

**UNIVERSIDADE REGIONAL INTEGRADA DO ALTO URUGUAI E DAS MISSÕES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**  
**DOUTORADO**

**BIANCA STRÜCKER**

**INTER-RELAÇÕES ENTRE LAICIDADE E DIREITOS REPRODUTIVOS: processos emancipatórios de mulheres na análise de discussões públicas em relação a ADPF 442 e Lei 9.263/1996 sob uma óptica laico-republicana**

**SANTO ÂNGELO (RS)**

**2022**

**BIANCA STRÜCKER**

**INTER-RELAÇÕES ENTRE LAICIDADE E DIREITOS REPRODUTIVOS: processos emancipatórios de mulheres na análise de discussões públicas em relação a ADPF 442 e Lei 9.263/1996 sob uma óptica laico-republicana**

Tese defendida ao Curso de Doutorado em Direito, da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI Santo Ângelo/ RS, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Direito.

Orientador: Dr. Noli Bernardo Hahn  
Coorientador: Dr. João Martins Bertaso

Santo Ângelo (RS)

2022

**Bianca Strücker**

INTER-RELAÇÕES ENTRE LAICIDADE E DIREITOS REPRODUTIVOS: processos emancipatórios de mulheres na análise de discussões públicas em relação a ADPF 442 e Lei 9.263/1996 sob uma óptica laico-republicana

Tese de doutorado submetida à Comissão Julgadora do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus de Santo Ângelo como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Doutora em Direito, Área de Concentração: Direitos Especiais, Linha de Pesquisa: I – Direito e Multiculturalismo.

Comissão Julgadora:

---

Prof. Dr. Noli Bernardo Hahn  
Orientador (presidente da banca)

---

Prof. Dr. João Martins Bertaso  
Coorientador (membro interno)

---

Prof. Dr. Rogério da Silva  
Examinador (membro externo)

---

Profa. Dra. Denise Girardon dos Santos  
Examinadora (membro externo)

---

Profa. Dra. Sandra Vidal Nogueira  
Examinadora (membro externo)

---

Prof. Dr. Celso Gabatz  
Examinador (membro externo)

Santo Ângelo (RS), 25 de fevereiro de 2022.

Com todo amor, à minha família.

## AGRADECIMENTOS

Gratidão se tornou uma palavra muito proferida. Estampada em redes sociais e artigos de consumo, já há alguns anos tem sido nomeada como palavra da “moda”. Oriunda do latim *gratia* ou *gratum*, que significam, respectivamente, graça e grata ou agradável, a palavra gratidão confere um tom mais sentimental ao mero obrigado/a. Ocorre que o sentimento de graça ao fim do doutoramento inunda minha razão e meus sentimentos. A gratidão me reencanta e, nas palavras de Moraes e Torre (2018), toma meu sentipensar.

Apesar de todo o trabalho individual e solitário dispensado para a realização desta tese, muitas pessoas especiais contribuíram, direta ou indiretamente, para seu desenvolvimento. A todas elas apresento profunda gratidão e a algumas sinto-me na obrigação de estender um agradecimento especial, sem que isso imponha uma ordem de importância, tarefa que seria impossível. Assim, agradeço:

À minha família, que, sem dúvida, ofereceu-me suporte, amparo e carinho ao longo de toda esta caminhada acadêmica. Meus pais, Arminda e Wilson, são, além de seres humanos admiráveis, incentivadores convictos do estudar, do empoderamento feminino e da busca por sabedoria. Lucas e William, meus irmãos e amigos, também são fontes de afeto, incentivo e certezas de um ouvido atento para uma falante e empolgada pesquisadora.

Ao Rafael, meu marido, companheiro e melhor amigo, que foi e é um parceiro na trajetória acadêmica. Agradeço por ter sido ouvido para as queixas, incentivo para os momentos de apagão de inspiração, debatedor de ideias, amigo nos momentos de relaxamento – especialmente no isolamento de quase dois anos, onde nosso lar precisou ser tudo ao mesmo tempo, e um colo, muito, muito amoroso e acolhedor, sempre que necessário. Carmen, Esmeraldo,

Luciana, André e Arthur complementam o suporte e o afeto vindos da segunda família.

Embora parte do período de doutoramento tenha ocorrido no isolamento imposto pela pandemia do novo coronavírus, este foi um momento de concretização de novas e velhas amizades. Agradeço Gabriel, Candice, Ana, Kaoanne, Lucimary, Alana e Thaís, que foram companhias para produções acadêmicas, participação em eventos, chimarrões – quando ainda podíamos compartilhá-lo, lanches e livros. Aos colegas, Ana, Candice, Liane, Rafael, Rafaela, Francieli, Nelmo, Agnelo e Salomão estendo um obrigada por formarem uma turma que amistosamente se ajudou, produziu e compartilhou conhecimento.

Ao professor e orientador Dr. Noli Bernardo Hahn, agradeço por estar sempre presente, seja na correção de textos, fornecimento de materiais, debate de ideias e autores e incentivo para a escrita. Também, não posso deixar de mencionar a gentileza e afeto com que conduz a relação orientador-orientanda, disposto a compreender o tempo da produção e as questões pessoais que não permitem que o aluno seja apenas pesquisador. Agradeço por ser um professor empático, que entende a Outridade e exerce seu ofício com humanidade.

Ao professor, coorientador e coordenador de curso Dr. João Martins Bertaso, agradeço pelo carinho ao tratar seus alunos, pela perspicácia na correção de meus textos e pela atenta escuta das propostas para a tese. Ademais, como coordenador de curso, juntamente dos demais professores e de Alana e Débora, secretárias do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD), ofereceu todo o suporte para a realização da tese. Agradeço também, à Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI Santo Ângelo e à Cátedra Luis Alberto Warat, pelo apoio à pesquisa, seja na gestão, infraestrutura, promoção de eventos e disponibilização de materiais para a elaboração do estudo.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento do curso de doutorado, através de bolsa de pesquisa, a qual permitiu-me exercer a atividade de pesquisadora, bem como contribuir para as pesquisas desenvolvidas junto ao PPGD da URI Santo Ângelo e do Grupo de Pesquisa Novos Direitos em Sociedades Complexas.

*Abafaram nossa voz  
Mas se esqueceram de que não estamos sós  
Abafaram nossa voz  
Mas se esqueceram de que não estamos sós  
Essa vai  
Pra todas as mulheres  
Marianas, índias, brancas  
Negras, pardas, indianas  
Essa vai pra você que sentiu aí no peito  
O quanto é essencial ter no mínimo respeito  
Essa dor é secular e em algum momento a de curar  
Diga sim para o fim de uma era irracional, patriarcal  
[...]  
Então eu canto pra que em todo canto  
Encanto de ser livre, de falar  
Possa chegar, não mais calar  
(Mariana Nolasco)*

## RESUMO

O tema central que se delimita a esta tese é inter-relações entre laicidade, direitos reprodutivos e processos de emancipação de mulheres. Tem-se como objetivo geral investigar como conceber, numa perspectiva laico-republicana, em declarações públicas a respeito da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442 e da Lei 9.263/1996, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos. Tomando o contexto e os efeitos dos direitos reprodutivos no Brasil, a pergunta central desta pesquisa é: como conceber, numa perspectiva laico-republicana, em declarações públicas a respeito da ADPF 442 e da Lei 9.263/1996, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos? Desenvolve-se a pesquisa e formula-se a tese dentro de uma abordagem epistêmica e metodológica complexo-paradoxal, a qual perpassa por quatro objetivos específicos relativos a cada capítulo, onde a partir de reflexão coordenada e sinérgica responde-se a questão central e argumenta-se a tese. No primeiro capítulo, analisa-se e descreve-se laicidade enquanto conceito, categoria de compreensão e princípio; e contextualiza-se laicidade em realidades brasileiras. Apresentam-se e retomam-se teorias da laicidade como elementos de separação Igreja-Estado para pensar na individualidade, integrando teorias pré-modernas sobre a relação Igreja-Estado e a conceituação de laicidade na modernidade a partir de uma contextualização histórico-social. Abrange-se o aspecto universalista da individualidade na modernidade, bem como se faz uma contextualização de realidades brasileiras. No segundo, tem-se como objetivo analisar e descrever a cultura patriarcal e contextualizar o controle dos corpos femininos. O pensamento patriarcal e o controle dos corpos femininos são apresentados como elementos de controle biopolítico do feminino, seja por parte do Estado ou de instituições religiosas. No terceiro, analisa-se a Lei 9.263/96 e a ADPF 442 e interpreta-se a presença ou não de perspectivas laico-republicanas. Discursos jurídicos, filosóficos, religiosos e feministas em um espaço laico-republicano são pensados na análise da lei 9.263/96, que versa sobre o planejamento familiar, e da ADPF 442, que trata da possível descriminalização do aborto. No último capítulo, tem-se por objetivo demonstrar a complexidade dos processos de emancipação feminina em perspectiva laico-republicana. Assim, seguindo a lógica interna da reflexão, demonstram-se inter-relações entre laicidade e direitos reprodutivos para a afirmação de processos de emancipação de mulheres. Conclui-se e argumenta-se um fugir das verdades objetivas para pensar processos de emancipação feminina a partir da teoria da complexidade e pensamento não-totalizante, isto é, o Outro como abertura e pluralidade.

**Palavras-chave:** Emancipação. Mulheres. Direitos Reprodutivos. Laicidade. Complexidade.



## ABSTRACT

The central theme that delimits this thesis is the interrelationships between laicity, reproductive rights and women's emancipation processes. The general objective is to investigate how to conceive, in a laic-republican perspective, in public statements regarding the Argument of Noncompliance with Fundamental Precept (ADPF) 442 and Law 9.263/1996, processes of women's emancipation with regard to reproductive rights. Taking the context and effects of reproductive rights in Brazil, the central question of this research is: how to conceive, in a laic-republican perspective, in public statements regarding ADPF 442 and Law 9.263/1996, women's emancipation processes in what regarding reproductive rights? The research is developed and the thesis is formulated within a complex-paradoxical epistemic and methodological approach, which passes through four specific objectives related to each chapter, where from a coordinated and synergistic reflection, the central question is answered and argued up the thesis. In the first chapter, laicity is analyzed and described as a concept, category of understanding and principle; and laicity is contextualized in Brazilian realities. Theories of laicity are presented and resumed as elements of Church-State separation to think about individuality, integrating pre-modern theories on the Church-State relationship and the conceptualization of laicity in modernity from a historical-social contextualization. The universalist aspect of individuality in modernity is covered, as well as a contextualization of Brazilian realities. In the second, the objective is to analyze and describe the patriarchal culture and contextualize the control of female bodies. Patriarchal thinking and the control of female bodies are presented as elements of biopolitical control of the female, whether by the State or religious institutions. In the third, Law 9.263/96 and ADPF 442 are analyzed and the presence or absence of laic-republican perspectives is interpreted. Legal, philosophical, religious and feminist discourses in a laic-republican space are considered in the analysis of law 9.263/96, which deals with family planning, and ADPF 442, which deals with the possible decriminalization of abortion. In the last chapter, the objective is to demonstrate the complexity of the processes of female emancipation in a laic-republican perspective. Thus, following the internal logic of the reflection, interrelationships between laicity and reproductive rights are demonstrated for the affirmation of women's emancipation processes. It concludes and argues an escape from objective truths to think about processes of female emancipation based on the theory of complexity and non-totalizing thinking, that is, the Other as openness and plurality.

**Keywords:** Emancipation. Womens. Reproductive Rights. Laicity. Complexity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 APONTAMENTOS SOBRE AS TEORIAS DA LAICIDADE COMO ELEMENTO DE SEPARAÇÃO IGREJA-ESTADO PARA PENSAR NA INDIVIDUALIDADE</b> .....	18
1.1 Noções pressupostas acerca da laicidade: teorias pré-modernas de separação Igreja-Estado ...	19
1.2 Modernidade e a conceituação de laicidade: contextualização histórico-social .....	38
1.3 Universalismo: de que individualidade a modernidade tratou? Pressupostos para vencer as limitações modernas e afirmar o pensamento decolonial .....	53
1.4 República Brasileira: contextualização sócio-antropológica e a interiorização da laicidade como um princípio .....	72
<b>2. GENEALOGIA DO PENSAMENTO PATRIARCAL E DO CONTROLE DOS CORPOS FEMININOS</b> .....	92
2.1 Historiografia do controle dos corpos femininos .....	93
2.2 Teoria do contrato sexual: patriarcalismo e a passagem do direito paterno para o direito masculino .....	120
2.3 Biopolítica: relações de poder, dispositivo da sexualidade e da reprodutividade .....	149
<b>3. DISCURSOS JURÍDICOS, FILOSÓFICOS, RELIGIOSOS E FEMINISTAS EM UM ESPAÇO LAICO-REPUBLICANO: ANÁLISE DA ADPF 442 E DA LEI 9.263/1996</b> .....	169
3.1 Interfaces narrativas de discursos jurídicos, filosóficos, religiosos e feministas em um espaço laico-republicano .....	170
3.2 Lei 9.263/1996: Planejamento familiar e direitos reprodutivos .....	183
3.3 O caso da ADPF 442: direitos reprodutivos sob o olhar do judiciário e de entidades em audiência pública .....	204
<b>4. FUGANDO DAS VERDADES OBJETIVAS PARA PENSAR A EMANCIPAÇÃO FEMININA A PARTIR DA TEORIA DA COMPLEXIDADE</b> .....	263
4.1 Pensamento não-totalizante: o Outro como abertura e pluralidade .....	264
4.2 Racionalidade descentrada e a abertura para novas verdades: inter-relações entre laicidade e direitos reprodutivos .....	278
4.3 Concebendo os processos de emancipação feminina na teoria da complexidade .....	295
<b>CONCLUSÃO</b> .....	325
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	331

## INTRODUÇÃO

Inter-relacionar laicidade e direitos reprodutivos é a grande temática desta pesquisa, que carrega em cada expressão significado em si e no contexto do estudo. O prefixo “inter” é utilizado pautado nas teorias de base que perpassam toda a tese, especialmente, na teoria da complexidade de Edgar Morin. A fuga do pensamento simplista e calculador está denotada nesta expressão e direciona para uma das teorias de base que percorre toda a pesquisa: a complexidade enquanto metodologia, ontologia e epistemologia. “Relacionar”, por outro lado, abarca todo um conjunto epistemológico que enxerga o ser na existência não isolada, mas como sujeito relacional, ligado ao Outro. O aporte teórico, neste sentido, fundamenta-se em autores, como Warat, Levinas, Touraine, Vattimo, dentre outros.

Os direitos reprodutivos, neste segmento, compreendem o direito básico de o sujeito decidir livre e, responsavelmente, sobre o número, o espaçamento e o desejo de ter filhos/as e de ter a informação e os meios para assim o fazer, gozando do mais elevado padrão de saúde sexual e reprodutiva. Incluem o direito individual de mulheres e homens em decidir sobre se querem, ou não, ter filhos/as, em que momento de suas vidas e quantos/as filhos/as desejam ter; de tomar decisões sobre a reprodução livre de discriminação, coerção ou violência; de homens e mulheres participarem com iguais responsabilidades na criação dos/as filhos/as; serviço de saúde pública de qualidade e acessível, durante todas as etapas da vida; acesso a adoção ou tratamento para a infertilidade.

Outrossim, laicidade é definida por Blancarte (2008) como um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos. Não obstante, denota-se laicidade como um elemento central

de repúblicas<sup>1</sup>, pois a soberania passa a ser popular, de todos, e não mais proveniente do sagrado. Mas, para além de uma definição de laicidade centralizada na ideia de transição entre uma legitimidade outorgada pelo sagrado e uma forma de autoridade proveniente do povo, entende-se que a laicidade, assim como a democracia, é mais um processo que uma forma fixa ou acabada em forma definitiva. Isto é, não se pode afirmar que uma sociedade é total e definitivamente laica.

Tomando o contexto e os efeitos dos direitos reprodutivos no Brasil, a pergunta central desta pesquisa é: como conceber, numa perspectiva laico-republicana, em declarações públicas a respeito da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442 e da Lei 9.263/1996, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos?<sup>2</sup> Neste sentido, ainda que o Brasil seja formalmente laico, enquanto princípio republicano e constitucional necessita de constante afirmação, como em uma queda de braços, em que não se pode relaxar sob o perigo de perder o jogo. Assim se dá a afirmação da laicidade enquanto princípio: precisa ser constantemente reafirmada, reelaborada e inserida no contexto republicano e democrático brasileiro. A religião, em suas mais diversas formas de expressões, faz parte da cultura brasileira, mas, ainda hoje, permeia com mais ou menos poder – a depender do momento histórico – os espaços públicos e Estatais. Entretanto, ainda que o Estado Republicano tenha buscado libertar<sup>3</sup> o indivíduo, acentuando as discussões em torno da subjetividade, o corpo da mulher permaneceu controlado e disciplinado.

Compreende-se que o patriarcado é um elo entre Igreja e Estado, elo este que não foi quebrado com a instauração da República no Brasil, que buscou a liberdade em diversos sentidos, mas não criou subsídios para a emancipação feminina e a autogestão de seus corpos. Há, entretanto, uma perspectiva paradoxal por detrás da presença-ausência do Estado. Se por um lado a presença do Estado pode representar limitações aos direitos individuais e reprodutivos das mulheres, por outro, é por meio dos instrumentos estatais que se criam condições para a emancipação feminina com relação aos seus direitos reprodutivos e sexuais. Nos casos específicos da Lei do Planejamento Familiar e da ADPF 442, é somente o Estado que tem o poder de alterar a

---

<sup>1</sup> Ao mencionar repúblicas, utiliza-se da noção moderna e contemporânea. Embora não seja pertinente para esta tese, importante salientar a existência de repúblicas desde a Roma antiga, que durou cerca de 500 anos, de 509 a.C. a 27 a.C.

<sup>2</sup> Embora a pergunta suleadora concentre o olhar sobre os direitos reprodutivos femininos, deixa-se expresso e argumentado que este é, também, um direito masculino.

<sup>3</sup> A expressão faz alusão aos ideais da Revolução Francesa, “igualdade, liberdade e fraternidade”. Embora não se possa afirmar que o Estado republicano liberta alguém, este foi um *slogan* das repúblicas ocidentais.

legislação vigente<sup>4</sup>, assim como permitir ou proibir educação e informação sexual em escolas ou unidades de saúde, criar mecanismos de planejamento familiar e de controle voluntário da natalidade, e respeitá-los. Ao decidir limitar tais direitos, o Estado não o faz pautado em uma ética laico-republicana, mas, em uma moral religiosa que ainda não se desvencilhou das estruturas de poder Estatais, em especial quando se trata de corpos femininos.

O objetivo geral é investigar como conceber, numa perspectiva laico-republicana, em declarações públicas a respeito da ADPF 442 e da Lei 9.263/1996, processos emancipatórios de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos. A pesquisa perpassa pelo entendimento acerca do fenômeno nomeado laicidade, sua história, sua conceituação, e como compreender outras temáticas a partir dele. Igualmente, ao traçar discussões acerca do corpo feminino, compreender qual a história por detrás do controle empregado, da imposição de papéis sociais e qual o papel da maternidade na existência feminina é fundamental, para, a partir destes pressupostos, analisar a Lei 9.263/1996, que trata do planejamento familiar e a ADPF 442 tendo em foco pensar processos de emancipação feminina.

Deste modo, há uma lógica interna no desenvolvimento dos capítulos, onde primeiramente aborda-se o fenômeno da laicidade e da individualidade e em seguida observa-se em um giro histórico o controle patriarcal e biopolítico sobre corpos femininos. Com estes pressupostos em mente a análise discursiva da Lei 9.263/96 e da ADPF 442 nos remete o olhar para realidades brasileiras no que se refere aos direitos reprodutivos. Percebe-se o limiar da laicidade, suas limitações e afirmações ao debater em espaço laico-republicano uma temática que no Ocidente foi cara às instituições religiosas por séculos. Assim, compreendendo a complexa trama de realidades, olhares e verdades<sup>5</sup> que forma o cenário brasileiro ao debater direitos reprodutivos, pode-se argumentar e demonstrar como conceber processos emancipatórios femininos.

---

<sup>4</sup> No Brasil mudanças na interpretação constitucional, que inclusive ensejam nas legislações infra-constitucionais, têm ocorrido tanto através do Poder Legislativo como também do Poder Judiciário. Mas, não é objeto deste trabalho averiguar a possibilidade de o judiciário decidir sobre esta demanda, nem sobre discussões que questionam a separação dos poderes. O trabalho aborda o caso fático: podendo ou não, o STF está decidindo sobre matérias importantes para esta pesquisa.

<sup>5</sup> A noção de verdade apresentada por esta tese difere-se de concepções fechadas, mas coaduna-se com a defendida por Gianni Vattimo, que foge de uma verdade objetiva, a-histórica, e a-contextual. Para Vattimo, a verdade não se encontra, mas se constrói com o respeito da sociedade de cada um e das diversas comunidades que convivem. O autor defende a ideia de verdade como abertura não como domínio, da verdade que não mais é metafísica, mas que é construída pelo sujeito no mundo, na ontologia da atualidade.

A tese desenvolve-se através da investigação de quatro objetivos específicos, correspondentes a cada capítulo. No primeiro capítulo, objetivou-se analisar e descrever laicidade enquanto conceito, categoria de compreensão e princípio; e contextualizar laicidade em realidade brasileira. Para tanto, em um primeiro momento se resgata movimentos que já apontavam uma possível separação entre Igreja e Estado antes da modernidade<sup>6</sup>. A modernidade é um marco histórico importante, como concretização e conceituação da laicidade, que passa a ser um elemento central na instauração das repúblicas. É neste contexto que se insere a paradoxal problemática da individualidade. A modernidade contribui para o avanço de pesquisas e teorias que privilegiam a parte sobre o todo, mas teorizou apenas um sujeito universal, burguês, branco, heterossexual e do sexo masculino. Assim, embora a modernidade tenha contribuído com teorias que pensaram na individualidade, não rompeu com as concepções biopatriarcalistas<sup>7</sup>. Por fim, o capítulo investiga a contextualização sócio-antropológica da república brasileira a fim de compreender contextos e realidades brasileiras.

No segundo capítulo, tem-se como objetivo analisar e descrever a cultura patriarcal e contextualizar o controle dos corpos femininos. Neste sentido, traçou-se uma historiografia acerca do controle imposto sobre os corpos femininos no ocidente, a fim de compreender a dinâmica de dominação presente em séculos de história numa lógica de inferioridade feminina que também se mescla com a temática do primeiro capítulo, afinal, concepções religiosas colaboraram para a teorização e implementação deste controle biopatriarcal. A teoria do contrato sexual, de Carole Pateman, contribui na percepção da dinâmica de controle que adentra no direito. Se o patriarcalismo foi uma estrutura social dominante, o direito masculino, que negou o contrato social às mulheres, também foi, e é. A biopolítica, neste segmento, fornece base teórica para assimilar as relações de poder no caso específico das mulheres, bem como permite uma ampliação teórica de afirmação de um dispositivo da reprodutividade como fundamento da dominação sobre corpos femininos. A compreensão do pensamento biopatriarcalista, do controle dos corpos femininos- e como estas concepções sobre a mulher atravessam os tempos, ingressam no sistema de direito, e auxiliam as instituições estatais e não estatais a exercer poder sobre corpos.

No terceiro capítulo, o objetivo específico é analisar a Lei 9.263/96 e a ADPF 442 e

---

<sup>6</sup>Este recorte é importante para não centralizar a laicidade apenas como uma descoberta moderna, afinal povos antigos já discutiam sobre este movimento.

<sup>7</sup>Tópico abordado de forma mais aprofundada dentro do segundo capítulo.

interpretar a presença ou não de perspectivas laico-republicanas. Num primeiro momento, no entanto, cumpre compreender a noção de discurso, vez que são discursividades que são analisadas nos textos, motivo pelo qual a concepção foucaultiana sobre discurso é observada. Neste sentido, analisar e interpretar as declarações públicas apresentadas em audiências públicas no Supremo Tribunal Federal na ADPF 442, assim como a Lei 9.263 de 1996, que dispõe sobre o planejamento familiar, são ferramentas utilizadas para questionar como conceber, numa perspectiva laico-republicana, processos que emancipem as mulheres no que tange aos direitos reprodutivos. A análise da lei e dos debates em andamento no STF acerca da ADPF permitem vislumbrar lógicas de controle e lógicas emancipatórias. Assim, as inter-relações entre direitos reprodutivos e laicidade são evidenciadas para fornecer suporte à proposta do quarto capítulo: pensar os complexos processos emancipatórios femininos, especialmente quanto aos direitos reprodutivos.

No último capítulo, tem-se por objetivo demonstrar e argumentar a complexidade dos processos de emancipação feminina em perspectiva laico-republicana. Neste segmento, se discute a importância da outridade como uma afirmação ética, além de representar o excluído, que em diversos contextos pode ser representado pela figura feminina. Igualmente, debate-se processos de emancipação feminina numa óptica laico-republicana, que são possíveis através de inter-relações, e de um olhar complexo-paradoxal<sup>8</sup>, que não construa verdades desvinculadas do tempo, do ser-no-mundo, aplicáveis a qualquer indivíduo, mas verdades históricas, que respeitam o sujeito, incluindo as heranças religiosas, culturais, emocionais e filosóficas de cada ser. Este processo não apenas possibilita caminhos emancipatórios para as mulheres, mas se coaduna com um espaço republicano, democrático e laico.

Para uma pesquisa ser desenvolvida é necessário seguir um caminho metodológico, o qual indica as direções necessárias para responder a pergunta norteadora da investigação, indicando as direções a serem tomadas. A metodologia inclui os passos e instrumentos<sup>9</sup>, mas, também, a

---

<sup>8</sup> Derrida faz grandes contribuições para pensar na paradoxalidade, mas para Edgar Morin, a paradoxalidade faz parte do movimento complexo. “O que é a complexidade? A um primeiro olhar, complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo” (MORIN, 2015, p. 13). Ou seja, com a teoria complexo-paradoxal há a superação do “ou” para a coexistência, a exemplo da dicotomia bom-mau, que em um olhar binário, dualista, seria ou bom, ou mau, mas que na teoria da complexidade abre espaço para ser bom e mal, ao mesmo tempo. O contexto teria um espaço bem acentuado para dar o sentido de bom e/ou de mau.

<sup>9</sup> Quanto a parte procedimental da tese, Lívio Osvaldo Arenhart e Amabilia Beatriz Portela Arenhart (2018, p. 156) orientam que “os métodos de procedimento constituem a parte prático instrumental do método”, de modo que ao se falar de método de procedimento, abordam-se as formas de congregar e ordenar dados e informações, com a

compreensão lógica desta trajetória. Assim, o modo de raciocínio predominante nesta pesquisa é o dedutivo, porque nesta lógica se parte de conclusões ou princípios gerais, para deduzir desta verdade geral verdades particulares. Nesta pesquisa, são lógicas gerais a noção de laicidade e direitos reprodutivos. A partir destas concepções gerais, este estudo deduzirá outras verdades, que permitirão ler a realidade do caso fático a ser apresentado e das conclusões a que se chegará. A produção da tese se dá dentro do modo de raciocínio dedutivo, porque ainda que não se construa uma verdade metafísica, mas, histórica, contextual, complexa e paradoxal, somos influenciados por noções e teorias de verdades prévias.

Os métodos de abordagem consistem na prática da pesquisa que se fundamenta em uma ou outra abordagem epistemológica (ARENHART; ARENHART; HAHN, 2019), neste sentido, a pesquisa adota, de modo abrangente, o método de abordagem epistemológica complexo-paradoxal, visto que a construção de verdades e o olhar sobre as verdades encontradas nas teorias de base serão feitas e interpretadas num diálogo interdisciplinar, mas que não se absolutizam, nem se restringem a binarismos como bom-mal, certo-errado. Evidentemente, uma abordagem não elimina as demais, mas delimitam-se as abordagens predominantes no todo e em cada capítulo a fim de melhor compreender o caminho a ser percorrido em cada etapa do desenvolvimento da pesquisa.

Seguindo as subdivisões previstas, nesta pesquisa dividiu-se em abordagens específicas, para atender as necessidades epistemológicas de cada capítulo, porém, de modo geral, a pesquisa terá um olhar que compreende a complexidade das temáticas que serão levantadas, o que exige e permite que matérias de vários campos científicos e de diferentes olhares se inter-relacionem ao longo do desenvolvimento do trabalho. No primeiro capítulo, a abordagem empregada é a

---

finalidade de produzir conhecimentos, podendo ser esses qualitativos, quantitativos ou mistos. Com este aporte de informações, a tese denota como método de procedimento o misto, pois envolve análises tanto qualitativas quanto quantitativas, frente a observação do caso concreto apresentado, a Lei 9.163/96 e os textos apresentados em audiência pública junto ao STF em agosto de 2018 na ADPF 442. Considerando que a pesquisa qualitativa se ocupa de uma série de levantamentos de dados, a partir de diversas fontes, especialmente as fontes colhidas junto ao *website* do STF, relacionadas à ADPF 442, e da Lei 9.263/96, a pesquisa qualitativa labora com elementos da subjetividade humana, examina os signos e significados desses (MINAYO, 2002). Ambas as formas de pesquisa não são incompatíveis, mas, sim, complementares, tornando possível a realização do enfrentamento de dados bibliográficos com realidades, símbolos e significados de um estudo de caso. No que tange à pesquisa quantitativa, a tese busca apontar dados numéricos constatados na análise dos textos já produzidos dentro do processo da ADPF 442, da Lei 9.263/96. Com ênfase em obras e clássicos sobre as temáticas que se entrelaçam nesta pesquisa, as análises quantitativas e qualitativas serão abordadas em uma perspectiva interdisciplinar, complexa e paradoxal. Quanto às técnicas de pesquisa, utiliza-se de fontes bibliográficas diretas e indiretas para fundamentar a problemática levantada.



histórico-analítica, a fim de descrever o conceito e a categoria de compreensão laicidade em um contexto histórico, social e jurídico de afirmação do princípio da laicidade na realidade brasileira, além de contextualizar historicamente a formação da República no Brasil. No segundo capítulo, a abordagem predominante é, também, histórico-analítica, pois se apresenta um entendimento do que seja patriarcado, seu contexto histórico, além de traçar uma historiografia do controle dos corpos femininos. O terceiro capítulo, por sua vez, é analítico-hermenêutico, para que se possa olhar para os textos apresentados em audiência pública junto ao STF, assim como a Lei 9.263/96, para analisá-los e interpretá-los sob o recorte da pergunta desta investigação. Por fim, o quarto capítulo utiliza a abordagem hermenêutico-sociológica, a fim de inter-relacionar os conceitos operacionais já analisados e demonstrar a complexa e paradoxal ação do Estado no que tange os direitos reprodutivos femininos.

# 1 APONTAMENTOS SOBRE AS TEORIAS DA LAICIDADE COMO ELEMENTO DE SEPARAÇÃO IGREJA-ESTADO PARA PENSAR NA INDIVIDUALIDADE

*Não haverá borboletas se a vida não passar por longas e silenciosas metamorfoses*  
(Rubem Alves)

Neste primeiro capítulo, a abordagem metodológica empregada é histórico-analítica, pois se descreve o conceito e a categoria de compreensão laicidade em um contexto histórico, social e jurídico, tanto dentro do contexto moderno, com suas limitações, como também a afirmação do princípio da laicidade em realidade brasileira, além de contextualizar, historicamente, a formação da República no Brasil. O objetivo é desenvolver a pesquisa acerca da laicidade enquanto conceito, princípio e categoria de compreensão e sua relação com a noção de individualidade.

Para tanto, em um primeiro momento se resgatam movimentos que já estudavam a relação entre Igreja e Estado antes da modernidade, tanto num paradigma de separação, como também de forma unida e indissociável. Este recorte é importante para não centralizar a laicidade apenas como uma descoberta moderna, afinal povos antigos já discutiam a fragilidade da relação do soberano com o público. A modernidade é um marco histórico importante, como concretização e conceituação da laicidade, que passa a ser um elemento central na instauração das repúblicas, onde se dará ênfase à Revolução Francesa, por ser espelho para a república brasileira, formada anos mais tarde.

A partir do contexto moderno, se insere a paradoxal problemática da individualidade, afinal, embora o período tenha contribuído para o avanço de pesquisas e teorias que privilegiam a parte sobre o todo, mas teorizou apenas sobre e para um sujeito universal, burguês, branco, heterossexual e do sexo masculino. Assim, embora a modernidade tenha contribuído com teorias que pensaram na individualidade, não rompeu com as concepções patriarcais e eurocêntricas. Neste sentido, lança-se um debate acerca da decolonialidade e como este movimento pode contribuir para pensar em sujeitos descentrados, plurais, para além do modelo homogêneo imposto pela modernidade no ocidente.

Igualmente, também se demarca a regionalidade da discussão em realidades brasileiras, a

fim de romper com um paradigma hegemônico, que parte do norte para o sul. Assim, emprega-se um discurso decolonial, de valorização daquilo que nos é próprio, mas sem desconsiderar que os rumos da história ocidental foram traçados a partir de marcos globais. Compreender a interiorização da laicidade enquanto princípio em realidades brasileiras significa olhar para as particulares problemáticas enfrentadas pela república, no Brasil, em cada um de seus períodos, afinal a contemporaneidade comporta o desafio de viver com diversas identidades e culturas em um mesmo local.

### **1.1 Noções Pressupostas acerca da laicidade: teorias pré-modernas de separação Igreja-Estado**

A expressão laicidade deriva do termo laico, leigo. Etimologicamente, laico se origina do grego primitivo *laós*, que significa povo ou gente do povo. De *laós* deriva a palavra grega *laikós* de onde surgiu o termo latino *laicus*. Os termos laico, leigo exprimem uma oposição ao religioso, àquilo que é clerical (CATROGA, 2006). A laicidade é, sobretudo, um fenômeno político e não uma questão religiosa, isto é, ela deriva do Estado e não da religião. É o Estado que se afirma e, em alguns casos, impõe a laicidade (BRACHO, 2005). Conforme Ari Pedro Oro (2008),

Laicidade é um neologismo francês que aparece na segunda metade do século XIX, mais precisamente em 1871, no contexto do ideal republicano da liberdade de opinião – na qual está inserida a noção de liberdade religiosa – do reconhecimento e aceitação de diferentes confissões religiosas e da fundação estritamente política do Estado contra a monarquia e a vontade divina (ORO, 2008, p. 81).

Entretanto, ainda que laicidade seja uma expressão criada na modernidade, dentro de um contexto de emergência das repúblicas modernas, com a queda dos absolutismos, uma observação atenta para documentos históricos de povos antigos nos permite “ouvir” vozes que contestavam a centralidade, os excessos, as arbitrariedades do religioso. Analisando contextos pré-modernos, pode-se afirmar que as relações interpessoais eram baseadas em um tripé cultural, estruturado na família, na propriedade privada<sup>10</sup> e na religião. A partir de um recorte temporal, sobretudo

---

<sup>10</sup> Quando se menciona a propriedade privada como um dos tripés das sociedades pré-modernas, cabe fazer a distinção de que modelo de propriedade se fala. Na Idade Antiga, no Direito Romano, a propriedade privada era muito diferente da propriedade privada capitalista atual, pois era comunal e não uma mercadoria.

analisando as sociedades da Idade Antiga<sup>11</sup>, percebe-se mais nitidamente a influência da religião, dos ritos e do conjunto de simbolismos que representavam o sagrado, no dia a dia e na cultura desses povos. Dentro deste contexto histórico, a identidade era muito mais coletiva do que individual, o todo se sobressaía em relação às partes. Viviam em propriedades familiares, onde cultuavam seus deuses, que estavam diretamente ligados à terra e, por essa razão, o direito à propriedade privada, a sua terra, em muitos casos, era considerado mais importante até mesmo que o direito à vida<sup>12</sup>.

Nessas civilizações, a lei se baseava, essencialmente, nos costumes familiares, normalmente ditados pelos sacerdotes, guardiões dos ritos e das tradições. Contudo, as leis não eram tidas como formulações sacerdotais para a organização da vida comunitária, as crenças, os ritos, as tradições e os costumes eram revelações dos antepassados, do divino. Desta forma, os sacerdotes *pater familiae* possuíam uma figura de destaque dentro das famílias. Os sacerdotes eram não somente líderes sociais, mas, também, líderes religiosos. Cabe destacar que a presença de mulheres como sacerdotisas era praticamente inexistente, um dos pontos de partida para a construção de uma imagem de inferioridade das mulheres frente à figura dos homens. Neste momento histórico, a vontade divina estava acima daquilo que era considerado humano, era “a” lei – no singular, no sentido de a única lei, e gerava obediência (SILVA, 2009).

As revelações dos sacerdotes, traduções das leis divinas, não poderiam ser contestadas. Dentro dos períodos gregos Pré-Homérico, Homérico até certo ponto do período Arcaico<sup>13</sup>, a centralidade da ideia do cosmos e do ser determinado por uma ordem natural determinou aquilo que era certo ou errado (FUNARI, 2002). Entretanto, essa influência religiosa passa a sofrer alterações, principalmente a partir do surgimento de Roma (754 a.C), e com o desenvolvimento de relações interpessoais mais complexas. O desenvolvimento de Roma, sobretudo a partir de seu período republicano (507 a.C – 27 d.C), tal como a criação da Lei das Doze Tábuas, representou

---

<sup>11</sup>Período histórico estipulado pelos historiadores modernos de ter se estendido de 3500 a.C., quando surgiu a escrita cuneiforme, até o ano de 476 d.C., quando o Império Romano do Ocidente foi desagregado com o destronamento do último imperador de Roma (LE GOFF, 2015).

<sup>12</sup> Um exemplo do apego a terra como herança que não poderia ser vendida encontra-se na Bíblia, onde Nabote se nega a vender ou trocar sua vinha com o Rei Acabe por ser uma herança de seus antepassados (1 Re. 21).

<sup>13</sup>O período Pré-Homérico (2000-1100 a.C.) corresponde ao momento de formação do povo grego e nele se destaca a existência das civilizações minoica e micênica. O período Homérico (1100-800 a.C.) é caracterizado por grandes lacunas no conhecimento histórico. Os historiadores sabem que se tratou de um momento de recuo civilizacional devido à destruição dos micênicos pelos dórios. Por outro lado, o período Arcaico (800-500 a.C.) é fase na qual surgiu a *pólis*, o modelo de cidade-estado dos gregos. A cultura grega expandiu-se pelo Mediterrâneo por conta da colonização, e avanços significativos — como a invenção do alfabeto fonético — aconteceram (LINS, 2013).

um marco no direito romano e na influência da religião no direito e na *pólis*<sup>14</sup>. Diferentemente das leis antigas, que eram ditadas pelos deuses, também passou a ser possível que uma lei se originasse a partir da “revelação” do próprio povo. Esta mudança paradigmática influenciou as sociedades que se seguiram. Deste modo, os direitos e os deveres passaram a ser a expressão das necessidades e interesses individuais e coletivos – mais coletivos que individuais, no que tange à organização da vida em sociedade e das transações comerciais, que mais tarde se intensificam com o desenvolvimento do capitalismo.

A partir do Período Clássico e Helenístico<sup>15</sup> a Grécia antiga tem grande avanço no desenvolvimento de ideias escritas, destacando-se o avanço da filosofia. No que tange à organização da *polis* e da religião, Platão, um dos mais importantes filósofos gregos, mesmo não tendo em seu pensamento foco principal em questões relacionadas à religião, pois estava mais interessado em questões políticas que pudessem ser aplicada em Atenas, é o pensador pioneiro a registrar a combinação do pensamento político ao pensamento religioso em um sistema de ideias, modelo que durou milênios na história ocidental e que mesmo no tempo presente, em que a laicidade é fortemente defendida, continua a influenciar o pensamento político.

Quando se fala da experiência de democracia em Atenas, a partir de meados do século V a.C., havia dois tipos de leis que deviam ser respeitadas: as leis consideradas divinas (*Themis*), dadas pela tradição, que não podiam ser alteradas pelos homens, a exemplo da proibição de matar os próprios pais ou casar-se com os familiares em primeiro grau, e havia as leis “feitas” pelos homens, fruto da complexificação da estrutura social, que todos conheciam e eram reproduzidas, por escrito, em inscrições monumentais, para que todos pudessem ver. As leis, uma vez aprovadas, deveriam aplicar-se a todos, os que haviam votado contra ainda podiam deixar a cidade, mas,

---

<sup>14</sup> Conforme Pedro Paulo Funari (2002, p. 68), “por volta de 450 a.C., os plebeus conseguiram que as leis segundo as quais as pessoas seriam julgadas fossem registradas por escrito, numa tentativa de evitar injustiças do tempo em que as leis não eram escritas e os cônsules, sempre da nobreza de sangue, administravam a justiça como bem entendiam, conforme suas conveniências. O conjunto de normas finalmente redigidas foi chamado “A Lei das Doze Tábuas”, que se tornou um dos textos fundamentais do Direito romano, uma das principais heranças romanas que chegaram até nós. A publicação dessas leis, na forma de tábuas que qualquer um podia consultar, por volta de 450 a.C., foi importante, pois o conhecimento das “regras do jogo” da vida em sociedade é um instrumento favorável ao homem comum e potencialmente limitador da hegemonia e arbítrio dos poderosos.”

<sup>15</sup>O período Clássico (500-338 a.C.) corresponde ao auge da civilização grega, sobretudo pelo grande avanço que a arte e a cultura gregas alcançaram. Duas grandes guerras aconteceram na Grécia. Já o período Helenístico (338-136 a.C.) representa o declínio da civilização grega, que passa a ser dominada pelos macedônicos, os responsáveis por difundirem a cultura grega para o Oriente. Ao final desse período, a Grécia foi convertida em um protetorado romano (LINS, 2013).

ficando, deveriam obedecer à decisão tomada pela maioria (FUNARI, 2002). A lei, neste sentido, era chamada de *nomos*, a lei humana, racional, que tem uma lógica e pode ser modificada pela decisão racional das pessoas.

No pensamento platônico, deus só era autor de coisas boas (PLATÃO, 1980, p. 10) e este deveria ser o critério para a seleção mitológica que deveria compor a coleção de mitos autorizados na *pólis*. No primeiro livro *As leis*, Platão apresenta o questionamento:

O ateniense: A quem atribuis, estrangeiros, a autoria de vossas disposições legais? A um deus ou a algum homem?

CUnias: A um deus, estrangeiro, com toda a certeza a um deus. Nós cretenses chamamos de Zeus o nosso legislador, enquanto na Laeedemônia, onde nosso amigo aqui tem seu domicílio, afirmam - acredito - ser Apolo o deles. Não é assim, Megilo? (PLATÃO, 1980, p. 2).

Neste sentido, a lei proveniente dos deuses tinha especial relevância nas sociedades gregas do período antigo. No livro X das *Leis* de Platão, que propõe uma demonstração da existência da divindade, pode-se analisar a acepção de que as legislações só têm sentido se a ação humana se desenvolve a partir de um contexto social, político e, principalmente, cósmico, dotado de certa permanência e regularidade, que somente a divindade poderia garantir. Para Platão a impiedade e o não respeito à lei equivalem-se, pois a piedade favorece obedecer às leis, enquanto a impiedade questiona o próprio fundamento de toda legislação. Sobre a interação da religião com o público, com o bom funcionamento da sociedade, Fustel de Coulanges chama atenção ao pensamento socrático:

Sócrates, embora reprovasse o abuso que os sofistas faziam do direito de duvidar, era da escola deles. Como eles, rejeitava o império da tradição e cria as regras de conduta que estivessem gravadas na consciência humana. Só difere deles pelo fato de estudar essa consciência religiosamente e com o firme desejo de nela encontrar a obrigação de ser justo e de fazer o bem. Coloca a verdade acima do costume, a justiça acima da lei. Separava a moral da religião; antes dele, só concebia o dever como um decreto dos velhos deuses; ele mostrou que o princípio do dever está na alma do homem. Em tudo isso, quisesse-o ou não, ele declarava guerra aos cultos da cidade. Em vão tinha o cuidado de assistir a todas as festas e de participar dos sacrifícios; as suas crenças e as suas palavras desmentiam a sua conduta. Ele fundava uma religião nova, que era o contrário da religião da cidade. Foi acusado, com verdade, 'de não adorar os deuses que o Estado adorava'. Condenaram-no à morte por ter atacado os costumes e as crenças dos antepassados, ou, como se dizia, por ter corrompido a geração presente. Tornam-se explicáveis a impopularidade de Sócrates e as violentas iras dos seus concidadãos se pensarmos nos hábitos religiosos dessa sociedade ateniense, na qual havia tantos e tão poderosos sacerdotes (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 371-372).

Sócrates chama atenção para a moral<sup>16</sup>, que supunha estar ausente na religião grega tradicional, a qual “produziria sérias consequências acerca da caracterização dos valores morais (ou virtudes), como o bem, o justo e a piedade, colocando-os para além dos simples ritos de sacrifícios e de orações aos deuses, consoante às práticas tradicionais da religião grega” (ROCHA, 2015, p. 312). Dentro da filosofia socrática, não era mais possível transferir as responsabilidades pelos infortúnios humanos aos deuses ou ao destino, os indivíduos deveriam pensar consigo mesmos acerca da responsabilidade de cada um sobre os seus atos. Segundo Rocha (2015, p. 3012), “a tradição filosófica socráticoplatônica, propõe pelos caminhos da ética nascente à necessidade premente de reflexionar sobre si mesmo, bem como, na relação intersubjetiva dos indivíduos e entre as inevitáveis relações com outros povos”.

No diálogo *Leis*, a argumentação é de que deve existir uma obrigação legal que, imposta aos indivíduos, faça-os recuarem mediante a qualquer tentativa para descrever na divindade, onde a obrigatoriedade normativa fundamenta-se na relação entre a ação moral e a crença em deus. É com Platão que se inicia a fundamentação metafísica da ética. O indivíduo deve assemelhar-se lhe ao divino, pois, “deus é a medida de todas as coisas” (PLATÃO, 1980, p. 716). As questões profundas e complexas da metafísica ou da cosmologia platônica são essencialmente éticas, onde a conduta humana na vida prática é de responsabilidade.

Para Platão a divindade é compreendida de maneira racional, mediante o uso correto da inteligência, que é uma virtude. No diálogo *Alcibíades Primeiro*, a religiosidade verdadeira ocorre a partir da racionalidade e não em crenças habitualmente tidas como verdadeiras, “de que modo será possível descobrir a essência íntima do ser? Com esse conhecimento saberíamos o que somos, o que sem ele não será possível” (PLATÃO, 1975 p. 238). Ainda, no diálogo *Alcibíades Primeiro* (PLATÃO, 1975, p. 244) Sócrates argumenta: “é a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo.” Portanto, para Platão, ainda que a religião seja parte de um olhar ético na vida em sociedade, a divindade representa racionalidade, de conhecimento de nós mesmos.

---

<sup>16</sup> Para León Robin “a distinção, essencial nas ditas sociedades primitivas, entre o Sagrado e o Profano, evoluiu devido aos Mistérios e ao Orfismo, em proveito da constituição moral. A inquietação religiosa transformou-se em inquietação filosófica” (ROBIN, 1970, p. 16).

Conforme assinala Grube (1987, p. 263): “o mundo, o tempo e a alma são eternos no sentido que duram sempre, mas a respeito de seu ser dependem metafisicamente do modelo inteligível e da inteligência divina, que existem fora do tempo e que são responsáveis por sua existência e conservação.” Os indivíduos devem submeter-se aos preceitos da divindade, pois, sendo deus a “mais perfeita das Almas” (PLATÃO, 1980, p. 230), submeter-se à divindade é submeter-se à possibilidade de melhor ação ou virtude, isto é, se mantém a responsabilidade sobre o que fizer de bom ou justo, assim como aquilo que praticar de mal ou injusto. Em consequência, as crenças construídas na religiosidade interferem na constituição ética dos indivíduos. Isto é, ao mesmo tempo em que o pensamento platônico supunha a existência dos deuses e sua influência imperativa sobre a sociedade ateniense, também acentua a lei proveniente da razão humana, logo mutável.

Para Aristóteles (2002, p. 94), outro filósofo grego, e que também exerce grande influência no conhecimento científico até os dias atuais, especialmente no caso do ocidente, a política é a ciência que tem por objetivo a felicidade humana, compreendendo a ética, que regula a felicidade individual do homem<sup>17</sup> na *pólis*, e a política, que abrange a coletividade. A relevância de Aristóteles se dá nos conceitos e ideias enraizadas no pensamento humano, como termos religiosos que até a atualidade são utilizados pelo cristianismo, o que demonstra sua influência na história do pensamento cristão.

Metafísica é um dos textos mais conhecidos de Aristóteles, constituído de 14 livros e também conhecido como “Filosofia Primeira”, por se tratar de um conjunto de conhecimentos independentes de qualquer atividade empírica e de qualquer experiência sensorial. Ambos os termos podem ser utilizados como sinônimos no pensamento aristotélico, conforme afirma Reale (2001, p. 27) “as coisas que estão acima das físicas, ou seja, além delas, e que, portanto, podem muito bem ser qualificadas de meta-físicas”. Nas palavras de Aristóteles:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as competências que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte

---

<sup>17</sup> Emprega-se a expressão “do homem”, pois a filosofia aristotélica, ainda que extremamente importante em diversas temáticas era dedicada aos homens. O autor chegou a defender que mulheres eram homens incompletos, que crianças herdavam apenas as características masculinas, dentre outros comentários negativos quanto ao feminino. Interessante notar que, no que tange às mulheres, é a posição de Aristóteles que vai predominar ao longo da Idade Média.



(ARISTÓTELES, 1990, p. 131).

Essa definição de Aristóteles pode ser uma primeira e mais geral elucidação do que é metafísica, uma área da filosofia, uma espécie de ciência mestra ou ciência mãe de todas as ciências. O termo metafísica é conceituado na obra de Aristóteles como a “ciência ou conhecimento das causas e dos princípios primeiros ou supremos” (ARISTÓTELES, 1990, p. 13). Nessa definição se percebe que o foco não está apenas no saber que algo existe, mas em se descobrir o porquê existe. Reale (2001, p. 37-38) complementa que “todos os seres humanos são capazes de saber (quando ocorre) que ocorre um eclipse [...] poucos são capazes de saber por que ocorre esse eclipse.” Deste modo, o primeiro tipo de saber limita-se à verificação empírica, à constatação de que a coisa é a dimensão do ser, por outro lado, o conhecimento real ou ciência alcança o porquê e a razão de ser da coisa. “Portanto, quem possui a ciência não só sabe que as coisas são de determinado modo, mas sabe, particularmente, por que são daquele modo determinado e não de outro” (REALE, 2001, p. 38).

Compreendido este pressuposto que divide o conhecimento em duas partes, Reale (2001) aponta a metafísica como a ciência que se preocupa com o porquê último das coisas. A metafísica defendida por Aristóteles seria a ciência das razões supremas da realidade e que, por isso, nas palavras de Reale, pode ser interpretada como ciência divina ou teológica. Aristóteles fala em ciência divina em primeiro lugar, “porque é ciência de Deus, para Aristóteles, Deus é, de fato, o supremo dos princípios e a primeira das causas, e, em segundo lugar, porque, se por acaso alguém possui esta ciência em sua perfeição e completude, este só pode ser o próprio Deus” (REALE, 2001, p. 39).

Esta, de fato, entre todas as ciências, é mais divina e mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo; b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas [...] De fato é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior (ARISTÓTELES, 1990, p. 566).

Aristóteles acredita que a ética e a política são a ciência por excelência. Para o filósofo, não há dissociação entre ambas, o homem é um animal político, fruto do desenvolvimento social (ARISTÓTELES, 2002). Aristóteles passa boa parte de seu tempo codificando animais e vegetais,

e retira o homem da esfera puramente natural, defendendo também uma força racional, que depende das relações sociais, do meio em que vive e das influências que recebe. Para Aristóteles, sociedade ou o Estado é um organismo moral, que agem como complemento da moral individual. O estudo da ciência política faz com que, ao analisarmos a busca do bem, o façamos não em virtude de um único homem, mas de uma nação.

Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades (ARISTÓTELES, 2013, p. 18).

Neste texto Aristóteles apresenta claramente sua tendência a valorizar o bem social em detrimento do bem individual. A vida social possibilita virtudes, mas também vícios, colabora com a construção da justiça, mas também faz surgir a injustiça. O filósofo argumenta que a felicidade só se estabelece na relação com outras pessoas, e não em uma vida baseada exclusivamente na busca pelo prazer carnal. Uma vida feliz compreende a dimensão política, com seus valores éticos, e, inclusive, a vida contemplativa. O homem social compreende, inclusive, que não se pode ser ético consigo mesmo sem ser ético com o outro.

Ao dissociar a análise do mundo físico do metafísico, Aristóteles contribui para a formação de um pensamento de que a razão humana pode ser autônoma, ou, em alguma medida, independente da vontade divina. Ainda que na filosofia apregoada pelo autor os deuses sejam importantes tanto na dimensão ética como na regulação da vida em sociedade, há um vislumbre de que a razão humana pode ser emancipada da vontade dos deuses, implicando na responsabilidade por aquilo que cada ser humano opta por fazer. Nesse sentido, muitos séculos antes de se falar em laicidade, Aristóteles defende pensamentos que promovem a independência, o livre arbítrio, e a incumbência pelos atos oriundos da razão humana.

Aristóteles faleceu em 322 a.C., e neste período Atenas já havia perdido sua hegemonia, por conta das turbulências políticas ocasionadas pelas conquistas de Alexandre, O Grande. Entre o espaço de tempo dos escritos de Aristóteles e o início da Idade Média<sup>18</sup> (aproximadamente 400

---

<sup>18</sup> Apesar desta referência e dos esforços dos estudiosos, ainda não há um consenso sobre o fato principal que configuraria o início da Idade Média. Ainda sim, uma das características principais do período é sua duração. São cerca de dez séculos, ou aproximadamente um milênio. Normalmente refere-se seu início como no século V d.C. e o

d.C), transcorre o período conhecido por Helenismo<sup>19</sup>, que tinha por característica o desaparecimento de fronteiras entre diferentes países e culturas, a exemplo das religiões nacionais próprias que imperavam entre gregos, romanos, egípcios, babilônicos etc. Isto é, inicia-se um processo de sincretismo religioso, misturando-se convicções religiosas, filosóficas e científicas. Esta mistura fez com que a própria filosofia rumasse cada vez mais para um caminho de consolar e libertar os homens, aproximando as divisas entre filosofia e religião.

A filosofia do helenismo seguiu ocupando-se das questões formuladas por Sócrates, Platão e Aristóteles, acentuando o questionamento de como cada ser humano deveria viver sua vida e morrer. Logo, o debate sobre ética se tornou mais aguçado. Dentre estas profusões filosóficas, se pode destacar os Cínicos, Estóicos, Epicuristas e Neoplatonistas. Com relação à filosofia cínica, acreditavam que a felicidade estaria relacionada a uma vida simples, em acordo com a natureza, e sem as complexidades das regras e valores sociais (ABBAGNANO, 2003). Os cínicos desprezavam os ordenamentos sociais e viviam em circunstâncias consideradas degradantes para um grego, assemelhando-se a animais. Ainda que houvesse muitas críticas ao estilo de vida desses filósofos, seu comportamento tinha motivação filosófica, pois apontava para uma distinção filosófica entre os aspectos naturais - *physis*, e os regramentos humanos - *nomos*.

Para o Estoicismo, fundado por Zenão, todos os homens compartilhavam de um pedaço da razão universal, ou do *logos*, isto é, cada ser humano representava um microcosmo, um pedaço do todo cósmico. Esta vertente filosófica conduziu a teoria segundo a qual existe um direito universal, ou em linguagem moderna, um direito natural. Um ponto importante é que este direito natural se destinava para todos, inclusive escravos – uma vez que a sociedade ateniense era escravocrata (EPICTETO, 2021). Neste sentido, contradizendo Platão, as legislações seriam derivações imperfeitas de um direito fundamentado na própria natureza. O estoicismo rompeu com a separação indivíduo-universo, bem como espírito-substância, defendendo uma concepção

---

final no século XV d.C. Tem ainda por característica, além da durabilidade longa, a transição entre o mundo antigo e moderno, a sociabilidade predominantemente rural ou agrária, é notadamente marcado pelo domínio da Igreja, além de ser marcado pela descentralização ou fragmentação do poder (BEDIN, 2013, p. 15).

<sup>19</sup>Ainda que haja divergências entre historiadores sobre a nomenclatura, devido a incertezas quando ao fim das tradições herdadas do império alexandrino, dentre outras discussões, o conceito usado pela primeira vez pelo historiador alemão Johann Gustav Droysen para caracterizar o processo de expansão da cultura helênica, isto é, grega, para outras regiões do mundo antigo após a morte do imperador Alexandre, O Grande, que havia conseguido expandir os domínios da Macedônia para toda a Hélade (como era conhecido o complexo de cidades-estado da Grécia Antiga), criando um império helênico que primava pela centralidade da cultura grega, em sua forma de organização política (ABBAGNANO, 2003).

monista (ABBAGNANO, 2003).

Por sua vez, Epicuro mesclou a teoria atomista de Demócrito – muito primitiva comparada à atual, em que se defende a existência de uma lei sobre tudo que se opera no mundo material, bem como da sua necessidade exigindo a explicação causal de todos os fenômenos da natureza – e o que poderia se chamar de ética do prazer, onde se expõe a doutrina da felicidade humana. Quanto à teoria do conhecimento, Epicuro diferencia-se de Demócrito por conceder, exclusivamente, uma grande importância às sensações, considerando-as a única fonte do conhecimento, por entender que as sensações jamais nos enganam, defendendo ainda que pode haver erro de conhecimento quando apoiado na razão desligada das sensações (MARX, 2018).

A teoria do conhecimento de Epicuro, apesar de certa ingenuidade, tem um viés materialista. Os conceitos éticos de Epicuro derivam da sua observação no mundo físico e na crença nos sentidos. Ao conceber o homem como uma determinada combinação de átomos, como um ser material, Epicuro vê a felicidade do homem no prazer material e espiritual, de modo que o homem anseia ao prazer e foge dos sofrimentos físicos (EPICURO, 2002). Entretanto, diferentemente da visão hedonista que foi disseminada acerca dos conhecimentos e teses epicuristas, a moral de Epicuro não é associada à libertinagem, pois Epicuro só admitia os prazeres materiais que não contradissem a natureza do homem, que não provocassem sofrimento. Prevenia que o prazer é sempre acompanhado de sofrimento, de modo que a felicidade plena, a tranquilidade e a serenidade, só são atingidas pelo homem quando reduz suas inclinações materiais a satisfação sem as quais é impossível a existência do próprio homem, como alimentar-se, etc. (EPICURO, 2002). Uma das condições mais importantes para atingir a tranquilidade e a serenidade é a ciência, mediante a qual o homem se desembaraça do temor da morte e dos deuses.

Os homens receiam a morte por não saberem o que os esperam na vida de além-túmulo, todavia, para o autor não existe vida além desta. A morte do homem significa decomposição dos átomos que o conformam, logo, o seu desaparecimento total. A filosofia emancipa também o homem do medo aos deuses, demonstrando-lhe que “ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses falsos juízos desta maioria” (EPICURO, 2002, p. 25). Epicuro contestava a religião antiga, embora não negasse a existência dos deuses, defendia que por sua natureza imortal, só deviam se ocupar de coisas que lhe fossem próprias, assim, questionava a adoração aos deuses, se manifestava contra a superstição e atrelava o

desconhecimento das leis naturais à firme necessidade de cultuar divindades.

A partir da contestação da divindade, refutava parte da doutrina aristotélica, referente ao primeiro motor divino, explicando a causa do movimento dos átomos e das coisas da natureza em si mesmas, por força da própria matéria. Quanto aos conceitos sociais, sob a influência da decomposição da Grécia escravista e da perda da independência política de Atenas, focou sua filosofia nos interesses pessoais do homem, ainda que reconhecesse que a felicidade individual humana era inatingível somente com as forças individuais. Assim, os homens uniam-se voluntariamente em sociedade concordando em não causar aborrecimentos sensíveis uns aos outros, que de acordo com Marx (2018), em Epicuro já aparecem esboços da teoria do contrato social, desenvolvida por Hobbes e Rousseau séculos mais tarde.

Cínicos, Estóicos e Epicuristas baseavam suas filosofias nos pré-socráticos e em Sócrates. Todavia, o Neoplatonismo inspirou-se na teoria das ideias de Platão, que também viria a exercer forte influência na teologia cristã. Entre os filósofos neoplatonistas mais influentes, podemos destacar Porfírio e Plotino, e a sua importância pode ser medida, em especial, pelo alcance que eles tiveram em autores como Agostinho de Hipona, também conhecido como Santo Agostinho (REALE, 2008). Filósofos neoplatonistas propuseram interpretações de ideias que se tornaram muito caras ao cristianismo que despontava naquele período, como a existência e a unidade de deus. O radical “neo” associado à palavra platonismo indica um novo platonismo, ou seja, uma nova interpretação e leitura das ideias platônicas, que serviram de base para que os filósofos do período construíssem suas teorias.

Plotino defendia que o mundo se divide em dois polos, O Uno, origem de tudo e finalidade essencial de todos os seres, onde todas as coisas e nenhuma delas é O Uno, ou ainda de luz divina, e no outro polo está a treva absoluta, onde nenhuma luz proveniente do Uno alcança. Trata-se da ideia de que as trevas, ou a escuridão, não existem, mas é ausência total da luz emanada pelo Uno. Plotino ainda defendia que do Uno deriva o *noús*, ou intelecto divino. Os seres humanos, originários do uno, devem através da contemplação retornar até a alma para unir-se ao princípio intelectual, a fim de ver o que O Uno vê (REALE, 2008). Na concepção de Plotino, o intelecto divino é responsável pela agregação e desagregação dos seres, pelas mudanças e ciclos naturais, ou seja, a luz divina confere ao mundo movimento e ordem. Diferente de Platão, que era dualista, pois acreditava em uma dupla e distinta realidade, constituída pelo mundo das ideias e

pelo mundo físico, Plotino era monista, pois conferia o sentido e o princípio de tudo a um único ser, que seria também a fonte do conhecimento (REALE, 2008).

Deste modo, o helenismo contribuiu para uma virada epistemológica na relação sujeito e divindade. Se, por um lado, na Grécia antiga, o culto aos deuses era convencionado na cidade, fazendo parte da educação das crianças e jovens (ARISTÓTELES, 2013), também havia a compreensão de uma razão humana, autônoma, onde os seres humanos se responsabilizam por suas ações. Por outro lado, no helenismo, é possível ver um franco questionamento dos deuses, de seus poderes e influência sobre a vida terrena com os epicuristas, uma indagação às convenções e regras sociais com os cínicos, um retorno à junção sujeito-universo com os estóicos, representando uma aceitação da vida como é, já que seríamos apenas uma micro partícula do todo, e uma idealização do divino com os neoplatonistas.

Este período demonstra um contexto histórico de ascensão do cristianismo e dissolução da Grécia antiga e Roma republicana. O sincretismo religioso, o misticismo, as culturas que se mesclavam, dão enredo às mudanças teóricas no que tange à relação do sujeito ao todo, e, principalmente, da religião com o Estado<sup>20</sup>. Quanto à relação do cristianismo com o Estado, especificamente no decorrer dos primeiros duzentos e cinquenta anos do Império Romano, oscilam períodos de flagrante desinteresse com projetos persecutórios das autoridades romanas para com os cristãos. Porém, no limiar do século IV, o cristianismo passa a ser uma religião aceita dentro do Império romano num processo construído e que ganha mais respaldo através da adesão de Constantino ao cristianismo, momento singular na história do movimento cristão, tendo em vista que a partir daí a Igreja começa a se organizar oficialmente dentro da proteção e respaldo estatal (SILVA; SILVA, 2009).

Com o concílio de Nicéia e a associação Igreja/Estado, que se afirma de maneira contundente a partir de Constantino, no século IV, ocorre a interferência direta do poder imperial nas disputas entre as comunidades cristãs. Neste mesmo período viveu Agostinho de Hipona<sup>21</sup>, que ainda que não tenha sido cristão ao longo de toda a vida, tendo passado por diversas correntes

---

<sup>20</sup> Na Bíblia, Paulo narra uma das suas muitas viagens para falar sobre o cristianismo aonde, chegando a Atenas, se encontra com filósofos Estóicos e Epicuristas e discutem acerca das divergências de seus credos (At. 17). Esta menção demonstra como o mundo greco-romano começava a se fundir ao cristianismo, bem como as viagens possibilitavam uma mistura de teorias, filosofias e credos.

<sup>21</sup> Ao referir-se ao filósofo e teólogo Agostinho de Hipona, salienta-se que também é conhecido como Santo Agostinho. A perspectiva religiosa foi secularizada, inclusive na popularização do nome do autor junto de seu prefixo “Santo”. Todavia, nesta tese, utilizar-se-á o nome Agostinho de Hipona.

filosóficas e religiosas, como o estoicismo e neoplatonismo, ao se tornar cristão traz consigo toda a carga de estudos provenientes de outras religiões e da filosofia, especialmente da filosofia platônica. Agostinho representa a passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média, onde o autor é responsável por trazer ao cristianismo a teoria platônica. Dito de outro modo, Agostinho de Hipona cristianizou Platão ou, ainda, platonizou o cristianismo.

Agostinho não via contradições agudas entre o cristianismo e as concepções platônicas, argumentando que o cristianismo é um mistério divino, que só pode ser alcançado através da fé. Assim, a razão humana é limitada para compreender o divino. Afirmava que Deus criou o universo e, ancorado em Platão, alegava que antes de Deus criar o universo a ideia de universo já existia em Deus (AGOSTINHO DE HIPONA, 2007). Apesar de Porfírio e Plotino serem pagãos, Agostinho estudou muito do que foi deixado pelos filósofos, como bibliografia disponível e importante sobre a filosofia grega antiga e assim como Plotino, defendia que o mal era a ausência de Deus, “mas que são trevas, senão ausência da luz? De fato, se então existisse, onde estaria a luz senão sobre a terra, para iluminá-la? Mas como a luz ainda não existia, o que era a presença das trevas, senão a ausência da luz?” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2007, p. 129). Entretanto, diferente de Plotino, não crê que o mundo e Deus sejam uno, mas que exista um grande abismo entre ambos.

E, para ti, Senhor, que conheces o abismo da consciência humana, que poderia haver de oculto em mim, ainda que não to quisesse confessar? Poderia apenas esconder-te de mim, e nunca me esconder de ti. Agora que meus gemidos dão testemunho do desagrado que sinto por mim, tu me iluminas e me agradas, e és amado e desejado a ponto de eu me envergonhar de mim. **Renuncio a mim para te escolher**, e não quero agradar a ti ou a mim senão por teu amor. Portanto, assim como sou, Senhor, tu me conheces. Já te disse com que escopo me vou confessando a ti. Faço esta confissão não com palavras e vozes do corpo, mas com as palavras da alma e o brado da inteligência, que teus ouvidos conhecem. Quando sou mau, confessar-me é o mesmo que desprezar a mim próprio; quando sou bom, é apenas nada atribuir a mim mesmo. Porque tu, Senhor, abençoa o justo, mas antes tornas justo ao pecador. Assim, meu Deus, a confissão que faço em tua presença, é e não é silenciosa; a boca se cala, mas meu coração clama. Tudo o que digo aos homens de verdadeiro já tinhas ouvido de mim, e nem ouves nada de mim que antes não me tivesses dito (AGOSTINHO DE HIPONA, 2007, p. 92).

O teólogo e filósofo ao mesmo tempo em que confere à divindade a ideia sobre o indivíduo, e até mesmo sobre a predestinação da vida humana, dá grande ênfase à autonomia, ao livre arbítrio de cada ser humano para escolher a Deus, ainda que esta liberdade seja muito limitada. Na obra “A cidade de Deus” (AGOSTINHO DE HIPONA, 1996), teoriza sobre a

existência concomitante de duas cidades, a cidade de Deus e a cidade terrestre, que não devem ser entendidas simplesmente como referência ao reino de Deus que sucede à vida terrena, mas à coexistência dos dois planos. Ou seja, todos têm uma dimensão terrena que se refere à sua história natural, à moral, às necessidades materiais e que diz respeito a tudo que é perecível e temporal. Outra dimensão é a celeste, inspirada no amor a Deus, atemporal, espiritual e que vive da fé.

Para Agostinho de Hipona (1996), a relação entre as duas dimensões é de ligação e não de oposição, mas a repercussão do seu pensamento desemboca na doutrina chamada agostinismo político<sup>22</sup>, que marca toda a Idade Média e significa o confronto entre o poder do Estado e o da Igreja, considerando a superioridade do poder espiritual sobre o temporal (SOUZA, 2014). Ao contrário das concepções da Antiguidade, em que a função do Estado é assegurar a vida boa, na Idade Média predomina a concepção negativa do Estado, pois o homem teria uma natureza sujeita ao pecado e ao descontrole das paixões, o que exige vigilância constante, cabendo ao Estado intimidar os homens para que ajam retamente, aprofundando a ligação entre política e moral, com a exigência de se formar governantes justos, que por sua vez consigam obrigar obediência aos princípios da moral cristã.

Portanto, na Idade Média configuram-se duas instâncias de poder, Estado e Igreja. O Estado é de natureza secular, temporal, voltado para as necessidades mundanas e caracteriza-se pelo exercício da força física. A Igreja é de natureza espiritual, voltada para os interesses da salvação da alma e deve encaminhar o rebanho para a verdadeira religião por meio da força da educação e da persuasão (SOUZA, 2014). A tensão entre os dois poderes assumiu diferentes expressões no decorrer do período, criando inúmeros conflitos. A chave do agostinismo político estaria, então, na noção de direito. A separação entre um direito natural e a justiça sobrenatural foi

---

<sup>22</sup>A ideia do agostinismo político surgiu numa obra de Henri-Xavier Arquillière republicada em 1934. Arquillière percebeu que podia demonstrar como se formaram as teorias político-religiosas de toda a Idade Média. A expressão “agostinismo político” é formada pela junção de duas palavras que contêm implicações históricas em cada uma delas. A palavra “agostinismo” se refere à procedência das ideias. A palavra “político”, que entrou na linguagem medieval no século XII e XIII, acrescenta um modo diverso na compreensão, uma alteração do agostinismo. A expressão agostinismo político apresenta a palavra “política”, de raiz grega, que não era utilizada com constância no tempo de Agostinho de Hipona e nos séculos posteriores no Ocidente. No século XI e XII as traduções de Aristóteles e Platão trouxeram a palavra para o Ocidente, mas não era amplamente utilizada e não tinha a concepção grega sobre o governo dos povos. A escolha da palavra “política” para explicar o pensamento de Agostinho de Hipona, serve para deixar fora das análises as ideias sobre a origem divina do mundo, dos sacramentos, dos conceitos dogmáticos e outras categorias do cristianismo. A escolha do termo “político”, entre os diversos temas que Agostinho de Hipona escreveu, serviu também para delimitar o objeto pretendido na pesquisa de Arquillière. O limite para essa escolha repousa no fato de que o fundamento da Cidade de Deus é absolutamente de ordem sobrenatural. A missão do governante que deve garantir a justiça e a paz insere-se na teleologia do mundo (SOUZA, 2014).



uma das questões debatidas no âmbito da formulação jurídica da Idade Média, onde o entendimento majoritário suprimiu a ordem natural.

Ao longo da Idade Média há uma enorme variedade de expressões jurídicas, como o direito romano, sobrevivente no Império Bizantino, canônico, muçulmano, dos povos germânicos, dentre outras. Nos séculos VIII, IX e seguintes, pode-se perceber o direito feudal, direito celta e a *Common Law* dos ingleses e a partir do século XII, quando o direito passa a ser debatido nas universidades medievais, ampliam-se as posições existentes (PONZILACQUA; SOUZA, 2012). Tomás de Aquino<sup>23</sup> (1988), outro importante filósofo e teólogo medieval, defendia que a lei natural, *lex naturalis*, era emanada da lei divina, *lex aeterna*. A lei natural teria como núcleo a propensão humana para o bem, mas a razão humana, em detrimento do pecado original ou impulso ao mal, nem sempre seria. Para Ponzilacqua e Souza (2012) a lei divina e a natural coincidem na inclinação para o bem, todavia, esse bem é sempre comum, não particular, ou seja, é a humanidade como um todo que deve se beneficiar.

No período medieval não havia uma distinção clara entre filosofia e teologia, uma vez que a Igreja exercia forte domínio sobre o conhecimento e as teorias aceitáveis, isto é, não contraditórias ao cristianismo. Assim como Agostinho de Hipona utilizou as teorias platônicas para ancorar suas conjecturas, Tomás de Aquino foi ávido leitor das obras de Aristóteles, passando a desvendar as teorias aristotélicas a partir de um referencial cristão, para que não entrassem em choque. Não haveria diferença fundamental entre a razão humana e a revelação cristã, pois para o autor é através da razão que chegamos à verdade contida nos textos bíblicos (TOMÁS DE AQUINO, 1995).

Quanto aos dogmas só se poderia ter acesso à verdade através da fé, ou da revelação de Deus, mas o teólogo argumentava que existia uma gama de verdades teológicas naturais ou verdades que poderiam ser acessadas, tanto pela revelação cristã, quanto pela razão inata, ou natural. Isto é, dois caminhos levariam a Deus, à razão ou à fé (TOMÁS DE AQUINO, 1995). O mais seguro seria acreditar na fé, que não nos enganaria, mas a observação, o uso dos sentidos e da razão, aliados à fé, também poderiam ser utilizados. Logo, Tomás de Aquino não apontava contradições entre o uso da razão e da fé cristã. Ancorado nos ensinamentos de Aristóteles

---

<sup>23</sup> Também conhecido por Santo Tomás de Aquino. Nesta tese utilizar-se-á o nome secular “Tomás de Aquino”, mas apontando que o nome com o prefixo “Santo” foi difundido e secularizado, encontrado-se em diversos textos científicos.

atrelava a Deus a “causa primeira” aristotélica. A argumentação de Tomás de Aquino embasava uma espécie de teologia natural, pois as explicações teológicas seriam naturais, originárias da causa primeira.

A lógica de Aristóteles quanto à filosofia da natureza, em que descrevia a vida em uma escala crescente, das plantas e animais aos homens, escala esta que apontava para um Deus como ápice da existência também foi adotada pela teologia de Tomás de Aquino, colocando os homens numa posição hierárquica sobre os demais seres terrenos e Deus sobre todas as coisas terrenas (TOMÁS DE AQUINO, 1995). Enquanto para Aristóteles o indivíduo encontra sua realização total na cidade, para Tomás a realização humana tem dois fins, um natural, outro espiritual, razão pela qual Tomás de Aquino (1988, p. 1513) preconiza que “além da lei natural e da humana, é necessário, para a direção da vida humana, haver uma lei divina”. A lei eterna é o fundamento da lei natural que, por sua vez, é o fundamento da lei humana. Santo Tomás considera o direito como fruto da própria natureza humana, concepção herdada de Aristóteles, o qual baseia a sua análise da sociedade partindo da concepção do homem como um animal político. Analogamente a Aristóteles, os membros do corpo são regidos pela razão e esta está para o homem assim como Deus está para o universo.

Para Tomás de Aquino, o bem supremo do homem é o conhecimento e a busca de Deus. A razão pode levar o homem até Deus, mostrando o caminho e deixando-o livre para segui-lo. Enquanto para Aristóteles o homem realiza-se completamente na vida política, Tomás defende a realização na busca pela vida eterna. A respeito das relações entre Estado e Igreja, Santo Tomás sugere que, ainda que tenha autonomia, o Estado deve estar subordinado à Igreja pelo fato de que o fim desta é sobrenatural e por isso é maior e que o do primeiro, isto é, a Igreja é uma sociedade mais perfeita do que o Estado devido aos seus fins.

No pensamento de Santo Tomás, o direito, apesar de ser fruto da razão natural do homem, tem orientação teleológica na ética cristã, possibilitado pela graça de Deus revelada. Contudo, o direito tem sua fonte na natureza e na razão natural, a lei civil é uma interpretação do direito natural (TOMÁS DE AQUINO, p. 1516). Santo Tomás propõe que o melhor governo é aquele exercido por um só homem, escolhido entre os cidadãos, de modo que é o bem comum que legitima a autoridade do governante (TOMÁS DE AQUINO, p. 820). O homem deve ter regras eficazes para a sua conduta entre os seus semelhantes, que não podem, por sua vez, ser

desvinculadas do ideal cristão. Admitir como válida uma lei humana que contradissesse a lei divina seria desviar o homem do seu fim supremo.

Durante o medievo o Estado viveu sob forte domínio da Igreja. Com a queda do Império Romano ocidental, a Igreja passou a ser a única instituição organizada e com capacidade de produzir uma síntese do legado desta estrutura política e das contribuições germânicas (BEDIN, 2013), passando a ser uma herdeira natural do Império Romano. A Igreja não apenas manteve o sistema administrativo do Império, como foi capaz de oferecer às pessoas uma visão significativa da vida e da morte frente a um mundo de incertezas, produzindo um horizonte comum que era a busca pela salvação. Ademais, quando as cidades estavam decadentes “foram os mosteiros os principais centros culturais, e continuaram a ser até o renascimento das cidades, no auge da Idade Média” (ANDERSON, 1998), produzindo traduções de obras antigas e conservado o conhecimento, fazendo da Igreja a instituição mais importante durante este período.

A hegemonia alcançada pela Igreja provocou certa clericalização da sociedade, além da supremacia político-moral do poder papal (BEDIN, 2013), que passou a chefiar as lutas travadas contra os chamados povos bárbaros. O poder dos papas passa a se sobrepor ao próprio poder dos reis, culminando numa verdadeira confusão entre liderança espiritual e estatal. Os papas, em relação aos clérigos, julgavam, legislavam, fiscalizavam universidades, cobravam dízimos, determinavam a vida sexual, atividades profissionais, comportamentos sociais e valores culturais (ANDERSON, 1998). No decorrer da Idade Média, a Igreja sofre processos de desgaste, relativo a alta regulação da vida secular, imposição de tributos, indulgências, acúmulo de terras, etc. O imbróglio se acentua com o chamado Cisma do Ocidente<sup>24</sup>, momento em que a Igreja se divide e chega a ter três papas disputando posição ao mesmo tempo.

Questionada internamente, a Igreja vai declinando de importância, respeito e ascensão sobre diversos setores da sociedade, que também culmina com o declínio de poder do papa. Com o fim do Grande Cisma do Ocidente não se acabam os problemas internos da Igreja, e incapaz de produzir as reformas necessárias em sua estrutura, adaptando-se aos novos tempos, possibilita o

---

<sup>24</sup> O Grande Cisma do Ocidente representa uma crise na religião católica que ocorreu entre os anos de 1378 e 1417. O período foi inicialmente marcado pela morte do Papa Gregório XI, em 1378, o que resultou na presença de três autoridades papais, terminado com o “Concílio de Constança”, realizado entre 1414 e 1418. Todos eles reivindicavam a legitimidade do poder sobre o mundo cristão ocidental (BEDIN, 2013).

surgimento da Reforma Protestante<sup>25</sup>, “que dividiu, definitivamente, a cristandade em católicos e evangélicos” (BEDIN, 2013, p. 74). Dentro deste contexto de enfraquecimento da Igreja combinado à perda de poder papal e sucessivos atos de corrupção, nepotismo e excessos por parte da Igreja é que surgem as figuras de Lutero<sup>26</sup> e Calvino<sup>27</sup>.

Retomando o espírito do cristianismo dos primeiros tempos, menos institucionalizado e burocrático foram impulsionados ataques às práticas oficiais da Igreja. A própria população já estava apresentando descontentamentos com relação aos costumes clericais, mas é a partir das pregações de João Wiclif e João Huss, antecessores de Martinho Lutero e João Calvino, que se intensificam os argumentos de que as práticas e riquezas da Igreja feriam os preceitos cristãos (BARBOSA, 2007). Defendiam, ainda, a liberdade de consciência universal diante da força religiosa e da necessidade de retorno da simplicidade apostólica dos primeiros tempos.

Lutero e posteriormente Calvino contaram com um instrumento tecnológico muito potente, a recém-criada imprensa foi utilizada para agilizar a disseminação de suas pregações e na distribuição das traduções feitas da bíblia. A Reforma interessava a camponeses, que viam com certo equívoco em Lutero um defensor contra a opressão de príncipes e da Igreja; aos moradores das cidades, novamente em crescimento, e que não queriam que seu dinheiro fosse para Roma na forma de tributos; a nobreza, aos monarcas e aos Estados emergentes, a quem a Reforma oferecia a oportunidade de confiscar as terras da Igreja, dar fim aos impostos eclesiásticos e encontrar apoio popular (BEDIN, 2013, p. 76). Com o apoio destes grupos, a Reforma ganha notável força e impõe uma definitiva ruptura no cristianismo, tanto no ponto de vista teórico e teológico, como também na formação de novas instituições organizadas.

No que tange à relação Igreja-Estado, imediatamente inicia-se um processo de questionamento econômico, teórico, social e familiar acerca de qual o limite para o poder religioso

---

<sup>25</sup> Juntamente com a Reforma protestante, surge a Contrarreforma Católica, que teve na Companhia de Jesus sua espinha dorsal. A Companhia de Jesus foi fundada pelo ex-militar Inácio de Loyola, em 1534, com um caráter militar e possuía a finalidade religiosa-militante de propagação da fé católica (LINS, 2013).

<sup>26</sup> Nasceu na Germânia do século XV e foi considerado um renomado professor de teologia do seu tempo, bem como um monge muito disciplinado no que tange aos ensinamentos agostinianos. Não obstante a sua inequívoca obediência à ortodoxia romana, Lutero revelou-se, desde cedo, contrário a vários ensinamentos originários do hegemônico catolicismo. A ruptura de Lutero com o catolicismo ocorreu a partir de 1517, data de publicação das suas 95 teses, no entanto, oficialmente, foi excomungado em 1520 (SILVA; SILVA, 2009).

<sup>27</sup> Nasceu na França do século XVI e foi considerado um grande exegeta de sua época. Na mesma linha de Lutero, Calvino combateu várias ideias teológicas vinculadas ao catolicismo. Nessa óptica, Calvino condenou, por exemplo, a idolatria e a devoção à Virgem Maria. Além disso, Calvino sustentava que a salvação só poderia ser conquistada pela fé em Cristo e pela predestinação.

(LINS, 2013). Em Lutero a separação entre o mundano e o espiritual é radical, e o Estado apresenta-se como necessário, visto que a natureza humana é má, tendo corrompido a ordem natural. A função do Estado seria reprimir a depravação humana e reconduzi-la à ordem sobrenatural. Lutero afirma o Estado como uma instituição divina, mas independente do poder da Igreja, onde entre Igreja e Estado haveria uma linha de continuidade, não na origem, mas na finalidade (BARBOSA, 2007). Como exemplo, Lutero (1517, p. 6) na 90ª tese defende “reprimir esses argumentos muito perspicazes dos leigos somente pela força, sem refutá-los apresentando razões, significa expor a Igreja e o papa à zombaria dos inimigos e desgraçar os cristãos”, no sentido de que os argumentos de toda pessoa deveriam ser respondidos, independentemente de sua instrução. Esta é uma noção de indivíduo, onde se dá autonomia para argumentar frente ao poder clerical.

No entanto, ao procurar na bibliografia deixada por Lutero menções específicas ao Estado, os resultados são imprecisos, podendo-se atribuir ao momento histórico em que Lutero vivia. O conceito de Estado estava em reformulação, na passagem do medievo para a modernidade, impulsionadas, inclusive, pelos próprios ideais propagados pela Reforma. Neste sentido, ainda que não se encontre em Lutero um conceito claro e preciso sobre Estado, o autor contribui para virada epistemológica que se concretiza a partir do Iluminismo e da modernidade, momento em que definitivamente se questiona o papel da religião, não apenas no âmbito da fé, mas no âmbito público. Ainda sim, a Reforma Protestante não apenas dá esboços de uma noção de separação de Igreja-Estado, como também contribui para pensar a emancipação do indivíduo frente às instituições. Ao proclamar que o ser humano pode, diretamente, conversar com Deus, abre a possibilidade de se falar em indivíduo, com demandas próprias.

Assim, em uma análise pós-moderna, tendo como base a comparação da sociedade atual e o paradigma pré-moderno, é nítida que a relação entre público e privado, e conseqüentemente, da religião com o Direito, foram totalmente modificadas, sobretudo, a partir da separação do Estado e da igreja. O surgimento da ideia da necessidade de se ter um Estado laico é, provavelmente, o principal marco para essa relação: enquanto o Estado e o Direito, hoje em dia, são tidos como as ferramentas necessárias para manutenção da ordem e da paz, possibilitando a criação de leis para que sua autoridade seja respeitada, a religião é tida como um conjunto de crenças e valores compartilhados, ou não, por um grupo de pessoas, incluindo valores morais e códigos de ética,

pautados numa relação sobrenatural ou interpessoal com um ou mais deuses e com a sociedade.

## 1.2 Modernidade e a conceituação de laicidade: contextualização histórico-social

O Iluminismo, enquanto marco histórico importante, mas não exclusivo, de teorização e concretização da individualidade, da separação entre Igreja e Estado, da racionalização, buscou estender a crítica racional a todas as áreas do saber humano. Considera-se aqui o Iluminismo, Ilustração ou Esclarecimento como momento histórico importante primeiramente pela sua definição, pois, segundo o dicionário de conceitos históricos (SILVA; SILVA, 2009), o conceito foi criado pelo filósofo Immanuel Kant, em 1784, para definir a filosofia dominante na Europa ocidental no século XVIII.

Por Iluminismo Kant entende que “é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo” (KANT, 1990), designando a condição para que seres humanos buscassem autonomia, usar sua própria razão, como ressaltado no próprio lema do movimento iluminista, “*Sapere Aude!*”<sup>28</sup>, isto é, tem valor de servir-se de sua própria inteligência. Para os partidários do movimento iluminista, assim como para Kant, o exercício de uma razão decidida, e não ingênua, poderia libertar progressivamente a consciência humana dos dogmas metafísicos e religiosos, que regravam pela superstição, pelo medo e pela força, a vida dos homens em sociedade.

Em primeiro lugar, pode-se destacar que o movimento iluminista é um movimento otimista, porque acreditava que a história em sua constante mudança caminhará para o melhor, para o progresso, sobretudo se pautada na razão. Trata-se de uma visão que traz consigo a ideia de que o homem tem uma capacidade infinita para se aperfeiçoar, o que lhe permite também reformar o seu mundo, a sua sociedade através da razão.

Entretanto, o desenvolvimento do iluminismo se entrelaça com o desenvolvimento gradual e variado da burguesia nos vários países europeus (BEDIN, 2002). No século XVIII são realizadas significativas transferências de riquezas de um lugar ao outro, surgem novos empreendimentos econômicos, o comércio se expande, reorganiza-se e consolida-se a exploração dos povos coloniais (REALE; ANTISERI, 1990). Não tolerando mais obstáculos para o

---

<sup>28</sup> Em tradução livre do latim, significa “Ouse saber!”.

crescimento da burguesia, essas novas iniciativas passavam a entrar em conflito com as instituições tradicionais que mantinham monopólio do poder. O avanço da burguesia, assim como o aumento da produção, confiança nas iniciativas humanas e a laicização da cultura são fenômenos que caracterizam o complexo desenvolvimento da sociedade europeia no século XVIII (REALE; ANTISERI, 1990).

Embora o desenvolvimento destes fatores se desse em nível diferenciado em cada nação, o interesse dos intelectuais sobre eles e sobre a classe burguesa foi intenso, pois perceberam que a posse de terra ainda era a principal fonte de riqueza da época, mas o que se fazia nestas terras estava se alterando drasticamente, como o artesanato que se transformava em indústria, a indústria incrementava o comércio, o comércio contribuía para estabilidade financeira e para a conquista de novas liberdades.

Outra dimensão que recebeu forte influência do movimento iluminista foi a jurisprudência, considerando-se o entrelaçar das normas e das decisões legais da época. O século XVIII é o momento em que o racionalismo iluminista estabelece a razão como fundamento das normas jurídicas e das concepções de Estado, buscando romper com os amparos teológicos construídos no passado. Ou seja, direito e política passam, teoricamente, a estar fundamentados na razão natural, lógica, humana, que prevalece contra uma razão metafísica, personificada nos governos absolutistas.

A influência do iluminismo no sistema legal e jurídico do século XVIII possibilitou não apenas a clara oposição da burguesia, já em ascensão na França, contra o absolutismo, mas, também, elaborar posteriormente a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que em 1789 salvaguardava como direitos naturais a liberdade, a igualdade, a propriedade e a segurança<sup>29</sup>. É neste contexto iluminista que a ideia de separação entre Igreja e Estado esclarece e melhor conceitua a laicidade, pensamento que já vinha sendo elaborado por povos mais antigos, mas que no cenário histórico Iluminista tornava-se primordial para conseguir separar as instâncias de poderes absolutistas.

---

<sup>29</sup> Cabe aqui ressaltar que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não incluía mulheres. Esta foi uma conquista histórica importante, mas que era elitista e sexista. Na Revolução Francesa – símbolo da conquista dos direitos humanos – as mulheres, pelo menos as mais pobres, também lutaram e tomaram parte nas diversas formas que a vida política assumia, inclusive participando das barricadas e revoluções, mas, foram apagadas da história, e guilhotinadas, quando ousaram estender os direitos humanos para si, como Olympe de Gouges, que em 1791, em plena Revolução Francesa, escreveu a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, e em nome desta oposição ao patriarcado foi condenada à guilhotina.

Na França, a Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão foi aprovada em 1789, onde se discutiu se antes deveria ser aprovada uma constituição ou uma declaração de direitos. Decidiu-se que uma declaração de direitos deveria ser proclamada imediatamente, precedendo a Constituição. Segundo Bobbio (1992), os testemunhos da época e os historiadores estão de acordo que a Declaração foi um ato decisivo, que ao menos simbolicamente marcam o fim de um período e o início de outro, isto é, uma virada histórica para a humanidade. A declaração defendia igualdade, liberdade e soberania popular, sepultando o antigo regime, que era antagônico aos principais lemas decorrentes da Revolução Francesa e preservados na Declaração.

A liberdade jurídica (portanto externa) não se pode definir, como é habitual fazer, mediante a faculdade de «fazer tudo o que se quiser, contanto que a ninguém se faça uma injustiça». Pois, que significa faculdade (Befügnis)? A possibilidade de uma acção enquanto por ela a ninguém se faz uma injustiça. A explicação da definição soaria então assim: «Liberdade é a possibilidade de acções pelas quais a ninguém se faz uma injustiça. Não se faz dano a ninguém (faça-se o que se quiser), se apenas a ninguém se fizer dano algum»: é portanto uma tautologia vazia. – A minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento. – Igualmente, a igualdade exterior (jurídica) num Estado é a relação entre os cidadãos segundo a qual nenhum pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta ao mesmo tempo à lei e possa ser reciprocamente também de igual modo vinculado por ela. (Não é necessária nenhuma explicação a propósito do princípio da dependência jurídica, já que este está implícito no conceito de uma constituição política). – A validade dos direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade é confirmada e elevada pelo princípio das relações jurídicas do próprio homem com entidades mais altas (quando ele as imagina), ao representar-se a si mesmo segundo esses mesmos princípios também como um cidadão de um mundo supra-sensível. – No tocante à minha liberdade, não tenho qualquer obrigação mesmo em relação às leis divinas por mim conhecidas através da simples razão a não ser que eu próprio tenha podido prestar o meu consentimento (pois, mediante a lei da liberdade da minha própria razão é que faço, primeiro, para mim um conceito da vontade divina). No tocante ao princípio de igualdade em relação ao Ser supremo do mundo, fora de Deus, tal como eu o poderia imaginar (um grande Eão), não existe fundamento algum para que eu, se no meu posto fizer o meu dever como aquele Eão no seu, tenha simplesmente o dever de obedecer, e aquele o de mandar. – O fundamento da igualdade reside em que este princípio (tal como o da liberdade) também não se ajusta à relação com Deus, porque este Ser é o único no qual cessa o conceito de dever (KANT, 2008, p. 11-12, SIC).

Kant (1990) ligava o aspecto que considerava positivo da Revolução Francesa ao direito do povo decidir seu próprio destino, involucrado pelo direito à liberdade, no sentido de autodeterminação, ou autonomia, gerando capacidade de legislar para si mesmo e à revelia do



direito paterno (PATEMAN, 1993), patriarcal<sup>30</sup>, monárquico e centrado, vigente até então. Na definição acerca da liberdade, Kant (2008) se inspira em Rousseau (2015, p. 24), que definia a liberdade como obedecer a lei que foi criada por nós mesmos. Neste mesmo sentido, ainda que em diversos aspectos discordasse da teoria kantiana, Hegel (2001), que acreditava que o mundo é o domínio da razão e pode ser conhecido em sua totalidade, onde a razão não compreende a realidade de imediato, mas tem um longo percurso antes de cumprir essa meta, ao se referir nas lições de filosofia na história fala em um entusiasmo do espírito.

Para Hegel (2001, p. 115) “a história do mundo representa o desenvolvimento da consciência de liberdade que tem o Espírito e a consequente realização dessa liberdade. Este desenvolvimento implica um progresso gradual, uma série de diferenciações cada vez mais reais, resultantes da idéia de liberdade.” O autor fala ainda em uma “esplêndida liberdade” (HEGEL, 2001, p. 64), em que, com a Revolução, iniciou-se uma nova época da história, de afirmação dos direitos naturais, da liberdade e igualdade perante a lei.

Ainda sobre a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, desde a época em que foi proclamada até os dias atuais, pode-se dizer que foi submetida a duas críticas opostas. Por um lado, foi acusada de extrema abstração por conservadores e reacionários em geral, por outro, foi acusada de excessiva ligação com os interesses de uma classe em particular, por Marx e movimentos mais ligados à esquerda. Quanto a abstração, é um dos motivos clássicos de todas as correntes antiiluministas, no sentido de que esta abstratividade era uma antítese de um abuso de poder que se queria cometer (BOBBIO, 1992, p. 98). Por sua vez, a crítica oposta acusa a Declaração de ser bastante concreta e historicamente determinada que na verdade não era uma declaração de direitos dos homens em geral, mas “do burguês, que existia em carne e osso e lutava pela própria emancipação de classe contra a aristocracia [...] de nenhum modo se tratava do homem abstrato, universal!” (BOBBIO, 1992, p. 99).

Neste sentido, é evidente a contribuição histórica de afirmação dos direitos individuais, de liberdade, de autodeterminação. Todavia, também fica claro como a Revolução Francesa foi

---

<sup>30</sup> Na teoria kantiana o grupo das partes contratantes, livres, iguais e independentes é o mesmo grupo de cidadãos para quem os princípios políticos são escolhidos. Diferente de Locke, Kant reconhece que haverá na sociedade pessoas que não são partes contratantes ativas, não caracterizados pela independência, como mulheres e menores, motivo pelo qual Kant os denomina como cidadãos passivos (KANT, 2021). Assim, embora Kant dê um passo reconhecendo estas pessoas como cidadãos, os reconhece em partes, declarando que são subalternos da comunidade, não possuindo direito ao voto, por exemplo. Logo, quando se utiliza as palavras direito paterno, e patriarcal, são no sentido dado por Carole Pateman, que será melhor abordado no segundo capítulo.

produto de e para uma classe específica. O ponto de vista elementar para compreender a importância deste marco histórico é o indivíduo, singular, titular de poder soberano em seu estado natural (HEGEL, 2001). O poder da coletividade, do homem enquanto ser político, vem num segundo momento, nasce das convenções sociais, da lei. Isto é, o homem em seu estado de natureza é livre, e sua liberdade é diminuída em prol do bem comum, por livre arbítrio da humanidade. Esta noção afasta o poder religioso da legislação, nascendo um espírito laico.

Embora a história tenha apresentado preocupações anteriores à modernidade na ligação Igreja-Estado (HAHN, 2018), a expressão laicidade nasce em um contexto moderno, como enfrentamento ao poder religioso intrinsecamente colado aos interesses de um Estado que usava do aparelho estatal combinado à influência religiosa para extorquir, criar a guerra, impedir negócios, crenças e costumes. Deste modo, a laicidade se apresenta como elemento político que garante a ideia de Estado Republicano<sup>31</sup>, que é um Estado suficientemente forte para se proteger dos interesses exclusivamente privados. É um Estado participativo, onde os cidadãos, organizados em sociedade civil, participam da definição de novas políticas e instituições e do exercício da responsabilidade social, além de ter capacidade efetiva de reformar instituições e fazer cumprir a lei, dotado da legitimidade necessária. O Estado republicano é um sistema de governo que conta com cidadãos engajados, participando do governo juntamente com os políticos e os servidores públicos.

Até a Revolução Francesa, os reis franceses assumiam uma posição de representantes de Deus na terra e concentravam em suas mãos, ao mesmo tempo, o poder civil e o poder espiritual. O catolicismo foi a única religião oficial do Estado francês desde 1685<sup>32</sup> até as vésperas da Revolução<sup>33</sup>. À Igreja católica romana era entregue o enquadramento de todos os aspectos

---

<sup>31</sup> Trata-se de forma de uma estrutura política de poder em que o bem comum está acima de interesses particulares, de classes, grupos, corporações ou famílias. Surgido em Roma, nesse modelo, o chefe de Estado permanece no poder por tempo limitado e é escolhido pelo povo. É o regime onde o Estado é soberano e o governo passageiro. Por esse motivo, o poder do chefe de Estado não é ilimitado e a escolha ocorre por meio do voto popular, que pode ser facultativo ou obrigatório. A palavra é oriunda do latim, isto é, *Res-pública*, que significa coisa pública.

<sup>32</sup> Foi autorizada como religião oficial a partir do Édito de Fontainebleau que ab-rogava a tolerância muito enquadrada de um segundo culto cristão no reino de França, o protestantismo reformado, instaurada pelo Édito de Nantes de 1498 (REALE; ANTISERI, 1990).

<sup>33</sup> Com o Édito de Tolerância de 1787, também conhecido como Édito de Versalhes, Luís XVI concedeu aos protestantes o direito ao registro civil, implicando diretamente nos casamentos, que por não serem realizados na Igreja oficial eram contestados. Desde o fim dos anos 1760 havia uma pressão social e política pelo reconhecimento legal dos não católicos - ou mais exatamente, dos protestantes, pois os judeus não eram considerados súditos do rei da França (REALE, ANTISERI, 1990).

individuais e coletivos da vida dos franceses: estado civil, ensino, medicina, calendário, festas, as tradições populares, tudo necessitava da aprovação católica. Ainda sim, o passado religioso francês foi muito tumultuado. Longas e violentas guerras religiosas entre católicos (majoritários) e protestantes (minoritários) se desencadearam ao longo de todo o século XVI e podem ter colaborado com o contexto prévio da Revolução.

A posição dominante do catolicismo foi posta em xeque desde o início da Revolução Francesa. Para os revolucionários, um princípio maior devia dominar a vida política, o exercício do poder era o fruto de um pacto racional entre os homens, baseados na teoria do Contrato Social de Rousseau (2015), a partir do entendimento que a soberania emanava do povo e a ele pertencia. No artigo 3.º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) se expressava que a soberania reside na nação, de modo que o Estado tornou-se independente da Igreja. As instituições já não eram justificadas pela sua origem divina e incontestada, mas eram criadas e governadas pela vontade geral. A Declaração (1789) reconhecia também a liberdade religiosa no seu artigo 10, expressando que “ninguém deve ser inquietado pelas suas opiniões, incluindo religiosas, contanto que a sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida por lei.”

No que tange ao Estado, a palavra se difunde através da prestigiada obra de Maquiavel (2016, p. 7), O Príncipe, que inicia defendendo “todos os Estados e todos os governos que exerceram ou exercem certo poder sobre a vida dos homens foram e são repúblicas ou principados”. Ainda que a expressão Estado já fosse utilizada anteriormente, a partir de Maquiavel, dentro de um contexto moderno, através de um longo percurso, a palavra Estado vai substituindo os termos tradicionais e suas designações até significar a organização de um grupo de indivíduos sobre um território em virtude de um poder de comando “*civitas*, que traduzia o grego *polis*, e *res publica* com o qual os escritores romanos designavam o conjunto de instituições políticas de Roma, justamente da *civitas*” (BOBBIO, 1987).

A concepção acerca do Estado torna-se importante na modernidade especialmente pela discussão de se o Estado sempre existiu ou se seria um fenômeno histórico que surge em certo momento da evolução da humanidade. Ganha força a tese de que o Estado, entendido como ordenamento político de uma comunidade, nasce da dissolução da comunidade primitiva fundada sobre os laços de parentesco e da união de comunidades mais amplas derivadas da união de vários grupos familiares, em razão de conseguir sustento e defesa. Bobbio (1987) preconiza que enquanto

para alguns historiadores contemporâneos o nascimento do Estado marca o início da modernidade, para outros, representa a passagem da idade primitiva, selvagem e bárbara à idade civil, onde civil encontra correspondência em cidadão e civilizado<sup>34</sup>.

Ainda que existam divergências acerca do surgimento do Estado<sup>35</sup>, certo é que a modernidade passa a desenvolver uma pluralidade de formas de desenvolvimento deste, sobretudo com o objetivo de melhorar as formas de organização, proteção e defesa não apenas da coletividade, mas da individualidade emergente. O Estado Liberal ganha destaque neste viés, acentuando a defesa da nova classe que surgia, a burguesia. Norberto Bobbio (1987) preconiza que podemos compreender como liberalismo uma concepção de Estado, onde este tem poderes e funções limitados, se opondo aos Estados absolutistas que imperaram em boa parte da Idade Média e da Idade Moderna, e se contrapõe, ainda, ao que hoje consideramos ser o Estado social, ou de bem-estar social. Bobbio (1987) alerta que um Estado liberal não é necessariamente democrático, mas, historicamente se realiza em sociedades nas quais prevalece a desigualdade, assimetrias na participação governamental, se restringindo, em geral, à participação das classes possuidoras de bens.

O Estado liberal é fruto de uma corrente teórica liberal, pensamento este discutido por inúmeros intelectuais, mas que tem base nas teses de John Locke (2012), que critica o tipo de Estado caracterizado pelo poder absolutista do rei, pautado na escolha divina, e disserta acerca da origem, extensão e objetivo do governo civil. Para Locke, o homem é anterior à sociedade, de modo que a liberdade e a igualdade fazem parte do seu estado de natureza. Diferente de Hobbes (2014), que disserta sobre liberdade e igualdade conduzirem à guerra constante, Locke (2012) acredita que liberdade e igualdade produzem relativa paz e harmonia. Conforme Bobbio (1987), analisando Locke, nesse estado pacífico os homens já eram dotados de razão, desfrutavam da propriedade que, ao mesmo tempo, representava a vida, a liberdade e os bens como direitos naturais do ser humano, independentes de sua vontade. Locke afirma que a propriedade é uma instituição anterior à sociedade civil, que é criada junto com o Estado, e por isso seria um direito

---

<sup>34</sup> Ressalta-se que esta é uma visão eurocêntrica, na qual a ideia de civilização está ancorada por marcadores culturais e na concepção de raça (QUIJANO, 2014).

<sup>35</sup> Cabe destacar a teoria de Engels (2002), onde o Estado nasce a partir da formação da propriedade privada. Simplificando a teoria de Engels, o autor defende que com o surgimento da propriedade privada os homens colocam nomes em seus filhos e esposas, a fim de saberem quem serão seus herdeiros, e necessita formar o Estado para organizar esta nova forma de sociedade que não é mais apenas familiar ou comunitária. Com a propriedade individual, surge a divisão do trabalho, e com a divisão do trabalho a sociedade se divide em classes.

natural ao indivíduo, que o Estado não poderia retirar.

Todavia, ainda que para Locke liberdade e igualdade no estado de natureza fossem positivas, poderia haver violações da propriedade, de modo que era preciso fazer um contrato social, que unisse os homens a fim de passarem do estado de natureza para a sociedade civil. Seria necessário instituir entre os homens um contrato social, no qual o Estado é constituído como detentor do poder político para preservar os direitos individuais de cada homem<sup>36</sup>. No Estado civil previsto por Locke os direitos naturais inalienáveis do ser humano como vida e liberdade são melhores protegidos sob o amparo da lei, do arbítrio e da força que um Estado detém. Logo, a defesa dos direitos dos homens é cerne do pensamento liberal, e tem como consequência a valorização do individualismo, valores e visão de Estado fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo enquanto modo de produção.

Neste contexto de formação de Estados liberais, que visavam a proteção dos direitos individuais, nos Estados Unidos da América o processo de laicização ocorreu rapidamente a partir do final da Revolução Americana<sup>37</sup>, com a consagração da separação entre o Estado e as igrejas na primeira emenda de 1791<sup>38</sup>. Por outro lado, na França o processo foi progressivo, cercado de conflitos e até mesmo violência, em que o processo de laicização na França inicia-se com a revolução francesa em 1789, que afirma a liberdade de consciência e a liberdade de cultos, em 1791<sup>39</sup>. Depois de quase um século de regime concordatário<sup>40</sup>, que preserva os vínculos entre o

---

<sup>36</sup> Utiliza-se a expressão “direitos individuais de cada homem”, pois ainda que Locke defendesse que no estado de natureza são iguais umas às outras, faz restrições a indivíduos da mesma espécie, posições e sexo. Para o autor havia uma distinção entre homens e mulheres, devido ao fato de que a razão era própria dos homens.

<sup>37</sup> Também conhecida como a independência dos Estados Unidos, foi declarada em 4 de julho de 1776. Com esse processo, houve a separação das Treze Colônias da América do Norte do vínculo colonial que existia desde meados do século XVII e a transformação dos Estados Unidos em uma nação independente, com um sistema republicano e federalista. Assim como na França, apesar de ter se baseado nos ideais iluministas, que pregavam ideais de liberdade e de igualdade de direitos, a independência dos Estados Unidos foi realizada pela elite colonial e visava à garantia dos interesses e privilégios dessa classe. Ela serviu de inspiração para outros movimentos semelhantes na América.

<sup>38</sup> É parte da Declaração dos Direitos dos Estados Unidos, adotada em 1791, e impede ao Congresso de infringir seis direitos fundamentais. A primeira emenda preconiza: “O congresso não deverá fazer qualquer lei a respeito de um estabelecimento de religião, ou proibir o seu livre exercício; ou restringindo a liberdade de expressão, ou da imprensa; ou o direito das pessoas de se reunirem pacificamente, e de fazerem pedidos ao governo para que sejam feitas reparações de queixas”.

<sup>39</sup> Ver em Hannah Arendt a obra “Sobre a revolução”, que versa sobre a revolução Estadunidense e a Francesa.

<sup>40</sup> O regime concordatário retoma o princípio da liberdade dos cultos, manifesto na Declaração de 1789, mas estabelece o reconhecimento oficial por parte do Estado de algumas religiões: primeiramente o catolicismo, e posteriormente protestantes e judeus.

Estado e as religiões, a separação se dá em 1905<sup>41</sup>, após muitas lutas, tensões e discussões (BRACHO, 2005).

Após a Declaração de Independência, em 1787 foi promulgada a Constituição dos Estados Unidos, a mais antiga do mundo, segundo Matteucci (1998), com a revolução americana o significado da palavra República mudou totalmente. Os americanos nomearam com a palavra república Estados e Federação não só porque não existia a instituição monárquica, mas porque a sua democracia era uma democracia representativa, baseada na separação dos poderes e num sistema de freios e contrapesos entre os vários órgãos do Estado. República passa a significar, portanto, uma democracia liberal, contraposta a uma democracia direta e popular. No entanto, desde o surgimento das repúblicas modernas, o povo e a nova República, fazendo alusão ao caso brasileiro, nasciam marcados pelas exclusões, por aqueles que não eram considerados parte do povo e, portanto, não podiam participar do novo empreendimento coletivo, como mulheres, escravizados e povos originários.

A laicidade pode ser compreendida como a exclusão ou ausência da religião da esfera pública, denotando a neutralidade do Estado em matéria religiosa. Esta neutralidade pode se apresentar como a exclusão da religião do Estado e da esfera pública, ou à imparcialidade do Estado com respeito às religiões, o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade todas as religiões. Porém, a laicidade não pode ser confundida com liberdade, pluralismo ou tolerância religiosa, que são consequências da laicidade. Existe uma confusão entre os conceitos de laicidade e secularização. Muitos tratam ambos como termos sinônimos, que supostamente fariam referência a um mesmo fenômeno histórico e social, porém, a laicidade e a secularização são processos sociais distintos.

A secularização é um conceito multifacetado onde, sob a óptica da história, o termo se relaciona com o Direito Canônico, com a passagem de um religioso regular ao estado secular. O conceito também se vinculava ao ato de expropriação das propriedades da Igreja Católica. Conforme Marramao (1994, p. 19) “os neologismos *séculariser* (1586) e *sécularization* (1567) estiveram relacionados ao lento e tormentoso processo de afirmação de uma jurisdição secular -

---

<sup>41</sup>Em 9 de dezembro de 1905, o Parlamento francês promulgou a lei que postulou a separação da Igreja e do Estado, projeto de iniciativa de Aristide Briand, que pretendia afirmar a neutralidade do Estado em relação a todas as crenças e, de outra parte, garantir a liberdade de consciência em conformidade com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A lei se aplicava às quatro confissões então representadas na França, católicos, luteranos, calvinistas e judeus. Encerrou um período de violentas tensões entre o poder republicano e a Igreja.

isto é laica, estatal - sobre amplos setores da vida social” que até então estavam sob domínio da Igreja. A secularização, do ponto de vista histórico-social, está profundamente relacionada com o avanço da modernidade. O direito, a arte, a cultura, a filosofia, a educação, dentre outros campos da vida moderna se baseiam em valores seculares, isto é, não religiosos. As bases filosóficas da modernidade ocidental demonstram uma visão de mundo e do homem dessacralizada, profana, que contrasta com o universo permeado de forças divinas das sociedades primitivas. O desenvolvimento da ciência e do racionalismo faz com que as concepções pautadas na religião acerca do homem e do mundo vão progressivamente recuando.

O declínio da religião marca a ascensão da secularização, de modo que a religião no mundo moderno perde força e autoridade sobre a vida privada e cotidiana (PIERUCCI, 1997). A secularização é um processo “pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2003, p. 119). Segundo Berger (2003), a secularização desponta historicamente com a retirada das igrejas cristãs, no mundo ocidental, de áreas que até então estavam sob seu controle ou influência, provocando a separação da Igreja e do Estado e a expropriação das terras da Igreja, por exemplo.

A secularização marca um processo através do qual pensamento, práticas e instituições religiosas perdem significação social, de modo que os valores que regem as sociedades modernas deixam de observar preceitos religiosos, os quais já não são a base da organização social. Este processo traz uma série de importantes consequências sociais, e uma das mais relevantes é a perda do monopólio religioso da Igreja Católica, que conduziu a liberdade religiosa e a abertura ao pluralismo religioso. A teoria da secularização vem sofrendo fortes críticas diante do surgimento de novos movimentos religiosos, do revigoramento dos fundamentalismos religiosos e da crescente penetração do religioso no espaço público, os quais temem um retorno do sagrado, um reencantamento do mundo<sup>42</sup>, um processo de dessecularização global (RANQUETAT JR., 2008).

Em termos gerais, a tese da secularização mantém-se, de fato, firme. Alguns regimes políticos estão abertamente associados a ideologias secularistas e anti-religiosas, enquanto outros estão oficialmente desvinculados da religião, praticando o secularismo mais por defeito do que por afirmação ativa. No entanto, poucos são os Estados formalmente ligados à religião e, se o estão, trata-se de uma ligação frágil que é levada muito a sério. A

---

<sup>42</sup> Em analogia a expressão de Max Weber, desencantamento do mundo, no qual o sujeito moderno passou a se despir de costumes e crenças baseados em tradições herdadas ou aprendidas que se apoiavam nos pilares fixos das religiões ou da magia.

observância e a prática religiosa são reduzidas e os seus eventuais níveis elevados ficam a dever-se, com frequência, ao cariz eminentemente social e não transcendente dos conteúdos religiosos. A doutrina formal é, por isso, ignorada, sendo a participação encarada como uma celebração da comunidade e não como convicção. Os assuntos religiosos raramente merecem destaque (GELLNER, 1994, p. 16).

Logo, pode-se afirmar que secularização e laicidade são conceitos e processos sociais distintos. A secularização se refere ao declínio da religião na sociedade moderna e a perda de sua influência e de seu papel central e integrador. O processo de secularização relaciona-se com o enfraquecimento dos comportamentos e práticas religiosas. A laicidade, por sua vez, é um fenômeno político, vinculando-se com a separação entre o poder político e o poder religioso. A laicidade é expressa através da afirmação da neutralidade do Estado frente aos grupos religiosos e a exclusão da religião da esfera pública. A secularização apresenta uma dimensão sócio-cultural, correspondendo a uma diminuição da pertinência social da religião enquanto a laicidade revela uma dimensão sócio-política estreitamente conectada com a relação Estado e religião (ORO, 2008).

Os modos de se conceituar laicidade são variados e plurais, até mesmo polissêmicos. Contudo, uma primeira abordagem etimológica do termo laico pode ser útil à temática, sabendo-se que dele derivou o termo leigo. Conforme já abordado anteriormente, laico advém do substantivo grego *laós*, significando povo, do povo, gente do povo ou multidão de pessoas. Deriva daí o adjetivo grego *laikós* e que passou para o latim erudito como *laicus*. Em português, laico tanto pode ser um substantivo quanto adjetivo, e pelo latim vulgar, laico se transformou, em português, em leigo (CATROGA, 2006). A laicidade, o laicismo<sup>43</sup> e outros termos afins sempre tiveram um significado de luta, de oposição ao eclesial e ao religioso, conforme Catroga (2006), nos países católicos do Sul da Europa, termos como sociedade laica, Estado laico, ensino laico, laicidade, laicismo, laicizar, laicização impuseram-se como vocábulos que também constituíam instrumentos de luta contra a influência da Igreja e, nas suas versões mais radicais, como agnósticas e ateias, contra a própria religião.

---

<sup>43</sup> Conforme Gabatz (2019, p. 15), “O laicismo compreende que a religião é um sentimento que deveria se manifestar única e exclusivamente na esfera privada de cada indivíduo. Reforça a separação entre o espaço público e o espaço privado, de forma que as duas esferas não tenham uma ligação ou comunicação. Propõe que a dimensão pública permaneça neutra ou intocada por qualquer denominação religiosa, constituindo-se como um lugar de respeito e exaltação a um simbolismo civil, republicano, não confessional.”



A laicidade pode ser diretamente relacionada a dois direitos fundamentais do constitucionalismo contemporâneo: igualdade e liberdade de crença. Em uma sociedade pluralista como a brasileira, com tantas crenças e opções religiosas, o princípio da igualdade converte-se em um instrumento indispensável ao tratamento de todos os seus indivíduos com respeito e equidade. Já em relação à liberdade religiosa individual, ainda que haja garantia constitucional, a laicidade caracteriza-se como uma diretriz capaz de interditar a promiscuidade entre os poderes públicos e algumas doutrinas religiosas. Convém esclarecer e enfatizar que a laicidade é uma premissa que se liga ao político e não a um problema de ordem religiosa. Ela deriva do Estado e não da religião como, às vezes, se difunde de forma equivocada. É o Estado que ao cumprir as suas atribuições afirma e garante a laicidade. Neste sentido, a iniciativa de um processo de laicização pode ter como ponto de partida determinados setores da sociedade, mas, em geral, o que ocorre é a mobilização e mediação do político para que as intenções se operacionalizem e realizem (GABATZ, 2019, p. 12).

Por outro lado, Bobbio (1992) estabelece uma distinção entre laicidade e laicismo. A laicidade, ou espírito laico não é em si mesmo uma nova cultura, mas uma condição para a convivência de todas as possíveis culturas, isto é, a laicidade expressa melhor um método do que um conteúdo. Por sua vez o laicismo, que necessita se organizar, corre o risco de converter-se em uma igreja enfrentando as demais igrejas. Blancarte (2008) entende que há uma legítima laicidade e um laicismo indiferente ao fator religioso afirmando que existe entre Igreja e Estado, entre religião e política, uma separação lícita e necessária, a laicidade, e uma separação indiferentista e insustentável, o laicismo. Para Blancarte (2008), a laicidade é uma prerrogativa consubstancial à autonomia estatal, enquanto o laicismo supõe a ruptura arbitrária do elo que une toda a atividade com a lei divina.

A teoria liberal pregava a desvinculação do Estado ou do poder político de qualquer confissão religiosa, de modo que a neutralidade do Estado frente às religiões era um dos aspectos centrais na concepção de Estado laico proposto pelo liberalismo do século XIX (SCHMITT, 2009). A concepção liberal se articulava em torno de três linhas normativas: a) a premissa de que as convicções e práticas religiosas se referem à esfera privada; b) a neutralidade do Estado em matéria religiosa; c) separação entre Igreja e Estado (BURITY, 2001). Na visão liberal clássica a esfera política ocupa posição autônoma e independente, portanto, livre da influência religiosa. Isto é, a dissociação completa e a total autonomia das diversas esferas da vida social: política, educação, arte, ciência, direito é um dos elementos fundamentais do ideário liberal.

Entretanto, a neutralidade idealizada pelo pensamento liberal jamais se realizou em parte significativa das sociedades do mundo ocidental. Conforme Catroga (2006, p. 143), “as necessidades de reprodução do contrato social e de justificação do papel histórico da nação

também sacralizarão o profano, pondo em prática uma certa fé laica.” Concretamente, a laicidade tende a não se expressar como mera neutralidade, mas, também, como visão de mundo.

O processo laicizador afirmar-se-á, prioritariamente, no terreno da educação e do ensino, sinal inequívoco de que se ele visava separar as Igrejas da Escola e do Estado, também o fazia para socializar e interiorizar idéias, valores e expectativas. Daí que as suas facetas jurídico-políticas apareçam sobre determinadas, em última análise, por finalidades de cariz mundividencial (CATROGA, 2006, p. 275).

Ainda, laicidade e secularização são termos que não se referem a processos históricos e sociais idênticos. Segundo Catroga (2006), observam-se em diversos países europeus, sociedades altamente secularizadas como a Inglaterra e a Dinamarca, onde as práticas, os comportamentos religiosos declinam, mas que, entretanto não são Estados laicos. Catroga (2006) ainda aponta para a existência de uma semi-laicidade em países como Alemanha, Bélgica e Holanda, que são Estados não confessionais, mas que apóiam e subsidiam as religiões, e uma quase laicidade em países como Portugal, Espanha e Itália. Nestes países o Estado é laico juridicamente, mas celebrou diversos tratados concordatários que acabaram por privilegiar o grupo religioso majoritário. Trata-se de sociedades altamente religiosas, portanto não secularizadas, porém o Estado, do ponto de vista jurídico e constitucional é laico.

Quanto a distinção entre laicidade de laicismo, este é uma forma agressiva, combativa de laicidade que procura eliminar a religião da vida social. O laicismo se mostrou na história política de diversos países ocidentais como fortemente anticlerical e contrário a religião. Pode haver países altamente secularizados, como a Inglaterra e a Suécia, mas que não são de forma alguma Estados laicos. Por sua vez é possível a existência de Estados laicos, em sociedades pouco secularizadas como é o caso dos Estados Unidos da América (CATROGA, 2006). Assim, secularização e laicização são fenômenos sociais que surgem com a modernidade, que se afirmam como um projeto civilizacional caracterizado por processos emancipatórios das diversas esferas da vida social do controle da religião. Tanto a secularização, como a laicidade, ambas expressam a luta de atores sociais na construção de uma ordem social baseada na razão e na ciência e que desta forma não é legitimada por um poder religioso.

Faz-se importante ressaltar que o conceito de Estado laico não deve ser confundido com Estado ateu, tendo em vista que o ateísmo e demais manifestações de não crença também se incluem no direito à liberdade religiosa, isto é, no conceito de liberdade religiosa, inclui-se a

liberdade de ter uma crença ou não. Por outro lado, Estado religioso ou confessional é aquele em que a religião interfere em alguma medida na administração, legislação ou gestão pública (RANQUETAT JR., 2008). O Estado confessional pode manifestar-se de forma orgânica, ou seja, as instituições religiosas participam formalmente do governo, como um quarto poder e com autoridade para aprovar ou rejeitar leis que desrespeitem o credo, regulamentando hábitos e costumes da população de acordo com princípios religiosos, cuja desobediência é punida pelo Estado. Por outro lado, o Estado também pode apresentar a manifestação religiosa por meio de interferência subjetiva, modo mais comum de verificar o enfraquecimento da laicidade, onde um grupo ou instituição religiosa tem voz nas decisões de Estado e busca salvaguardar seus interesses, mas de forma subjetiva e não nas organizações formais ou legislativas do país. É a forma contemporânea de reingresso da religião na vida pública e vem suscitando debates teóricos e políticos.

No que diz respeito ao pluralismo, a típica interpretação liberal é que vivemos num mundo em que há, de fato, muitos pontos de vista e de valores, e que, devido às limitações empíricas, eles nunca poderão ser adotados em conjunto, mas que, “ao serem reunidos, constituem um conjunto harmonioso e não conflitante” (MOUFFE, 2015, p. 9). Mouffe (2015) discorda das construções mais radicais de Schmitt (2009), por exemplo, da impossibilidade de uma ordem plural no contexto político de uma comunidade democrática, pois a democracia, tal como Schmitt a entendia, requer a existência de um povo homogêneo, o que exclui qualquer possibilidade de pluralismo, razão pela qual Schmitt via uma contradição insuperável entre o pluralismo liberal e a democracia, afinal, o único pluralismo possível e legítimo é o pluralismo de nações.

Havendo pluralismo de credos surge uma nova demanda, acerca da tolerância religiosa. Neste sentido, em 1981 foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas a Declaração Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções. O referido instrumento internacional almeja a tutela da diversidade em seu sentido mais amplo, além de expressar garantia de proteção jurídica à livre condução e expressão do pensamento, das crenças, das convicções e das religiões, que podem ser manifestadas, inclusive, pela liberdade de escrever, de publicar e de difundir de suas produções, consagrando a liberdade religiosa e de convicção como parte nuclear da dignidade humana e, por isso, contrária a toda forma de intolerância.

Nesta perspectiva, o §2º, do art. 2º desta Declaração delinea um conceito amplo de intolerância, sendo: “toda a distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e, cujo fim ou efeito seja, a abolição ou o fim do reconhecimento, o gozo e o exercício em igualdade dos direitos humanos e das liberdades fundamentais” (ONU, 1981, s.p.). Observa-se que existe uma pluralidade de formas de sua ocorrência que geram efeitos decorrentes da conduta, como a abolição ou mesmo abalo do reconhecimento de determinada religião ou convicção. Diante da sua essencialidade, a intolerância poderá ocorrer, inclusive, pelo simples ato de preferência, a depender das consequências e efeitos desta conduta. Igualmente, em novembro de 1995, foi aprovada pela Conferência Geral da UNESCO, em Paris, a Declaração de Princípios sobre a Tolerância. O referido documento ratifica a essencialidade da proteção da liberdade religiosa e, logo em seu preâmbulo, elenca fatos negativos a serem combatidos por toda a sociedade internacional.

Alarmados pela intensificação atual da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo, do antisemitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e lingüísticas, dos refugiados, dos trabalhadores migrantes, dos imigrantes e dos grupos vulneráveis da sociedade e também pelo aumento dos atos de violência e de intimidação 20 cometidos contra pessoas que exercem sua liberdade de opinião e de expressão, todos comportamentos que ameaçam a consolidação da paz e da democracia no plano nacional e internacional e constituem obstáculos para o desenvolvimento, Ressaltando que incumbe aos Estados membros desenvolver e fomentar o respeito dos direitos humanos e das liberdades fundamentais de todos, sem distinção fundada sobre a raça, o sexo, a língua, a origem nacional, a religião ou incapacidade e também combater a intolerância, aprovam e proclamam solenemente a presente Declaração de Princípios sobre a Tolerância (UNESCO, 1995, p. 9-10).

Comprova-se que, ao menos no âmbito teórico, há uma preocupação internacional voltada ao combate de toda forma de intolerância e discriminação, em especial, pelo fortalecimento do caráter humanista assumido após a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. O conceito de tolerância é trazido, de imediato, pelo art. 1º do referido instrumento internacional<sup>44</sup>,

---

<sup>44</sup>No texto da Declaração: “1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz. 1.2 A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses

como direito inerente a todo ser humano, a ser praticado no plano individual ou coletivo.

A laicidade e o Estado laico, entre outras expressões similares, têm sido invocados seja para defender, seja para atacar pontos de vista que comparecem na agenda pública para se referir a determinadas situações nas quais estão relacionados mandamentos próprios de uma determinada crença e aqueles advindos do poder público. São situações que implicam, por exemplo, o ensino religioso em escolas públicas e signos religiosos em espaços oficiais. Os próprios Tribunais Superiores vêm se ocupando do assunto como foi o caso do ensino religioso, do aborto de fetos anencéfalos e no julgamento em andamento da ADPF 442. Igualmente, matérias, artigos e comentários sobre a laicidade têm ocupado a mídia. Daí ser importante conceituar o Estado laico e a laicidade e, a partir dessas reflexões, verificar seu alcance em termos de limites e possibilidades.

### **1.3 Universalismo: de que individualidade a modernidade tratou? Pressupostos para vencer as limitações modernas e afirmar o pensamento decolonial<sup>45</sup>**

As ciências sociais e humanas têm dado uma progressiva atenção aos estudos sobre a construção social dos sujeitos e às diferentes modalidades pelas quais diferentes agrupamentos sociais elaboram a constituição dos sujeitos e seus sentidos. Os termos indivíduo, individualismo, individualidade, dentre outros, abrangem uma imensa variedade de significados, e dão luz a teorias, doutrinas e a uma gama de análises distintas a partir das mudanças sofridas ao longo da história. De modo geral, no entanto, a modernidade<sup>46</sup> vem sendo apresentada como um momento específico de hegemonização da ideologia individualista, através da implantação de instituições políticas crescentemente comprometidas com os valores da liberdade e da igualdade, ou como

---

valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado. 1.3 A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos. 1.4 Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito” (UNESCO, 1995, p. 11- 12).

<sup>45</sup> A título de precisão linguística, a expressão decolonial não pode ser confundida com descolonização. Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade indica exatamente o contrário e procura transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder (WALSH, 2006).

<sup>46</sup>O projeto sócio-cultural da modernidade é um projeto muito rico, capaz de infinitas possibilidades e, como tal, muito complexo e sujeito a desenvolvimentos contraditórios. Seu início data do século XVI, atravessando reformas de múltiplas ordens, consolida-se no século XVIII e modifica-se intensamente até os dias atuais (LINS, 2017).

espaço cultural de sua afirmação, mediante a secularização dos costumes, a laicização e universalização do conhecimento.

A partir do século XVI, o mundo apresenta-se mais heterogêneo, em relação às civilizações medievais. Pode-se observar, criar e escrever sobre o mundo sob outras vozes e ângulos. As relações entre os homens apresentam-se menos hierarquizadas, comparado aos modelos de estado e sociedade vigentes anteriormente, onde monarcas ocupavam o centro do poder e do poderio econômico, isto é, não há mais uma orientação central, seja política, religiosa ou cultural, onde novas produções são gestadas ao longo de múltiplas reformas que se desenrolam a partir do Renascimento<sup>47</sup>. A primeira referência nesta discussão é a consolidação do capitalismo como modo de produção (GUARESCHI, 1986) que pressupôs não somente mudanças estritamente econômicas, no plano da produção material, como o desenvolvimento de um ideário de liberdade e igualdade. A partir da sua consolidação, forjou o ideário de pessoas libertas das amarras das legislações feudais, indivíduos livres e iguais para estabelecerem contratos no mercado de trabalho (BEDIN, 2002), com profundas consequências para a afirmação da subjetividade, da valorização do indivíduo frente ao todo.

A concepção de que a coletividade é mais importante, ou anterior do que a individualidade pode ser observada há séculos. Aristóteles (2002, p. 18) defendeu “na ordem natural, a cidade tem precedência sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre a parte; com efeito, quando o todo é destruído, pé e mão já não existem.” Igualmente, em *Apologia de Sócrates*, Platão (S.d.) narra o julgamento do mentor, e posteriormente, a recusa de Sócrates de aceitar a fuga oferecida por Críton (PLATÃO, 2000), dado que aceitar as leis e as decisões da cidade era um princípio de cidadania, sempre defendido por Sócrates. Deste modo, persuadi-los para não às cumprir seria um ato de injustiça. Isto é, a decisão da coletividade, ainda que tenha levado Sócrates à morte estava acima de seu próprio bem estar, o

---

<sup>47</sup> Importante movimento de artístico, cultural e científico que se deflagrou na Europa, na passagem da Idade Média para a Moderna, apresentando um novo conjunto de temas e interesses aos meios científicos e culturais de sua época. Ao contrário do que possa parecer, o renascimento não pode ser visto como uma radical ruptura com o mundo medieval (LINS, 2013), pois, a razão seria uma manifestação do espírito humano que colocava o indivíduo mais próximo de Deus. Ou seja, ao exercer sua capacidade de questionar o mundo, o homem simplesmente dava vazão a um dom concedido por Deus. Outro aspecto fundamental das obras renascentistas era a ênfase dada às ações humanas, o que abriu diálogo com a burguesia. Suas ações pelo mundo, a circulação por diferentes espaços e seu ímpeto individualista ganharam atenção dos homens que viveram todo esse processo de transformação privilegiado pelo Renascimento. Ao abrir o mundo à intervenção do homem, o Renascimento sugeriu uma mudança da posição a ser ocupada pelo homem no mundo, suscitando valores e questões que se fizeram presentes em outros movimentos concebidos ao longo da história ocidental.

todo precedia às partes.

A reforma protestante, liderada por Lutero, no século XVI, é outro movimento que merece destaque na análise da emergência da subjetividade na modernidade, pois colocou o indivíduo no mundo. Este marco pode ser atribuído ao protestantismo na prescindibilidade da mediação da Igreja para a salvação humana, implicando o intercâmbio do indivíduo com Deus, em linha direta, em completo isolamento espiritual. Esta mesma concepção também é basilar aos escritos de Max Weber (1996), ao atrelar a noção do puritanismo ascético, ou da vocação, de exaltação do trabalho, ao desenvolvimento do capitalismo, onde o que eu produzo é valioso, enquanto potencial ético.

Assim é respondida definitivamente a questão sobre o indivíduo poder combinar diversas ações úteis para o bem comum ou para o bem dele, que não sejam nocivas para ninguém, e que não levem à inconstância em uma das vocações. Mesmo uma mudança de vocação não é de modo algum tida como censurável, desde que refletida e feita com o propósito de seguir uma vocação mais agradável a Deus,” o que significa, de acordo com os princípios gerais, mais proveitosa. É verdade que a utilidade de uma vocação e pois sua aprovação aos olhos de Deus é medida primeiramente em termos morais e depois em termos de importância dos bens por ela gerados para a comunidade. A seguir porém, e em termos práticos acima de tudo, pelo critério mais importante da lucratividade do empreendimento. De fato, se Deus, cujas mãos os puritanos viam em todas as ocorrências da vida, aponta para um de Seus eleitos uma oportunidade de lucro, este deve segui-la com um propósito; de modo que um cristão de fé deve atender a tal chamado tirando proveito da oportunidade. “Se Deus te mostra um caminho pelo qual possas, legalmente, obter mais que por outro (sem dano para tua alma ou de outrem), e se o recusares e escolheres o de menor ganho, estarás em conflito com uma das finalidades de tua vocação e estarás recusando ser servo de Deus, e aceitando Suas dádivas e usando-as para Ele quando Ele assim quis: podes trabalhar para ser rico para Deus e não para a carne e para o pecado.” [...]A ênfase da significação ascética de uma vocação fixa forneceu uma justificativa ética para a moderna divisão do trabalho em especialidades. De modo semelhante a interpretação providencial da obtenção de lucro justificou as atitudes dos homens de negócios (WEBER, 1996, p. 76-77).

O modelo de racionalidade presente na ciência moderna foi constituído a partir de uma revolução científica nos séculos XVI e XVII, onde se destacam Bacon<sup>48</sup> e Descartes<sup>49</sup>,

---

<sup>48</sup>Francis Bacon nasceu em 1561 e veio a falecer em 1626. Foi um filósofo, político inglês e um dos fundadores do método indutivo de investigação científica, o qual estava baseado no empirismo. A obra de Bacon consiste, fundamentalmente, na crítica ao saber tradicional e na formulação de uma nova concepção da ciência marcada por uma nova lógica, indutiva, baseada na observação precisa e minuciosa dos fenômenos naturais, que substituiu a lógica dedutiva. Segundo Bacon a verdade não surge do raciocínio silogístico, mas da experiência guiada pelo raciocínio indutivo (BACON, 2007).

<sup>49</sup>René Descartes nasceu em 1596 e veio a falecer em 1650. Foi um filósofo e matemático francês, criador do pensamento cartesiano. Descartes propôs uma filosofia que nunca acreditasse no falso, que fosse totalmente fundamentada na verdade, tinha preocupação com a clareza. Sugeriu uma nova visão da natureza, que anulava o

estabelecendo, também, novas relações entre o sujeito e o objeto de conhecimento. Primeiramente, o novo paradigma produz uma visão do mundo e da vida que fundava certa luta no campo do conhecimento, contra as formas anteriores de dogmatismo e de autoridade. No campo da subjetividade, este período marcou o início de uma cisão, pois o êxito do novo modelo científico pressupunha o controle do sujeito, epistêmico<sup>50</sup>, portador de autoconsciência, vontades, tendências, desejos, paixões e instintos.

A partir deste período a organização dos Estados Nacionais se dá de forma mais diversificada, especialmente na Europa, representando mais um processo que contribuiu para a consolidação da nova ordem econômica e social, intensificando, também, um sujeito individualizado, típico da modernidade. Com a formação dos Estados nacionais, constrói-se certo equilíbrio entre os imperativos emergentes de uma consciência individual e as exigências coletivas das razões de Estado, até então delineadas como uma cega obediência à autoridade absolutista.

Nos séculos XVI e XVII a filosofia do Direito Natural constituiu-se na grande teorização desta separação entre o interno e o externo, ou em expressões mais contemporâneas, entre público e privado. Em outros termos, a teorização sobre os direitos universais próprios da natureza humana será o ponto sob o qual se constituirão as teorias de formação do Estado moderno, tenham elas sua base na sujeição das ações humanas, justificando o absolutismo como em Hobbes (2014), ou se estabeleçam no compromisso mútuo, como formulado por Locke (2012). A cisão entre a esfera do particular e a esfera do público foi crescendo a partir do século XVI e só se consolida no século XVIII, apresentando-se como uma solução para a contradição entre sujeição e liberdade.

No que tange, ainda, ao direito natural, o jusnaturalismo fundamenta-se na existência de um direito imanente à natureza, universal, imutável, suprapositivo e, principalmente, absolutamente justo (KELSEN, 2003). Inspirado nas teorias de Hugo Grócio, Thomas Hobbes e Samuel Pufendorf, o conceito central da teoria naturalista é a afirmação da existência de preceitos de justiça que independem da normatização estatal, configurando o caráter suprapositivo do direito

---

significado moral e religioso vigente na época, pois acreditava que a ciência deveria ser prática e não especulativa. Em Discurso do Método, lançou as bases do racionalismo como a única fonte de conhecimento, dado que acreditava na existência de uma verdade absoluta, incontestável, onde para alcançá-la, empregava o método da dúvida, que consistia em questionar todas as ideias e teorias preexistentes (DESCARTES, 2016).

<sup>50</sup> Derivado da obra de Jean Piaget, sujeito epistêmico é um sujeito social, que compartilha e debate hipóteses. Segundo o autor, o que há de comum em todos os sujeitos é a maneira como elas estruturam e organizam as coisas que conhecem: a capacidade de relacionar, classificar, abstrair, separar e agrupar, entre outras. Para explicar como todos podem aprender e o desenvolvimento da inteligência, Piaget reuniu saberes da biologia, psicologia e filosofia no conceito do sujeito epistêmico (PIAGET, 1973).



natural, que o coloca acima do direito posto pelo Estado. Conforme aponta Bobbio (1965), o naturalismo não pressupõe a inexistência do direito positivo, apenas postula a superioridade daquele, enquanto o positivismo pressupõe a inexistência do direito natural. Neste sentido, aponta o autor: “por jusnaturalismo entendo aquela corrente que admite a distinção entre direito natural e direito positivo e sustenta a supremacia do primeiro sobre o segundo.” Bobbio ainda complementa que “por positivismo jurídico entendo aquela corrente que não admite distinção entre direito natural e direito positivo e afirma que não existe outro direito se não o direito positivo” (BOBBIO, 1965, p. 68).

Dáí decorre o reducionismo da validade do direito aos ideais de justiça e ética, passando a se considerar jurídicas apenas as normas justas, isto é, aquelas que coincidam seus comandos com o proposto pelo direito natural. Seus principais teóricos podem ser agregados em duas correntes: aqueles que postulavam como fonte do direito natural a vontade de Deus, de cunho notadamente teológico, e aqueles que afirmavam ser a razão a fonte do direito natural. Enquanto o jusnaturalismo originário tinha profundas bases teológicas, o jusnaturalismo moderno, do século XVII, abandona as ideias de um direito baseado na vontade de Deus e se funda na razão como fundamento legitimador dos direitos inerentes ao ser humano.

É com esta pretensão que se iniciam os movimentos revolucionários liberal-burgueses que, afirmando a necessidade de o Estado respeitar e proteger os direitos naturais articula a queda do absolutismo monárquico. Esta doutrina jusnaturalista serviu de fundamento ao aparecimento de dois princípios fundamentais ao nascimento do estado liberal: o princípio da tolerância religiosa e o da limitação dos poderes do Estado (ABBAGNANO, 2003). Importante é apontar a relevância dos ideais naturalistas nas revoluções liberais do século XVIII, principalmente na França e na América, sendo prova inquestionável de sua importância o Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão<sup>51</sup>. Com o surgimento do Estado Liberal pós-revolução francesa, imbuído dos ideais renascentistas da crença do super-homem (NIETZSCHE, 2014), ocorre a superação do direito natural, tido, agora, como anti-científico, dada a sua abstração e

---

<sup>51</sup>O preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) estabelece que o esquecimento e o desprezo dos direitos naturais do homem são as únicas causas das infelicidades do mundo, e que por isso, resolveu expor numa declaração estes direitos sagrados e inalienáveis, a fim de que todos os cidadãos, não se deixem jamais oprimir, e para que o Povo tenha sempre distante dos olhos as bases da sua liberdade e de sua felicidade, o Magistrado, a regra dos seus deveres, o Legislador, o objeto da sua missão.

relatividade. Assim, por meio da Escola Histórica do Direito<sup>52</sup>, movimento contrário à doutrina do direito natural, precursor do positivismo jurídico, abre-se o campo para o florescimento das teorias positivistas de Hans Kelsen.

Da Renascença ao Iluminismo assiste-se, portanto, a profundas mudanças no plano político, econômico e social. É acrescida uma concepção de indivíduo, ainda que com suas contradições e antagonismos. A partir do século XVIII, pode-se afirmar que tem início verdadeiramente o teste do cumprimento histórico do projeto da modernidade, do qual a ideia de indivíduo como centro do mundo é parte orgânica. O conceito de indivíduo como bandeira política e realidade econômica é impulsionado pelo liberalismo dos séculos XVII e XVIII, através da liberdade em relação ao coletivo, comportando o direito de escolha, liberdade de ação e participação, da igualdade, implicando direitos inalienáveis, públicos, reconhecidos pelos demais, da consciência individual acentuada com razão própria, emoções, sentimentos singulares e únicos e da consideração do homem como a célula básica da sociedade da qual participa (GENTIL, 1996).

Segundo Bauman (2001) a modernidade é época em que a vida social passa a ter como centro a existência do individualismo, é fase marcada por uma expansiva autonomia do homem em relação à vida social. Para o autor, “o surgimento de membros como indivíduos se torna marca de uma sociedade moderna” (BAUMAN, 2001, p. 39), logo, o homem moderno se opõe à subordinação com as instituições sociais, abdicando assim de crenças, regras e valores impostas de modo a castrar a liberdade individual. Neste momento acontece a dissociação entre indivíduo e sociedade, ou seja, é o aparecimento concreto do individualismo baseado na igualdade e liberdade, seguindo o viés do liberalismo, que prega o igualitarismo e a individualidade como forma de se libertar da dominação das instituições sociais.

Para que as liberdades individuais pudessem ser protegidas, segmentou-se vida privada e pública, cabendo à primeira, o exercício da liberdade individual e à segunda, o comportamento convencional, racional e civilizado em sociedade. Entretanto, no século XIX o liberalismo passa

---

<sup>52</sup> Foi uma escola de pensamento jurídico precursora do positivismo normativista. Foi fortemente influenciada pelo romantismo, onde partia do pressuposto de que as normas jurídicas seriam o resultado de uma evolução histórica e que a essência delas seria encontrada nos costumes e nas crenças dos grupos sociais. Empregando a terminologia usada por essa escola jurídico-filosófica, o direito, como um produto histórico e uma manifestação cultural, nasceria do “espírito do povo”. Surgiu como oposição ao jusnaturalismo iluminista, que considerava o direito como um fenômeno independente do tempo e do espaço e cujas bases seriam encontradas na razão e na natureza das coisas (BOBBIO, 1992).

por revisões, tanto no plano teórico, como no plano da organização do Estado, transição do capitalismo concorrencial ao monopolista<sup>53</sup>, ampliação de alguns direitos políticos aos não-proprietários, com a incorporação da temática democracia, bem como a redefinição do Estado e suas relações com a sociedade civil.

Outro movimento histórico-cultural é o Romantismo, compreendido entre o final do século XVIII e início do século XIX, que emerge neste momento de rupturas na Europa. O pensamento iluminista, a ideologia liberal, oponentes aos absolutismos que vigoravam até então são contextos que propulsionam uma série de criações artísticas e literárias que se concentram no “eu”, na liberdade, e na fuga da realidade como movimento disruptivo da realidade autocrata. Entretanto, o movimento centra-se na figura da burguesia, que se tornava cada vez mais a classe social dominante, substituindo as monarquias por meio de diversos processos revolucionários. Nesse contexto, a arte romântica representou o pensamento da nova classe que surgia, apresentando novos princípios éticos, morais e estéticos. Os indivíduos construídos sob os ideais românticos valorizam, prioritariamente o seu próprio crescimento (LINS, 2017). A valorização do desenvolvimento individual assume tal proporção que as necessidades decorrentes da privacidade passam a se constituir como basilares da vida pública, isto é, há uma invasão no público pelas demandas privadas.

No que tange à emergência de novas tecnologias e exigência disciplinares, novos delineamentos também são acrescentados às conceituações liberais originais, exigindo maior eficiência, interesse e utilidade diante das mudanças ocorridas no século XIX. Foucault (2012) é uma referência central nesse campo investigativo, ao preocupar-se com a identificação e análise do processo pelo qual se dá a tomada do poder sobre os corpos, na sociedade ocidental,

---

<sup>53</sup>A partir da oitava década do século XVIII, configura-se o estágio do capitalismo chamado de capitalismo concorrencial, liberal ou clássico. Para Netto e Braz (2010, p. 172-173) “a caracterização desse estágio como concorrencial explica-se em função das possibilidades de negócios que se abriam aos pequenos e médios capitalistas: na escala em que as dimensões das empresas não demandavam grandes massas de capitais para a sua constituição, a ‘livre iniciativa’ tinha muitas chances de se consolidar em meio a uma concorrência desenfreada e generalizada. Embora as quebras e falências durante as crises afetassem especialmente os pequenos e médios capitais, estes dispunham de oportunidades de investimento lucrativo que seriam cada vez menores, já que à medida que se desenvolvia o capitalismo mais se fazia sentir os efeitos da concentração e da centralização.” Por outro lado, Netto e Braz (2010, p. 178) destacam que entre o fim do século XIX e os primeiros anos do século XX, o grande capital – a conhecido como capital monopolista – firmemente estabelecido na produção industrial constitui a coluna vertebral da economia capitalista, articulando formas específicas de controle das atividades econômicas. O capitalismo monopolista se insere no âmbito das grandes empresas que estão em constante processo de concentração e centralização de capital, e seus mecanismos de expansão

procurando compreender a trajetória das diversas tecnologias de poder e o controle social produzidas pelos dispositivos disciplinares, nomeando a modernidade como uma era de domesticação dos corpos.

A concepção individualista custou abrir caminho, já que foi geralmente considerada como fomentadora de desunião, de discórdia, de ruptura da ordem constituída. Em Hobbes, surpreende o contraste entre o ponto de partida individualista (no estado de natureza, há somente indivíduos sem ligações recíprocas, cada qual fechado em sua própria esfera de interesses e em contradição com os interesses de todos os outros) e a persistente figuração do Estado como um corpo ampliado, um “homem artificial”, no qual o soberano é a alma, os magistrados são as articulações, as penas e os prêmios são os nervos etc. A concepção orgânica é tão persistente que, ainda nas vésperas da Revolução Francesa, que proclama os direitos do indivíduo diante do Estado, Edmundo Burke escreve: “Os indivíduos passam como sombras, mas o Estado é fixo e estável.” E, depois da Revolução, no período da Restauração, Lamennais acusa o individualismo de “destruir a verdadeira ideia da obediência e do dever, destruindo com isso o poder e o direito.” (BOBBIO, 1992, p.59-60).

A afirmação de Bobbio acerca da concepção individualista reafirma que a maneira de pensar a partir de um todo e de partes, menos importantes, diga-se, predominou durante diversos séculos e somente entrou em declínio a partir das transformações políticas, econômicas, históricas e teóricas dos séculos XVII e XVIII. Estes séculos marcam a ruptura entre o modelo organicista e o modelo individualista ou atomista da sociedade (BEDIN, 2002), de modo prevalecente. Logo, ainda que não seja retilíneo e contínuo, pode-se dizer que o modelo organicista é antigo, enquanto o individualismo surge na modernidade (BOBBIO, 1992).

Acerca do individualismo, enquanto movimento, significa que primeiro vem o indivíduo, no singular, o “eu” que tem valor em si mesmo, e depois vem o Estado. Esta visão pode estender-se tanto no campo teórico, como também metodológico, “segundo a qual o estudo da sociedade deve partir do estudo das ações do indivíduo” (BOBBIO, 1992, p. 60). Ainda, pode-se falar em individualismo ontológico, que parte do pressuposto, metafísico e teológico, da autonomia de cada indivíduo com relação a todos os outros, e da igual dignidade de cada um deles. Por fim, Bobbio (1992) defende ainda a presença de um individualismo ético, segundo o qual todo indivíduo é uma pessoa moral. Bobbio (1992) argumenta que ainda que o termo individualismo tenha sido empregado em diversos momentos por correntes conservadoras e reacionárias, é uma das bases da democracia, onde cada cabeça tem um voto.

Entretanto, ainda que a modernidade tenha imposto uma nova forma de pensar a

sociedade, propulsionando novas possibilidades econômicas, de Estado, de família e de viver em sociedade, não se pode deixar de mencionar como este sujeito de direitos moderno não era plural, mas destinava-se a uma noção hegemônica e universalista da humanidade. Na concepção individualista de sociedade, consolidada a partir dos séculos XVII e XVIII, se estabelece, também, a ideia de direitos humanos, onde o centro do mundo político passa do Estado para o indivíduo. Tais emancipações foram válidas para o contexto da época, pois o objetivo era libertar o sujeito de todas as formas de opressão política, inclusive do Estado. Entretanto, a Modernidade se caracterizou por ideais universalistas, de igualdade formal e abstrata. Contudo, estas abstrações e generalizações que já eram limitadas para o período, tornaram-se ainda mais insuficientes à compreensão do mundo contemporâneo, tornando cada vez mais necessária a desconstrução deste pensamento, possibilitando olhar para cada indivíduo a partir da sua existência singular.

Dessa ideia moderna de pacto social majoritário constitucionalizado resultaram, pela atuação de sistemas jurídicos e políticos nele fundamentados, terríveis perseguições e segregações de minorias como, por exemplo, índios, crentes de determinadas religiões, homossexuais e negros, além de hipossuficientes, como idosos e crianças, e de maiorias submissas como as mulheres. Assim, em inúmeros momentos históricos, em diferentes lugares do planeta, maiorias subjugaram minorias, hipossuficientes e submissos, criando para isso, sistemas formais/legais de justificação de tais ações (SANTOS E LUCAS, 2015, p. 24).

Costas Douzinas (2009) afirma que se levarmos em consideração o sexo, a etnia e a cor, a natureza humana descorporificada e abstrata adquire uma forma muito específica, que é a do homem branco e dono da propriedade, sob o disfarce de universalidade e abstração. A Modernidade alçou vôo para emancipar o indivíduo, fazer com que sua vontade prevalecesse frente ao Estado ou à Igreja, mas num paradigma universalista, que desconsiderava boa parte da população, sendo elitista, racista, eurocêntrica<sup>54</sup> e falocêntrica<sup>55</sup>. A igualdade foi amplamente

---

<sup>54</sup>O eurocentrismo é uma visão de mundo que tende a colocar a Europa como o elemento fundamental na constituição da sociedade moderna, sendo necessariamente a protagonista da história do homem. trata-se da ideia de que a Europa é o centro da cultura do mundo.

<sup>55</sup>Trata-se da convicção, estrutura ou estilo de pensamento, linguagem ou escrita baseada na ideia de superioridade masculina, na qual o falo representa o valor significativo fundamental, onde se enfatizam a superioridade masculina. Consiste numa visão ou forma de pensamento que defende a lógica do patriarcado. Neste sistema, o masculino e o feminino encontram-se numa posição estruturalmente assimétrica: os homens, como os referentes empíricos do masculino, possuem o falo, ou seja, a visão da virilidade abstrata. Esse imaginário promoveu, ao longo da história, uma atribuição social do poder ao homem, que este recebia como algo que lhe era próprio, "por natureza", enquanto possuidor de um pênis. Durante séculos, todo um aparelho institucional estava destinado a sustentar a lógica que dividia a espécie entre seres "completos" e "incompletos" (COLLING, 2014).

utilizada a fim de reforçar as desigualdades existentes no período, não havendo espaço para a diferença<sup>56</sup>. Assim, o desafio pós-moderno, é encontrar o equilíbrio entre a garantia de acesso a direitos iguais, mas sem partir da premissa de que todos são iguais, ou impor a igualdade como um pré-requisito para acessar direitos.

A sociedade multicultural do século XXI é consolidada pelo reconhecimento da miscigenação de identidades e pluralidades de culturas. Identidade e diferenças são conceitos imprescindíveis para pensar a sociedade, numa perspectiva contemporânea, pois, como defende Eligio Resta “o espaço da identidade está sempre em percurso que vai de uma coisa a outra, que necessita do outro para se realizar como identidade: assim, posso dizer sobre o ser “eu” ao mesmo tempo em que continuo a ser italiano” (RESTA, 2014, p. 24). As múltiplas identidades posicionam a forma de ver o mundo a partir da diferença. “O problema da diferença não é uma questão própria dos últimos trinta ou quarenta anos, a diferença e sua inclusão em distintas ordens sociais sempre existiram, ainda que em boa parte da história da humanidade suas mazelas tenham sido invisibilizadas” (SANTOS E LUCAS, 2015, p. 30).

A contemporaneidade comporta o desafio de conviver com o diferente em um espaço comum. Bauman (2003) expõe que a troca da segurança e da liberdade representa um processo de civilização em que a individualização dos valores humanos, dá lugar a uma comunidade que acolhe e protege seus indivíduos. Deste modo, um dos desafios do século XXI caracteriza-se por viver em comunidade com as múltiplas identidades e diferenças coexistindo, produzindo respeito e reconhecimento. Todavia, nenhuma cultura “ou tradição específica pode colonizar o entendimento sobre o bom, relativizando as outras realidades culturais e estabelecendo seu próprio império de valores” (LUCAS, 2013, p. 238). Com base nesta compreensão, a identidade é resultado da interação do indivíduo com o grupo social que está incluído, de modo que o meio social reflète na formação e reconhecimento da sua identidade.

O desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos; pois, com efeito, a superioridade da relação interpessoal sobre a ação instrumental consistiria manifestamente em que ela abre reciprocamente para os sujeitos comunicantes a

---

<sup>56</sup> Sobre direito à diferença, Santos e Lucas (2015, p. 232) preconizam “negar a diferença pode ser tão desastroso para a democracia como negar a universalidade dos direitos humanos, nesse caso, antes de ser obstáculo, é condição para o desenvolvimento, reconhecimento e tolerância das identidades e das culturas que respeitam as outras culturas e garantem para os seus integrantes o direito de exercerem sua individualidade autonomamente.”

possibilidade de se experienciar em seu parceiro de comunicação como o gênero de pessoa que eles reconhecem nele a partir de si mesmos (HONNETH, 2009, p. 78).

Charles Taylor (1994) também pontua acerca da importância de não apenas reconhecer o indivíduo, mas, de reconhecer<sup>57</sup> corretamente, pois, se a sociedade o reconhecer de forma incorreta, pode ocasionar uma autodepreciação. É a partir da convivência em sociedade, que as singularidades do indivíduo adquirem sentido. “A identidade depende de certa obsessão metafísica, de uma ligação abstrata a algo que, para além das particularidades, garante a persecução de um projeto compartilhado” (LUCAS in RESTA, 2014, p. 12). É como se somente na unidade dessa representação comum as particularidades adquirissem sentido. No entanto, o apelo ao semelhante, ao igual, esconde um jogo ambivalente com o seu oposto, com a sua diferença que é condição mesma de possibilidade para a identidade. A identidade só é, em si, um evento possível na paradoxal relação com o Outro, com o estranho, com sua diferença.

Logo, o indivíduo é produto da relação reflexiva entre o eu e os outros, dos conceitos e conjuntos de valores que ele absorve desta relação. Nesse sentido, nenhuma experiência é mais central que essa relação ao outro pela qual um e outro se constituem como sujeitos (TOURAINÉ, 2012). Todos os indivíduos estão presos numa rede de papéis, existem para outrem e o encontro do outro jamais se opera em terreno aberto, como numa cena de filme em que dois personagens surgem, um diante do outro, em um cenário vazio. É necessário, sobretudo, que o reconhecimento do outro como sujeito leve a participar dos esforços do outro para se libertar das exigências que o impedem de viver como sujeito (TOURAINÉ, 1994).

A construção do sujeito, como processo da socialização, é reiterada através das narrativas comunitárias, de modo que a descontinuidade ou temporalidade dos processos culturais importam na discussão de questões identitárias. Isto é, o paradigma identitário apresenta características dinâmicas e multifacetadas. A homogeneização através do poder visa padronizar o indivíduo facilitando o poder da maioria sobre o sujeito individualizado. Esta unificação das características individuais em prol de uma maioria é embasada em fundamentalismos que apregoam a edificação

---

<sup>57</sup> Sobre reconhecimento, Honneth (2009) elabora sua teoria não pautado em objetivos de autoconservação ou aumento de poder, mas, lhe interessam conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque a identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo. Neste sentido, em Honneth é possível ver nas diversas lutas por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais.

de estereótipos. A sociedade, nesse aspecto, delimita o comportamento dos seus cidadãos, e os enquadra em posições de hierarquia conforme interesse da cultura local.

Em nome da igualdade elimina-se o direito à diferença. As formas sociais democráticas necessitam do reconhecimento de que todos os homens são diferentes. Os homens não lutam pela igualdade. Agrupam-se para lutar pelo reconhecimento de alguma diferença. Usaria para a democracia o lema: autonomia, desigualdade e indeterminação. A partir destes três elementos podemos pensar em outro tipo de representação imaginárias comprometidas com o termo democracia (WARAT, 2004, p. 327).

A pluralidade cultural é uma realidade e uma virtude das sociedades democráticas, que garantem o direito à diferença e deve ser estimulada. Porém, o facilitado encontro das diferenças na sociedade global expôs, também, divergências que não favorecem o diálogo intercultural. Assim, pode-se dizer que as demandas por reconhecimento das identidades socioculturais desafiam duplamente os direitos humanos, afinal, ao mesmo tempo em que são requisitos para garantir os direitos de cada cultura particular na criação de laços identitários, por outro lado, são considerados como exigências recíprocas de abrangência universalista, que não pode tomar por base nenhuma experiência cultural específica (SANTOS; LUCAS, 2015). Portanto, garantir a convivência da pluralidade de indivíduos, e culturas em um espaço comum, significa mediar o direito à igualdade e à diferença.

A sociedade do século XXI é contextualizada pela diversidade cultural. As sociedades pós-modernas apresentam ambientes complexos e heterogêneos em sua estrutura, ou seja, o modelo de sociedade universalista, que fornecia segurança em prol da liberdade, entra em choque com as diversas culturas e formas de identificação que permeiam a sociedade globalizada (LUCAS, 2013).

A perspectiva eurocêntrica, em qualquer de suas variantes, implica assim um postulado historicamente impossível: que as relações entre os elementos de um padrão histórico de poder já determinaram suas relações antes de toda a história. É como se fossem relações previamente definidas em um reino ôntico, a-histórico ou trans-histórico. A modernidade eurocêntrica não parece ter acabado com o exercício de secularizar a ideia de um Deus providencial. Do contrário, conceber a existência social de pessoas concretas configuradas ab initio e por elementos historicamente homogêneos e consistentes, destinados indefinidamente a manter relações contínuas, lineares e unidirecionais entre si,



seria desnecessário e para uma consideração razoável (QUIJANO, 2014, p. 291, tradução nossa).<sup>58</sup>

A sociedade contemporânea é ambientada por indivíduos complexos e heterogêneos, onde a compreensão sobre as múltiplas formas de identificação constitui base para uma política efetiva de direitos humanos, onde o padrão civilizatório da sociedade perpetua o tratamento discriminatório para quem não se enquadra no gênero delimitado pela sociedade. O indivíduo como parte integrante da sociedade, precisa se enquadrar aos modelos propostos, para se tornar um sujeito de direitos humanos.

Há um inconsciente que vêm sendo denunciado, cada vez mais, uma matriz moderna de cunho patriarcal, masculino e heterossexual, que funciona mediante um sistema de comunicações, muitas vezes silencioso, mas extremamente eficaz de manutenção de estruturas e processos de dominação das mulheres pelos homens, e de homossexuais por heterossexuais. Embora as legislações ocidentais estejam caminhando para erradicar – teoricamente, dispositivos que de forma explícita corroborem estes sistemas de dominação, imaginar que eles não existem é, no mínimo, ingenuidade. Isto é, embora tenhamos evoluído em termos de dispositivos legais, os sistemas de dominação e violência, continuam a atuar fortemente.

Percebe-se um inconsciente patriarcal diluído em uma normalidade supostamente igualitária e neutra. Igualmente, “os sistemas coloniais, ao longo da história, invadiram o contexto cultural dos povos colonizados, impondo sua visão de mundo, ocorrendo uma invasão cultural” (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 40), assim, o colonialismo não apenas promove a invasão territorial, mas faz com que o colonizado passe a ver o mundo pela óptica do colonizador, que inviabiliza a pluralidade cultural e de pensamento. Aníbal Quijano (2014, p. 312, tradução nossa) defende que desde a inserção da América no sistema capitalista moderno e colonial “as pessoas são classificadas e classificadas de acordo com três linhas diferentes, mas articuladas em uma

---

<sup>58</sup> O texto original: La perspectiva eurocéntrica, em cualquiera de sus variantes, implica, pues, un postulado históricamente imposible: que las relaciones entre los elementos de un padrón histórico de poder tienen determinadas sus relaciones antes de toda historia. Esto es, como si fueran relaciones definidas previamente en un reino óptico, ahistórico o transhistórico. La modernidad eurocéntrica no parece haber terminado con el ejercicio de secularizar la idea de un Dios providencial. De otro modo, concebir la existencia social de gentes concretas como configurada ab initio y por elementos históricamente homogéneos y consistentes, destinados indefinidamente a guardar entre si relaciones continuas, lineales y unidireccionales, sería innecesario y a fin de cuentas impensable.

estrutura global comum pela colonialidade<sup>59</sup> do poder: trabalho, gênero e raça”<sup>60</sup>, pois colonizar o gênero implica no controle do sexo e seus produtos – prazer e procriação, em função da propriedade.

Falar sobre identidade, reconhecimento e gênero é essencial para compreender a complexidade do indivíduo em suas múltiplas expressões. A redução do conceito de pessoa humana ao padrão branco, heterossexual e cristão parte do discurso hegemônico dos direitos humanos (SANTOS, 2014). Deste modo, satisfazer-se com esta padronização, importaria em compreender que os direitos humanos apregoados na Constituição Federal são simplesmente em decorrência da visão ocidental e eurocêntrica de direitos humanos (BRAGRATO, 2009). Esse entendimento expressa que apenas em função da racionalidade compartilhada, deve-se respeito ao outro considerado digno de respeito. Os caminhos histórico-culturais são vinculados pela hegemonia da racionalidade europeia, implicando a recriação de identidades conforme a matriz ocidental. Aníbal Quijano esclarece sobre as características do eurocentrismo:

Uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular. Em outras palavras, o se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as Épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo (QUIJANO, 2005, p. 115).

O conhecimento, portanto, forja-se diante da cultura e das relações dominantes. Não existe apenas um lócus privilegiado de informações e interpretações. A noção de interpretação objetiva e racionalmente correta, é um ideal impensável, uma impossibilidade. “Não há zero grau; nós estamos, desde sempre, imersos em pré-compreensões que nos acompanham em função de nossa condição de ser no mundo [...] o fazemos partindo ou estando situados em algum lugar” (BRAGATO, 2009, p. 23). Isto é, mesmo sem saber, sempre adotamos um ponto de vista, sempre partimos de um dado paradigma.

---

<sup>59</sup> A Colonialidade é a forma dominante de controle de recursos, trabalho, capital e conhecimento limitados a uma relação de poder articulada pelo mercado capitalista. Por mais que o colonialismo tenha sido superado, a colonialidade continua presente nas mais diversas formas e discursos reproduzidos. A colonialidade é a continuidade da propagação do pensamento colonial, sendo uma matriz que se expressa essencialmente em relações dominantes de poder, saber e ser (QUIJANO, 2014).

<sup>60</sup> Texto original: Las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, género y raza.

A proposta pós-colonial<sup>61</sup>, nesse sentido, desconstrói o entendimento dos direitos humanos advindos de um lócus privilegiado e pré-concebido, ampliando suas percepções e incluindo diversas alternativas. Portanto, assumir o discurso pós-colonial significa formar reservas quanto ao paradigma ocidental, por representar uma matriz uniformizante, a qual ignora a presença de outras verdades, racionalidades e pensamentos. “Trata-se da necessidade de diversificar o *lucus* epistemológico de enunciação, substituindo-o por um campo interdiscursivo e intercultural complexo, ocupado por muitos atores” (BRAGATO, 2009, p. 26).

De acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal. Isto produz o efeito de que qualquer manifestação da alteridade constituirá um problema, e só deixará de fazê-lo quando peneirado pela grade equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias (SEGATO, 2012, p. 122).

Desse modo, sua compreensão implica o diálogo de pessoa humana diante de uma concepção global, onde suas influências são edificadas por diversos agentes e culturas, o que constitui uma alternativa aos discursos hegemônicos das relações de gênero. “Descolonizar o conhecimento, no sentido de permitir a inclusão de outras falas, variadas visões de mundo, histórias esquecidas, outros valores que não somente os ocidentais, e, assim, propor alternativas ao eurocentrismo” (BRAGATO in SANTOS; LUCAS; BRAGATO, 2014, p. 10).

Joaquín Herrera Flores (2009) opõe-se aos humanismos abstratos e trabalha com paradoxos, pois se é verdade que os direitos humanos são produtos surgidos em contextos particulares de demandas e culturas, também é verdade que eles emergem associados à ideia de universalidade, sempre calcada no fato de que somos humanos. Herrera Flores pretende desconstruir eurocentrismos para possibilitar que o outro, o diferente, seja visto não mais como um selvagem, um bárbaro, mas enquanto um Outro, que persegue suas próprias concepções de dignidade humana a partir de procedimentos típicos de uma determinada cultura e de suas vivências. É que existem outras maneiras de ser, estar e se apropriar do mundo além das europeias.

---

<sup>61</sup> Trata-se de uma perspectiva conceitual que busca analisar como determinados lugares e pessoas são construídos como subalternos em relação aos que são tidos como superiores e desenvolvidos. Isto é, um conjunto de teorias que analisa os efeitos políticos, filosóficos, artísticos e literários deixados pelo colonialismo tanto nos países colonizados quanto nos colonizadores, ainda que suas obras fundadoras dediquem maior atenção às sequelas herdadas pelos primeiros.

Teoricamente, multiculturalismo pode ser compreendido como a coexistência de duas ou mais culturas em um espaço geográfico compartilhado. Igualmente, pode designar os processos políticos de reivindicação e reconhecimento das diferenças. O multiculturalismo enaltece, portanto, o pluralismo cultural e o direito individual do sujeito de integrar uma cultura, tendo como principal objetivo prático o estabelecimento de uma organização social que respeite todas as comunidades culturais. Os movimentos a ele correlatos problematizam o conceito de poder e, por consequência, a distinção entre sociedade majoritária e dominante e as minorias oprimidas.

Pode-se asseverar que o multiculturalismo, na América Latina, surgiu para descrever e atender o problema das identidades e/ou culturas diferenciadas que existem no centro das sociedades latino-americana e caribenha. Assim, chegou-se à concessão de propostas políticas de regulação e reconhecimento de direitos para grupos vulneráveis e minoritários, sem se desconectar dos pilares discursivos ocidentais dos direitos humanos; isto é, o paradigma liberal-individualista da modernidade. Por conta disso, a forma liberal de reconhecimento das minorias não é bastante, por si só, para promovê-las, pois não o faz a partir da valorização simétrica de suas particularidades e características intrínsecas, algo que se dá pela característica ainda ocidentalizada, eurocentrada que inclusive o multiculturalismo de matriz comunitária apresenta (BRAGATO; BARRETO; SILVEIRA FILHO, 2017, p. 49).

Santos e Lucas (2015, p. 71) afirmam que “é mais plausível considerarmos o multiculturalismo numa perspectiva cartográfica, como possibilidade de mapeamento de problemas e argumentos que envolvam a questão da cultura ou da identidade cultural”. Com efeito, o multiculturalismo apresenta-se como outro desafio para os direitos humanos, porque ao mesmo tempo em que eles são condições para a garantia do direito de cada cultura particular, são exigências de cunho universalista, destinados à tutela da dimensão humana do homem enquanto tal, enquanto espécie. Sob esse aspecto, o “multiculturalismo é considerado como um conceito que suprime o problema das relações de poder, da exploração, das desigualdades e exclusões” (DAMAZIO, 2011 p. 224). Ou seja, o multiculturalismo conduz a uma visão conservadora das múltiplas diferenças (BRAGATO, 2009) onde a diferença característica das sociedades plurais é absolutizada diante do discurso multicultural:

O multiculturalismo respeita as diferenças, absolutizando as identidades e esfacelando as relações hierárquicas – dominados/dominantes – que ocorrem entre as mesmas. Tal e como qual tem defendido em múltiplas ocasiões Peter McLaren, a visão abstrata, no que concerne à polêmica sobre as diferenças culturais, nos conduz a um multiculturalismo conservador: existem muitas culturas, mas somente uma pode considerar-se o padrão ouro do universal (FLORES, 2003, p. 298).

Nesse sentido, diante da instabilidade da sociedade pós-moderna, há necessidade de instigar e recriar novos enfoques epistemológicos. A proposta intercultural<sup>62</sup> questiona o legado hegemônico dos direitos humanos, bem como a concepção ocidental da matriz europeia. Esta perspectiva nos conduz a substituir a expressão “uma cultura” pela expressão “um povo”, sujeito vivo de uma história, em meio a articulações e intercâmbios que, mais que uma interculturalidade, desenham uma inter-historicidade. O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade (SEGATO, 2012, p. 112).

A interculturalidade, conforme Javier Ruaco (2016) possibilita uma perspectiva a partir do paradigma do outro. Diante da concepção da interculturalidade é possível edificar uma epistemologia educativa a partir do reconhecimento do outro como sujeito de direitos humanos. Portanto, a interculturalidade caracteriza-se por significar uma prática política, educativa e social, possibilitando mudanças estruturais e institucionais. A interculturalidade, como forma de diversidade questiona, de forma profunda, a lógica irracional e instrumental do capitalismo, e aponta para a construção de novas sociedades, de um novo ordenamento social. A interculturalidade crítica não é posta, mas é algo por construir; é projeto que aponta para a transformação das estruturas, condições e dispositivos de poder que mantêm a desigualdade, a radicalização, a subalternização e a inferiorização de seres, saberes, lógicas e racionalidades de vida.

Assim, o paradigma da interculturalidade possibilita a compreensão do outro a partir da diferença. O paradigma do outro consiste no pensar diverso do padrão ocidental, no pensar de outras memórias, de outros corpos. Esse pensamento fronteiriço instiga um caminho de inclusão, de encontro qualitativo e solidário com o outro diferente, um encontro que deve possibilitar a aceitação do diferente como uma oportunidade de enriquecimento e transformação de ambas as partes. Assim, a via intercultural se coloca como crítica à cultura hegemônica excludente, e se

---

<sup>62</sup> Os conceitos de multiculturalidade e interculturalidade apresentam semelhanças e diferenças e se assemelham a uma ideia fundamental: que a sociedade não é homogênea, mas plural. Todavia, a diferença pode ser denotada de que multiculturalidade expressa as diferenças como um fato objetivo, enquanto a interculturalidade aspira que estas diferenças se traduzam em plena integração das culturas (RUANO, 2017). Desta maneira, a interculturalidade tem um componente reivindicativo e transformador, uma vez que propõe superar a multiculturalidade.

apresenta como um projeto ético-político libertador, renovador e aberto, cujo objetivo incontestado é a busca pela convivência – entre indivíduos e povos ou nações – pacífica (BRAGATO; BARRETO; SILVEIRA FILHO, 2017).

A reflexão epistemológica decolonial possibilita um pensamento crítico diante das epistemologias ocidentais para as nações colonizadas. Portanto, essa corrente crítica de pensamento questiona a visão ocidental como *locus* privilegiado, ampliando a concepção dos direitos humanos em nível global (MIGNOLO, 2007). Ou seja, o entendimento pós-colonial reivindica a interpretação cultural como uma epistemologia plural, diversa e global. Segundo entendimento de Catherine Walsh (2006), a interculturalidade tem uma vinculação com as lutas históricas e sociais, representando um projeto social de transformação. Significa um processo de edificação de conhecimento dos outros, outro poder social e outra forma de pensar na sociedade. Esse pensamento se desvencilha das relações de poder dominantes, as desafiando, e viabilizando o processo de descolonização. Nesse sentido, a interculturalidade representa um conceito carregado de significados e sentidos, proporcionando um pensamento alternativo à dominação estrutural do pensamento europeu. Walsh enfatiza sobre a noção de interculturalidade:

A noção de interculturalidade epistêmica, bem como de prática política como contrarresposta à hegemonia geopolítica do conhecimento, o artigo busca ir mais para uma simples associação de interculturalidade com política de identidade, avançando em configurações conceituais que denotam outras formas de pensar e posicionar a partir da diferença colonial, formas necessárias para a construção de um mundo mais justo (WALSH, 2006, p. 23, tradução nossa)<sup>63</sup>.

Sparemberger (2014, p. 108) argumenta sobre a proposta da interculturalidade como expressão que se refere a complexas relações, negociações e intercâmbios culturais que emergem de espaços de fronteira. “Trata-se de uma interação entre pessoas, conhecimentos, práticas, lógicas, racionalidades e princípios de vida diferentes.” Uma interação que admite e que parte das assimetrias sociais, econômicas, políticas e de poder e também das condições institucionais que limitam a possibilidade de que o outro possa ser considerado sujeito com capacidade de atuar. O pensamento descolonial que a interculturalidade propõe “desnatura a matriz colonial de poder que

---

<sup>63</sup>Texto original: la noción de interculturalidad epistémica, a la vez que como una práctica política como una contrarrespuesta a la hegemonia geopolítica del conocimiento, el artículo busca ir más allá de una simple asociación de interculturalidad con políticas identitarias, moviéndose hacia configuraciones conceptuales que denotan otras formas de pensar y posicionarse desde la diferencia colonial, formas necesarias para la construcción de un mundo más justo.

abarca e inclui a realeza da metafísica ocidental, da qual o pensamento desconstrutivo já tratou”<sup>64</sup> (MIGNOLO, 2006, p. 9, tradução nossa). Desta forma, a ontologia da interculturalidade se desprende das formas dominantes de poder e da noção naturalizada colonial. A interculturalidade como forma de conhecimento e compreensão torna conspícuo outros mundos e outras culturas. Configura-se por constituir uma forma de pensamento epistemológico, crítico e fronteiriço. Nesse sentido, possibilita o olhar a partir da diferença, do outro. Afinal, para concretização de uma política efetiva de direitos humanos, é indispensável:

Uma crítica incisiva e criativa aos cânones da modernidade/colonialidade. Enfrentar esses cânones significa, por um lado, denunciar as diferentes estruturas institucionais que seguem reproduzindo as relações assimétricas de poder, o racismo e o patriarcado, que tornam perenes as violações massivas de direitos humanos; por outro lado, significa construir uma possibilidade intercultural que rompa precisamente com a lógica moderna/colonial excludente, pois defende essencialmente a humanidade do outro desprezada por essa lógica, pugnando, dessa forma, por um diálogo horizontal e simétrico, em vista de uma sociedade livre, justa, solidária e em paz (BRAGATO; BARRETO; SILVEIRA FILHO, 2017, p. 56).

Por conseguinte, a interculturalidade representa um olhar para os direitos humanos voltados para as diferenças. Ou seja, atribui como paradigma o outro, diverso e plural. Essa pluralidade é primordial para pensar em alteridade sem fronteiras. Do contrário, apenas reitera um discurso hegemônico remanescente. Portanto, essa narrativa da interculturalidade apresenta características extremamente importantes e relevantes, principalmente diante da realidade plural, diversa e cosmopolita da sociedade do século XXI.

A universalidade dos direitos humanos, numa sociedade multicultural será sempre questionada pelas diferenças que constituem a humanidade (SANTOS, 2014). Ocorre que uma cultura pode colonizar o entendimento, relativizando outras realidades. É preciso estabelecer limites da igualdade compartilhada por todas as culturas, pois os direitos humanos não funcionam como fórmulas para definir modelos concretos e absolutos de sociabilidades. Ao contrário, muitas formas sociais distintas são possíveis, de modo que não se pode confundir a universalidade dos direitos humanos com a uniformidade de uma cultura única e universal. Portanto, a interculturalidade deve ser entendida como uma alternativa para a coexistência das diferentes

---

<sup>64</sup> Texto original: desnaturaliza la matriz colonial del poder que abarca e incluye el a regionalidad de la metafísica occidental, del actual se ocupa ya el pensamiento deconstructivo.

culturas, por reconhecer o direito à diferença sem corroborar práticas políticas assimilacionistas, sem perder os elementos constitutivos de cada cultura.

A perspectiva colonial ocidental de direitos humanos reitera o entendimento da compreensão de seus valores culturais como universais. A sociedade edifica e reitera pequenas ilhas de exclusão e de reconhecimentos apenas de seus semelhantes. Nesse sentido, a ideia de pessoa humana como padrão pré-estipulado, nega toda diversidade histórica e cultural que compõe seu contexto local, e se satisfaz com a compreensão hegemônica dos direitos humanos.

O padrão eurocêntrico entra em pauta, como *locus* privilegiado formador de identidades. A proposta decolonial amplia a percepção do discurso das identidades, e numa narrativa intercultural, pode representar uma abertura para processos de conhecimento recíproco, além de produzir encontro de diferenças e de igualdades. Desse modo, a perspectiva da interculturalidade edifica novas formas de compreensão do contexto histórico e social, representa uma lógica construída a partir da diferença. O pensar a diversidade a partir da decolonialidade, nessa óptica, reconhece a extensa diversidade cultural que consubstancia a contemporaneidade. Ou seja, significa um olhar educativo e social que propicia transformações estruturais e institucionais. Essa epistemologia da interculturalidade desvinculada do padrão eurocêntrico viabiliza o processo de decolonização, possibilitando um amplo reconhecimento a partir das diferenças. Inquestionavelmente, esse pensamento alternativo vinculado a políticas identitárias, propõe a construção de um mundo mais justo, em que todos os sujeitos são vistos como atores sociais.

#### **1.4 República brasileira: contextualização sócio-antropológica e a interiorização da laicidade como um princípio**

Com a Proclamação da República em 1889 o Brasil inicia um novo ciclo de seu percurso histórico<sup>65</sup>. Ainda que o período anterior à proclamação da república tenha sido marcado por

---

<sup>65</sup> A Proclamação da República foi resultado de um golpe militar que derrubou a monarquia brasileira, que se enfraqueceu a partir do momento em que esse regime perdeu o apoio das elites econômicas do país. Isso aconteceu, principalmente, pela insatisfação de dois grupos muito importantes naquele momento, o exército e a elite cafeeira paulista. No caso do Exército, essa insatisfação vinha desde a Guerra do Paraguai. Os militares consideravam-se humilhados pela monarquia e exigiam melhorias salariais e no sistema de promoção de carreira. Além disso, não pode ser esquecida a influência dos ideais positivistas, que difundiam o republicanismo no seio do exército. Já no caso da elite cafeeira paulista, é importante mencionar que essa classe havia aderido há tempos os ideais republicanos. Uma prova disso foi a criação do Partido Republicano Paulistana década de 1870 (FAUSTO, 2006).



revoluções, inconfidências, e revoltas internas apenas no final do século XIX, com o fim do escravismo, as elites agrárias do país rompem com a monarquia aceitam organizar o Estado brasileiro nos moldes republicanos (FAUSTO, 2006). O fato de a República nascer como uma aceitação das elites e ter sido realizada através do exército brasileiro, forjou a república sob um caráter autoritário e excludente, garantindo os privilégios das classes dominantes e a negação de direitos às classes exploradas.

Para melhor compreender o complexo desenvolvimento histórico da república no Brasil cabe destacar que não foi um período único. Desde a invasão colonialista<sup>66</sup>, mesmo após a declaração de independência de Portugal, o Brasil se mantém refém de interesses e de uma cultura colonialista, de forma mais evidente até a república, e num olhar mais crítico, até os dias atuais. Assim, para assimilar como a laicidade é integrada como princípio constitucional fundamental da ordem republicana brasileira, faz-se necessário compreender que a república não foi um fenômeno único, definitivo, mas dividido em fases. A República Velha, ou Primeira República inicia com a Proclamação da República em 1889 e se estende até 1930, caracterizada pela presidência de dois marechais do exército. Após esses dois mandatos, a elite rural paulista e mineira passaram a deter o poder do governo federal, garantindo o poder da oligarquia agrária, o que deu fundamento aos historiadores para chamarem esse período de República Oligárquica (FAUSTO, 2006).

Foi neste período que o país vivenciou uma série de revoltas urbanas e rurais decorrente das mudanças sociais e políticas pelas quais passaram o país<sup>67</sup>, período que o Brasil iniciou sua industrialização, alterando a paisagem urbana de algumas cidades e criando as condições para a formação da classe operária em território nacional, mudanças que resultaram em novas pressões

---

<sup>66</sup> Cumpre salientar que a história do Brasil não possui um marco inicial definido, o país é uma criação política recente. Dentro dos estudos arqueológicos desenvolvidos na América, o Brasil tem significativa contribuição proveniente de seus diversos sítios arqueológicos, como em São Raimundo Nonato/ PI, onde foi notificada a presença de facas, machados e fogueiras com cerca de 48 mil anos de existência, ou a região de Lagoa Santa/ MG, local onde está registrado o mais antigo fóssil das Américas, um crânio feminino que existiu há cerca de 11.500 anos. As civilizações ameríndias desenvolveram-se, em diferentes tribos, que integraram uma parte mais recente da história das populações nativas do Brasil. A partir do século XV, a chegada dos europeus transformou radicalmente a situação dos povos originários. Mas, ainda hoje a intolerância religiosa e cultural, a violência e as epidemias são responsáveis pela dizimação dos povos indígenas no país. Tradicionalmente, há datação sobre a chegada dos portugueses com Pedro Álvares Cabral, em 22 de abril de 1500. No entanto, diversos grupos étnicos já habitavam o território que veio a ser o Brasil muito antes de qualquer europeu desembarcar nele. (PROUSS, 2007). O Brasil é o resultado histórico de diversos projetos distintos que se sucederam ao longo da história, de formas muitas vezes trágicas e que dizimaram milhares de pessoas. Para fins didáticos, a partir da invasão de europeus no que hoje forma o Estado-nação Brasil, a história pode ser dividida de forma mais rasa em três períodos colonial, imperial e republicano.

<sup>67</sup> Pode-se destacar a Guerra de Canudos, a Revolta da Vacina, a Revolta da Chibata, Contestado, Greves operárias, dentre outras (FAUSTO, 2006).

políticas e sociais. A Revolução de 1930 foi o ápice desse processo, o que resultou no período conhecido como Era Vargas, elevando Getúlio Vargas ao poder, onde permaneceu até 1945. Entre 1930 e 1934, durante o governo provisório, Vargas conseguiu contornar os conflitos entre as elites nacionais.

É neste período que Alberto Torres (2002) discute a desorganização e a identidade nacional, onde critica o modelo de federalismo adotado no Brasil, e a importação de instituições políticas incompatíveis com nossa realidade. Torres (2002), afirma que o caráter nacional foi formado pela colonização, escravidão e indolência, e que o papel fundamental do Estado na construção e organização nacional, haja vista as mazelas presentes no regime político da República Velha, como oligarquias, coronelismo, que, segundo o autor, são frutos da desorganização. Torres (2002) defendia, portanto, reorganizar a sociedade via intervenção do Estado, pois só este tinha condições de conduzir programas de âmbito nacional, e recomenda revisar a Constituição de 1891, propondo o fortalecimento da União e o enfraquecimento dos estados federados, já que comparava o modelo federalista brasileiro ao estadunidense.

A partir da realidade que vivenciava, o autor fazia críticas ao federalismo descentralizado, na qual os estados tinham mais autonomia, apontando que esta descentralização se desvirtuou para um coronelismo, no qual os municípios são dominados por interesses privados na ausência do Estado nacional. O autor dissertava acerca de uma realidade brasileira limitada, onde o Estado nacional deveria ser forte, mas sem cidadania e educação para as massas. Logo, defendia um Estado protetor, mas com concentração de renda e exclusão social. As convicções de Torres foram incorporadas na Era Vargas, que se caracterizou pela tentativa de construção de nação forte, unificada, populista, que tinha na escola o seu grande vetor de propagação da cultura nacional<sup>68</sup>.

Por sua vez, Gilberto Freyre (2003), ao analisar o tempo histórico em que viveu, buscou um mito explicativo para o Brasil e apresentou uma visão otimista do país. Para Freyre (2003), a identidade brasileira está na miscigenação das raças, brancos, negros e índios, e destaca a primazia da família na colonização por meio do patriarcalismo. Freyre interpreta e dá significado ao

---

<sup>68</sup>Por decreto, Vargas tenta extinguir os guetos de imigrantes e trazê-los à integração. O discurso de Alberto Torres sobre os imigrantes contribui para este pensamento uma vez que exalta o espírito empreendedor apenas dos alemães, excluindo outras etnias, como população descendente de povos africanos. A elite política brasileira queria o imigrante para povoar, embranquecer a população e produzir, os imigrantes, por sua vez, queriam reproduzir um pedaço de seu país de origem em solo brasileiro (FAUSTO, 2006).

encontro das raças e culturas como resposta ao racismo que imperava na década de 1920, onde a mestiçagem era considerada como raça inferior, não tendo as qualidades dos brancos, nem dos negros puros, antagonizando com a visão dos Estados Unidos da América. Assim, em Freyre, a raça passa a significar encontro cultural passa a ser uma virtude nacional, juntamente com a cordialidade e o calor humano.

Freyre (2003) constrói o mito do encontro pacífico e harmonioso de raças em contraposição à realidade vivenciada nos Estados Unidos da América, nação desenvolvida, em ascensão econômica, mas que não soube fazer uma integração racial. Logo, esta consonância entre raças, seria uma singularidade absolutamente brasileira. Dessa forma, Casa Grande e Senzala (2003) influencia a intelectualidade brasileira e ganha o mundo com o mito da democracia racial, construído através de uma narrativa convincente, e que ia ao encontro dos interesses de Getúlio Vargas. Quando se contrasta as interpretações valorativas de Gilberto Freyre com as posteriores, pode-se notar que sua visão do Brasil patriarcal, da casa-grande, da plasticidade cultural portuguesa, do sincretismo, está baseada na valorização de uma ética idealizada, pois além de excludente e até mesmo inocente, não favorece a vida pública e menos ainda a democracia. Florestan Fernandes (1976), por sua vez, trabalha para desmitificar a ideologia da democracia racial contida na obra de Freyre, pois entendia que se tratava de um convívio pretensamente harmonioso entre brancos, negros e índios, mas era, sobretudo, regido por relações de poder<sup>69</sup>.

Por outro lado, Sergio Buarque de Holanda (1995) defendia um ideal de poder burocrático, o qual deveria ser regido pela impessoalidade, competência técnica, separação entre público e privado, com o fim de racionalizar e aperfeiçoar a atuação do Estado. Com respeito à família patriarcal, conceito central em Freyre, Holanda (1995) identifica como o único setor da vida brasileira cuja autoridade, a do pai, não fora questionada. O autor alertava que a autoridade do patriarca não apenas não fora questionada na vida privada, mas estendia-se ao público, não respeitando a hierarquia das instituições estabelecidas (HOLANDA, 1995), comportamento que dificultaria o estabelecimento do Estado democrático no Brasil. Para Holanda (1995, p. 156), a família segue o princípio do amor e “amar alguém é amá-lo mais do que aos outros”. Logo, a parcialidade que o meio doméstico estimula, seria incompatível com uma postura imparcial diante

---

<sup>69</sup> Jacques d'Adesky (2001) discute as particularidades de racismos e anti-racismos em realidade brasileira, explanando a cerca das particulares formas de racismos no país, e, por conseguinte, das necessidades singulares de lutas para vencer nosso passado escravista e nosso presente ainda preconceituoso.

dos cidadãos, necessária na democracia liberal.

O conceito mais discutido na obra de Holanda (1995) é o de homem cordial, isto é, um homem regido pelo coração, sentimentos de amor e ódio. Ao falar sobre o homem cordial esboça uma crítica à realidade brasileira, pois homens que obedecem aos imperativos do coração, e não normas impessoais e abstratas, dificultam o estabelecimento da ordem pública e da democracia. O homem cordial de Sérgio Buarque de Holanda seria uma amostra do brasileiro comum, formado em uma estrutura familiar patriarcal, não acata as relações impessoais características do Estado. Ou seja, O homem Cordial não pressupõe bondade, mas o predomínio dos comportamentos afetivos em oposição à polidez exigida na vida pública e institucional do Estado<sup>70</sup>.

Já disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o homem cordial. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que estas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo bastante rico e transbordante (HOLANDA, 1995, p. 146-147).

O homem cordial ficou associado à concepção do brasileiro típico, gentil, hospitaleiro e pacífico, mas Holanda (1995) alerta para as consequências negativas quando se refere ao trato da coisa pública. No sentido negativo, o homem cordial tem dificuldade para compreender a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público, com uma posição patrimonialista e de favoritismos, tendo aversão à impessoalidade. Nesse sentido, Sérgio Buarque de Holanda considera que este perfil de relações cria empecilhos para se ter uma ordem social mais impessoal, racional e para a constituição de uma democracia no país. Neste sentido, Holanda finaliza a obra fazendo uma crítica à instalação da República no Brasil, forjada de maneira improvisada, onde as constituições são redigidas para não serem cumpridas, as leis para serem violadas, em favorecimento a indivíduos e oligarquias, e chama a atenção que será preciso aceitar a impessoalidade da democracia e que direitos e deveres são para todos. Assim, Sérgio Buarque de Holanda produz uma obra importante, concebida dentro de um contexto histórico de ebulição

---

<sup>70</sup> Neste sentido, pode-se ampliar o questionamento de em até que ponto nos dias atuais a população valida discursos de líderes políticos, tanto à direita quanto à esquerda, que produzem uma suposta identificação afetiva, familiar, descomplicada, em negação a burocracia institucional e aos discursos polidos dos entes políticos, jurídicos e administrativos.

anterior a Segunda Guerra Mundial, já que passou longo período na Alemanha, e às vésperas de uma nova ruptura com a democracia no Brasil preconizado por Vargas.

Nesta perspectiva, se por um lado a promulgação da Constituição em 1934 e a abertura de um processo democrático selaram o acordo entre as várias frações das classes dominantes nacionais, por outro, não puderam conter a insatisfação dos setores populares. É nesse contexto que ocorre a tentativa de derrubar o governo de Vargas, através do que ficou conhecido como Intentona Comunista de 1935, que serviu de pretexto para Vargas dar um golpe de Estado em 1937 (FAUSTO, 2006), pondo fim ao período constitucional e inaugurando o Estado Novo. Mesmo contendo as forças da intentona e do integralismo<sup>71</sup>, o Estado Novo marcou mais um período de extremo autoritarismo do Estado Brasileiro, rompendo, novamente, com a ordem democrático-republicana. Uma nova Constituição foi adotada e o Congresso foi fechado, mas como forma de conter a insatisfação popular e conseguir aumentar o poder de consumo do mercado interno, Vargas promulgou uma série de leis que garantia alguns direitos à classe trabalhadora urbana, além de proporcionar um nível de renda que impulsionasse o esforço de industrialização.

Ao fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, Vargas estava enfraquecido, e um novo golpe o retirou do poder. Uma nova Constituição foi adotada em 1946, garantindo a realização de eleições diretas para presidente e para os governos dos estados, possibilitando que o Congresso Nacional voltasse a funcionar. Entretanto, foi um período de forte instabilidade política, pois além dos giros democráticos, as mudanças sociais decorrentes da urbanização e da industrialização projetavam novas forças políticas, o que desagrava as elites conservadoras.

A agitação do contexto político-social do Brasil gerava incerteza quanto à manutenção da democracia e suscitava análises sobre o poder político. Raymundo Faoro (2012) analisa as origens da corrupção, da burocracia e da sociedade estamental no Brasil a partir da formação de Portugal, de onde foram inspirados o modo de funcionamento e a estrutura do Estado brasileiro. Faoro argumenta que o tipo de Estado define o tipo de elite, onde o Brasil constitui-se, em sua identidade, sob o domínio patrimonialista de Portugal, desenvolvendo uma camada social formada

---

<sup>71</sup> Partido e movimento político surgido no Brasil na década de 1930, influenciado pelos ideais e práticas fascistas que se desenvolveram na Europa após o fim da I Guerra Mundial. O movimento de extrema-direita foi fundado com o nome de Ação Integralista Brasileira (AIB), em 1932, quando o jornalista Plínio Salgado lançou o Manifesto de Outubro. O lema do Integralismo “Deus, pátria e família” serve como ponto de partida para se entender as propostas do movimento (FAUSTO, 2006).

por indivíduos que possuem funções estáticas dadas pelos donos do poder, isto é, uma sociedade estamental.

Para Faoro (2012) a burocracia estamental forjou no Brasil um capitalismo político, no qual o Estado controlava as atividades econômicas. Somente a partir da industrialização dos anos de 1930, o Estado torna-se responsável por identificar as necessidades de infraestrutura, bem como buscar recursos, mas a gestão sai das mãos dos indivíduos e passa a uma burocracia desligada dos interesses privados. Faoro afirma que mesmo com o processo de industrialização dos anos de 1930, se mantém a lógica estamental, de interesse individual, aumento de renda e lealdade ao rei, de modo que o Estado não consegue alcançar autonomia. Para Faoro (2012), o Brasil conviveu com um Estado patrimonialista estamental com caráter autoritário e monopolizador do poder político, impossibilitando o aparecimento de uma verdadeira democracia, mas possibilitando o aparecimento de líderes populistas que dominaram as massas ao seu interesse.

Deste modo, o governo de Juscelino Kubitschek conseguiu acelerar o desenvolvimento industrial em algumas áreas, mas não pode resolver o problema das discrepâncias sociais, acusadas por Faoro (2012). As mudanças sociais passaram então a compor a base das propostas do governo de João Goulart, caminhando para a implementação da reforma agrária, por exemplo (FAUSTO, 2006). Ainda que entre os sociólogos brasileiros aqui destacados houvesse diferenças de leitura das realidades presentes no país, havia consenso sobre a desigualdade social e sobre a influência desta desigualdade na política nacional. Assim, frente ao perigo que as mudanças propostas por João Goulart representavam aos interesses políticos e econômicos, as classes dominantes, junto ao exército militar, contribuíram para um novo golpe de Estado. Iniciada em 01 de abril de 1964, a Ditadura Militar foi um dos períodos mais repressivos da história da República, onde inúmeros grupos políticos foram cassados, e seus membros torturados e mortos, mas se manteve o incentivo ao desenvolvimento econômico.

Neste contexto de ditadura militar, em 1974, quando Florestan Fernandes escreve a obra *A revolução burguesa no Brasil*, a grande questão é a democracia em uma sociedade capitalista, onde se propõe a estudar o modelo burguês de desenvolvimento capitalista no Brasil em nível estrutural e histórico, a partir da realidade concreta vivida pelos agentes políticos, econômicos e sociais. O autor afirma “a ordem social moderna no Brasil não é democrática e aberta senão para alguns; ou seja, a burguesia não realiza a revolução burguesa, não universaliza a igualdade”

(FERNANDES, 1976, p. 168).

As classes burguesas não querem (e não podem, sem destruir-se) abrir mão: das próprias vantagens e privilégios; dos controles de que dispõem sobre si mesmas, como e enquanto classes; e dos controles de que dispõem sobre as classes operárias, as massas populares e as bases nacionais das estruturas de poder; As vantagens e privilégios estão na raiz de tudo, pois se as classes burguesas realmente “abrissem” a ordem econômica, social e política perderiam, de uma vez, qualquer possibilidade de manter o capitalismo e preservar a íntima associação existente entre dominação burguesa e monopolização do poder estatal pelos estratos hegemônicos da burguesia (FERNANDES, 1976, p. 363-364).

Na análise de Florestan Fernandes, tanto no Império quanto na República, a sociedade civil ficou reduzida aos estamentos sociais, com a maior parte da população excluída da sociedade civil. A revolução burguesa, portanto, acontece de forma parcial: transformação do capitalismo, mas não uma revolução nacional e democrática, não havendo ruptura com o passado, assumindo uma forma conservadora, a partir de uma coalizão entre as elites modernas e as tradicionais. A convicção de Fernandes (1976) sobre falta de universalização da igualdade, pois há ausência de direitos fora dos setores sociais dominantes.

A crítica empregada por Florestan Fernandes (1976) à classe burguesa e à falta de universalização de direitos, é feita justamente em um momento histórico que o Brasil vivia um regime militar, com supressão de direitos, mas que se sustentou ao longo de vinte anos por estar produzindo e investindo no setor econômico. A estrutura estatal repressiva, de impedimento do exercício da oposição política através de instituições policiais, garantiu a estabilidade social necessária aos investimentos estrangeiros. A ditadura se manteve até 1985 quando as pressões populares por abertura política tomaram as ruas do país, principalmente na campanha das Diretas Já. Mesmo com milhares de pessoas nas ruas, a reforma do Estado foi feita de forma lenta e gradual, mais uma vez deixando de fazer as reparações necessárias e construção de uma memória social deste período obscuro (CANABARRO; STRÜCKER, 2017).

A Nova República iniciou com o governo de José Sarney, que foi eleito através do voto indireto. Em 1988 é promulgada uma nova Constituição Federal, que garantia eleições diretas e livres a todos os cargos eletivos. Com base no fluxo dos acontecimentos históricos, intérpretes das múltiplas realidades brasileiras ganharam destaque, ao mencionar as desigualdades e assimetrias de relações no Brasil. Neste sentido, a constituição de identidades brasileiras incorporam conceitos como a subalternidade, a subcidadania, relações de dependência, desigualdade, passividade,

patriarcalismo, cordialidade, entre outras qualificações que foram forjadas por meio da colonialidade, do patrimonialismo, da dominação estamental, coronelismo, autoritarismo, violência física e simbólica, exclusão, relações servis e de privilégios, tão presentes em realidade brasileira (SOUZA, 2006; FAORO, 2012; FERNANDES, 1976; HOLANDA, 1995; FREYRE, 2003).

A riqueza dos diferentes intentos de explicar ou interpretar o Brasil, com base na organização social e política, ou seja, de acordo com suas organizações, seus atores e a distribuição do poder, está no fato de que estes são pensados por diferentes ângulos do escopo ideológico. Uns seguem um ideário conservador, outros liberais ou seguem uma visão marxista. Os principais elementos formadores da identidade de uma nação são: uma língua comum, heróis nacionais, festejos tradicionais e populares, gastronomia típica, valores comuns e sentimento de pertencimento, ou seja, a cultura nacional (FAUSTO, 2006). Conforme observou Stuart Hall (2003), a identidade nacional não está impressa nos genes de seus cidadãos, mas é o sentimento de pertencimento e de identificação que os faz parte de tal identidade.

Jessé Souza (2006) estuda as sociedades periféricas e a exclusão social e investiga a naturalização da desigualdade, além das causas não econômicas da desigualdade social brasileira, afinal desigualdade e violência não chocam mais. Por este motivo, é oportuno o alerta de Souza (2006) sobre a naturalização das desigualdades, como se fossem frutos de relações socioeconômicas justas, e sobre a pretensa harmonia e pacificação social que mascaram relações de dominação e violência. A partir de Bourdieu (1989), Souza (2006) critica a naturalização das relações sociais de dominação, contida na teoria do *habitus*<sup>72</sup>.

É esse aparato também que permite a Bourdieu perceber dominação e desigualdade onde outros percebem harmonia e pacificação social. É isso que o faz fundamental para qualquer análise, seja das sociedades centrais ou periféricas, interessada em desvelar e reconstruir realidades petrificadas e naturalizadas (SOUZA, 2006, p. 47).

---

<sup>72</sup> Bourdieu concebe o conceito de *habitus* como um instrumento conceitual que auxilia pensar a relação entre os condicionamentos sociais exteriores e a subjetividade dos sujeitos. *Habitus* não é destino, mas uma noção que auxilia a pensar as características de uma identidade social, de uma experiência biográfica, um sistema de orientação ora consciente ora inconsciente. *Habitus* como uma matriz cultural que predispõe os indivíduos a fazerem suas escolhas, habilitando a pensar o processo de constituição das identidades sociais no mundo contemporâneo. Logo, *Habitus* é compreendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (BOURDIEU, 1989).



Esse aspecto revela-se ainda mais decisivo quando pensamos no caráter central atribuído por Bourdieu ao mascaramento das precondições econômicas inerentes ao exercício da dominação classista, ou seja, da dominação simbólica. E nesse particular, da própria ideologia da igualdade que serve de base ao consenso social e político ocidental, obscurecendo as relações de desigualdade. Feito este rápido giro histórico, é possível afirmar que o Estado republicano é viável no contexto de uma sociedade civil ativa na qual são observados os princípios da democracia liberal, social e participativa. Desde o surgimento do Estado moderno, os sistemas de governo democráticos vêm progredindo, não linearmente, mas através de altos e baixos, avanços significativos e, às vezes, trágicas regressões. Marilena Chauí (2000) assevera que nossa identidade foi construída com base em relações desiguais, de privilégios para uns poucos e de construção de nação com fraca legitimidade.

Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, ou aquilo que alguns estudiosos designam como ‘cultura colonial’, a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade (CHAUÍ, 2000, p. 89).

Assim, os direitos republicanos, embora constantemente violados, são atualmente melhor definidos e protegidos. Todavia, a recente onda ultra-liberal e conservadora (BURITY, 2016)<sup>73</sup> representa um importante desafio. O Estado republicano é um Estado democrático que deriva seu poder e legitimidade do apoio da sociedade civil, pois depende de participação popular. Neste sentido, a laicidade toma especial importância no sentido de que se torna, após a redemocratização, um princípio constitucional, que respeita a pluralidade de identidades brasileiras. Enquanto na Europa o estado laico surgiu como uma necessidade a partir das guerras religiosas em uma busca de tolerância, na América Latina a laicidade é mais uma condição do que um produto da pluralidade religiosa. Na América Latina as igrejas e confissões religiosas distintas

---

<sup>73</sup> De acordo com Burity (2016), hoje vemos um desenvolvimento do discurso conservador dentro dos espaços públicos institucionais, em especial o fazer legislativo dos deputados federais mediante alguns projetos de lei, propostas emenda à Constituição e medidas provisórias, argumentando que o aumento da adesão popular às pautas conservadoras como devido, em parte, ao fato de que o imaginário social conservador estava apenas adormecido.

da católica só puderam começar a se implantar após ser decretada a liberdade de culto.

Aprofundando a questão da laicidade no Brasil, pode haver liberdade, pluralismo e tolerância religiosa sem que haja laicidade, como já ocorreu no Brasil com a Constituição Imperial de 1824<sup>74</sup>, que garantia o direito à liberdade religiosa a outras religiões além do catolicismo, independentemente da união entre Estado e Igreja Católica, que era a religião oficial do império. Aliás, durante todo o período colonial e imperial brasileiro, o catolicismo foi a única religião legalmente aceita, não havendo liberdade religiosa durante cerca de 400 anos, tomando como ponto de partida a invasão colonizadora europeia.

Embora a Constituição Imperial de 1824 tenha feito algum avanço em direção da liberdade religiosa dos cultos não-católicos, desde que expressassem suas crenças em suas próprias línguas e no âmbito doméstico, somente a primeira constituição republicana oficializou, em 1891, a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantindo, pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos, mas, ainda mantendo privilégios ao catolicismo (ORO, 2008). Tradicionalmente, não nos referimos ao Brasil como Estado laico, entretanto, desde 1890<sup>75</sup> o Brasil assim é classificado. Pode parecer inusitado que depois de mais de cem anos, haja a necessidade de afirmar a laicidade no país, e de haver a necessidade de se pleitear por um Estado que verdadeiramente promova debates no âmbito público, sem pautar-se em determinados credos. O caso brasileiro se assemelha com o que ocorreu com os países do sul da Europa de influência católica, como Portugal, no que tange às relações entre Estado e Igreja Católica, configurando-se uma quase laicidade (CATROGA, 2006). Pois, ao longo da história brasileira, mesmo com a separação formal entre o poder político e a organização religiosa majoritária, restam vínculos, compromissos, contatos, cumplicidades entre autoridades e aparatos estatais e representantes de instituições religiosas.

Durante todo o período colonial e imperial, o catolicismo foi a única religião legalmente aceita, não havendo liberdade religiosa em nosso país. Nestes períodos, ou seja, durante

---

<sup>74</sup> Importante frisar que a liberdade, pluralismo ou tolerância religiosa previstos na Constituição de 1824 eram limitadas. O artigo 5º assegurava que “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo.” (BRASIL, 1824, SIC).

<sup>75</sup> O Brasil torna-se laico com o advento do Decreto nº 119-A, de 17 de janeiro de 1890, que além de extinguir o padroado de todas as instituições, recursos e prerrogativas, instituindo um Estado laico, garante a liberdade religiosa de culto, porém liberdade igualitária para todos os credos (BRASIL, 1890).

quatrocentos anos, o Estado regulou com mão de ferro o campo religioso: estabeleceu o catolicismo como religião oficial, concedeu-lhe o monopólio religioso, subvencionou-o, reprimiu as crenças e práticas religiosas de índios e escravizados negros e impediu a entrada das religiões concorrentes, sobretudo a protestante, e seu livre exercício no país. Embora se possa ter o termo laico como sinônimo de leigo, como foi o dispositivo do art. 72, § 6º da Constituição Republicana de 1891, ao determinar que será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos, cumpre apontar que leigo tem uma significação relativa a uma pessoa que não domina um assunto. Desse modo, o termo laico se refere mais ao que é independente do religioso e leigo mais àquele que é desconhecedor de ou não especialista em uma determinada matéria.

Conforme Blancarte (2000), o termo laicidade foi utilizado pela primeira vez no século XIX, em um voto no conselho geral de Seine, na França, que deliberou favoravelmente ao ensino laico, não confessional e sem instrução religiosa. Para o autor, a laicidade pode ser definida como um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas, principalmente, pela soberania popular, e não por elementos religiosos. Por este motivo, o Estado Laico surge quando a origem da soberania já não é mais sagrada e, sim, popular.

Compreendendo que laicidade está ligada à criação do Estado Republicano, bem como a formação de uma soberania, que agora não provém do divino, mas do povo, a efetividade da laicidade, enquanto um princípio das Constituições e formações estatais<sup>76</sup>, está relacionada à efetividade da própria democracia, uma vez que neste regime político a vontade do povo deve ser respeitada. Ainda que a maioria tenha inclinações religiosas, a laicidade é um dos elementos que faz com que a democracia não seja o governo da maioria, mas que represente a vontade de todos, respeitando a pluralidade de ideias, gentes e culturas. Um Estado laico confere garantias não apenas para as pessoas que não têm religião, mas, também, para aquelas que têm religião, que no Brasil, são cada vez mais diversificadas. A diversidade religiosa por dogmas, crenças, tradições, entidades religiosas (santos, santas, anjos, demônios, divindades, deuses e deusas) só é verdadeiramente respeitada se o Estado for laico, pois, neste caso, não há uma imposição do Estado em uma área que diz respeito à individualidade.

---

<sup>76</sup> Noli Hahn discorre acerca da necessidade de a laicidade ser compreendida enquanto princípio e não meramente uma regra, pautado numa visão pós-positivista, onde princípios constitucionais irradiam para todas as legislações e decisões do Estado (HAHN, 2016). De acordo com o autor, princípios são indicadores; princípios apontam a direção que se deve seguir. Princípios são faróis que iluminam um caminho a ser seguido. O caminho requer interpretação. O princípio dá indicativos para que os sentidos brotem e emergjam de cada caso concreto.

O caráter laico do Estado esteve presente nas discussões nacionais desde o início do regime republicano no Brasil.<sup>77</sup> Ainda que nem sempre de forma evidente, a relevância da laicidade do Estado vem ganhando maior visibilidade, sobretudo nas últimas décadas, figurando, por vezes, o centro do debate político. Exemplo são as discussões acerca do ensino religioso nas escolas públicas, a descriminalização do aborto, dentre outros direitos reprodutivos, questões de gênero, temas que têm mobilizado e dividido a opinião pública e diferentes setores do Estado.

A moldura teórica do conceito de laicidade preconiza que o Estado deve ser imparcial em relação à religião, a partir da fundamentação democrática e não dogmática de seus atos, legitimados pelo povo e não pelo divino. O Estado laico deve ainda garantir o livre exercício da fé de maneira igualitária entre as diversas confissões. Por fim, a separação orgânica entre o Estado e religiões específicas amplia o seu grau de laicidade. A partir destes elementos, a laicidade deve ser compreendida como um princípio constitucional implícito no Brasil, que, nos termos do art. 5º, §2º da constituição federal<sup>78</sup>, decorre do próprio princípio democrático, da garantia da igualdade e da liberdade, incluindo a liberdade religiosa. Marcos Huaco entende que o princípio da laicidade é formado por elementos constitucionais e democráticos, nos seguintes termos:

a) separação orgânica das funções, assim como autonomia administrativa recíproca entre os agrupamentos religiosos e o Estado; b) o fundamento secular da legitimidade e dos princípios e valores primordiais do Estado e do Governo; c) a inspiração secular das normas legais e políticas públicas estatais; d) a neutralidade, ou imparcialidade frente às diferentes cosmovisões ideológicas, filosóficas e religiosas existentes na sociedade (HUACO, 2008, p. 42).

Neste sentido, a maior ou menor presença dessas características possibilitaria indicar o grau de laicidade do Estado, com base no caráter principiológico da constituição. Sarmento (2008, p. 190-191) entende a laicidade como um princípio que opera em duas direções: “salvaguarda as diversas confissões religiosas do risco de intervenções abusivas do Estado e

---

<sup>77</sup>Desde 1889 adotou-se a fórmula de que nenhuma entidade componente da federação pode adotar laços com religiões ou credos, salvo as pontuais e determinadas relações de promoção dos interesses públicos e coletivos, e jamais estabelecer a relação com a promoção de um específico conteúdo religioso. De outro lado, além de disposições textuais que vedavam a associação entre as pessoas políticas da federação e o poder religioso, consagrava-se a liberdade religiosa dos cidadãos, podendo o governado optar por qualquer prática religiosa. Analisando-se todas as Constituições republicanas, de 1889 à atual, é possível traçar regularidade e permanência dos dois conteúdos que são a liberdade religiosa e a dissociação entre a Igreja e o Estado.

<sup>78</sup> O texto constitucional prevê: Art. 5º, §2º. “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte” (BRASIL, 1988).

protege o Estado de influências indevidas provenientes da seara religiosa”. Segundo o autor:

A laicidade do Estado não é um comando definitivo, mas um mandamento constitucional *prima facie*. Trata-se de um típico princípio constitucional, de acordo com a famosa definição de Robert Alexy<sup>79</sup>: um mandado de otimização que deve ser cumprido na medida das possibilidades fáticas e jurídicas do caso concreto, e que pode eventualmente ceder em hipóteses específicas, diante de uma ponderação com algum outro princípio constitucional contraposto, realizada de forma cuidadosa, de acordo com as máximas do princípio da proporcionalidade (SARMENTO, 2008, p. 200)

Um ponto importante é que a laicidade além de ser conceito, é categoria de compreensão. Da mesma maneira, ao mesmo tempo em que é princípio da ordem jurídica brasileira, é regra, pois contém enunciado normativo<sup>80</sup>. Neste caso, há uma proibição definitiva, que proíbe expressamente o estabelecimento, a subvenção ou o embaraço do funcionamento de cultos religiosos ou igrejas por parte da União e dos entes federativos, bem como a manutenção de relações de dependência ou aliança com eles ou seus representantes, exceto nas hipóteses de colaboração de interesse público ressalvadas na forma de lei. Nem mesmo a existência dessa ressalva extremamente ampla compromete o caráter definitivo dessa proibição, pois se trata de uma cláusula de exceção previamente fixada. Ao contrário do que ocorre com a laicidade enquanto princípio, cuja aplicação requer o sopesamento sempre que houver um princípio colidente (ALEXY, 2015), a separação entre Estado e Igreja positivada como regra não está condicionada a um juízo em relação ao valor dos demais princípios envolvidos no caso concreto, mas um juízo sobre a existência fática de relação entre um ente público e uma organização religiosa, ressalvadas as exceções legais.

A permanência dos crucifixos em diversas repartições públicas é um dos sinais de que embora a laicidade esteja formalizada há anos no Brasil, ainda enfrenta forte resistência por parte de instituições religiosas e da população, em compreender que a retirada de elementos religiosos do espaço público, não representa uma negação à fé, mas, a preservação neutra de um espaço que é público e de todos. Embora se diga que a mera presença destes símbolos não afronta a laicidade

---

<sup>79</sup>Conforme preconiza Robert Alexy (2015), pode-se compreender que princípios, assim como as regras, são razões para juízos concretos do dever ser, mesmo quando são razões de um tipo diferente. A distinção entre regras e princípios é, portanto, uma distinção entre duas espécies de normas.

<sup>80</sup>Exemplo é o Art. 19 da CF/88 que assinala: É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (BRASIL, 1988).

do Estado, por não impor a religião representada ao sujeito que a vê, estes símbolos provam que o Estado ainda se vincula a determinadas religiões<sup>81</sup>.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) trata especificamente sobre o direito ao credo. Um aspecto relevante do debate refere-se ao que é proclamado no artigo 18 da DUDH (1948), no qual se preconiza o direito "à liberdade de pensamento, consciência e religião". Já o artigo 27 da DUDH, estabelece o direito de todos de "participar do progresso científico e de seus benefícios." Uma temática que é abordada em toda a Declaração, é o que se encontra expressamente no artigo 2º<sup>82</sup>

O Estado laico mostra-se indispensável para evitar que articulações políticas impeçam a plena liberdade de pensamento, de consciência e de religião, como proclamado no artigo 18 da DUDH, que é fundamental para a discussão acerca da liberdade religiosa. Cada indivíduo deve conservar a possibilidade de decisão em esferas íntimas, para que possa livremente decidir sobre temas que guardem relação exclusivamente com sua esfera de responsabilidade, em nada dizendo respeito a outrem. Contudo, esse mesmo direito à liberdade de manifestação no espaço público, individual ou coletivamente, a ninguém autoriza impor sua própria crença aos demais. Nenhuma crença, assim, pode definir e determinar a esfera pública, nem pode tornar obrigatórios os seus valores e determinações para a vida em sociedade.

Nenhum grupo pode tornar seus dogmas parte integrante das leis civis, válidas para todos — indispensável para um Estado laico. É que a imposição de um grupo representaria, em si, restrição às demais crenças e pessoas, configurando a tirania de uns sobre outros, ainda que se apresentassem argumentos para tentar justificar semelhante dominação, pois esse argumento já viria imbuído das motivações, conceitos e valores daquele dado grupo, desconsiderando os demais. Daí a relevância do caráter laico do Estado. Ao tratar do tema do Estado laico, Celso Lafer identifica preliminarmente a existência de um "espírito laico" que caracteriza a modernidade, caracterizando como um modo de pensar que confia o destino da esfera secular dos homens à razão crítica e ao debate e não aos impulsos da fé e às asserções de verdades reveladas.

---

<sup>81</sup> Em 2007, O Conselho Nacional de Justiça (CNJ) indeferiu o pedido de retirar os símbolos religiosos das dependências do Judiciário, concluindo o julgamento de quatro pedidos de providência (1344, 1345, 1346 e 1362) que questionavam a presença de crucifixos em dependências de órgãos do Judiciário.

<sup>82</sup> O artigo prevê: Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (ONU, 1948).

Isto não significa desconsiderar o valor e a relevância de uma fé autêntica, mas atribui à livre consciência do indivíduo a adesão, ou não, a uma religião (LAFER, 2007).

Por outro lado, constituiria uma laicidade agressiva, se o Estado proibisse o culto, credo, ou existência de religiões, mesmo que fora do âmbito estatal. Um exemplo foi o comunismo conforme assevera o sociólogo espanhol Millán Arroyo (2005):

O laicismo europeu foi um laicismo anti-religioso beligerante, ou pelo menos anticlerical, e acabou desenvolvendo uma visão alternativa do mundo, que entrava em competição direta com a visão religiosa do mundo. Sua máxima expressão histórica foi a ideologia comunista, que impactou principalmente os territórios onde o comunismo se impôs como forma política (ARROYO, 2005, p. 101, tradução nossa)<sup>83</sup>.

Arenhart, Arenhart e Hahn (2019) argumentam que em desprezo aos conhecimentos científicos, a sociedade tem retornado à valorização do senso comum e à busca pela religião, especialmente a partir dos anos 60, em função das crises econômicas vividas. As interpretações escatológicas de nosso tempo e as dificuldades econômicas levam o ser humano a procurar soluções transcendentais. No entanto, os autores apontam que o principal problema não é religioso ou social, mas político: existem interesses capitalistas por trás de cada tentativa de negação da ciência ou da democracia. Freston (1993), nesse mesmo sentido, afirma que:

A volta da religião à esfera pública parece ocorrer nas sociedades de mercado principalmente em duas circunstâncias: quando o sistema, mesmo funcionando a todo vapor, leva a um impasse e ressurgem os debates a respeito de fins (crise ecológica); e quando o sistema é incapaz de gerar a necessária “boa vontade desinteressada” (FRESTON, 1993, p. 3).

O século XX foi marcado por fatos que já alertavam sobre a necessidade de tolerância e laicidade estatal, onde sua negação trouxe desastrosas consequências. As experiências totalitárias vividas pela humanidade no século XX ostentaram o horror da ação fundada no tratamento de seres humanos como descartáveis (ARENDRT, 1998). Um Estado laico representa o resultado de uma luta política e social para a construção de uma democracia. A Constituição Federal de 1988, já no primeiro artigo apresenta conceitos fundamentais para a concretização do Estado de Direito,

---

<sup>83</sup> Texto original: El laicismo europeo fue un laicismo beligerante antireligioso, o cuando menos anticlerical, y acabo desarrollando una vision del mundo alternativa, que entró em competencia directa con la visión religiosa del mundo. Su máxima expresión histórica fue la ideología comunista, que impacto sobre todo a los territorios donde el comunismo se impuso como forma politica (ARROYO, 2005, p. 101).

o poder emana do povo, que tem ainda como fundamento o pluralismo político, o qual defenderá a pluralidade de ideias. Ainda que em nenhum momento fale a palavra laicidade, garante o direito ao credo, assegurando que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa.

Entretanto, a influência das posições hegemônicas das instituições religiosas está presente no cotidiano social, e desempenha um papel importante na construção do senso comum. É preciso pensar sobre a dimensão cultural da ideia de laicidade. No Brasil, por exemplo, a Igreja Católica é uma das instituições que contribuiu para a formação de uma sociedade hierárquica, autoritária e intolerante com a liberdade de religião<sup>84</sup>. Portanto, a tentativa de destruição da diversidade religiosa e a intolerância ao que é diverso, do ponto de vista religioso, é parte da nossa colonização, a qual se estendeu ao campo da cultura como um todo, criando justamente um conflito entre as culturas dos diferentes povos e a cultura hegemônica do colonizador, totalmente apoiada na ordem religiosa como campo de legitimação.

Os movimentos sociais representam forças políticas, mas, frente ao fator econômico e ao poder das igrejas cristãs, há evidentemente um desequilíbrio de forças. Atualmente, diversos segmentos da sociedade perceberam que a principal forma de acesso à conquista de direitos se dá através da votação de leis, as quais podem afetar um grande número de pessoas, ainda que estas não concordem com aquilo que a lei prevê. Assim, a disputa por espaço no meio legislativo ou executivo, expôs a forte influência que a religião ainda ocupa dentro do Estado.

Cada vez mais, igrejas têm se unido com o objetivo de preencher cadeiras no legislativo, pois se percebeu que embora o Estado seja laico, não há um efetivo controle desta laicidade, sobretudo dentro do Congresso Nacional. Frequentemente, em meio a votações das mais variadas matérias, deputados utilizam-se de argumentos religiosos, fazem orações e expressam claramente suas motivações religiosas. Assim, as religiões utilizam-se dos mecanismos legais para garantir ideais que são exclusivamente de cunho sacro, no ambiente público.

O número de evangélicos no Parlamento brasileiro cresceu acompanhando o aumento da quantidade de fiéis. Segundo dados do último Censo Demográfico do país, realizado pelo IBGE em 2010, houve um aumento de 61,45% em 10 anos no Brasil. Em 2000 cerca de 26,2 milhões de pessoas se declaravam evangélicas, 15,4% da população. Em 2010, o número passou a 42,3 milhões, 22,2% dos brasileiros. Já no fim de 2016, segundo pesquisa divulgada pelo Instituto Datafolha, 29% dos brasileiros se afirmavam

---

<sup>84</sup> Especifica-se a Igreja Católica pensando no contexto de invasão europeia, período denominado de colonização, onde a força da Igreja foi um importante aliado de dominação e extermínio dos povos originários.



evangélicos – 3 em cada 10 pessoas com mais de 16 anos (DIP, 2018, p. 27).

Conforme Andrea Dip (2018), houve um aumento progressivo no número de congressistas vinculados a alguma entidade religiosa. Um estado laico não busca barrar candidaturas de pastores, ou demais pessoas apoiadas por instituições religiosas, porém, combinado ao aumento de parlamentares com discursos abertamente religiosos – tanto na esfera privada como na pública, pois são realizados cultos e outras celebrações sacras dentro do Congresso – a autora levantou dados que demonstram que entre 2014 e 2017, foram propostos 35 Projetos de Lei para implantar benefícios econômicos e fiscais para Igrejas e seus membros, 29 contra diversidade de gênero e direitos LGBTQ, 26 contra direitos reprodutivos das mulheres, 12 sobre atuação religiosa em espaços públicos, 10 sobre ensino religioso em escolas, 09 sobre o Escola Sem Partido, 01 sobre a interferência religiosa na pesquisa científica, dentre outros.

Neste sentido, há uma disputa legislativa e judiciária – considerando pressões contra o Supremo Tribunal Federal, por exemplo, para que julgue conforme predicados morais oriundos da religião – por questões relacionadas ao corpo, às mais variadas formas de constituir família, à sexualidade, ao planejamento familiar, etc. Dados como estes demonstram que a religião vem tentando influenciar o processo de criação legal, através tomada de espaços institucionais que pretendem ser laicos, justamente para cumprir os objetivos republicanos, democráticos e legais, de respeito à pluralidade, inclusive, a pluralidade de credo.

Ocorre que, com a tomada do discurso religioso no espaço público, tais instituições ficam marcadas por uma moralidade religiosa, e desvirtuam-se dos objetivos republicanos e democráticos. Ademais, nem sempre as pautas defendidas pelos parlamentares religiosos têm a finalidade religiosa, muitos se elegem utilizando-se do discurso religioso para atingir massas, mas quando analisados os discursos que proferem sequer se coadunam com os proferidos por sua fé. De acordo com Dip (2018, p. 55), “os parlamentares no congresso têm uma postura muito mais reacionária do que a dos evangélicos no país”. Deste modo, para além da atenção à observância ao princípio da laicidade, cabe a provocação de até que ponto é válido o uso da fé para fins eleitorais.

Logo, o direito de liberdade de consciência e religião floresceu e se revigorou gradualmente no cenário nacional. Tais direitos se ampliaram a ponto de abarcar não só a livre escolha dos valores, das crenças e dos preceitos que mais importam para a vida individual, mas oportunizaram a sua troca ou mesmo o abandono, pelo desejo de não querer adotar qualquer visão

confessional, sem o risco de sofrer sanções ou interferências. Muito mais que um indicativo de sua essencialidade, sua consolidação reforça seu caráter histórico e sua contínua atualização.

A retomada da história brasileira acerca da relação Igreja e Estado, bem como seus reflexos normativos, permitem algumas conclusões no sentido de que a indicação de uma religião oficial não implica, necessariamente, que esta gozará de maior liberdade, afinal, o período imperial demonstra o esvaziamento da autonomia das instituições religiosas a partir do estabelecimento de prerrogativas ao Estado. Igualmente, a suposta separação entre Igreja e Estado, até mesmo pela estruturação normativa do ordenamento, não impede a aproximação e a concessão de maiores benefícios no plano fático, além de a adoção de um caráter laico por parte do Estado não trazer, como consequência lógica, um ganho de liberdade e reconhecimento para todas as confissões de fé, tendo em vista a invisibilidade e o abandono que assombram as religiões afro-brasileiras até a atualidade. Assim, o giro histórico evidencia o confronto entre forças políticas e sociais, os interesses em disputas, as tensões e os seus resquícios que se mantêm latentes no tecido social, de modo que há uma necessidade real do estabelecimento de um Estado autônomo, desvinculado de normas religiosas particulares, e a formulação de políticas laicas, para garantir a igualdades das religiões perante a lei, bem como a não discriminação religiosa (BLANCARTE, 2008b, p. 161).

Portanto, a discussão acerca da laicidade enquanto conceito, categoria de compreensão a partir da qual se discute e se entende outras categorias e conceitos, tais como a república, e o advento da laicidade como um princípio constitucional, abre caminho para pensar nos direitos reprodutivos. Logo, a reflexão acerca de direitos reprodutivos, controle dos corpos femininos e papel do patriarcado acontece dentro de uma óptica laico-republicana, realidade brasileira, ao menos do ponto de vista formal. Embora vão sendo construídas críticas à efetividade da laicidade no Brasil, ao mesmo tempo, se defende que é por esta lente que se consegue vislumbrar avanços nos direitos reprodutivos femininos e nos processos de emancipação que cada mulher irá percorrer.

Neste sentido, traçar uma historiografia acerca do controle de corpos femininos, seja através da biopolítica, seja através de uma estrutura patriarcal que disciplina tais corpos e impõe-lhes um papel social a ser desempenhado, pressupõe questionar as discursividades religiosas nestes processos. Para além desta perspectiva, como pano de fundo do objetivo do segundo

capítulo cabe o questionamento de quais limites esta influencia deveria encontrar no âmbito público, ao enfatizar momentos históricos significativos para a concepção do feminino, de seu corpo e de sua reprodução individualmente, na sociedade e no Estado.

## 2 GENEALOGIA DO PENSAMENTO PATRIARCAL E DO CONTROLE DOS CORPOS FEMININOS

*A Igreja diz: o corpo é uma culpa.  
A Ciência diz: o corpo é uma máquina.  
A publicidade diz: o corpo é um negócio.  
E o corpo diz: eu sou uma festa.*  
(Eduardo Galeano)

Analisar e descrever a genealogia do pensamento patriarcal e do controle dos corpos femininos não é tarefa fácil. Tão somente é possível traçar esboços, que convidam o leitor a refletir sobre marcos históricos importantes e teorias que se tornaram basilares no pensamento ocidental, de modo a não dar “saltos mortais” na história. Isto é, não é possível observar todo e qualquer acontecimento ou teoria relacionada ao patriarcalismo, mas traçar recortes que nos permitem compreender como se constrói uma sociedade onde o controle dos corpos, especialmente aqui destacado, os corpos femininos, é estrutura que perpassa os séculos.

Assim, através de uma abordagem predominantemente histórico-analítica, se apresenta um entendimento acerca de patriarcado ou patriarcalismo, direito masculino, biopolítica e uma historiografia do controle de corpos femininos sob diversos pontos teóricos de análise. Num primeiro momento, se descreve elementos históricos pertinentes para compreender a historiografia do controle de corpos femininos no ocidente, analisando o percurso histórico de teorias e discursos sobre estes corpos e suas supostas limitações. Num segundo momento, especialmente a partir do referencial teórico de Carole Pateman, se analisa o contrato sexual, elemento ocultado dentro do mito do contrato social, em uma crítica a um aspecto esquecido pelos contratualistas clássicos que tanto defenderam a liberdade, a liberdade e a igualdade e a fraternidade, mas esqueceram-se do feminino, cingindo a sororidade.

Por fim, no terceiro tópico do capítulo, discute-se a biopolítica como referencial que contribui para a compreensão das relações de poder, onde as instituições passam a contribuir e utilizar a cultura que já oprimia corpos femininos através de uma política biopatriarcal. Traça-se uma análise dos pontos mencionados e esquecidos por dois dos principais autores da biopolítica, Michel Foucault e Giorgio Agamben, dando-se ênfase ao dispositivo da sexualidade e abrindo o olhar crítico acerca de um possível dispositivo da reprodutividade, como elemento transformador

da vida de mulheres, especialmente as que se encaixam em um amontoado de opressões, em vidas nuas, descartáveis, ou meras portadoras de um útero reprodutor.

## 2.1 Historiografia do controle dos corpos femininos

Ainda que não seja possível fazer uma análise minuciosa sobre todos os grandes eventos que envolveram as construções teóricas, jurídicas, psíquicas e sociais sobre os corpos femininos, alguns marcos históricos são extremamente relevantes para compreender o porquê e como, ainda hoje, existe tanta violência e determinismos acerca destes corpos. Outro fator fundamental é estabelecer que se trata de corpos, no plural, afinal, ao tratar acerca de direitos de mulheres, a singularidade falha ao tentar definir uma mulher, a mulher. Dentro deste recorte de direitos femininos, existe um universo de corpos, de realidades, de cores, de culturas, de famílias, de classes, de CEP's<sup>85</sup>, de credos, dentre outros marcadores sociais<sup>86</sup>.

Através da história<sup>87</sup> somos transportados para diferentes contextos, onde a cultura hegemônica e o discurso patriarcal construíram “verdades” sobre os corpos femininos, alimentando e constituindo, cada vez mais, as desigualdades de gênero. Ao analisar referências históricas sobre corpos femininos, em muitos casos esquecidos pela memória coletiva, vemos um apagamento da história das mulheres nos contextos em que viveram. A dominação masculina colocou as mulheres em um local de invisibilidade, de silenciamento, de confinamento à vida privada e à reprodução (BOURDIEU, 2016).

Neste sentido, os corpos femininos carregam as histórias das mulheres, pois é no corpo que existimos. Com este enfoque, busca-se olhar para alguns marcos históricos a partir de um referencial feminista, que possibilita compreender como se constituiu, cultural e cientificamente, o controle dos corpos femininos, para desvelar o sentido negativo atrelado ao feminino (LERNER,

---

<sup>85</sup> Em referência ao Código de Endereçamento Postal, como alusão ao local onde cada pessoa reside.

<sup>86</sup> Importante mencionar como em realidades brasileiras a historicidade do controle de corpos femininos inclui, também, o conceito de raça (QUIJANO, 2014), o qual abarca o controle sobre as expressões religiosas de origem africanas.

<sup>87</sup> Denuncio que falar em “a história” parece ingênuo. Não existe “a história”, nossa compreensão de presente, passado e futuro se entrelaça em muitos olhares, muitas narrativas do que foi, do que está ocorrendo e do que tentamos compreender acerca do que virá (MORIN, 2012). Entretanto, são apenas algumas narrativas, não conseguimos captar a história por inteiro, vemos fragmentos. Destes fragmentos, escolhemos para esta pesquisa uma visão feminista histórica, não por ser única, integrativa de todas as demais, mas por ter sido apagada das já conhecidas, além de representar uma mudança de olhar não apenas para a história das mulheres, mas de todos. Juntando estes retalhos narrativos conseguimos captar de forma mais abrangente, mas não totalizante, o tempo.

2019), bem como compreender as limitações de acesso a direitos que se estendem até os dias atuais.

A história por muitos séculos defendia que a humanidade caminhava num desenvolvimento estável, único. Entretanto, conforme afirma Morin (2012), esta é uma concepção simplista, onde se acredita que o passado e o presente são conhecidos, que os fatores da evolução são notórios, graças a uma causalidade tida como linear, e que o futuro, deste modo, pode ser predito. Morin (2012), porém, defende que a concepção simplista da história precisa ser substituída por uma concepção complexa, onde há um jogo retroativo entre presente e passado, “no qual não somente o passado contribui para o conhecimento presente, o que é evidente, mas igualmente no qual as experiências do presente contribuem para o conhecimento do passado” (MORIN, 2012, p. 12); deste modo, presente, passado e futuro entrelaçam-se para transformarem um ao outro.

Nesta perspectiva, tendo em vista que a história sempre foi uma profissão de homens, onde a história universal é masculina, e contada por homens, as mulheres margearam os acontecimentos narrados por esta história universal (COLLING, 2014). Logo, faz-se necessário redizer a história, inserir as mulheres sob uma óptica agora feminista, não mais de silenciamento. Este olhar simplista que Morin (2012) aponta, não apenas não compreende a dimensão complexa da história, mas anulou muitos seres do complexo emaranhado cronológico que organiza nosso tempo. A história simplista é uma história hierarquizada, em que feminino e masculino assumem valores diferentes, onde o masculino aparece sempre como superior ao feminino (COLLING, 2014). Foram os homens os autores das grandes construções conceituais que empregamos até hoje, e estes conceitos carregam, também, a história negada das mulheres, que é recente.

Historicamente, mulheres não podiam escrever suas experiências, pois já estavam englobadas dentro do sujeito universal, masculino (BEAUVOIR, 2016). Perrot (2017) denuncia que tradicionalmente a mulher tem sido ignorada e excluída como objeto histórico de análise. Assim, “escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas” (PERROT, 2017, p. 16). Para melhor compreender uma historiografia do controle de corpos femininos, é necessário que a história geral passe a ser compreendida como fruto de interpretações, narrativas e representações que têm como plano de fundo relações de poder (FOUCAULT, 2013). As representações históricas da mulher que se apresentará carregam, direta

ou indiretamente, relações de poder e um pensamento simbólico (BOURDIEU, 2016) da hierarquia entre os sexos.

Também, analisar a historiografia do controle de corpos femininos implica observar a linguagem de quem a nomeia. Louro (1996) reitera que a distinção na linguagem fazia parte da demonstração de atributos tidos como “naturais” nas mulheres ou nos homens, quando na verdade, são características socialmente construídas. Assim, os processos de construção dos gêneros masculino e feminino passam por uma formação histórica, linguística e social. Logo, a desconstrução e reconstrução da história possuem o papel de não permitir que a generalidade reduza a realidade, sintetizando a história dos sexos e gêneros, dando apenas um ponto de vista unilateral ou universal.

Num esforço para evitar acrobacias entre eventos históricos, mas, procurando destacar discursos pontuais que refletem a visão de grandes pensadores, basilares para o conhecimento ocidental, aponta-se como a mulher, e o corpo da mulher, foi analisado, qualificado e desqualificado, como integralmente saturado de sexualidade (FOUCAULT, 2017). As relações hierarquizadas entre homens e mulheres, o controle e domesticação dos corpos femininos (FOUCAULT, 2017), não se deram ao acaso, mas foram baseados em diversos discursos hegemônicos, carregados de um caráter de cientificidade, ainda que temporal.

O discurso grego acerca das mulheres já apresentava distinções de ordem hierarquizante entre os sexos. Ao analisar textos de Platão, podemos perceber posições antagônicas. Por um lado, no texto *A República* (PLATÃO, 2021), o autor defende uma educação semelhante para homens e mulheres, por entender que a diferença entre os sexos não implica em diferenças de atitudes.

Sócrates — Logo, se exigimos das mulheres os mesmos serviços que dos homens, precisamos fornecer-lhes o mesmo tipo de educação. Glauco — Com certeza. Sócrates — Nós ensinamos música e ginástica aos homens. Glauco — É verdade. Sócrates — Consequentemente, deve-se ensinar estas duas artes às mulheres, e também o que concerne à guerra, e exigir-lhes os mesmos desempenhos (PLATÃO, 2021, p. 199-200).

Por outro lado, em *Fedro* (PLATÃO, 1975), ao aproximar as ideias de parto e pensamento, argumenta que pensar é dar à luz. Neste sentido, Sissa (1991) aduz que dar à luz é falar, desvelar o que é pensado pelo sujeito, de modo que, para Platão, feminizar o sujeito do saber “é falar de tudo o que impede a alma de se apropriar da verdade, de nela penetrar diretamente. Parto é sinônimo de trabalho, de sofrimento, de dependência. Numa palavra, de resistência à auto-

revelação da verdade” (SISSA, 1991, p. 85). Neste mesmo sentido, no texto *Diálogos: Teeteto e Crátilo*, Platão (1973) compara uma parteira e um filósofo, pois ambos têm o ofício de libertar; a primeira liberta o corpo, o segundo a alma; no primeiro caso, papel desenvolvido por mulheres, no segundo, e para o filósofo mais importante, por homens.

Tal é o ofício das parteiras: ele é inferior ao meu. Acontece com efeito às mulheres gerarem umas vezes quimeiras e outras vezes seres verdadeiros, o que não é fácil de reconhecer [...] A minha arte de parteiro compreende portanto todas as funções que desempenham as parteiras; mas difere da delas em que eu liberto homens e não mulheres e em que vigio as suas almas em trabalho e não seus corpos (PLATÃO, 1973, p. 71)

Destarte, Platão deixa claro que mulheres desempenham um papel secundário na sociedade, restringindo-se a tratar a respeito destas quando se trata da reprodução, afinal quando se trata de poder, governo, de cuidado com o espírito, com a filosofia, estes são destinados aos homens. Exemplo é a obra *A república* (2021), que trata, em síntese, sobre a justiça e o governo da cidade, as mulheres não são mencionadas por seus interlocutores como possíveis governantes. Há certo menosprezo com as atividades impostas às mulheres, a reprodução e o cuidado materno, ainda que se defenda acesso das mulheres à educação para que possam compor a elite das mulheres gregas.

Sócrates — Tens conhecimento de alguma atividade humana em que os homens não sobrepujem as mulheres? Estenderemos o nosso discurso mencionando a tecelagem, a confeitaria e a cozinha, trabalhos que parecem apropriados às mulheres e em que a inferioridade dos homens é altamente ridícula? [...] Sócrates — Conseqüentemente, meu amigo, não há nenhuma atividade que concerne à administração da cidade que seja própria da mulher enquanto mulher ou do homem enquanto homem; ao contrário, as aptidões naturais estão igualmente distribuídas pelos dois sexos e é próprio da natureza que a mulher, assim como o homem, participe em todas as atividades, ainda que em todas seja mais fraca do que o homem (PLATÃO, 2021, p. 204-205).

Platão também auxiliou na construção de uma visão naturalizada sobre a diferença de corpos, onde as atribuições biológicas limitariam as atividades destinadas às mulheres. Em *Timeu-Crítias*, Platão (2011) argumenta sobre a natureza feminina:

Entre os que foram gerados machos, todos os que são cobardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verossímil, renascem mulheres na segunda geração. Por esse motivo e nessa altura, os deuses conceberam o desejo da copulação, constituindo dentro de nós e dentro das mulheres um ser-vivo animado, e criaram cada um deles do



seguinte modo. A via de saída da bebida, onde o líquido chega depois passar pelo pulmão e pelos rins até à bexiga, que, ao ser pressionado pelo sopro respiratório, ela recebe e expele, juntaram-na, por meio de uma perfuração, à medula – a que nos discursos anteriores chamamossemente<sup>284</sup> – que da cabeça desce até ao pescoço e passa pela espinha. A medula, que é dotada de alma e recebe respiração, ao criar no órgão por onde se ventila um apetite vital de ejaculação, engendra o desejo amoroso criador. É por isso que a natureza das partes íntimas dos homens é desobediente e autônoma, semelhante a um ser-vivo desobediente da razão<sup>285</sup>, e empreende dominá-lo por meio destes apetites acutilantes. Pelas mesmas razões, aquilo a que nas mulheres se chama “matriz” ou “útero”, um ser-vivo ávido de criação, quando está infrutífero durante muito tempo além da época, torna-se irritado – um estado em que sofre terrivelmente. Em virtude de vaguar por todo o lado no corpo e bloquear as vias de saída do sopro respiratório, não o deixando respirar, atira-o para extremas dificuldades e provoca-lhe outras doenças de toda a espécie até que o apetite e o desejo amoroso de cada um deles se reúnam para colherem o fruto, como de uma árvore, e semearem na matriz, como num campo lavrado, os seres-vivos invisíveis (por causa da sua extrema pequenez) e ainda informes, os quais depois separam e alimentam dentro de si, tornando-os grandes; depois disto, dão-nos à luz e completam a geração dos seres-vivos. Assim nasceram as mulheres e todas as fêmeas (PLATÃO, 2011, p. 208-209).

Os textos apresentados de Platão, especialmente o último, demarcam um ponto histórico importante de culto à reprodução. Mais tarde, com a teoria freudiana a ideia de histeria é desenvolvida como uma doença mental feminina, não apenas relacionada à existência do útero, *hystéra* em grego, mas como uma espécie de neurose, atrelada a falta feminina, a falta do falo, isto é, a teorização da incompletude feminina. Platão reforça o lugar da mulher como reprodutora de seres humanos, enquanto os homens criam ideias, concentram-se na arte de pensar. Logo, percebe-se na gênese da teorização elementar do ocidente uma hierarquização dos lugares e atributos sociais pautados na distinção dos sexos, afinal, para o filósofo pensar era a mais nobre atividade.

Por sua vez, Hipócrates, ateniense que viveu entre 460 a.C. e 377 a.C., conhecido como pai da medicina por refutar explicações supersticiosas ou míticas sobre problemas de saúde e possíveis curas, que sistematizou a observação clínica e que ainda hoje é utilizado no Juramento de Hipócrates, na formação de novos médicos, defendia que as doenças resultavam de alterações nos humores do organismo. Neste momento histórico medicina e filosofia estavam intimamente ligadas, uma vez que os profissionais da medicina eram também filósofos (LINS, 2013). Para Foucault (2019), como filósofo, o médico era, também, o conselheiro do patriarca. Utilizando-se dos saberes desenvolvidos por Platão e Aristóteles, acerca das parteiras e das doenças próprias às mulheres, como as ligadas à menstruação, parto e menopausa, afirmando que o útero podia circular dentro do corpo da mulher.

Conforme esclarece Trillat (1991), Hipócrates e Platão retomaram a mitos e crenças

milenarios, segundo as quais o útero seria um organismo vivo, similar a um animal, provido de autonomia que o permitiria se deslocar dentro do corpo feminino. Esta crença remonta a mais alta antiguidade, isto é, cerca de 2000 anos antes de cristo. Hipócrates também atrela força ao masculino e fraqueza ao feminino, hierarquizando os sexos desde o nascimento. Teresa Joaquim (1997) traz citação do texto hipocrático, onde o médico e filósofo grego alega que a semente macha é mais forte que a semente fêmea, e que a abundância de sementes fortes ou fracas é responsável pelo nascimento de homens ou mulheres, respectivamente. Isto é, assim como em Platão, em Hipócrates a mulher é vista como corpo matriz, mera incubadora de outro ser (JOAQUIM, 1997).

Assim como seu mestre Platão, Aristóteles faz parte da matéria teórica utilizada no ocidente. Na obra Política, Aristóteles (2002) defende que o desenvolvimento da plenitude humana só é possível de ocorrer na cidade. As casas são as primeiras unidades sociais da cidade, logo, elementares para o filósofo. Dentro da casa existem três tipos de relação, isto é, entre escravos e senhor, marido e mulher e pai e filho. O homem é quem exerce a autoridade, pois “o macho está acima da fêmea e o mais velho, quando atinge o termo de seu crescimento, está acima do mais jovem, que ainda não alcançou sua plenitude” (ARISTÓTELES, 2002, p. 27).

Na ordem política, tal como ela existe na maior parte dos povos, obedece-se e comanda-se alternadamente. Todos os homens livres são considerados iguais por natureza e todas as diferenças se eclipsam; tanto que se torna preciso distinguir os que comandam dos seus inferiores por marcas exteriores, os hábitos e as dignidades, como disse Amasis, falando de sua bacia transformada em deus". Quanto ao sexo, a diferença é indelével: qualquer que seja a idade da mulher, o homem deve conservar sua superioridade (ARISTÓTELES, 2002, p. 27).

Logo, para Aristóteles as mulheres devem ser governadas, assim como se governa qualquer outro cidadão, entretanto, por serem consideradas inferiores, não é permitido que governem. Dentro da teoria política aristotélica a hierarquia entre os sexos se dá de forma natural, afinal a natureza define quem manda e quem obedece. Assim, a inferioridade da mulher com relação ao homem, em Aristóteles, ocorre tanto anatomicamente, fisiologicamente e também no campo ético (COLLING, 2014).

Na obra História dos animais, Aristóteles (2006) faz uma análise dos corpos femininos, assim, como o faz sobre outros animais, e a partir da análise e comparação com diversas outras

espécies, leciona que existem duas formas de definir as características dos corpos: relação de inferioridade/superioridade e analogia. Quanto aos corpos de homens e mulheres, há uma relação de correspondência, “uma parte própria da mulher é o útero, e outra do homem, o pênis” (ARISTÓTELES, 2006, p. 71); por outro lado, na comparação entre machos e fêmeas, por analogia a mulher aparece como corpo mais fraco, além de a referência neutra partir do masculino, o diferente é o feminino.

Em todos os animais, as partes superiores e anteriores dos machos são mais fortes, mais potentes e mais protegidas, enquanto nas fêmeas o são as partes consideradas posteriores e inferiores. Nesse aspecto, o mesmo se passa com o homem e com todos os outros vivíparos terrestres [...] As partes que, naturalmente, correspondem à defesa, como os dentes, as presas, os cornos, os esporões e todas as outras do mesmo gênero, aparecem, em certas espécies, nos machos, mas não nas fêmeas. Assim, por exemplo, a corça não tem hastes, e em certas aves com esporões as fêmeas não os possuem. Do mesmo modo a fêmea do javali não tem presas; em certas espécies, porém, estas características existem em ambos os sexos, mas mais fortes e mais desenvolvidas nos machos.

Neste mesmo sentido, ao analisar o cérebro, Aristóteles associa o cérebro humano como superior ao de outros animais, mas especifica que o cérebro do homem é o cérebro mais volumoso e úmido, logo mais desenvolvido. A linguagem escolhida pelo autor é clara, pois em outros momentos do texto utiliza ser humano, humano, ou seres humanos para descrever ambos os sexos da espécie. Por outro lado, como é um texto analítico o autor utiliza a expressão homem como referência ao sexo masculino na espécie humana.

Para começar, na cabeça encontra-se o cérebro, situado na parte anterior. A disposição é semelhante nos outros animais que têm este órgão, ou seja, todos os sanguíneos e ainda os cefalópodes. Mas em relação ao tamanho, é o homem que possui o cérebro mais volumoso e mais húmido. Envolve-no duas membranas: uma, mais resistente, a que segue o contorno do osso; a outra menos, que se dispõe em volta do próprio cérebro (ARISTÓTELES, 2006, p. 75-76, SIC).

Quanto ao papel na reprodução, Aristóteles faz detalhada análise dos corpos feminino e masculino atrelando valores e papéis para cada sexo na formação de outro ser. Em Geração dos animais, o autor argumenta que “a melhor forma de colocar a questão será estabelecer como um princípio base da reprodução, a fêmea e o macho (o macho porque possui o princípio do

movimento e da geração, e a fêmea o da matéria<sup>88</sup>” (ARISTÓTELES, 2021, p. 51). Ainda, comparando o esperma masculino com a menstruação, Aristóteles atrela a esta um caráter inferior:

O feminino é uma espécie de incapacidade, ou seja, a impossibilidade de produzir do alimento por maturação, o esperma (o mesmo é dizer o sangue, ou algo análogo nos animais não sanguíneos), devido a uma certa frialidade natural [...] Assim, o fluxo menstrual é o esperma não puro, e a necessitar de ser elaborado; e outro tanto acontece na formação do fruto quando ainda não formado: já existe o elemento nutritivo, mas falta-lhe elaboração para que se purifique. Daí que quando o sémen impuro se mistura com o puro, e o alimento impuro com o puro, o primeiro assegura a reprodução e o segundo a nutrição (ARISTÓTELES, 2021, p. 92-93, SIC).

Seguindo a explicação sobre a qualidade da contribuição masculina e feminina para a reprodução, o autor argumenta que o homem traz um movimento por natureza melhor e mais divino do que a matéria, que carrega a definição e a forma, quinhão doado pela mulher, “pois para os seres gerados, o princípio do movimento – que existe no macho – é melhor e mais divino, enquanto que a fêmea é matéria” (ARISTÓTELES, 2021, p. 107-108). Assim, ainda que a mulher carregue a matéria, não pode gerar sozinha, pois o homem traz a alma, a vida, o divino ao humano (ARISTÓTELES, 2021, p. 136).

Analisando acerca da distinção dos sexos e o porquê de elas existirem o autor argumenta que “se há diferença na capacidade, há também um órgão diferente” (ARISTÓTELES, 2021, p. 216-217). No mesmo sentido, Aristóteles (2021, p. 217) justifica “portanto, se o macho é um princípio e uma causa; e se o macho por ter certa capacidade que a fêmea não tem; se a fronteira entre esta capacidade ou incapacidade consiste em poder ou não maturar o alimento<sup>89</sup> em sua última fase”, e encerra o trecho demarcando, mais uma vez o masculino como universal, do qual se faz comparativo “passam a ser fêmea e macho quando tem também as partes porque a fêmea difere do macho” (ARISTÓTELES, 2021, p. 217).

Em resumo, insisto que o esperma é um resíduo do alimento, o último (por último entendo aquele que é levado a cada parte do corpo. Por isso o produto gerado se parece com o progenitor, porque não há diferença entre porvir de cada parte ou chegar a cada

---

<sup>88</sup> Acerca de o que Aristóteles considera como matéria há divergência de interpretações. De um lado encontram-se as interpretações feministas que fazem coro ao expressar um Aristóteles misógino, alegando que esta matéria seria inerte (COLLING, 2014), de outra banda, existem autores e autoras que, não negando o olhar misógino de que o filósofo considera a contribuição masculina superior à feminina durante a reprodução, mas que há uma contribuição da mulher (CONNELL, 2016).

<sup>89</sup> Aristóteles (2021) considera o esperma como alimento vital na formação de um novo ser.

parte, embora esta segunda leitura seja mais correta). O esperma do macho, porém, apresenta uma diferença, ou seja, contém em si um princípio capaz de produzir movimento no animal e de maturar o último alimento; em contrapartida o da fêmea só contém matéria. Se domina o esperma do macho, capta para si essa matéria; se é dominado, transforma-se no seu contrário ou é destruído. Ora a fêmea é o contrário do macho e é fêmea pela sua incapacidade de maturar e pelo frio do seu alimento sanguíneo (ARISTÓTELES, 2021, p. 217-218).

Logo, o autor atribui a elementos biológicos, naturais, as diferenças entre os sexos, não apenas quanto ao corpo, mas quanto a capacidade, o que justificaria uma imposição de papéis sociais distintos para homens e mulheres. Esta teoria vigora por séculos, conferindo um suporte científico, e até mesmo de cuidado, para restringir mulheres ao espaço privado, enquanto homens ocupam os espaços públicos e de decisões coletivas. Igualmente, o olhar analítico de Aristóteles outorga um caráter de cientificidade para considerar as mulheres como frias; no caso do filósofo, há uma análise do corpo, do sangue feminino, mas com o advento do medievo, esta crença se funde as concepções cristãs que assinalam a mulher como ser que não inspira confiança.

Na Idade Média o sistema aristotélico foi muito utilizado como forma de perceber o mundo e as relações entre as pessoas. Platão e Aristóteles foram “cristianizados”, isto é, incorporados pelo cristianismo e difundidos pela Igreja. Analisando este contexto histórico, Joaquim (1997) argumenta que não foi a filosofia que se espalhou, mas um discurso em aliança com outro discurso que terá enorme influência porque foi encarnado em instituições, de modo que a moral sexual construída ao longo do medievo é fruto do encontro e instrumentalização da filosofia pela religião.

Assim, a análise e as reflexões feitas pelos filósofos gregos sobre as diferenças entre corpos masculinos e femininos foram utilizadas para justificar a ausência das mulheres em espaços públicos, da manutenção do poder e concentração de riqueza pelos homens, ensejando, também, numa inferioridade legal, que retirou direitos e capacidade jurídica das mulheres por muitos séculos<sup>90</sup>. No âmbito religioso, as mulheres são, também, excluídas do sacerdócio, isto é, a palavra lhes é negada, restringindo-se a assistir caladas. A orientação dada por Paulo em sua primeira carta

---

<sup>90</sup> No Brasil, o Código Civil de 1916, utilizado até 2002, quando foi aprovada nova legislação, estabelecia que a mulher casada era considerada relativamente incapaz, necessitando da outorga do marido para trabalhar, aceitar herança, ajuizar ações judiciais, além de só poder administrar os bens do casal e a chefia da casa (pois havia o pátrio poder, não poder familiar, como hoje) na ausência do marido. Dentre outras afirmações da incapacidade feminina, a pensão judicial, em caso de desquite, dependia de comprovação de pobreza e de inocência da mulher (BRASIL, 1916). Isto é, manteve-se por séculos uma visão incapacitante e de desconfiança sobre o feminino.

aos Coríntios, capítulo 14, versículos 34-36, serve como suporte teológico de imposição do lugar da mulher:

Como em todas as igrejas dos santos, as mulheres se calem nas assembléias porque não lhes compete falar mas viver sujeitas, como diz a Lei. Se quiserem aprender alguma coisa, perguntem em casa a seus maridos porque não é conveniente a mulher falar na assembléia. Porventura credes que a palavra do Senhor veio de vós ou foi a vós comunicada? (1 Cor. 14: 34-36<sup>91</sup>).

Neste sentido, a tradição cristã no ocidente contribuiu para reiterar a inferioridade da mulher. A mitologia por detrás da criação do homem, em que a mulher é criada apenas como companhia para aquele, culpada pela tentação de Adão e da expulsão do paraíso (BÍBLIA SAGRADA, 1995), que condenou toda a humanidade a viver em culpa, são alguns dos elementos responsáveis por séculos de olhares de desconfiança para o feminino.

A mulher notou que era tentador comer da árvore, pois era atraente aos olhos e desejável para se alcançar inteligência. Colheu o fruto, comeu e deu também ao marido, que estava junto, e ele comeu. Abriram-se os olhos e viram que estavam nus [...] Disse-lhe Deus: “E quem te disse que estavas nu? Então comeste da árvore, de cujo fruto te proibi comer?” E o homem disse: “a mulher que me deste por companheira, foi ela que me fez provar do fruto da árvore, e eu comi” [...] Para a mulher ele [Deus] disse: “Multiplicarei os sofrimentos de tua gravidez. Entre dores darás à luz os filhos, a paixão arrastar-te-á para o marido e ele te dominará” (Gn. 3: 6-7.11-12.16).

No trecho acima, narrado em Gênesis, capítulo 3, fica clara a culpa feminina na expulsão do paraíso. Parte da curiosidade de Eva, dentro da mitologia cristã, estava em alcançar inteligência, logo, é natural que sua condenação incluía não ser capaz de estar nos mesmos espaços destinados aos homens, por não haver capacidade para tanto. Do mesmo modo, a condenação divina de sofrer ao dar à luz e ser dominada pelo marido é justificativa para a dominação masculina, especialmente dentro do período medieval, onde religião e lei civil se confundem. Do mesmo modo, na Carta aos Efésios, capítulo 5, Paulo exorta:

Sujeitai-vos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres casadas sejam submissas a maridos como ao Senhor. Pois o marido é a cabeça da mulher como Cristo é a cabeça da Igreja, seu corpo, de quem é o salvador. Ora, assim como a Igreja é submissa a Cristo, assim também o sejam em tudo as mulheres a seus maridos [...] Quanto ao mais, ame

---

<sup>91</sup> As citações diretas que se referem a textos bíblicos serão citadas no seguinte formato: abreviação do livro bíblico, número do capítulo, seguido de dois pontos e versículos.

cada qual sua mulher e ame como a si mesmo. E a mulher reverencie o marido (Ef. 5:21-24.33).

É desta condenação que se sustenta, por séculos, a impureza feminina, a capacidade de dissuadir, de enganar, de levar ao erro. A mitologia que envolve Eva foi sendo atualizada, para que o medo estivesse sempre presente. Um exemplo é a prática das feiticeiras, detentoras de conhecimento e poder conferidos por satanás. Na obra *Malleus Maleficarum*, Martelo das Bruxas, de Kramer e Sprenger (2007), que se dividia em três partes, onde primeiro se explicava como identificar bruxas, na sequência, enumerava, através de histórias exemplares, o que essas supostas bruxas eram capazes de fazer para prejudicar as pessoas, e por fim, explicava como deviam transcorrer os processos contra essas mulheres malvadas, há uma análise do fenômeno bruxaria, muito atrelada a uma visão misógina.

QUESTÃO: A respeito das bruxas que copulam com demônios. Porque as mulheres são as principais adeptas às superstições malignas? Também no que se refere às bruxas que copulam com demônios, existem grandes dificuldades para considerar os métodos pelos quais se consumam tais abominações [...] Porque a superstição se encontra antes de tudo nas mulheres? Em quanto à primeira pergunta, porque há uma grande quantidade de bruxos do frágil sexo feminino, em maior proporção que entre os homens; trata-se na verdade de um fato que acabaria ocioso quando contrariado, já que a experiência o confirma, aparte do depoimento verbal de testemunhas dignas de confiança. E sem prejudicar de maneira alguma um sexo no qual Deus sempre achou grande glória pelo fato de que Seu poderio ser difundido, digamos que diferentes homens atribuíram diversas razões a este fato, ainda que coincidam em princípio. Portanto é conveniente, para admoestação das mulheres, falar disto, e a experiência demonstrou muitas vezes que se mostram ansiosas em atendê-los, sempre que se exponham com discrição[...]Porém alguns homens sábios propõem esta razão: Que há três coisas na natureza: A Língua, o Eclesiástico e a Mulher, que não conhecem a moderação na bondade ou no vício, e quando superam os limites de sua condição chegam as maiores alturas ou ao abismo mais profundo da bondade ou do vício. Quando estão governados por um espírito bom, se excedem em virtudes; mais se for mau, dedicam-se aos piores vícios. (KRAEMER; SPRENGER, 2007, p. 49-50).

Neste sentido, a fragilidade feminina é utilizada como argumento da maior quantidade de mulheres submetidas à bruxaria do que de homens. Por não conhecer a moderação, dom divino da razão, quando cheias de bondade, cheias de deus, extravasam boas ações, boas virtudes, entregando-se ao coletivo para boas causas. Por outro lado, quando cheias de maldade, de espíritos malignos, dedicam-se a péssimos vícios. Este fragmento demonstra como a irracionalidade estava ligada a mulher; bondade ou maldade seriam capazes de alienar uma mulher. Não há espaço para emancipação feminina neste contexto, a mulher é sempre receptáculo das vontades de outrem.

E da maldade das mulheres fala-se em Eclesiastes XXV: “Não há cabeça superior à de uma serpente, e não há ira superior à de uma mulher. Prefiro viver com um leão e um dragão, que com uma mulher malévola”. E entre muitas outras coisas que nesse ponto precedem e seguem ao tema da mulher maligna, concluímos: Todas as malignidades são pouca coisa em comparação com a de uma mulher. Pelo qual São João Crisóstomo diz em texto: “Não convém se casar”. São Mateus, XIX: Que outra coisa é uma mulher, senão um inimigo da amizade, um castigo inevitável, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade desejável, um perigo doméstico, um deleitável detrimento, um mal da natureza pintado com alegres cores! Portanto, se é um pecado divorciar-se dela quando deveria mantê-la, é na verdade uma tortura necessária. Pois ou bem cometemos adultério ao nos divorciar, ou devemos suportar uma luta quotidiana [...]Mas para as boas mulheres há tanto louvor que lemos que deram beatitude aos homens, e salvaram nações, países e cidades; como fica claro no caso de Judith, Déborah e Esther. Veja-se também Coríntios I: “Da mulher que tem um marido infiel, e consente em habitar com ele; não a dispense. Porque o marido infiel é santificado na mulher”. E Eclesiastes, XXVI: “Bendito o homem que tem uma mulher virtuosa, pois o número de seus dias se duplicará”. E ao longo desse capítulo se dizem muitos elogios sobre a excelência das mulheres boas, o mesmo que no último capítulo dos Provérbios a respeito de uma mulher virtuosa. E tudo isto fica claro no Novo Testamento, a respeito das mulheres e virgens e outras mulheres santas que pela fé afastaram nações e reinos da adoração de ídolos, para levá-los à religião cristã (KRAEMER; SPRENGER, 2007, p. 51).

Este trecho deixa claro outra dubiedade alimentada durante o medievo e que se alastra até os dias atuais: a divisão entre duas classes de mulheres, as santas, virtuosas e que abençoam o lar, e as indignas, traiçoeiras e más. Para a crença cristã, Eva foi criada a partir de uma costela de Adão para que o homem não ficasse sozinho, demonstrando, desde logo, que sua origem ocorre em prol do homem. Ela simboliza a tentação, o pecado da carne, o desejo de sexo, responsável pela perda do paraíso terrestre (TOLDY, 1998). Por outro lado, a Igreja Católica, especialmente, constrói outra identidade feminina mítica, a Virgem Maria<sup>92</sup>, que é Mãe de Cristo, da Igreja, dos pobres e infelizes. Nesta perspectiva, as mulheres irão alcançar a salvação ao observar o ideal de feminilidade de Maria tendo apenas a função de procriar, visto que mesmo após dar à luz,

---

<sup>92</sup> Ao consultar os textos bíblicos Jesus foi gerado pelo Espírito Santo no ventre de Maria (BÍBLIA SAGRADA, 1995) quando ela ainda era virgem (Ver: Mat. 1:18-25; Lu. 1:26-56; 2:1-7). Durante os primeiros séculos de cristianismo Maria não tinha uma função especial, porém, várias teorias começaram a se infiltrar no cristianismo, como a sugestão de Justino Mártir, Irineu e Tertuliano de que como Eva havia sido a fonte do pecado, Maria trouxe a bênção da redenção ao mundo. Não demorou muito para que se consolidasse também a noção da perpétua virgindade de Maria. No Concílio de Éfeso (431 d.C.), Maria foi declarada mãe de Deus, e a oração da “Ave Maria”, foi originária no século 11, popularizando a veneração à Maria. Durante a Idade Média Maria passou a ser considerada mediadora entre os fiéis e Deus. Em 1854, o papa Pio IX decretou o dogma da Imaculada Conceição de Maria, defendendo que ela foi preservada imune de toda mancha do pecado original (MOTA-RIBEIRO, 2000). Para Jardim (2015, p. 140), o Culto Mariano transcende as fronteiras de classe, sendo venerado tanto nas classes mais altas como nas mais baixas, rompendo fronteiras religiosas, sendo celebrada também por mulçumanos, homens e mulheres, no oriente e no ocidente; ou seja, rompe fronteiras, mas mantém uma base de celebração a elementos femininos como suavidade, doação e feminilidade como características femininas.



permanece com o status de virgem, imaculada, isto é, aquela que não pecou. A narrativa acerca da Virgem Maria reinsere a mulher na maternidade, construindo o consenso do instinto do amor maternal<sup>93</sup> (BADINTER, 1985), da maternidade imaculada ou a dessexualização do corpo feminino.

Federici (2017) argumenta que com a instauração do casamento monogâmico o mito de Eva já não é mais capaz de abarcar todas as mulheres, ensejando a necessidade de exaltar outro perfil feminino: o da Virgem Maria, a mulher desejável para compor uma família. Para Joaquim (1997, p. 131) “talvez porque neste mito da Virgem e Mãe se diga quase tudo o que o imaginário masculino desejou e produziu sobre o corpo das mulheres” esta mitologia tenha se tornado imutável desde então. Deste modo, destacam-se dois modelos que ao longo do tempo, enquadram a percepção social das mulheres, sobretudo em culturas fortemente influenciadas pela fé cristã, como é o caso do Brasil. Estes modelos são representados por duas mulheres centrais na tradição católica, Eva e Maria, que possuem características antagônicas. O cristianismo reconhece, no entanto, uma ligação entre estas duas mulheres no que diz respeito ao próprio nascimento de Cristo, no sentido em que as repercussões da desobediência de Eva são redimidas pela ação de Maria. Na narrativa judaico-cristã, a essência feminina está ligada à Eva e ao pecado original, de modo que a expulsão do paraíso aparece ao longo do cristianismo como justificadora da submissão da mulher face ao homem.

Tais mitos acerca de características esperadas ou não da figura feminina, trazem implicações aos contextos modernos e atuais, independentemente de os sujeitos que as desempenham exercerem a mesma fé fundante de tais mitos. A maternidade torna-se compulsória<sup>94</sup>, e atribui-se um caráter de infelicidade ou incompletude aquelas que optam por não exercê-la, afinal é natural que a mulher seja mãe. Este mito de naturalidade para o desejo de gerar outro ser determina também expectativas sobre características emocionais destas mulheres. Não

---

<sup>93</sup> Um dos primeiros mitos acerca da família, que impõem uma função familiar e social, é o mito do amor materno, ou do desejo natural da mulher tornar-se mãe (BADINTER, 1985). Evidentemente, a gestação, e conseqüentemente a maternidade, é elementar para a subsistência da vida, entretanto, não se pode afirmar que toda a mulher nasce com o propósito e o desejo natural de tornar-se mãe. Há uma normatização do papel da mulher, que aponta claramente para o seu “dever” de se tornar, primeiro, uma esposa, e segundo, como um resultado natural, uma mãe. Ser esposa e mãe são então as condições para que uma mulher se sinta completa no mundo.

<sup>94</sup> Badinter (1985) estuda o mito do amor materno, mas aqui refiro-me a maternidade compulsória como uma vocação inata das mulheres, que só se tornam plenas, felizes e realizadas quando tornam-se mães. Verifica-se este processo na pressão social para que a família se forme, para que os casais tenham filhos, e, sobretudo nas mulheres, sob o risco de que possam se arrepender da opção pela não-gestação, tornando-se amarguradas, enquanto os homens sempre podem buscar uma nova companheira, em idade fértil.

basta ser mãe, é preciso performar uma mãe perfeita, amorosa, delicada, emotiva, que tenha menos gosto que o homem pelo sexo.

Na juventude, com a finalidade de conquistar um parceiro, a mulher deve ser atraente, respeitando as determinações sociais de o que é ser belo – outro mito (WOLF, 2018)<sup>95</sup>. Mas, na medida em que se torna mãe, a aparência física deixa de importar, afinal, a mulher tem a função de procriar, e o sexo feminino – aos homens não se aplica tal entendimento, destina-se apenas para esta função. Este entendimento comprova-se na medida em que meninas e meninos são criados para exercerem de modos diferentes sua sexualidade e a descoberta do corpo, corpo este que sente, dor e prazer.

Não é gratuito que duas das imagens de mulher que têm mantido sua força inalterada através do tempo tenham sido justamente as figuras míticas de Eva e Pandora que, em síntese, poderiam ser resumidas em um mesmo enunciado: como um ser movido pela curiosidade (vontade de saber) e que, valendo-se de seus atributos sexuais, desafia o(s) Deus(es) e induz o primeiro homem ao pecado. Do oriente ao ocidente e ao longo dos séculos (sob culturas que muitas vezes não têm praticamente nada em comum entre si as mulheres têm sido vistas como uma ameaça e um castigo. O fato de que na China antiga as crianças do sexo feminino eram mortas ou entregues à própria sorte (fenômeno que, ao que parece, não é um fato isolado) não pode continuar sendo visto com indiferença ou então atribuído a um logos econômico todo poderoso que impelia os camponeses a matar suas filhas pequenas unicamente pelo cálculo de que a vida de uma mulher valia menos do que ela poderia pagar com seu trabalho. De alguma forma e por razões que, penso, ainda não foram discutidas suficientemente, nascer mulher era algo considerado uma maldição, não só para a infeliz criatura mas também para seus pais e, em alguns casos, para toda a comunidade (ALMEIDA, 1990, p. 73-74).

Neste histórico de dominação há um elemento que não se pode perder de vista: o medo das mulheres e a culpa que se atribui a elas pelo mal que vem ao mundo. Há uma lógica de retroalimentação, onde as mulheres são vistas como responsáveis pela real ou potencial desagregação da ordem social, da qual decorre a sua culpa perante o corpo social e também o medo que inspiram. Logo, são tidas como seres temíveis e culpáveis, que devem ser punidas, vigiadas e neutralizadas (FOUCAULT, 2017). Podemos encontrar estas várias reações em momentos históricos distintos, de acordo com as condições concretas envolvidas e o imaginário social que as representa.

---

<sup>95</sup> Segundo Wolf (2018), a beleza é entendida como uma qualidade fundamental, estimulando competições entre mulheres e também entre os homens, que disputam as ditas mais belas. Exercendo pressão pela busca de uma aparência ideal, o mito da beleza seria uma das ficções elaboradas para controlar mulheres na sociedade patriarcal. Entre essas ficções também estariam a mística feminina, a histeria, a necessidade de ocupar mulheres com trabalhos manuais repetitivos, dentre outros.

Na análise dos contos de fada, Bettellheim (1997) defende que pais e mães aparecem como abandonantes, ciumentos, edípicos e temerosos da independência das filhas. “As relações entre Branca de Neve e a rainha simbolizam algumas das dificuldades graves que ocorrem entre mãe e filha. Mas são também projeções, em figuras separadas, das tendências incompatíveis dentro de uma só pessoa” (BETTELLHEIM, 1997, p. 67). Em quase todos esses contos as figuras femininas são salvas por príncipes, figuras masculinas pelas quais esperam adormecidas ou sob efeitos de feitiços das madrastas, simbolizados na maçã envenenada pela Bruxa, a Madrasta de Branca de Neve. Os homens são heróis, salvadores dos perigos da sexualidade do Lobo Mau ou das maldades e feitiços das madrastas/bruxas.

Em ‘A Bela e a Fera’, a Bela transfere, segundo o autor, a intensa ligação amorosa que tinha com o pai para o marido, a Fera, que é transformado no Príncipe pelo amor abnegado da Bela. Chapeuzinho Vermelho, desobedecendo à ordem da mãe de seguir determinado caminho para chegar na casa da avó, é seduzida pelo Lobo. A avó não consegue proteger Chapeuzinho dos perigos e é engolida pelo Lobo, sendo salva pelo caçador, uma figura masculina. Cinderela é vítima dos ciúmes das irmãs e das maldades da madrasta, embora seja triunfante ao final, casando com o Príncipe (NARVAZ, 2005, p. 15).

Ademais, como exemplos de situações que reagiram de formas opostas a tensão, ao medo e a culpa das mulheres, faz-se necessário citar o fenômeno da caça às bruxas<sup>96</sup> que tem seu auge nos séculos XVI e XVII e que tem entre os seus determinantes o medo das mulheres, medo este que evidencia com clareza a articulação poder/saber/sexualidade e que reage através da exacerbação do aspecto punitivo (FOUCAULT, 2017). As bruxas eram majoritariamente mulheres que lidavam com as funções reprodutivas e da sexualidade, como parteiras, e que, em função disto, detêm considerável dose de influência em suas aldeias. A eliminação das bruxas/parteiras e do saber específico que detinham, como técnicas abortivas, de anticoncepção e outras, vai à par com o processo de regulamentação da medicina, que se inicia em 1509 com as leis europeias que proíbem o exercício da medicina para aqueles que não tivessem diploma universitário, e cujo alvo preferencial evidentemente eram as mulheres, proibidas de cursar as universidades (ALMEIDA,

---

<sup>96</sup> O termo caça às bruxas pode ser utilizado para designar historicamente a perseguição ocorrida em qualquer era às mulheres que supostamente possuíam poderes sobrenaturais, mas, é usualmente mais usado para se referir aos eventos ocorridos durante cerca de quatro séculos a partir do século XV, quando a Igreja liderou uma grande investida contra mulheres que de alguma forma haviam ferido as expectativas sociais, políticas ou religiosas, normalmente de classe social mais humilde. Atualmente, a expressão caça às bruxas diz respeito especificamente à perseguição sistemática contra algum grupo (FEDERICI, 2017).

1990).

Neste contexto, o protestantismo realiza uma ruptura. Primeiramente no sentido da leitura, universalizando o acesso aos textos bíblicos, mas também no plano pastoral e da palavra, ao permitir a ordenação de pastoras. No que tange a sexualidade feminina, a reforma protestante também foi responsável por algumas mudanças de mentalidade – não imediatamente e nunca de um todo. Pouco a pouco foi se alterando a visão que considerava a mulher como submetida ao impulso sexual, fonte do pecado e sexualidade, para uma ideia oposta, a da mulher casta, isenta de impulso sexual (COLLING, 2014).

Paralelo a esta nova visão, de uma sexualidade passiva, inicia-se um modelo de domesticidade da mulher, que a transformou no anjo do lar no século XIX<sup>97</sup>. Ainda sim, o ideal feminino a partir da Reforma é de um lar honrado, limpo e sem preguiça (COLLING, 2014). Se por um lado Lutero (1995) foi um precursor de um novo olhar sobre a mulher, não se desfez completamente de uma visão em que a vida social e familiar tinha papéis sociais definidos, mas que o bom cristão deveria exercê-los, ainda que fora das atividades destinadas a cada sexo, por “perceberem que isso é do agrado do Deus amado, podem usufruir em paz no sofrimento e gozo em meio ao desgosto, alegria em meio a tribulação, como os mártires na hora do sofrimento” (LUTERO, 1995, p. 176).

E como na alma humana há uma parte que domina pela reflexão e outra que se submete na obediência, assim a mulher foi criada fisicamente para o homem; é fora de dúvida que ela possui um espírito e uma inteligência racional, iguais aos do homem, mas seu sexo a coloca sob a dependência do sexo masculino; é desse modo que o desejo, princípio da ação, se submete à razão que concebe a arte do agir retamente. Eis o que vemos, e que cada uma dessas coisas, tomadas por si, são boas, e que todas, em seu conjunto, são muito boas (AGOSTINHO DE HIPONA, 2007, p. 159)

Ainda que o discurso religioso tenha feito mudanças, ao observar textos clássicos e

---

<sup>97</sup> O anjo do lar é o nome de um poema escrito por Coventry Patmore, um poeta inglês do século XIX, sobre o ideal de um casamento feliz, em que a mulher é colocada em um papel doméstico e que, ao seguir as suas ideias – engessadas e categóricas, traz a imagem da mulher perfeita, que torna o homem feliz. Virginia Woolf (2018) comenta sobre o poema de Patmore e da necessidade de matar esse tal anjo do lar, se colocando como uma mulher que apenas sabe do seu ofício, que é a literatura, porém, acredita que todas as mulheres possuem esse tal anjo dentro de si e que, para uma vida saudável é preciso combatê-lo. Para Virginia Woolf, o anjo do lar prejudica o seu trabalho porque, socialmente, ela está condicionada a agradar os homens. Ela precisa ser muito educada, elegante, gentil. As suas opiniões devem caminhar para a neutralidade e, de preferência, que sejam agradáveis aos homens. O anjo do lar propõe tudo isso – a mulher neutralizando-se para satisfazer o homem, para deixá-lo pleno e confortável na sua liberdade. Assim, quando Virginia Woolf critica o anjo do lar, também fala da sua própria condição, que tentava fazê-la escrever de um jeito mais calmo, afável, amoroso, para não bater de frente com os homens.

compará-los com os discursos atuais vemos que na essência pouco se alterou. De Agostinho de Hipona (2007), que associava o feminino como um ser dependente do homem, a Tomás de Aquino (1988, p. 761) que preconizava que “a fêmea é o macho falho”, isto é, que após o pecado a mulher deve sempre estar sob o poder do marido. Tomás de Aquino (1988, p. 761) ainda argumenta “por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração.” Logo, para os teólogos do medievo a mulher tinha como função a procriação, numa dupla sujeição, de expiar a culpa do pecado original e de servidão.

Entretanto, este discurso perdurou para além do período histórico medieval. Apenas com a Encíclica *Pacem in Terris*, publicada pelo Papa João XXIII (1963) se declarou “É direito da pessoa escolher o estado de vida, de acordo com as suas preferências, e, portanto, de constituir família, na base da paridade de direitos e deveres entre homem e mulher, ou então, de seguir a vocação ao sacerdócio ou à vida religiosa.” Porém, mesmo representando avanços, a encíclica ainda reiterou “quanto às mulheres, seja-lhes facultado trabalhar em condições adequadas às suas necessidades e deveres de esposas e mães” (PAPA JOÃO XXIII, 1963). Logo, ainda que a mulher pudesse escolher seu estado de vida, sua profissão, dentre outras emancipações, a condição de esposa e mãe segue sendo retratada como um dever.

41. Em segundo lugar, o fato por demais conhecido, isto é, o ingresso da mulher na vida pública: mais acentuado talvez em povos de civilização cristã; mais tardio, mas já em escala considerável, em povos de outras tradições e cultura. Torna-se a mulher cada vez mais cônica da própria dignidade humana, não sofre mais ser tratada como um objeto ou um instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social. 42. Notamos finalmente que, em nossos dias, evoluiu a sociedade humana para um padrão social e político completamente novo. Uma vez que todos os povos já proclamaram ou estão para proclamar a sua independência, acontecerá dentro em breve que já não existirão povos dominadores e povos dominados. 43. As pessoas de qualquer parte do mundo são hoje cidadãos de um Estado autônomo ou estão para o ser. Hoje comunidade nenhuma de nenhuma raça quer estar sujeita ao domínio de outrem. Porquanto, em nosso tempo, estão superadas seculares opiniões que admitiam classes inferiores de homens e classes superiores, derivadas de situação econômico-social, sexo ou posição política (PAPA JOÃO XXIII, 1963).

A encíclica, porém, é bastante inovadora ao garantir dignidade humana às mulheres, nem preconizar uma sociedade hierarquizada, ainda que apenas no ano de 1963. Do mesmo modo, o Papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, publicada em 1988, consolidou a partir de fontes bíblicas a igual dignidade da mulher e do homem, “O Criador confia o « domínio » da terra ao gênero humano, a todas as pessoas, a todos os homens e a todas as mulheres, que

haurem a sua dignidade e vocação do « princípio » comum”, diferentemente dos textos cristãos históricos que afirmam a inferioridade feminina. Porém, o sacerdócio continua sendo exclusivo aos homens em boa parte das denominações religiosas, como é o caso da Igreja Católica<sup>98</sup>.

Ainda que dentro da tradição cristã se faça coro à escolha de Jesus por 12 apóstolos, todos homens, no texto bíblico verifica-se: “pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gál. 3:27-28). Logo, dentro esta exegese bíblica, não havendo diferença entre homens e mulheres, estas poderiam exercer o sacerdócio, caso que poucas igrejas cristãs executam, a exemplo da Igreja Luterana e Anglicana. Ivone Gebara (2017) argumenta que embora muito limitada a história das mulheres na Igreja Católica, na atual configuração do mundo se corre o risco de manter e até mesmo de ampliar poderes autoritários que, há muito tempo, deveriam ter sido revistos e modificados à luz do reconhecimento da outra ou do outro como meu semelhante e diferente de mim. A teóloga acentua:

Concordo com aqueles que defendem que a ordenação das mulheres poderia marcar um progresso em relação à superação da desigualdade também na sociedade. No entanto, é claro que, para muitos defensores e defensoras da causa, trata-se de afirmar, acima de tudo, o “direito” de ambos os sexos a representar Jesus Cristo diante da comunidade. Em suma, está mais em questão a integração das mulheres no ministério ordenado do que o modelo de Igreja. Um dilema nada fácil de se resolver. Na minha opinião, porém, o problema fundamental diz respeito ao conceito de direito. O que significa ter direito à ordenação em uma instituição cuja teologia (ideologia) continua valorizando o poder masculino às custas de uma visão mais participativa e diversificada dos serviços, dos carismas e dos poderes? O que significa o direito à ordenação quando domina uma visão eminentemente masculina do sacerdócio, anacrônica, marcada por um simbolismo teológico masculino plurissecular? A admissão das mulheres à ordenação, por si só, resolveria essas questões espinhosas? (GEBARA, 2017b).

Deste modo, no que tange ao aspecto religioso, embora a ordenação seja importante<sup>99</sup>,

---

<sup>98</sup> Ainda que o atual Papa, faça falas mais abrangentes, evocando o dom da harmonia conferido às mulheres, e que tenha estendido possibilidade de participação clerical durante a missa, a ordenação de Padres, Bispos e demais cargos hierárquicos é conferido apenas aos homens. Ver: <https://claudia.abril.com.br/noticias/papa-francisco-mulheres-igreja-catolica/>.

<sup>99</sup> Em geral, dentre ou inúmeros povos tradicionais de que se tem relato, os postos de pajé e cacique também costumam ser ocupados por homens. Atualmente se destacam algumas lideranças indígenas femininas, como Sonia Guajajara, primeira mulher indígena a concorrer ao cargo de vice-presidente, nas eleições de 2018, bem como casos de mulheres pajés, caciques e outras lideranças políticas. Ver: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/587463-primeira-paje-mulher-dos-kamayura-afirma-protagonismo-feminino-no-xingu>. e <https://jc.ne10.uol.com.br/pernambuco/2021/04/12113983-voce-sabia-que-existem-varias-pajes-e-caciques-mulheres-entre-os-povos-indigenas-de-pernambuco.html>.

mais central é o discurso religioso sobre a mulher, a lógica patriarcal por detrás do credo. Conforme Gebara (2017) faz-se importante inserir teologias feministas, bem como suas críticas ao centralismo religioso e ao recorte eminentemente masculino do simbolismo religioso. Segundo Perrot (2017), existem três núcleos de poder que controlam os corpos femininos, militar, político e religioso, que também são centros de decisão de poder, que mantêm o simbolismo das diferenças entre os sexos.

O filósofo Rousseau (1995) exerceu grande influência acerca das mulheres no século XVIII. Na obra *Emílio* explica claramente o lugar social do feminino, que seria de cuidadora do lar e dos filhos, de forma carinhosa e cuidadosa. O autor afirmava “quase todas as raparigas aprendem com repugnância a ler e escrever, mas quanto a segurar uma agulha é o que aprendem com boa vontade” (ROUSSEAU, 1995, p. 180). Na mesma vertente de pensamento, Kant (2021) duvidava da capacidade moral das mulheres, considerando o caráter masculino nobre e sublime, enquanto as mulheres deveriam ser lembradas por sua beleza.

Kant (2021) defendia que a inteligência feminina não foi feita para atividades que exigissem grande concentração e intelecto, o que é o caso de reflexões sobre o ordenamento jurídico e a filosofia. O filósofo argumentava que quando as mulheres evitavam o mal, o faziam não por uma concepção ética, mas por achar feio, e sentirem-se atraídas pelo belo, “as ordens e as imposições são insuportáveis. Quando fazem algo, fazem porque gostam de fazê-lo [...] dificilmente entenderei que o belo sexo seja capaz de princípios” (KANT, 2021, p. 67). Logo, há uma clara associação entre beleza, ingenuidade e tarefas menores – domésticas, às mulheres, e atividades intelectuais e importantes aos homens.

A partir deste ponto, em que filosofia e religião somam-se para construir um discurso de inferioridade feminina, ao analisar o corpo, dentro de uma óptica supostamente neutra<sup>100</sup>, o discurso médico, também revestido de preocupações morais, construiu uma visão misógina sobre os corpos femininos. Para Joaquim (1997), o discurso médico do século XVIII atribuiu cientificidade para a predestinação à maternidade. Colling (2014) acentua que quando estudavam o corpo feminino, anatômica e fisiologicamente, revestidos do manto da ciência, os homens evocavam a tradição baseada em Aristóteles e Hipócrates.

Conforme Almeida (1990) a visão médica acerca dos corpos femininos não é apenas um

---

<sup>100</sup> Chama atenção que o discurso patriarcal sempre se impõe como neutro. O olhar feminista é o diferente. O homem é a matriz, a mulher o diferente, e assim por diante (LERNER, 2019).

olhar individualizado, falocrático ou influenciado pelos estereótipos da época, meramente, mas foi parte de uma expressão construída, inclusive na ciência, a partir da visão aristotélica. Em nome de um determinismo natural, os corpos femininos foram confinados à uma feminilidade que era fruto da ordem social. Por séculos a medicina sequer estudou os corpos femininos na mesma proporção que os masculinos<sup>101</sup> (GOMES et al, 2014). Nessa lógica, o corpo feminino era uma expressão imperfeita do corpo masculino, sendo as fronteiras entre eles de grau e não de espécie.

Importante ressaltar que o entendimento da inferioridade biológica das mulheres retrata o domínio da investigação criminológica. Lombroso e Ferrero (2018) em *A mulher delinquente: a prostituta e a mulher normal*, detalham como tanto a mulher criminosa como a prostituta seriam degenerações do que seria a "mulher normal", que acreditavam ser diferenças biológicas entre seres evoluídos - homens e europeus, e atrasados - mulheres e selvagens. Os autores atrelavam às mulheres características como menor inteligência, maior infantilidade, menor sensibilidade moral com relação aos homens, de modo que eram, portanto, menos criminosas que o sexo evoluído.

As ideias de Lombroso e Ferrero (2018) eram próprias de sua época, de um racismo científico, pautada em uma teoria evolucionista linear. Logo, as mulheres eram os seres inferiores da espécie, mais fracas, menos inteligentes e com menor sensibilidade na sexualidade. Os autores argumentavam a possibilidade de uma mulher manter a castidade, condição impossível de exigir dos homens, justificando leis desiguais a respeito do adultério, por exemplo. Esta visão foi trazida para o âmbito jurídico, que assimilou um olhar misógino sobre a moralidade e sexualidade feminina. No Brasil, de acordo com o Código Penal (BRASIL, 1940), conforme alterações em 2009<sup>102</sup>, estupro é “constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso”. Até 2005 a lei

---

<sup>101</sup> Conforme Jara (2019), a história do clitóris nas ciências médicas é marcada por muito mais silêncios que atos de fala. Um episódio ocorrido no século XVI pode ser bastante ilustrativo nesse aspecto: no ano de 1559 o professor de cirurgia da Universidade de Pádua, na Itália, Matteo Realdo Colombo publicou o livro *De reanatomica*, no qual tratou sobre certo órgão erétil da genitália feminina que afirmou ser o ponto eminente de prazer na mulher. Colombo se referia ao clitóris e acreditando ser o pioneiro em sua descoberta, assim declarou: “como ninguém percebeu essas projeções e seu funcionamento, e eu posso dar nome a coisas por mim descobertas, isso deve ser chamado amor ou doçura de Vênus”.

<sup>102</sup> Antes de 2009, a lei definia estupro como "constranger mulher à conjunção carnal, mediante violência ou grave ameaça". Assim, se deixava implícito que apenas a mulher poderia ser a vítima desse crime, e somente o homem poderia ser o agente ativo. Com a Lei 12.015/2009, o artigo 213 do Código Penal foi alterado, substituindo a expressão "mulher" por "alguém". Logo, o homem também pode ser vítima de estupro. A alteração também coloca a mulher como possível autora do crime, deixando de ser um crime em que é necessário uma condição especial para o sujeito ativo (homem como criminoso) e passivo (mulher como vítima) para um crime em que homens e mulheres podem ser sujeitos ativos e passivos.



incluía, em alguns trechos, termos como "mulher honesta" e "virgem" para tipificar o crime e majorar a pena<sup>103</sup>.

Atualmente, o bem jurídico tutelado pelo Código Penal Brasileiro, no caso do estupro, é a dignidade e liberdade sexual, a autonomia do indivíduo de poder escolher com quem e quando se relaciona sexualmente. Essa concepção moderna afastou algumas controvérsias antigas, como a possibilidade de uma prostituta ser vítima de estupro, ou a possibilidade de uma mulher casada ser estuprada pelo próprio marido. Ambas as situações se tornaram claramente válidas pela perspectiva da liberdade sexual e inviolabilidade do corpo, isto é, ninguém é obrigado a se relacionar sexualmente, mesmo se consentiu previamente ou se estão em um relacionamento, o não é sempre uma possibilidade.

Com o desenvolvimento da medicina, bem como do conhecimento cartesiano, inicia-se um processo de repartição do conhecimento da saúde em áreas cada vez mais especializadas. A partir da psiquiatria e posteriormente da psicanálise a concepção do feminino foi esmiuçada. Não apenas corpo, mas também mente. Entretanto, Colling (2014, p. 90) denuncia que “a autoridade bíblica com respeito à subordinação feminina foi confirmada ou substituída pela biológica”. Isto é, a desigualdade entre masculino e feminino antes pautada pela culpa e pelo pecado original, passa a ser vista como fruto das paixões, das crises e da histeria da mulher.

O sistema reprodutivo feminino passa a ser utilizado para confirmar a invalidez, a fraqueza, os surtos, dentre outras doenças atreladas às mulheres (PERROT, 2017). Enquanto homens que estavam mentalmente doentes tinham diagnóstico atrelado à política ou a sua profissão, no caso das mulheres era atrelado a sua sexualidade, a biologia de seus corpos e ao seu sistema reprodutor (LINS, 2017). Em meados do século XVIII a histeria passa a ser considerada doença mental feminina, a qual é, segundo Foucault (2017), utilizada para produzir a histerização do corpo da mulher.

---

<sup>103</sup> Até 2005, antes da promulgação da Lei nº 11.106, havia termos como “mulher honesta” e “mulher virgem” na legislação penal, bem como atenuantes nas circunstâncias de violências que fossem cometidas “para fim de casamento”. Existiam infrações inseridas sob a categoria protetiva do âmbito familiar, como o adultério e a bigamia, então tipificadas no Código Penal, além de agravantes para a hipótese de o infrator ser casado no caso do estupro, visando proteger não a vítima, mas a família e a moral. No que diz respeito ao crime de estupro, até a promulgação da Lei nº 12.015/09, o Título VI do Código Penal, se denominava “Dos Crimes Contra Os Costumes”, passando, a partir de então, a ser chamado de “Dos Crimes Contra A Dignidade Sexual”.

Histerização do corpo da mulher: tríplice processo pelo qual o corpo da mulher foi analisado –qualificado e desqualificado –como saturado de sexualidade; pelo qual este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, por meio de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é a “mulher-nervosa”, constitui a forma mais visível desta histerização (FOUCAULT, 2017, p. 113).

Logo, a sexualidade feminina foi imersa em uma rede de saber-poder, num dispositivo histórico (FOUCAULT, 2017), onde a normatização e a função do sexo decorrem de vários discursos. O ideal que os homens cultivam acerca da mulher remete a maternidade, caminho para a sanidade feminina, ao dar-lhes um ideal. Aquelas que não conseguissem ou não quisessem alcançar o status de Mãe, caíam na vala da insanidade, pois quaisquer problemas que viessem a desenvolver seriam atrelados a falta, a incompletude causada pela ausência do exercício da maternagem (TRILLAT, 1991).

Do mesmo modo, a maternidade era vista como uma saída contra o prazer sexual feminino, que era visto como anormal, atípico, incompatível com este sexo, pois o instinto materno anulava o instinto sexual (COLLING, 2014). Colling (2014) atrela ainda o nascimento da psicanálise à histeria, muito estudada por Freud. Freud forma a psicanálise a partir da ideia de inconsciente, mas não rompe com os paradigmas patriarcais, falocêntricos e misóginos ainda presentes em seu tempo histórico acerca das mulheres. Se por um lado mulheres, crianças e qualquer outro ser humano têm consciente e inconsciente, os papéis sociais impostos a cada um dos sexos não são questionados.

A psicologia moderna observou diferenças sexuais existentes segundo a suposição não questionada de que eram naturais, e assim “forjou uma mulher psicológica tão determinada pela biologia quanto suas antepassadas” (LERNER, 2019, p. 45). Logo, observando os papéis dos sexos sem considerar o aspecto histórico, a psicologia inicialmente reforçou os papéis de gênero dominantes. As teorias de Freud reforçaram as explicações reducionistas existentes, afinal “o humano normal de Freud era macho; a fêmea era, de acordo com sua definição, um ser humano desviante sem pênis” (LERNER, 2019, p. 45), de modo que a mulher esforçava-se e sofria ao tentar compensar a ausência do falo.

O complexo de Édipo constitui uma das problemáticas fundamentais da teoria e da clínica

psicanalítica freudiana. Para a teoria psicanalítica, o momento crucial da constituição do sujeito situa-se na cena edípica, de modo que não é somente o “complexo nuclear” das neuroses, mas também o ponto decisivo da sexualidade humana, ou melhor, do processo de produção da sexualidade. Será a partir do Édipo que o sujeito irá estruturar e organizar o seu vir-a-ser, sobretudo em torno da diferenciação entre os sexos e de seu posicionamento frente à angústia de castração (FREUD, 1974). Porém, o sexo feminino é definido negativamente em relação ao masculino, o feminino é a falta, insatisfação pela falta do falo. Mesmo que Freud perceba o papel da cultura na constituição de cada sujeito, a estrutura edípica é transcultural.

A distinção não é uma distinção psicológica; quando dizem ‘masculino’, os senhores geralmente querem significar ‘ativo’, e quando dizem ‘feminino’, geralmente querem dizer ‘passivo’. Ora, é verdade que existe uma relação desse tipo. A célula sexual masculina é ativamente móvel e sai em busca da célula feminina, e esta, o óvulo, é imóvel e espera passivamente. Essa conduta dos organismos sexuais elementares é, na verdade, um modelo da conduta sexual dos indivíduos durante o coito. O macho persegue a fêmea com o propósito de união sexual, agarra-a e penetra nela. Com isso, os senhores justamente reduziram as características de masculinidade ao fator agressividade, no que se refere à psicologia (FREUD, 1940, p. 74).

Além de atrelar ativo ao masculino e passivo ao feminino, Freud (1940, p. 85) argumenta que “é difícil duvidar da importância da inveja do pênis”, isto é, a mulher vive em angústia causada pela ausência do falo. Após a exposição de algumas ideologias míticas que nos acompanham desde o princípio dos séculos como Eva, Maria, contos de fada, bem como discursos de ordem filosófica, teológica, médica e legal, pode-se afirmar que ainda que estes mitos sejam parte integrante das sociedades, pois deles emergem as culturas, formas de viver e de pensar, apesar da universalidade da presença do mito ele não é em si universal, pois o que é aceito para uns, pode não ser adequado para outros.

Logo, os discursos acerca do corpo feminino, ainda que vistos ligeiramente, confirmam estudos elaborados por Foucault (2014), Lerner (2019), Federici (2017) Perrot (2017), dentre outras, sobre a concepção patriarcal, falocêntrica, misógina, que atravessou séculos e forjou o pensamento ocidental sob diversas ópticas, como filosófica, legal, biológica, literária, dentre tantas outras formas de análise possíveis. Os discursos sobre corpos pautados nas diferenças dos sexos assumiram um caráter universal, natural e imutável, legitimando-se através das relações sociais naturalizadas e da outorga científica, mas que contemporaneamente passam a ser questionados.

Entretanto, falar em corpos é, também, falar de identidade. Os corpos constituem-se através da identidade, e vice-versa, onde o corpo é explícito, se mostra, é evidente por si<sup>104</sup>. Neste sentido, há uma expectativa de que o corpo pronuncie a identidade no mundo tangível, mas, sem ambiguidades, contradições e inconstâncias. Historicamente, as sociedades defendem uma dedução de identidade de gênero e orientação sexual apenas através de marcações biológicas (BUTLER, 2016); não que a biologia não seja relevante, mas é apenas uma parte da construção de um sujeito. Isto é, a constituição de uma identidade é muito mais complexa, e as inferências formuladas apenas a partir do olhar externo ao corpo podem ser equivocadas.

Os corpos são significados pela cultura e, continuamente, por ela alterados. Talvez devêssemos nos perguntar, antes de tudo, como determinada característica passou a ser reconhecida (passou a ser significada) como uma "marca" definidora da identidade; perguntar, também, quais os significados que, nesse momento e nessa cultura, estão sendo atribuídos a tal marca ou a tal aparência (LOURO, 2000, p. 8).

Conforme Scott (1995) a conceituação de gênero deve ser olhada pelo prisma histórico, pois ao longo dos séculos, as pessoas utilizaram de forma figurada "termos gramaticais para evocar os traços de caráter ou os traços sexuais" (SCOTT, 1995, p.72). Recentemente a palavra gênero passou a ser vista no sentido literal, como uma forma de entender, visualizar e referir-se à organização social da relação entre os sexos, numa resistência ao determinismo biológico implícito, presente no uso dos termos sexo ou diferença sexual<sup>105</sup>. Scott (1995, p. 72) argumenta que o "objetivo é descobrir o leque de papéis e de simbolismos sexuais nas diferentes sociedades e períodos, é encontrar qual era o seu sentido e como eles funcionavam para manter a ordem social ou para mudá-la".

Destarte, Scott (1995) afirma que existem duas categorias utilizadas por historiadores para teorizar sobre gênero; a primeira categoria explica o conceito de forma essencialmente descritiva, sem interpretar e atribuir causalidade, de modo que gênero tornou-se sinônimo de

---

<sup>104</sup> Usando a metáfora do ciborgue, cunhada por Donna Haraway (2009), muitas fronteiras foram transgredidas: há agora "potentes fusões e perigosas possibilidades" que tornam problemáticos os dualismos de mente e corpo, animal e máquina, humano e animal. Os corpos não são, pois, tão evidentes como usualmente pensamos, assim como as identidades não são uma decorrência direta das "evidências" dos corpos.

<sup>105</sup>As relações de gênero perpassam concepções, atitudes e práticas referentes ao sexo. A maneira como nos entendemos como sujeito sexual está entrelaçada com a maneira como também as pessoas se entendem, como homens e mulheres, como explica Judith Butler (2017, p. 145): "o gênero é um modo de existir o próprio corpo, e esse corpo é uma situação, um campo de possibilidades a um tempo recebidas e reinterpretadas, então gênero e sexo parecem ser questões inteiramente culturais".

mulher. Porém, esta posição não implica uma tomada de posição sobre a assimetria de poder, nem designa a parte lesada, incluindo as mulheres, sem às nomear. Outras teorias, como a de Butler (2016), descrevem o gênero a partir da proposição de que as informações a respeito das mulheres são necessariamente informações sobre os homens, e vice-versa, onde um implica o estudo do outro. Esse uso insiste na ideia de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado dentro e por esse mundo. Assim, gênero seria uma forma de indicar construções sociais, ou "uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado" (SCOTT 1995, p. 75). Pensar gênero, deste modo, pressupõe todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade.

O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1995, p. 86).

Desta forma, gênero significa que homens e mulheres são produtos de uma interação social e, dependendo de qual contexto se análise, o que se designa por masculino e feminino pode variar, mas, cada sociedade cria modos legítimos de ser homem e de ser mulher, criando determinadas hierarquias entre essas identidades. Por sua vez, a sexualidade humana é definida por Guacira Lopes Louro (1997) como um dado sexual definido pela práticas erótico-sexuais através das quais os seres humanos se envolvem, assim como pelo desejo e atração que as expressam. Chamada por alguns cientistas de orientação sexual<sup>106</sup>, a sexualidade humana se expressa por meio das variantes relativas ao desejo pelo outro, comumente classificadas como heterossexualidade, homossexualidade e bissexualidade – ainda que estas classificações não totalizem os conceitos sobre sexualidade (JESUS, 2012).

Desde Freud, através da revelação sobre a existência do inconsciente, a sexualidade vem ganhando dimensões científicas mais amplas, sobretudo a partir do início do século XX. Desse modo, a relevância do estudo de Freud reside em ter ele encaminhado estudiosos e cientistas a vislumbrarem o conjunto de fenômenos de ordem sexual e afetiva, na seara essencial do desejo, o que influenciou nos avanços do direito, no sentido de tutelar a livre orientação sexual das pessoas,

---

<sup>106</sup> A identidade sexual compreende à orientação sexual do sujeito, e que de forma equivocada tem sido nomeada de “opção sexual”, termo que não deve ser utilizado, já que a dimensão do desejo não cabe numa escolha racional (BENTO, 2008, p. 13).

e no campo da psicologia, em apresentar a homossexualidade, a heterossexualidade a bissexualidade e a assexualidade como traços naturais da estrutura afetiva dos sujeitos desejantes (BUTLER, 2000, p. 99).

Nesse sentido, gênero e sexualidade são consideradas dimensões da identidade de cada pessoa, criadas, desenvolvidas e transformadas tendo como referência o modo pelo qual os valores sociais são sistematizados através da concepção cultural que organiza a vida coletiva em cada momento histórico. É a partir dos estudos de Freud e de Foucault que a sexualidade é dissociada do determinismo que predestina os seres a terem direito única e exclusivamente a vivenciarem a heterossexualidade, surgindo, nessa perspectiva histórica, o conceito de diversidade sexual. A expressão diversidade sexual define as diversas faces que podem ser assumidas pela sexualidade humana, levando-se em conta a complexidade das interações sexuais, das diferenças culturais e também de outros elementos como o idioma e os hábitos, que conferem identidade aos grupos sociais.

A diversidade sexual não está limitada ao exercício do sexo, devendo seu conceito englobar tudo que contorna a sexualidade humana, em especial a identidade de cada sujeito. A identidade sexual de cada indivíduo vincula o direito, pois o exercício da sexualidade representa o exercício da cidadania e da dignidade do ser humano, o que mostra a necessidade de tratá-la também no prisma jurídico, tendo em vista que em grande parte das sociedades a sexualidade dos sujeitos se desenvolve a partir de marcos discriminatórios.

A construção da identidade de gênero é de suma importância, assim como refletir sobre a relação do indivíduo com a sociedade. Por conseguinte, as construções identitárias vinculam o sujeito social aos grupos sociais e identidades que tradicionalmente eram vistas como imutáveis, na contemporaneidade passam a ser vistas como plurais e em transformação. Para Anthony Giddens (2002) o debate surge com o reconhecimento de que, em uma sociedade tradicional, a identidade social dos sujeitos era limitada pela própria tradição, pelo parentesco, pela localidade. A modernidade rompe com as condutas predispostas, oferece ao sujeito uma multiplicidade de identidades, tornando-se o “eu”, um projeto reflexivo, não fazendo referência à tradição e oportunizando inúmeras possibilidades de escolhas como a sexualidade, por exemplo.

Neste sentido, atualmente, quando se fala de identidade, parte-se de uma individualidade plural, não estereotipada, não definitiva, mas que se constrói ao longo da vida. Com relação a

identificação entre corpo, sexualidade e expressão de gênero, pode ocorrer, por exemplo, que desejos, necessidades e formulações sobre si estejam em desacordo com a aparência de seu corpo, conforme padrões sociais pré-estabelecidos. A sexualidade pouco a pouco foi sendo normatizada, estudada e classificada. O corpo foi sendo domesticado (FOUCAULT, 2017), com determinações no que tange ao alimento, ao vestuário, ou a práticas sexuais. Entretanto, o campo da sexualidade ganha especial atenção, tendo em vista ser mais complexo, mais difícil de ser dominado e mais constitutivo da identidade. Para Weeks (2000), o corpo é inconstante, suas necessidades e desejos mudam com a passagem do tempo, com doenças, mudanças de hábitos alimentares e de vida, com possibilidades distintas de prazer ou com novas formas de intervenção médica e tecnológica<sup>107</sup>.

Em conformidade com inúmeras imposições culturais, fabricamos nossos corpos para ajustá-los aos critérios estéticos, higiênicos e morais do meio a que pertencemos. As imposições de vitalidade, juventude, saúde, beleza e força são significadas distintamente, nas mais variadas culturas e são também, nas distintas culturas, atribuídas diferentemente aos corpos de homens ou de mulheres (WEEKS, 2000). Paradoxalmente, tanto para nos tornarmos singulares, quanto para corresponder ao esperado por determinado grupo, mediante inúmeros processos, de cuidados físicos e estéticos, roupas, perfumes, tatuagens, dentre outros, "inscrevemos nos corpos marcas de identidades e, conseqüentemente, de diferenciação" (WEEKS, 2000). Igualmente, treinamos nossos sentidos para observar e decodificar essas marcas, classificando os sujeitos pelas formas como apresentam e expressam seus corpos.

Num mundo de fluxo aparentemente constante, onde os pontos fixos estão se movendo ou se dissolvendo, seguramos o que nos parece mais tangível, a verdade de nossas necessidades e desejos corporais [...] O corpo é visto como a corte de julgamento final sobre o que somos ou o que podemos nos tornar. Por que outra razão estamos tão preocupados em saber se os desejos sexuais, sejam hetero ou homossexuais, são inatos ou adquiridos? Por que outra razão estamos tão preocupados em saber se o comportamento generificado corresponde aos atributos físicos? Apenas porque tudo o mais é tão incerto que precisamos do julgamento que, aparentemente, nossos corpos pronunciam (WEEKS, 2000, p. 8).

---

<sup>107</sup> Um exemplo é a preocupação com a segurança no sexo. A partir da descoberta da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS), por exemplo, o cuidado com o uso de preservativos, dentre outros modos de tornar o sexo "seguro" vem sugerindo novos modos de encontrar prazer corporal, alterando práticas sexuais ou produzindo outras formas de relacionamento entre os sujeitos. Igualmente, a pandemia do novo coronavírus, enfrentada a partir do ano de 2020, impôs uma necessidade de reelaborar as práticas sexuais para pessoas que não moravam juntas, a partir da tecnologia, por exemplo, tendo em vista as recomendações de distanciamento social.

A conclusão lógica se direciona para que nesses processos de reconhecimento de identidades, ao mesmo tempo, deva ocorrer a atribuição de diferenças como substituto de um direito apenas a singularidade, ao referencial da igualdade moderna. Para que a reflexão deste ponto avance, se coloca em xeque as desigualdades, instituições de ordenamentos, leis, hierarquias e convenções sociais, que estão estreitamente imbricadas com as redes de poder que circulam numa sociedade. Neste sentido, o reconhecimento do Outro se torna mais latente na contemporaneidade, isto é, daqueles que não partilham dos mesmos atributos, características ou culturas que possuímos, ou do lugar social que ocupamos.

Ao mesmo tempo em que a história representa um lugar de dominação e manipulação dos corpos femininos, representa, também, um lugar de resistência, transgressão e busca por emancipação. As verdades instituídas que ao longo de séculos reafirmaram os saberes dominantes já não conseguem responder satisfatoriamente questões vitais que eclodem nos tempos atuais. Logo, dentro de uma perspectiva complexa, percebe-se que a história não progride de forma linear, mas, em muitos casos, é transformada no descentramento, em sentidos marginais, sinalizando uma pluralidade de comportamentos, regras e possibilidades.

## **2.2 Teoria do contrato sexual: patriarcalismo<sup>108</sup> e a passagem do direito paterno para o direito masculino**

Muito se discute sobre os primórdios do feminismo, afinal lutas e resistências contra a opressão e dominação de corpos sempre existiu. No Ocidente, desde as influências gregas, medievais e até o Renascimento, a ideia que imperava, com relação às mulheres, era de uma profunda desigualdade, tanto intelectual, quanto de papéis sociais destinados a cada sexo. As

---

<sup>108</sup> A expressão patriarcalismo faz referência ao conceito utilizado por Joaquim Herrera-Flores (2005), para contrapor patriarcado, que aparenta não ter origens históricas concretas. Patriarcalismo tem mais a ver com o conjunto de relações que articulam um conjunto de opressões, especialmente: sexo, raça, gênero, etnia e classe social, e o modo com que tais relações combinam em uma dimensão pública de poder, exploração ou status, com uma dimensão de servidão pessoal. Conforme Herrera Flores (2005, p. 29) “patriarcalismo é um termo muito mais adequado, uma vez que nos faz ver como as relações patriarcais se articulam com outras formas de relação social em um determinado momento histórico. As estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como variáveis independentes, porque a opressão de cada uma está inscrita nas outras. Ou seja, é construída por, e é constitutiva destas”.



pautas humanistas<sup>109</sup> surgidas a partir do século XVI, entretanto, não romperam totalmente com as visões misóginas cultivadas. Ainda que o Renascimento tenha forjado um novo paradigma sobre o humano, centralizando-o no debate, os processos emancipatórios defendidos não se estendiam para as mulheres.

É evidente que ainda que o novo paradigma emergente não alcançasse as mulheres, estas se beneficiaram a longo prazo, afinal os debates sobre a importância da educação reacenderam, dentre avanços e retrocessos, discussões sobre a natureza dos sexos e suas definições sociais, o que passou a ser nomeado como *querelle de femmes*<sup>110</sup>. Conforme orienta Garcia (2015), para algumas autoras as características da *querelle* podem ser vistas como um embrião do que viria a ser chamado de feminismo<sup>111</sup>, já que o sentido original do termo tem como escopo a oposição à misoginia e uma noção do que hoje se entende por gênero, isto é, uma concepção social do sexo. Devido às restrições impostas às mulheres de modo geral, as que participaram deste primeiro movimento eram o que Woolf (2018) nomeou como as filhas dos homens cultos, mulheres pertencentes a famílias em que as ideias humanistas haviam sido estudadas, permitindo que a reflexão sobre o humanismo às rebelasse contra a organização de sociedade fortemente patriarcal e misógina<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Considera-se humanismo um movimento teórico-literário que marcou o fim da Idade Média e início da Idade Moderna na Europa. Com foco na valorização do homem, e resgate da antiguidade clássica Greco-romana, se destacou com as produções teatrais e poéticas durante os séculos XV e XVI, onde se enfatizava características, como antropocentrismo, valorização do homem, racionalismo, cientificismo (LINS, 2013).

<sup>110</sup> Traduzindo do francês significa a questão da mulher e refere-se tanto na historiografia a um debate intelectual de 1400 a 1700 sobre a natureza das mulheres quanto às campanhas feministas por mudança social após o século 17. Scott (2001), explica: “A ‘*querelle*’, no século XVI, era um debate literário e filosófico — predominantemente entre homens — sobre as capacidades intelectuais e amorosas das mulheres. Agora a ‘*querelle*’ é sobre o feminismo e, apesar de os homens terem se juntado ao debate, a maioria das/os participantes é mulher”.

<sup>111</sup> Importante afirmar que além da divisão em ondas, é incorreta a compreensão de feminismo como um único e hegemônico movimento. Muitas são as correntes que discutem e lutam por demandas específicas, como feminismo negro, feminismo liberal, feminismo marxista, feminismo decolonial, dentre outros. Acerca do feminismo decolonial, surge a partir do texto “Colonialidad y género” (2008), da filósofa argentina María Lugones. Nele a autora amplia a teoria da “colonialidade do poder” do sociólogo Aníbal Quijano, introduzindo a noção de “sistema moderno-colonial de gênero”. Para Lugones (2008), além de raça, o conceito “moderno-colonial” de gênero – no sentido de aquilo que qualifica e identifica a diferença sexual – também teria sido introduzido nos países latino-americanos como forma de dominar e controlar o trabalho e os corpos. Homens e mulheres não europeus, indígenas e africanos, eram considerados inferiores porque não seguiam as mesmas regras de socialização e convivência das sociedades coloniais. Além disso, não eram cristãos. Assim, foi-se construindo a narrativa segundo a qual os povos não europeus, isto é, no caso latino-americano, os povos originários e os africanos da diáspora, viviam como selvagens, próximos à animalidade, e que por isso a cultura e a religião europeias deveriam salvá-los, humanizando-os.

<sup>112</sup> Neste sentido, Christine de Pizan, foi a primeira mulher escritora profissional no Século XV, na obra Cidade das Mulheres (PIZAN, 2007) inventa uma cidade simbólica na qual as mulheres são apreciadas e defendidas. A partir de três figuras alegóricas, a Razão, a Justiça e a Retidão, mantém um diálogo fascinante, estabelecendo a verdade acerca

Neste sentido, como já mencionado, o movimento de questionamento por direitos femininos surfa em uma onda de modificações no ocidente<sup>113</sup>. Uma delas é a Reforma Protestante, afinal, apesar da existência de doutrinas heréticas sobre a posição da mulher na sociedade e do olhar naturalizante sobre papéis sociais, há certa dignidade conferida às mulheres, que dentro deste contexto histórico foi um divisor de águas (HOMEM; CALLIGARIS, 2019). A Reforma defende, por exemplo, a primazia da consciência-indivíduo e o sacerdócio para todos os verdadeiramente crentes, abrindo um caminho para as mulheres.<sup>114</sup>

Na França, já antes da Revolução Francesa, houve um período de grandes debates acerca do lugar da mulher na sociedade. No século XVII os salões começavam a surgir como lugares públicos capazes de gerar novas normas e valores sociais. Garcia (2015) afirma que os salões eram o centro dessa vida e os mais importantes eram organizados por mulheres onde com pelo menos um século de antecipação se aconselhavam e colocavam em prática as ideias contra o matrimônio. As discussões acerca do casamento, da imposição deste, da organização familiar, dentre outras, foram também adotadas pelas preciosas<sup>115</sup> posteriormente. Uma das características destes salões era que, fugindo da superficialidade do entretenimento puro, tinham um caráter profundamente intelectual, onde as discussões giravam em torno de distinguir, analisar e classificar os sentimentos, determinando suas matrizes e suas fontes. Nestes espaços discutia-se o sentido da

---

das mulheres que contradissesse os estereótipos negativos que ela sabia existirem entranhados num mundo dominado pelo sexo masculino.

<sup>113</sup> Conforme Garcia (2015), como já havia acontecido com as heresias medievais e renascentistas, a lógica das teses da Reforma levou a formalização de grupos mais radicais. Na Inglaterra, por exemplo, no século XVII os *Quackers* se formaram defendendo mulheres como pregadoras e admitindo que o Espírito Santo pudesse expressar-se por meio delas. Igualmente, o Unitarismo (corrente de pensamento teológico que afirma a unidade absoluta de Deus e a liberdade de cada ser humano para buscar sua Verdade, sem a necessidade de religiões, dogmas ou doutrinas) foi um modo de desenvolvimento da liberdade feminina, as quais defendiam que o espírito divino poderia tirar o direito do marido de governar suas consciências, e por este mesmo motivo, muitas foram laçadas nas fogueiras, sentindo o peso do poder patriarcal quando desafiado (GARCIA, 2015)

<sup>114</sup> É bem verdade que, paradoxalmente, o protestantismo ajudou a reforçar a autoridade patriarcal como substituta para a autoridade do rei ou do sacerdote, de modo que o “pai” tornou-se o novo interprete das escrituras (HOMEM; CALLIGARIS, 2019).

<sup>115</sup> Nome dado a um grupo de literatas, acerca da escrita de contos na França. Entre os anos de 1690 e 1715, foram publicados 114 contos, tanto em publicações individuais como coletâneas, e dentre estes há 74 narrativas escritas por mulheres. Conhecidas como “as preciosas”, essas escritoras são elementos importantes na história da literatura, e estão associadas a “uma forma mais refinada do escritor ver o mundo, e o precioso seria aquele capaz de transformar a realidade banal, dura e plana em palavras belas, brilhantes e únicas” (VENTURA, 2019, p. 13). Vale lembrar que a escrita feminina é composta de um matiz de observação e construção de mundo ficcional diferente do masculino, as mulheres observaram o papel das outras mulheres em suas narrativas. Jovens, maduras, fadas ou seres humanos comuns, suas personagens lidaram com medos e sentimentos diversos, abandonos, fome, miséria e sobrevivência, afrontando temas muito além do feminino. Logo, passou a ser utilizada a expressão *précieuse* para designar mulheres que reivindicavam acesso ao conhecimento e à autonomia (GARCIA, 2015).

beleza das palavras, havendo grande preocupação com a reforma da linguagem (VENTURA, 2019).

Neste mesmo sentido, durante o século XVII, Veneza serviu de palco para as primeiras formulações radicais sobre as ideias feministas. A partir do momento em que as mulheres retomam a possibilidade de participar da vida cultural, mesmo que não estendida a todas as mulheres, algumas passam a participar do despertar de novas ideias. Neste período se iniciou uma abrangente discussão sobre as capacidades cognitivas e o papel social das mulheres. Deste modo, a temática entrou em pauta: “as transformações econômicas, sociais e políticas haviam assentado as bases de uma participação mais ampla e consciente das mulheres na vida política, artística e cultural; entretanto, muitas estavam apartadas de qualquer tipo de educação ou papel significativo” (GARCIA, 2015, p. 36). Por conseguinte, o debate centrou-se em torno da ontologia da inferioridade feminina. Ou seja, passou-se a investigar se a inferioridade feminina em relação aos homens era inerente ao ser, a sua existência. Algumas autoras passaram então a propor a antíteses para argumentar a igualdade feminina, protestar por sua liberdade e acusar a violência empregada contra mulheres e os falsos moralismos masculinos<sup>116</sup>.

Não apenas mulheres foram decisivas durante o século XVII na luta por direitos femininos, Mattos (2019) argumenta que Poulin de la Barre, filósofo que em 1673 escreveu a obra *Sobre a igualdade entre os sexos*, em pleno auge do movimento das preciosas, é considerado o autor da primeira obra feminista na área<sup>117</sup>, onde fundamenta a demanda pela igualdade entre os sexos. Com a obra de Poulin de la Barre percebe-se uma verdadeira mudança no estatuto epistemológico da guerra entre os sexos, afinal a comparação entre homens e mulheres deixa de ser o centro do debate para dar lugar a reflexão sobre a igualdade.

Precipitando as teorias iluministas, Poulin de la Barre aplica os critérios de racionalidade para as relações de gênero, onde critica o apego aos preconceitos, defende o acesso das mulheres ao saber como um remédio à desigualdade e como a educação seria fonte de combate aos

---

<sup>116</sup> Garcia (2015) destaca Lucrecia Marinelli, que em 1601 escreveu sobre a nobreza e excelência das mulheres, a igualdade entre homens e mulheres e o papel da mulher na história da civilização. A autora ressalta ainda a importância dos textos escritos por Moderata Fonte, que em 1600 relatou que mulheres viviam como animais encurralados entre paredes, e de Arcângela Tarabotti, que entre os anos 1620 e 1652 escreveu textos e cartas relatando o cárcere feminino, denunciando a violência imposta contra mulheres, a imposição de dos afazeres domésticos em detrimento da escrita e os falsos moralismos masculinos.

<sup>117</sup> A autora explica que no período havia outras obras de teor feminista, sobretudo na literatura, mas esta foi marcante para o âmbito da filosofia (MATTOS, 2019).

discursos sobre a inferioridade feminina (GARCIA, 2015)<sup>118</sup>. Tendo em vista que os últimos anos do século XVIII marcam a transição entre a Idade Moderna e a Contemporânea<sup>119</sup>, com características marcantes na área do desenvolvimento científico, tais como o racionalismo<sup>120</sup>, o empirismo<sup>121</sup> e o utilitarismo<sup>122</sup>, pode-se afirmar que este foi um período divisor de paradigmas no Ocidente. Por um lado notavam-se revoluções políticas que derrubaram absolutismos e instauraram democracias, por outro, a revolução industrial, responsável por transformar os meios de produção (BEDIN, 2002), além das declarações proclamadas na independência estadunidense, por Thomas Jefferson em 1776, e na França em 1789 a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Entretanto, para compreender as modificações no mundo ocidental a partir de uma perspectiva feminista, deve-se antes compreender que toda esta ode de transformações não alcançou completamente o universo feminino, afinal a base do direito e da organização sócio-estatal do ocidente se alicerça sob teorias liberais e contratuais, mas antes de tudo, patriarcais. É a denúncia feita por Carole Pateman (1993), filósofa britânica que trabalha com teoria política e feminismo, ao afirmar que antes do contrato social, forjou-se o contrato sexual.

---

<sup>118</sup> Interessante sublinhar que Poulain de La Barre inseriu-se em um contexto histórico onde a filosofia cartesiana não transitava livremente nos corredores universitários e salientar que tomar a ideia de igualdade entre os sexos, na segunda metade do século XVII, não parecia ser uma ideia muito positiva, ainda que progressista, para seu autor. Sua obra repousa sobre a razão e o método, de maneira a evidenciar que a verdade, da inexistência da superioridade do homem diante da mulher seria suprimida, a partir de vários recursos, por certos autores e poetas, em lugar de efetivamente combater o preconceito. Da gramática ao direito, abordando a dimensão cumulativa do saber, fica clara a pouca atenção dada à mulher e sua potencialidade em se instruir. Mais uma vez, a questão da educação se impõe com o fundamental para se superar a desigualdade que destoa da livre razão e do entendimento pautado em ideias claras e distintas. Mais ainda, o cartesiano considera o exame da ideia, antes de tomá-la de empréstimo, tal como ocorre diante da tirania da opinião, inimiga fervorosa do combate à misoginia (MATTOS, 2019, p. 342).

<sup>119</sup> Um dos períodos da história que cronologicamente iniciou-se com a queda da Bastilha, em 1789, estendendo-se até a atualidade. É um período de grandes transformações causadas pelo desenvolvimento tecnológico, assim como é o período de consolidação do capitalismo e marcado por grandes conflitos, sobretudo no século XX, mas que se estende até os dias de hoje (LE GOFF, 2015).

<sup>120</sup> Posição epistemológica que afirma, em síntese, que tudo o que existe tem uma causa inteligível, mesmo que essa causa não possa ser demonstrada empiricamente, privilegiando a razão em detrimento das sensações com o mundo sensível como via de acesso ao conhecimento.

<sup>121</sup> Se opondo aos racionalistas, que afirmam que o conhecimento provém unicamente da razão, para a corrente filosófica empirista, defende que o conhecimento advém da experiência prática, ou seja, que o conhecimento se constrói por meio da vivência e das apreensões de nossos sentidos.

<sup>122</sup> Doutrina ética que tem aplicações imediatas na economia e na política. Em suma, é uma corrente que visa mais à intenção do agente moral do que a própria ação, tendo como medida definitiva para saber se a ação moral foi boa ou ruim o próprio resultado da referida ação.

A teoria do contrato social convencionalmente é apresentada como uma história sobre a liberdade. Uma interpretação do contrato original é a de que os homens no estado natural trocam as inseguranças dessa liberdade pela liberdade civil e equitativa, salvaguardada pelo Estado. A liberdade é universal na sociedade civil; todos os adultos desfrutam da mesma condição civil e podem exercer sua liberdade como se esta estivesse reproduzindo o contrato original quando participam, por exemplo, do contrato de trabalho ou do contrato de casamento. [...]. Essas leituras das histórias familiares clássicas não mencionam que há coisas em jogo além da liberdade. A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito masculino de acesso sexual regular a elas estão em questão na formulação do pacto original. O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação. A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato. A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. Os filhos subvertem o regime paterno não apenas para conquistar sua liberdade, mas também para assegurar as mulheres para si próprios. Seu sucesso nesse empreendimento é narrado na história do contrato sexual. O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal – isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres -, e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens aos corpos das mulheres (PATEMAN, 1993, p. 16-17).

Carole Pateman faz uma atenta leitura dos principais contratualistas, Locke, Hobbes, Rousseau, Kant, dentre outros, para apontar um lado desta história que teria sido esquecida: o contrato sexual. Para Pateman (1993), o contrato social pressupõe o contrato sexual, e a liberdade civil pressupõe o direito patriarcal, mas, para a maior parte dos contratualistas as mulheres não nascem livres, não tem liberdades individuais, não são indivíduos. A história, segundo Pateman, trata o direito político enquanto direito patriarcal, e acentua que embora a história do contrato seja apresentada como uma história de liberdade, supostamente pós-patriarcal, carrega também o contrato sexual, que é uma história de sujeição.

A liberdade civil não é universal, é um atributo masculino, e depende do direito patriarcal, que se transforma em direito masculino, onde os homens formam uma fraternidade. Os filhos subvertem a ordem patriarcal não apenas para romper com a ordem do absoluto, do *pater*, mas para assegurar as mulheres para si próprios. Isto é, impõem um controle sistemático sobre os corpos das mulheres. O direito paterno é apenas uma dimensão do poder patriarcal e não a fundamental. No mundo moderno as mulheres são subordinadas aos homens enquanto homens, não apenas enquanto pais. O contrato sexual é o meio pelo qual os homens transformam seu direito natural sobre as mulheres, na segurança do direito patriarcal. A história do contrato social é tratada como um relato da constituição da esfera pública, da liberdade civil. A outra esfera, a privada, não

é encarada como politicamente relevante. Entretanto, o domínio público não pode ser totalmente compreendido sem a esfera privada.

Através do referencial teórico de Pateman (1993), é possível refletir em como constituímos a sociedade ocidental, e, assim, as individualidades. Pateman (1993) nos auxilia a pensar a estrutura social através do mito do contrato social<sup>123</sup>. Embora se percebam muitos avanços, especialmente a partir da segunda metade do século XX, no que tange a relações de gênero, ao analisar realidades brasileiras<sup>124</sup>, são notórias situações de inferiorização, exclusão e violência a que as mulheres ainda hoje são submetidas. Para compreender estas situações normalizadas na cultura social é preciso retornar as origens dos pactos sociais estabelecidos, e através de hipóteses históricas verificar a origem do patriarcado, por exemplo, a fim de assimilar o porquê de ainda hoje, homens ocuparem um lugar hierárquico superior ao de mulheres. Logo, mesmo com as muitas modificações estabelecidas pelo movimento feminista, bem como próprias da mobilidade do tempo, a cultura patriarcal encontra-se internalizada em nossas relações.

Quando se trata de tentar explicar as diferenças entre os sexos pode-se notar dois eminentes tipos de discursos: os de cunho biológico e os de cunho cultural. Como já se discutiu no tópico anterior, as que aderem as divisões de caráter biológico, ancoram-se no dimorfismo sexual e na função reprodutiva que fica a cargo das mulheres (LERNER, 2019), de modo que a mulher teria uma capacidade intelectual menor do que o homem. Tais teorias foram muito questionadas, especialmente a partir do século XX, pois os críticos destas teorias apontam que a origem da desigualdade, ainda que existam diferenças físicas entre os sexos, se dá através de uma construção cultural. As teorias que argumentam acerca da construção social das desigualdades de gênero deixam claro que as diferenças biológicas não devem ser utilizadas como pretexto para desigualdades.

Lerner (2019) assinala que ao observar registros de sociedades remotas, percebe que a disposição do trabalho foi fundamental para entender uma possibilidade do crescimento de desigualdades de gênero, afinal, nas sociedades estruturadas no sistema caçador-coletor, enquanto a coleta é atividade cotidiana, ocupando o tempo das mulheres ao lado de outras tarefas, como a

---

<sup>123</sup> Nomeio como mito, pois não é possível afirmar que em algum momento específico da história, de fato, os homens em seu estado natural abriram mão de parte de suas liberdades individuais em troca de segurança, mas, a sociedade ocidental há séculos se organiza através de contratos baseada, em síntese, na crença de uma sociedade livre que cria um contrato social a fim de melhor se organizar.

<sup>124</sup> O terceiro capítulo faz análises específicas de realidades brasileiras.

maternidade, a caça ocorre poucas vezes na semana, deixando tempo livre aos homens. Tendo em vista que o exercício da criatividade demanda tempo livre, os homens utilizaram o tempo que lhes sobrava para criar sistemas simbólicos que lhes deram e garantiram poder e superioridade.

A conseqüente explicação da assimetria sexual coloca as causas da submissão feminina em fatores biológicos pertinentes aos homens. A maior força física, a capacidade de correr mais rápido e levantar mais peso e a maior agressividade dos homens fazem com que eles se tornem caçadores. Portanto, tornam-se os provedores de alimento nas tribos e são mais valorizados e honrados do que as mulheres. As habilidades decorrentes da experiência em caça, conseqüentemente, permitem que se tornem guerreiros. O homem-caçador, superior em força, habilidade e com experiência oriunda do uso de ferramentas e armas, “naturalmente” vai proteger e defender a mulher, mais vulnerável, cujo aparato biológico a destina à maternidade e aos cuidados com o outro. Por fim, esta explicação determinista do ponto de vista biológico estende-se da Idade da Pedra até o presente pela afirmação de que a divisão do trabalho com base na “superioridade” natural dos homens é um fato, e, portanto, continua tão válida hoje quanto era nos primórdios da sociedade humana (LERNER, 2019, p. 43).

Entretanto, antropólogas feministas vêm contestando muitas das generalizações inicialmente feitas acerca da dominação masculina ser praticamente universal nas sociedades conhecidas, e passaram a afirmar que estas suposições baseavam-se em uma naturalização da ordem patriarcal, que condicionava as lentes etnográficas de observação (LERNER, 2019). Ao realizar pesquisas de campo ou revisar os estudos existentes na área com um olhar feminista, descobriram que a dominação masculina não era universal, nem natural, mas que a assimetria sexual não tinha conotação de dominação ou submissão em muitos casos, mas que as tarefas realizadas por ambos os sexos tinham relevância para a sobrevivência do grupo, e o *status* de ambos os sexos era considerado igual na maioria dos aspectos, de modo que as atividades de cada gênero eram consideradas complementares (LERNER, 2019), numa linha horizontal e não hierarquizada.

Todavia, em sociedades patriarcais, sistema socialmente construído e predominante, as inovações técnicas foram desenvolvidas em sua maioria por homens e para homens<sup>125</sup>. Deste modo, a desigualdade se desenvolve a partir da especialização de atividades entre gêneros, afinal cresce uma brecha de informação entre os mesmos. Este conjunto de desigualdades entre os sexos também possuem relação com um sistema de solidariedade entre homens. Na ânsia de

---

<sup>125</sup> Assinala-se que mulheres foram excluídas do sistema de ensino, de frequentar escolas, cursar determinados cursos e não poderiam exercer diversas profissões por muito tempo, de modo que por séculos o conhecimento, em sua maioria foi gerado e gerenciado por homens (WOOLF, 2018).

compreender este complexo emaranhado de desigualdades e opressões entre os sexos, patriarcado<sup>126</sup> é um dos conceitos que vem despertando grande produção na literatura intelectual feminista recente e que também tem ocupado um lugar central no pensamento social brasileiro. Conforme Lins (2013, v. 1, p. 24) “quando o sistema patriarcal se estabeleceu entre nós, dividiu a humanidade em duas partes – homens e mulheres – e colocou um contra o outro.”

Os valores instituídos pelo patriarcado, que corroboram uma supremacia masculina, atribuíram maior importância às atividades masculinas em detrimento às atividades femininas, legitimando-se o controle do corpo, da sexualidade e da autonomia feminina (FOUCAULT, 2019), estabelecendo papéis sociais e sexuais em que o gênero masculino possui mais vantagens e prerrogativas. Castells (1999) entende o patriarcado como sendo a estrutura basilar da sociedade contemporânea, onde o domínio do pai e do homem encontra-se como autoridade, emaranhado em todas as estruturas e organizações atuais. O autor defende, ainda, que para a autoridade masculina possa ser exercida, é necessário que o patriarcalismo permeie toda a organização da sociedade, como a produção, o consumo, a política, a legislação e a cultura.

Os relacionamentos interpessoais e, conseqüentemente, a personalidade, também são marcados pela dominação e violência que têm sua origem na cultura e instituições do patriarcalismo. É essencial, porém, tanto do ponto de vista analítico, quanto político, não esquecer o enraizamento do patriarcalismo na estrutura familiar e na reprodução sociobiológica, contextualizado histórica e culturalmente. Não fosse a família patriarcal, o patriarcalismo ficaria exposto como dominação pura e acabaria esmagado pela revolta das mulheres, historicamente mantidas em submissão (CASTELLS, 1999).

---

126 Etimologicamente, “Patriarcado” vem da combinação das palavras gregas *pater* (pai) e *arkhe* (origem e comando). Portanto, o patriarcado é literalmente a autoridade do pai. Porém, a palavra *pater* não designa o pai no sentido contemporâneo, o qual é preenchido pelo genitor. “A idéia de paternidade, portanto, não se ligava a essa palavra. A velha língua tinha outra, que designava propriamente o pai, e que, tão antiga quanto *pater*, encontra-se, como ela, nas línguas dos gregos, dos romanos, dos hindus (*gânitar*, *ghenneté*, *genitor*). A palavra *pater* tinha outro sentido. Na língua religiosa, aplicava-se a todos os deuses; na língua do direito, a todo homem que não dependesse de outro, e que tinha autoridade sobre uma família ou sobre um domínio: *pater familias*” (FUSTEL DE COULANGES, 2006, p. 76-77). A palavra “patriarcado” originalmente comporta, portanto, triplamente a noção de autoridade e nenhuma noção de filiação biológica. Conceitualmente, patriarcado é o sistema caracterizado pelo poder do gênero masculino enquanto categoria social, centrada na descendência patrilinear e no controle masculino sobre o feminino (SAFFIOTI, 2015). Trata-se de uma forma de organização social, onde as relações são regidas pelos preceitos de que as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e os jovens, por sua vez, estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos.



O poder do patriarcalismo vem sendo transmitido geração após geração, através de um conjunto de elementos, como escola, família e religião. Estas estruturas sociais servem para camuflar a opressão causada pelos sujeitos que detêm o poder, além de corroborar uma dialética de naturalização do patriarcado e da submissão feminina. Pierre Bourdieu (2016) argumenta que “a divisão entre os sexos parece estar na “ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável”, e se faz presente não apenas determinando o lugar das pessoas, mas também das coisas, na casa, por exemplo, objetos são “sexuados”, em todo o mundo social, nos corpos, na religião, funcionando como sistemas de percepção, de pensamento e ação.

De acordo com Bourdieu (2016), a força da ordem masculina não necessita de justificção, a visão androcêntrica se impõe neutra, sem necessidade de discursos para legitimá-la. Deste modo, a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que reafirma constantemente a dominação masculina sobre a qual se encontra alicerçada, a qual se percebe na divisão sexual do trabalho, na distribuição das atividades designadas a cada um dos dois sexos, dos seus locais, momentos e instrumentos; bem como na estrutura do espaço, opondo os lugares públicos, como a assembleia ou o mercado, reservados aos homens, e os privados, como a casa, reservada às mulheres; ou ainda, no próprio lar, entre a parte masculina, como a sala de estar, e a parte feminina, como a cozinha.

Federici (2017) afirma que o patriarcado, entendido como o poder que o homem exerce por meio dos papéis sexuais, se constitui junto com as sociedades de classes, o que significa dizer que precede o modo de produção capitalista, e nele assume formas singulares de existência. Essa existência tão antiga do patriarcado, bem como as diversas faces que ele assume na história, valendo-se das diferenças culturais, históricas e econômicas para se perpetuar, faz com que, em certos momentos, essa opressão, construída por meio de tão hábeis estratégias, pareça indestrutível. Neste sentido, a ideologia patriarcal utiliza o apagamento da memória coletiva como forma de naturalização e conseqüente perpetuação (PERROT, 2017).

A industrialização moderna ocorreu de início do século XIX na Europa e é no final daquele século, em que inicialmente se desenvolveu a luta das mulheres, tendo por pauta a inclusão na vida política, expressa no direito de votar e ser votada. Hobsbawm (1998) afirma que, em meados do mesmo século, apesar dos avanços e da ocupação de espaços em que anteriormente

eram exclusivos do sexo masculino, ainda era pequeno o número de mulheres que se ocupavam com essa luta. As mulheres, por sua vez, eram principalmente europeias e pertencentes às camadas médias e superiores, sendo escassa a presença popular<sup>127</sup>. Assim, as conquistas das lutas por direitos pouco se efeturaram na vida tanto das mulheres de outros continentes como das comunidades europeias agrícolas.

Nas sociedades pré-industriais havia a divisão sexual do trabalho, mas não ocorria a separação entre homens e mulheres quanto ao local de trabalho. As atividades laborais eram exercidas todas no mesmo ambiente, não havendo separação entre as familiares e as de trabalho. As mulheres no campo trabalhavam na terra, na cozinha e eram responsáveis pela criação dos filhos, e nos povoados, conduziam o comércio. Mas, ocorria um significativo aumento das indústrias domésticas e domiciliares para a confecção de mercadorias, o que em princípio não ocasionou quebra no padrão anterior, nem separação entre domicílio e local de trabalho, combinando a produção doméstica e a de fora de casa (EISLER, 2007).

As transformações econômicas, no entanto, acarretavam mudanças em outros âmbitos da vida social, e implicaram em alterações na estrutura familiar, que afetavam desde a forma como se davam os casamentos, até o número de filhos que cada casal poderia ter, criando novos contornos nas relações patriarcais (EISLER, 2007). Federici (2017) argumenta que enquanto a terra era a principal forma de riqueza e dela se extraía quase que exclusivamente os meios de subsistência, a extensão e produtividade determinavam a configuração da vida familiar, isto é, o grupo familiar tinha de ser pensado de acordo com as características da terra. Estes fatores condicionavam não só o tamanho das famílias, como a decisão sobre o momento apropriado para que os casamentos ocorressem e entre quais grupos sociais (ARIÈS, 1981).

Por outro lado, a nascente indústria capitalista, ao engendrar novas relações econômicas necessárias ao seu desenvolvimento, produzia também novas formas de relações pessoais, o que trazia modificações significativas na vida das mulheres. Tratava-se do desmantelamento da família camponesa em direção à família nuclear (ARIÈS, 1981). Tendo em vista que a forma de

---

<sup>127</sup> Angela Davis (2016) denuncia que por muito tempo as mulheres negras ficaram excluídas das lutas feministas, que eram promovidas por mulheres brancas que buscavam os direitos que lhes faltava. Como a maior parte das opressões que eram próprias às mulheres negras tinham também relação com sua classe e raça, suas demandas ficavam esquecidas. É o caso da luta pelo direito ao trabalho, demanda das mulheres da elite branca, mas que não alcançava as negras, uma vez que estas sempre foram obrigadas a trabalhar, seja pelo regime escravocrata, seja pela pobreza. Davis (2016) propõe, então, que a luta feminista deva ser interseccional, juntando sexo, classe e raça a fim de compreender as opressões sofridas por diferentes grupos de mulheres.

organização em indústrias domésticas se tornou insuficiente e não supriam mais as necessidades do modo de produção capitalista, essas perdiam o seu caráter de manufatura familiar e assumiam, cada vez mais, o caráter de trabalho executado por mulheres, pois permitiam que exercessem o subvalorizado, a manutenção da casa e os cuidados<sup>128</sup> com os filhos, isto é, que continuassem a exercer suas obrigações de gênero, enquanto os homens se deslocavam para um local de trabalho, fora da casa e melhor valorizado (FEDERICI, 2017).

Essa passagem da história evidencia o papel crucial que o patriarcado exerce na implantação e perpetuação do capitalismo, ou de quaisquer outras sociedades pautadas na divisão de classe. Devido a necessidade que o modo de produção capitalista apresenta de constituir indústria em locais separados do domicílio, se não houvesse o patriarcado, seria necessário o desenvolvimento de novas formas de dominação para escolher quem iria para a fábrica, quem ficaria em casa, responsabilizando-se pelas tarefas da produção e reprodução. Entretanto, nada disso se fez necessário, dada a existência e solidez do patriarcado, internalizado e legitimado por homens e mulheres (BOURDIEU, 2016).

De acordo com Hobsbawm (1998) a separação entre o local de produção e o de moradia foi a mais importante consequência que a industrialização ocasionou para a vida das mulheres. As grandes fábricas, que substituíram as indústrias domésticas, necessitavam de lugares amplos, com cada vez mais máquinas e pessoas para executarem a produção das mercadorias, o que não poderia ser feito no âmbito doméstico. Nesse processo, separava-se a fábrica, local de produção de valor econômico, do domicílio, local de reprodução da vida. Ao separar esses espaços, valorizando monetária e moralmente o espaço de produção econômica, o ambiente doméstico passa a ser desvalorizado (SOUZA, 2015). Deste modo, não há apenas a desvalorização do trabalho ocorrido no lar, mas também o de quem tradicionalmente o desenvolve, as mulheres.

O trabalho da mulher continuava a existir, mas foi ofuscado pelo trabalho remunerado, exercido pelo homem. Essa separação, em que às mulheres coube a casa, reforça a opressão por meio da dependência econômica, já que foram excluídas do assalariamento. Quando a

---

<sup>128</sup> Perceba-se que o verbo cuidar e o substantivo cuidado são fortemente marcados dentro da óptica patriarcal, pois foram culturalmente e socialmente construídos, especialmente a partir do fenômeno de adoração à Virgem Maria, como um ideal feminino. A moderna edificou uma epistemologia, como se viu nos tópicos anteriores, que justifica a presença das mulheres nas casas, de inferioridade e subordinação. Do mesmo modo, a ontologia grega amparou o entendimento de que o homem era sábio, reflexivo, conhecedor. Logo, a assimilação dos atendimentos tanto epistêmico como ontológico, foram decisivos para a manutenção, durante milênios, da cultura patriarcal.

industrialização promove a saída dos homens para o trabalho assalariado, e já que a terra não mais garantia sua subsistência, a renda conseguida pelo homem sustentaria todos, criando-se uma relação de dependência econômica de novo tipo, que reforça a opressão sobre as mulheres<sup>129</sup>. Portanto, se antes da industrialização todos dependiam da terra, com o advento da industrialização mulheres e crianças passam a depender do homem.

A lógica do capital, porém, busca sempre formas de aumentar a mais-valia, de modo que os baixos salários recebidos pelos homens já não eram suficientes para sustentar a família, tornando-se imprescindível o trabalho das mulheres e crianças, estas com salários ainda menores (ARIÈS, 1981). Assim, ocorre uma relação simbiótica: o capitalismo promove a separação entre público e privado – mulheres em casa e homens na fábrica, alicerçada na estrutura hierárquica do patriarcado (SOUZA, 2015). Logo, no início do século XIX, o aprofundamento da industrialização traz, por um lado, alguns avanços para as mulheres, como o direito ao trabalho remunerado, por outro, lhes foram suprimidos muitos dos direitos, especialmente no que se refere aos direitos políticos e sexuais.

No período anterior à industrialização, algumas mulheres cuidavam pessoalmente de suas propriedades e empresas, o que era encarado com naturalidade (EISLER, 2007), mesmo que não fosse uma prática massiva. No século XIX, especialmente a partir da industrialização, o trabalho empresarial ou com a terra passa a ser masculinizado, e mulheres que os praticam passam a ser mal vistas: há a expulsão das mulheres do trabalho assalariado, da economia e do mundo público, criando um preconceito contra o trabalho das mulheres, especialmente as casadas, transformando o seu direito ao trabalho em concessão, permitida apenas às mulheres mais pobres (SOUZA, 2006). Conforme Hobsbawm (1998, p. 282), “se a economia estava assim masculinizada, também o estava a política, [...] à medida que a democratização avançava e o direito do voto – local e nacionalmente – era concedido, após 1870, as mulheres eram sistematicamente excluídas”.

Ocorre um aparente paradoxo na situação dos direitos políticos das mulheres com o aprofundamento da industrialização, que é o alijamento das mulheres do espaço público. Durante os séculos XVII e XVIII, em determinados estados do EUA, as mulheres não só

---

<sup>129</sup> No campo, mesmo com a divisão sexual do trabalho, o resultado do labor era comum, não havendo a separação entre os frutos de acordo com a atuação de cada um, homem ou mulher. Entretanto, a partir da lógica capitalista, mesmo o sustento do campo passa a ser hierarquizado: no Brasil, por muitos anos e em alguns casos até hoje, mulheres foram excluídas dos blocos de produção agrícola, são consideradas “do lar” e não agricultoras, além de terem menor acesso a financiamentos.

tinham direito ao voto como chegaram mesmo a exercer o poder parcialmente, o que foi proibido com o advento da Revolução Americana. Esse aparente paradoxo revela o caráter patriarcal do capitalismo nascente, se lembrarmos que, na Revolução Francesa, o símbolo máximo dos direitos humanos da sociedade burguesa, as mulheres também lutaram e tomaram parte nas diversas formas que a vida política assumia, inclusive participando das barricadas e revoluções – pelo menos as mais pobres – mas foram empurradas para fora, até guilhotinadas, quando ousaram estender os direitos humanos também para as mulheres. Em suma, a divisão entre o público e o privado, que o sistema capitalista aprofunda, como necessidade fundamental para a produção de mercadorias, afasta as mulheres do espaço público e alija-as da vida política, em que poderiam exercer sua plena cidadania (SOUZA, 2006, p. 108-109).

Entretanto, tendo em vista as necessárias constantes mudanças que o modo de produção capitalista demanda, há influência em todos os setores da vida social. O surgimento de novas tecnologias no final do século XIX promoveu aumento de demanda pelo trabalho feminino, que consequentemente impulsionou a necessidade de qualificação, logo as atividades laborais, exercidas especialmente por mulheres, como em lojas, escritórios e na educação infantil, passam a ser defendidas, além de instigar investimento em educação, a começar pela infantil (ARIÈS, 1981). No magistério, o capital mostra seu interesse pelo trabalho das mulheres motivado pelo barateamento da força de trabalho, visto que como estas eram especialistas em cuidar de suas próprias crianças, não seria necessário investimento em formação de educadores (SOUZA, 2006).

Logo, quando a formação era indispensável, o acesso a algum tipo de educação formal era seletivo, destinado às mulheres de classe média (PERROT, 2017). Entretanto, a participação das mulheres no mundo do trabalho assalariado alterou a forma como o trabalho era visto socialmente, fazendo, inclusive, com que as mulheres entrassem em contato com novos costumes. Essa nova realidade social na qual as mulheres estavam inseridas mesmo em um contexto de subjugação promoveu transformações sociais, propiciando o surgimento de reivindicações e lutas pela sua emancipação. Nas sociedades em ebulição, grandemente sustentadas por valores liberais da Revolução Francesa, a representação política parlamentar manifesta-se como *locus* da transformação social, ao passo que a luta que pela emancipação política feminina se fundiu com a luta pelo direito de voto. O início das lutas sufragistas só se fortaleceu no século XIX. Assim, como movimento feminino independente, não possuía maior relevância, salvo em alguns países, como EUA e Inglaterra, e, mesmo nestes, não alcançou seus objetivos senão após a Primeira Guerra Mundial (HOBSBAWM, 1998, p. 284).

As limitações econômicas e patriarcais impostas à luta sufragista<sup>130</sup> não foram capazes de invalidar a importância e as vitórias deste movimento no avanço da luta das mulheres. Antes de 1914, em alguns poucos países e governos locais, o voto de mulheres era permitido, mas especialmente nos EUA e Inglaterra é que o sufrágio das mulheres mobilizou importantes segmentos. A luta sufragista começa pelo voto como um direito de cidadania, mas ainda exaltava a maternidade (ARAÚJO, 1999), e num primeiro momento, buscava apenas o direito ao voto, e não o direito de ser votada. Em regra, as primeiras sufragistas não questionavam o papel destinado à mulher, defendiam o voto como uma forma das mulheres exercerem com mais eficiência e liberdade o seu papel de dona de casa (GARCIA, 2015).

O patriarcalismo assume uma nova roupagem ao separar a dominação masculina no âmbito público, qual seja o trabalho fora do lar, do mundo da opressão nas relações privadas, de gênero ou de etnia. Compreender a relação entre capitalismo e patriarcalismo, significa entender a importância de quebrar barreiras não apenas no contexto privado, de relações interpessoais, divisão de tarefas domésticas e criação dos filhos. Traduz que o patriarcado utilizou-se do capitalismo – e vice-versa, para estender sua dominação para um espaço muito maior, institucionalizando a submissão feminina não apenas na família, mas de forma estruturante na sociedade como um todo (LERNER, 2019).

A supremacia masculina e o capitalismo são elementares na constituição da opressão da mulher (FEDERICI, 2017). Supremacia essa que ganha contornos novos no capitalismo com as importantes, porém superficiais, mudanças que ocorreram após a 2ª Guerra Mundial, com a massiva entrada das mulheres no mundo da produção. Ao construir novos papéis ao gênero feminino, configuram-se novas facetas, por meio das quais a opressão se renova e se esconde. Aquilo que se apresenta na sociedade capitalista, como papel do gênero feminino, é de fato uma relação entre sexos, específico das fêmeas é a responsabilidade de reprodução (SOUZA, 2015). Desta forma, as sociedades de classes se estruturam no binarismo de gêneros, o feminino, que produz e reproduz a vida humana, enquanto o masculino produz e administra a riqueza, mediante a utilização da força. Tendo em vista que numa sociedade capitalista a produção de mercadorias é a

---

<sup>130</sup> O núcleo das reivindicações feministas daquela época era o acesso à esfera pública, bem como um conjunto de direitos que eram necessários para que tal acesso pudesse ocorrer, como os direitos à educação, à propriedade e ao sufrágio. Neste primeiro levante feminista por direitos do século XIX o sufragismo, isto é, a luta pelo direito de voto, ganha notoriedade, por expressar de forma contundente como a liberdade não era de fato estendida a todos, e condensa a exigência de igualdade política entre mulheres e homens.

atividade mais valorizada, seja pelo discurso, seja pelo viés econômico, as demais atividades, inclusive o setor que produz a vida humana, encontram-se subordinadas ao setor que produz e faz circular a riqueza.

Deste modo, ao discorrer acerca da desigualdade de gênero, é indispensável referir-se, também, sobre as desigualdades trabalhistas, financeiras e de propriedade. As atividades de reprodução e cuidado da vida ainda são vistas como tarefas próprias de mulheres. A desigualdade estrutural de gênero refere-se ao nível de formação, prestígio e poder, conferido às atividades femininas, que são compreendidas como inferiores às atividades masculinas, independente de serem desenvolvidas por homens ou mulheres (BUTLER, 2016). As mudanças de uma época histórica a outra podem dissipar velhas relações opressoras, entretanto, nem sempre as fazem. Mesmo passado diversos momentos históricos marcantes, a forma de organização da vida reprodutiva, alterou discursos, mas preservou uma matriz conservadora e patriarcal. A incorporação dos avanços sociais conquistados em relação à condição da mulher, especialmente sua crescente entrada no mundo público e no trabalho assalariado, sinaliza importantes avanços, mas, não superam as demandas feministas, seja no público ou no privado.

Importante também ressaltar a associação entre famílias e patriarcado, que remete à origem do termo “família”, oriundo do vocábulo latino *famulus*<sup>131</sup>, que significa “escravo doméstico” (NARVAZ, 2005), consolidando-se enquanto instituição na Roma Antiga. A família romana era centrada no homem, sendo as mulheres, no geral, meras coadjuvantes. O patriarca tinha sob seu poder a mulher, os filhos, os escravos e os vassalos, além do direito de vida e de morte sobre todos eles. A autoridade do *pater familiae* sobre os filhos prevalecia até mesmo sobre a autoridade do Estado e duraria até a morte do patriarca, que poderia, inclusive, transformar seu filho em escravo e vendê-lo (XAVIER, 1998).

Enfatiza-se que o patriarcado não designa meramente o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social, extravasando este poder não apenas no

---

<sup>131</sup> O termo família, por exemplo, deriva do latim *famulus*. Etimologicamente, *famulus* significa o conjunto de servos e dependentes de um chefe ou senhor. Para os antigos romanos, a esposa, os filhos, os servos libertos e os escravos eram *famulus* de um patriarca. A palavra família integra, portanto, a estrutura de uma sociedade que deverá ser reproduzida em suas idéias, em seus valores, em sua organização e em suas práticas. Torna-se relevante constatar que a palavra família nasce e se impõe a partir de um contexto sócio-político-cultural bem específico e demarcado. O significado desta palavra representa uma síntese deste contexto específico e demarcado ou desta estrutura existente em sociedades históricas. Com estas informações constata-se que o termo família foi escolhido num momento e contexto histórico em que o núcleo parental teve que reproduzir idéias, valores e regras monárquicas centradas na figura do pai (ENGELS, 2012).

âmbito familiar, mas também, e principalmente, na vida pública (PATEMAN, 1993). O patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e, os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas; legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia feminina, estabelecendo papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas (SCOTT, 1995).

O patriarcado, enquanto teoria universal e totalizante, é tema controverso no campo dos estudos feministas. Lobo (1992) critica o uso do termo “patriarcado” em função do caráter a-histórico, fixo e determinante impregnado em seu conceito. Castro e Lavinias (1992) ressaltam que o conceito de patriarcado, o qual tem delimitações históricas claras, tendo sido utilizado para descrever um tipo de dominação assegurada pela tradição, na qual o senhor é a lei e cujo domínio refere-se a formas sociais simples e a comunidades domésticas. Na medida em que a família e as relações entre os sexos mudaram, a ideia de patriarcado cristaliza a dominação masculina, pois impossibilita pensar a mudança. Para Carole Pateman (1993, p.167) “o poder natural dos homens como indivíduos (sobre as mulheres) abarca todos os aspectos da vida civil. A sociedade civil como um todo é patriarcal. As mulheres estão submetidas aos homens tanto na esfera privada quanto na pública.”

Nesse sentido, segundo Pateman (1993), há um patriarcado moderno, contratual, que estrutura a sociedade civil capitalista. O patriarcado moderno vigente alterou sua configuração, mas manteve as premissas do pensamento patriarcal tradicional, o qual envolve as proposições que tomam o poder do pai na família como origem e modelo de todas as relações de poder e autoridade, o que parece ter vigido com força máxima nas épocas da Idade Média e da modernidade até o século XVII. O discurso ideológico e político que anuncia o declínio do patriarcado, ao final do século XVII, baseia-se na ideia de que não existe mais os direitos de um pai sobre as mulheres na sociedade civil. No entanto, uma vez mantido o direito natural conjugal dos homens sobre as mulheres, como se cada homem tivesse o direito natural de poder sobre a esposa, há um patriarcado moderno, que Pateman (1993) vai nomear como direito masculino. Machado (2000) admite a existência de um “patriarcado contemporâneo” que foi alterando suas



configurações ao longo da história na forma de um patriarcado moderno, contudo, para a autora, a diversidade da história ocidental das posições das mulheres, em contextos de transformação, dificilmente possa ser remetida a um conceito unitário ou totalizante de patriarcado, a não ser como uma alusão à constante modalidade de dominação masculina.

Ainda que não se possa reduzir ao patriarcado a explicação de todas as formas de desigualdades e de opressão do gênero feminino, devendo ser considerada a articulação do gênero à classe social e às diferentes etnias (SCOTT, 1995), a gênese da violência contra as mulheres tem sido atribuída predominantemente ao patriarcado em algumas correntes feministas. Embora o patriarcalismo seja anterior ao advento do capitalismo, estes dois sistemas aparecem articulados na modernidade, duas formas de produzir e de reproduzir a vida a partir de relações de dominação e de expropriação, em especial dos corpos e da autonomia das mulheres (SAFFIOTI, 1979).

Com a cultura patriarcal internalizada, não apenas homens são condicionados a oprimir mulheres, mas estas mesmas contribuem com o processo de subordinação<sup>132</sup>, por entenderem ser próprio da natureza, assim aceitam o imperativo de constituírem-se como o que Beauvoir (2016) denuncia como o segundo sexo. Então, passam a esquecer de suas próprias vontades e interesses, vivendo à sombra do sexo masculino, por vezes, sendo esquecidas como seres humanos e lembradas apenas como objetos, isto é, são “reificadas, passam a ser desumanizadas e vistas mais como coisas do que como seres humanos” (LERNER, 2019, p. 77). Assim, dentro da lógica patriarcal as mulheres possuem suas vidas reguladas, onde a submissão da mulher perante o homem é justificada e naturalizada (COLLING, 2014), e o sexo masculino se estabelece como forte, dominador e com aptidão para o público. Em consequência, o sexo feminino é estabelecido como o sexo frágil, emocional, com vocação para o cuidado da casa, dos filhos e do marido.

Sendo assim, Pateman (1993) defende que o patriarcado estabelece regras, inclusive no que diz respeito às questões sexuais, motivo pelo qual busca estabelecer um contraponto ao livro *O Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau (2015), bem como de outros contratualistas, por entender que estes não romperam com a cultura patriarcal ao teorizar sobre a liberdade civil e criação de pactos sociais. Pateman (1993, p. 12) faz uma inovadora análise da obra *O Contrato*

---

<sup>132</sup> Refiro-me, por exemplo, ao processo de criação de filhos e filhas dentro de uma lógica patriarcal. Tendo em vista que as atividades domésticas e de cuidado ou criação dos filhos são estabelecidas como femininas, ainda que haja exceções, se as mulheres tivessem consciência da opressão que sofrem por esta cultura, certamente romperiam com o ciclo na criação dos filhos. Entretanto, a cultura patriarcal se introjeta no âmbito cultural e familiar de modo a naturalizar-se, e sendo da natureza, não é combatida.

Social, pois entende que “o pacote político completo é vendido sob denominação de liberdade”, isto é, através do contrato social e de uma promessa por liberdade se esconde uma ordem social de direito masculino.

Em *O Contrato Sexual*, Pateman (1993) faz uma analogia a respeito do contrato social e do contrato sexual, explicitando que há uma verdade que não foi contada, uma parte da história que permanece em silêncio. A autora explicita o porquê escolhe estudar esta temática, afinal “a cidadania, o trabalho e o casamento são todos contratuais” (PATEMAN, 1993, p. 12), mas como são vistas pela óptica de uma teoria do contrato extremamente mutilada – que foi literalmente castrada, o contrato social e o de trabalho são sistematicamente deturpados e o de casamento costuma ser ignorado.

Ao debater com os contratualistas clássicos, Pateman (1993) chama atenção para o fato de que, ainda que de modos diferentes, cada um excluiu o contrato sexual da teoria. Isto é, os principais teóricos da modernidade pressupuseram a existência de direitos políticos básicos, resultantes de um contrato social, pessoas livres, iguais e independentes concordarem abrir mão de parte da liberdade, da força, da expropriação da terra, em troca de paz, segurança e vantagens mútuas. Em *Leviatã*, Hobbes (2014) defende a construção social do pacto social, com a submissão ao soberano, afinal “fora dos estados civis, há sempre guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2014, p. 2), motivo pelo qual se cria o Estado.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matai o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo [...] As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes. (HOBBS, 2014, p. 45-47).

Ainda que Hobbes pense os seres humanos como moralmente iguais, para o autor existem diferenças nas capacidades físicas e de habilidades. Assim, nossas paixões e medos nos provocam a encerrar a guerra e constituir a paz entre iguais para manter a vida de forma segura. Nielsson

(2018, p. 78) argumenta que Hobbes “comunga da atmosfera masculinizante própria de seu tempo, veiculando, quase inconscientemente, a maioria dos estereótipos de sua época. Nessa seara, chega a comparar mulheres às crianças, pela propensão que têm para o choro”. Entretanto, divergindo de outros filósofos de sua época, defende a igualdade em capacidade<sup>133</sup> entre homens e mulheres, afirmando que a inferioridade das mulheres perante os homens não é natural, mas edificada socialmente (HOBBS, 2014). Como exemplo, Hobbes (2014, p. 70) defende um equilíbrio de direitos de domínio entre homens e mulheres, “se a mãe se encontrar submetida ao pai, o filho se encontra em poder do pai, e se o pai estiver submetido à mãe (como quando uma rainha soberana desposa um de seus súditos) o filho fica submetido à mãe, visto que o pai também a ela está submetido.”

Logo, no estado hobbesiano o poder se dá pelo consentimento e não meramente pela imposição da força, “o maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado” (HOBBS, 2014, p. 33), ou “é desta instituição do Estado que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido” (HOBBS, 2014, p. 61). A mesma lógica é empregada nas relações familiares, onde o pai exerce poder sobre os filhos, mas não por força da natureza, e sim pelo consentimento do filho.

O domínio pode ser adquirido de duas maneiras: por geração e por conquista. O direito de domínio por geração é aquele que o pai tem sobre seus filhos, e chama-se paterno. Esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse domínio sobre seu filho por tê-lo procriado, e sim do consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados. Quanto à geração, quis Deus que o homem tivesse uma colaboradora, e há sempre dois que são igualmente pais; portanto o domínio sobre o filho deveria pertencer igualmente a ambos, e ele deveria estar igualmente submetido a ambos, o que é impossível, pois ninguém pode obedecer a dois senhores. Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se totalmente. Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem conflito. Nos Estados essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai; porque na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães de família. Mas agora a questão diz respeito ao puro estado de natureza, onde não existem leis matrimoniais, nem leis referentes à educação das crianças, mas apenas a lei de natureza e a inclinação natural dos sexos, um para com o outro e para com seus filhos. Nesta condição de simples natureza, ou os pais decidem entre si, por

---

<sup>133</sup> Hobbes (2014, p. 69) argumenta sobre a natureza da diferença física entre homens e mulheres: “porque os homens são naturalmente mais capazes do que as mulheres para as ações que implicam esforço e perigo.”

contrato, o domínio sobre os filhos, ou nada decidem a tal respeito. Se houver essa decisão, o direito se aplica conformemente ao contrato. [...] Caso não haja contrato, o domínio pertence à mãe. Porque na condição de simples natureza, onde não existem leis matrimoniais, é impossível saber quem é o pai a não ser que tal seja declarado pela mãe. Portanto o direito de domínio sobre os filhos depende da vontade dela, e consequentemente pertence-lhe. Por outro lado, visto que a criança se encontra inicialmente em poder da mãe, de modo que esta tanto pode alimentá-la quanto abandoná-la, caso seja alimentada fica devendo a vida à mãe, sendo portanto obrigada a obedecer-lhe, e não a outrem; por conseqüência, é a ela que pertence o domínio sobre a criança. Mas se a abandonar, e um outro a encontrar e alimentar, nesse caso o domínio pertence a quem a alimentou. Pois ela deve obedecer a quem a preservou porque, sendo a preservação da vida o fim em vista do qual um homem fica sujeito a outro, supõe-se que todo homem prometa obediência àquele que tem o poder de salvá-lo ou de destruí-lo (HOBBS, 2014, p. 70).

Este fragmento deixa claro não apenas a necessidade do consentimento de domínio outorgada pelo filho, mas, também, a igualdade em estado natural entre homens e mulheres. Hobbes vai além, propõe que no estado natural, não havendo contrato, o domínio sobre os filhos é da mãe, pois é a primeira a possuir o filho, além de depender da declaração da mulher saber quem é o pai. Em Hobbes o domínio não é da natureza, mas construído. O questionamento que se apresenta nas discussões feministas é de como as mulheres saem do estado de natureza, onde no paradigma hobbeseano, haveria uma prevalência matriarcal, para uma sociedade civil patriarcal, de subordinação das mulheres. Nielsson (2018) defende que Hobbes é omissos neste sentido, afinal, se mulheres e homens são igualmente fortes e frágeis, correndo o mesmo risco de matar e de morrer, defende que o critério é utilitário, onde para a construção de uma sociedade harmoniosa e pacífica as mulheres, voluntariamente, se submetem ao sacrifício da privação de determinados direitos para que o Estado se constitua.

Pateman (1993) ao analisar Hobbes também nota a ausência de dominação no estado natural entre homens e mulheres, afinal as capacidades são distribuídas independentemente do sexo. A autora argumenta que para as relações sexuais ocorrerem, deste modo, implica na elaboração de um contrato, ou do uso da força<sup>134</sup>, nomeando Hobbes como “o mais patriarcal de todos, porque se baseava no consenso, aceitando o patriarcalismo e classificando-o como um ato de consentimento” (PATEMAN, 1993, p. 75). Deste modo, para Pateman (1993), o argumento de

---

<sup>134</sup> Note-se como esta lógica não sofreu grandes alterações até os dias atuais, afinal o estupro no casamento até pouco tempo não era reconhecido, por ser encarado como um dever matrimonial – parte do contrato, e a cultura do estupro é muito marcante em diversas sociedades. A luta pelo reconhecimento do consentimento, como “não é não” demonstra como mesmo sociedades forjadas pelo movimento liberal, não captaram que mulheres também têm direito de consentir, ou, como Pateman (1993) denuncia, como esta parte dos contratos ficou esquecida.

que Hobbes é patriarcalista se estrutura na visão de que o patriarcado é paternal e familiar deve ser revisto, afinal seu patriarcalismo é conjugal, e não paterno. Isto é, provém da relação conjugal “consentida” e não da relação natural entre pai e filho. A análise efetuada pela autora está enraizada na formulação de Locke (2012), o qual dizia que “todo homem tem uma propriedade em sua pessoa”, ou seja, os indivíduos são proprietários, inclusive, de suas características, capacidades e atributos, ideia que tem motivado as lutas contra a dominação patriarcal e classista. (PATEMAN, 1993).

O argumento de que as mulheres possuem uma propriedade em suas próprias pessoas tem motivado muitas campanhas feministas no passado e no presente, desde os esforços pela reforma da legislação matrimonial até a conquista de reconhecimento das reivindicações pelo direito de aborto. O apelo dessas ideias para as feministas é facilmente perceptível, visto que a doutrina legal determinava que as esposas eram propriedade de seus maridos, e os homens ainda pressionam muito para que a lei do direito sexual masculino seja cumprida, além de reivindicarem que os corpos das mulheres estejam publicamente disponíveis, enquanto carne ou representação. O reconhecimento de que as mulheres têm uma propriedade em suas próprias pessoas parece ser, desse modo, um golpe decisivo contra o patriarcado, mas, historicamente, enquanto o movimento feminista fazia campanha por questões que poderiam ser facilmente formuladas em termos de propriedade da pessoa, o argumento feminista predominante era o de que as mulheres reivindicavam a liberdade civil enquanto mulheres, não enquanto meros reflexos dos homens. O argumento apoiava-se, portanto, numa rejeição implícita da construção patriarcal do indivíduo como proprietário masculino (PATEMAN, 1993, p. 32).

Por outro lado, Locke tem a preocupação de estabelecer que no hipotético estado natural, os homens são livres, iguais e independentes, no qual liberdade tem o sentido de que ninguém é governante de ninguém, ou seja, cada um governa a si mesmo. Assim como Hobbes, Locke defende que os seres humanos possuem capacidades básicas similares de corpo e mente, mas vincula esta igualdade a direitos morais.

O homem possui portanto uma liberdade natural. Todos aqueles que compartilham a mesma natureza, as mesmas faculdades e os mesmos poderes são iguais por natureza e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns, até aquele que um superior pudesse reclamar para si, seja uma designação divina manifesta, seja consentimento de seu subordinado (LOCKE, [s.d], p. 30).

Para Locke (s.d), as grandes diferenças entre seres humanos seriam, portanto, fruto das condições sociais, já que se assemelham, são iguais, tanto na moral quanto nas capacidades. A questão central na formação do Estado em Locke está no consentimento, na concordância

comungada em se unir para formar uma comunidade em troca de viver confortavelmente, em segurança, pacificamente e gozando livremente de suas propriedades. Neste sentido, Locke (s.d) afirma que o reconhecimento da igualdade moral também dá origem a direitos de benevolência, pois se o outro é igual a mim, devo amá-lo como a mim mesmo<sup>135</sup>.

Porém, a igualdade defendida por Locke não contempla as mulheres, uma vez que a subordinação feminina é sustentada em sua teoria. Locke assegurou a inferioridade da mulher, defendendo a força moral do marido, já que este possui mais sensatez. Deste modo, parte-se da premissa de que existe um poder exercido sobre a esposa pelo marido. O recurso biológico da natureza da fraqueza feminina é chamado para justificar a subordinação a-política dos homens sobre as mulheres (PATEMAN, 1993), como se não fosse parte do pacto social.

82. Marido e mulher, embora tenham um interesse comum, possuem entendimentos diferentes, e não podem evitar, às vezes, de terem também vontades diferentes; é preciso então que uma determinação final – isto é, a regra – seja colocada em algum lugar, e esta cai naturalmente sobre o homem, como sendo o mais capaz e o mais forte. Mas isso só vale para as questões de seus interesses e bens comuns; a mulher mantém a posse livre e completa de tudo aquilo que por contrato é seu direito peculiar, e seu marido não tem sobre sua vida mais poder do que ela possui sobre a dele. O poder do marido está tão distante daquele de um monarca absoluto, que a mulher em muitos casos é livre para se separar dele, se assim o autoriza o direito natural ou o contrato entre eles, seja este contrato feito por eles próprios em um estado de natureza, ou pelos costumes ou leis do país em que vivem; e as crianças, após uma tal separação, ficam com o pai ou com a mãe, segundo determina tal contrato (LOCKE, [s.d], p. 57).

Logo, em Locke, a mulher é subversiva por natureza, não possuindo capacidades morais para exercer a vida civil, a mulher representa um perigo iminente para o Estado, e por isso deve ser confinada ao espaço doméstico (NIELSSON, 2018). Deste modo, Pateman (1993) afirma que as mulheres foram excluídas do *status* de indivíduo na condição natural, e por natureza os homens são livres e iguais. Igualmente, é também por natureza que mulheres são subjugadas aos homens, refletindo-se nas relações conjugais. Todavia, embora Locke (s.d, p. 56) tenha afirmado que “a sociedade conjugal resulta de um pacto voluntário entre o homem e a mulher, e embora consista principalmente em uma comunhão dos corpos, fundamentada sobre um direito recíproco, como o exige seu objetivo principal, a procriação”, se pressupõe a submissão que as esposas devem ter em relação aos maridos (PATEMAN, 1993).

---

<sup>135</sup> Fazendo alusão ao texto bíblico de Mat. 22:39 (BÍBLIA SAGRADA, 1995).

Diferente dos patriarcalistas, Locke nega que o papel do pai na família derive de seu poder reprodutor e que este papel seja político, para o autor quando os filhos atingem a maturidade optam pela governança do pai, pela manutenção da riqueza, da paz e da liberdade, de modo que o pai torna-se um monarca pelo consentimento dos filhos. Logo, mais do que um direito paterno, em Locke fica claro um direito conjugal, anterior aos filhos. Pateman (1993) declara que o direito sexual ou conjugal permanece oculto, afinal o direito do pai foi reavaliado, rediscutido, mas o contrato anterior, o sexual, ficou esquecido. A autora analisa: “as mulheres não podem ser incorporadas à sociedade civil tal como os homens porque elas estão naturalmente privadas das aptidões necessárias para se tornarem indivíduos civis” (PATEMAN, 1993, p. 142).

Rousseau (2015), por sua vez, defende um estado de natureza como hipótese para sua teoria do pacto social e criação do Estado. No estado de natureza rousseauiano, se descrevem características ontológicas dos sujeitos que fazem parte do pacto, e diferentemente de Locke ou Hobbes, descreve um estado de natureza com desenvolvimento histórico. Num primeiro momento, de isolamento individual, não haveria distinções entre homens e mulheres, mas, a partir do momento em que os indivíduos começam a se organizar socialmente, surge a família e com ela as diferenciações entre os sexos.

Rousseau desenvolve uma noção de natureza que é excludente para as mulheres como sujeitos do pacto político e da cidadania, o que, segundo Nielsson (2018, p. 84), “representa perfeitamente este iluminismo falsamente universalizador que não estendia suas conquistas à metade da humanidade, pautado por questões de gênero”. Para Rousseau (2015), a desigualdade entre os homens ocorre apenas no último estágio do suposto estado de natureza, enquanto a natureza das mulheres é definida por seus atributos sexuais e reprodutivos. Logo, a autonomia feminina é castrada ainda no estado natural, anterior ao contrato, é próprio da natureza, assim como a família patriarcal e o confinamento da mulher à esfera privada.

Se a origem do mundo público ocorre como consequência do pacto social entre iguais – os homens, o espaço privado pressupõe uma lógica antagônica, não democrática, mas de subordinação, no que Pateman (1993) nomeia de contrato sexual. As mulheres não são parte nos contratos, mas objeto deste, como no caso dos casamentos arranjados entre pai e marido (LERNER, 2019). Contudo, se o espaço público não é destinado às mulheres por sua natureza, Rousseau (1995) vai lhes destinar um espaço muito importante na lógica patriarcal: a casa; o dever

da mulher era de preservação moral da sociedade, fazendo do lar um lugar de virtudes frente ao espaço público corrompido.

Em Emílio, defende que o homem torna-se um absoluto cidadão quando exerce sua autonomia moral, por sua vez, Sofia, a companheira de Emílio, tem um ideal pautado na sujeição, afinal “a mulher é feita especialmente para agradar ao homem” (ROUSSEAU, 1995, p. 424). Se por um lado a educação aos homens tem por objetivo elevar sua individualidade e autonomia, “a educação das mulheres deve estar vinculada à dos homens. Agradar-lhes, ser-lhes úteis, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando crianças, cuidá-los quando maiores, aconselhá-los, fazer-lhe agradável e suave a vida, são obrigações das mulheres”.

Pateman (1993, p. 148) argumenta que “os corpos das mulheres são tão resistentes e subversivos à vida política que Rousseau faz Emile [Emílio] instruir-se sobre cidadania antes de ser autorizado a conhecer os prazeres de ser um marido”. Isto é, apenas quando Emílio está capacitado, pronto para exercer sua autoridade marital está pronto para se casar. Logo, percebe-se em Rousseau incongruências no sentido defesa de uma razão universal quando mulheres não são contempladas, bem como o pressuposto de que o contrato sexual antecede ao social, já que as mulheres não ocupam o posto de cidadãs.

Kant (2021), por outro lado, não oferece uma história sobre as origens do direito político, e nem sugere que um acordo original tenha sido formulado em determinado momento, isto é, não pauta-se em nenhuma ficção política, mas, defende que se trata de uma ideia do pensamento, uma metáfora necessária para a compreensão das instituições políticas reais. Para Kant (s.d.), a prática do contrato só seria viável se houvesse uma vontade comum que extravasasse interesses individuais, para garantir liberdade, igualdade e autonomia. Na teoria kantiana não apenas é vantajoso, mas moral que todos os indivíduos participem do contrato (KANT, 2008).

Entretanto, Kant (s.d) reconhece que nem todos os cidadãos da sociedade serão partes contratantes ativas; o autor distingue mulheres, menores e incapazes de se regular financeiramente, logo partes não independentes e passivas no contrato social. Estas possuem certos direitos, como liberdade e igualdade, mas somente subalternos. Logo, no pensamento kantiano existem duas modalidades de cidadania, e as mulheres fazem parte do grupo passivo.

Ainda, no que tange às mulheres, também as menosprezou, atrelando ao feminino valor na beleza, enquanto aos homens o valor, ou a capacidade residem no sublime, são profundas.



Deste modo, o filósofo atrela o feminino mais ao sensível do que ao racional (KANT, 2021), e ainda que não seja tão pungente quanto as diferenças entre masculino e feminino, colabora para reforçar uma dicotomia entre público e privado, razão e sensibilidade, homens e mulheres. Destarte, a lógica kantiana limita a liberdade e a autonomia feminina, uma vez que nega aquisição de determinados direitos civis, bem como de se constituir “sujeitos históricos e sujeitos de direito” (NIELSSON, 2018, p. 91). Ou seja, as mulheres deixam de ser sujeitos de deveres, mas também não conseguem tornarem-se sujeitos de direitos. Kant exclui a consciência moral ontológica feminina, reduzindo suas possibilidades de autonomia.

Deste modo, percebem-se contradições epistemológicas nos contratualistas, especialmente no que tange a universalidade, como uma promessa não cumprida, afinal, nem todo ser humano é sujeito político. Embora escrevessem em uma época histórica nomeada como das “luzes”, há obscurantismo no que tange às mulheres, ao dar mais espaço a teorias de cunho biológico-deterministas e menos à razão. A promessa emancipadora iluminista é parcial, pois só contempla aos homens, e como Pateman (1993) denuncia, centra-se em um pressuposto implícito de que indivíduo é uma categoria universal.

Logo, para Pateman (1993), o contrato social pressupõe o contrato sexual, bem como a liberdade civil dos homens pressupõe o direito patriarcal e posteriormente o direito masculino. A teoria elaborada por Pateman se sustenta ao observar que os teóricos clássicos deixaram um legado de problemas sobre a incorporação das mulheres e de sua participação na sociedade civil. Neste sentido, o contrato social seria supostamente contrário ao patriarcado, uma vez que uma das interpretações a respeito do contrato social é a transição do estado natural de submissão ao direito paterno, para o estado de liberdade. Assim, na versão contratualista o regime patriarcal é destruído e, na sequência surge a sociedade civil, que aparenta ser anti ou pós-patriarcal (PATEMAN, 1993). Entretanto, “o contrato está longe de se contrapor ao patriarcado; ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno” (PATEMAN, 1993, p. 16). Neste sentido, a autora argumenta que uma parte da história não é contada, a parte que trata a respeito do contrato sexual, que prevê a submissão das mulheres em relação aos homens.

Pateman (1993) esclarece que uma das razões pela qual os teóricos políticos não percebem facilmente que uma parte da história foi escondida ou que a sociedade permanece patriarcal é o fato de que esse regime é interpretado sob o ponto de vista paterno, o que está

equivocado tendo em vista que o direito paterno é somente uma dimensão do poder patriarcal, afinal, o poder de um homem enquanto pai é posterior ao exercício do direito patriarcal de um marido sobre uma esposa. A autora enuncia que os contratualistas não tinham a intenção de contestar o direito patriarcal original, mas incorporaram o direito conjugal em suas teorias e, ao fazê-lo, deram ao preceito do direito sexual masculino sua forma contratual moderna.

Ou seja, para Pateman (1993), o patriarcado deixou de ser paternal há muito tempo, pois a sociedade civil moderna não está estruturada no parentesco e no poder dos pais, mas, as mulheres são subordinadas aos homens enquanto homens, ou enquanto fraternidade. “O contrato original é feito depois da derrota política do pai e cria o patriarcado fraternal moderno” (PATEMAN, 1993, p. 18). Logo, o patriarcado moderno e contemporâneo não é apenas representado pela submissão da filha ao pai, mas pela submissão social e familiar das mulheres aos homens.

Outro motivo para a omissão da história do contrato sexual deve-se ao fato de as abordagens tradicionais dos textos clássicos, sejam as dos teóricos políticos convencionais ou as de seus críticos socialistas, fornecerem uma imagem enganosa de um aspecto característico da sociedade criada através do contrato original [...] A história do contrato social é tratada como um relato da constituição da esfera pública da liberdade civil. A outra esfera, a privada, não é encarada como sendo politicamente relevante. O casamento e o contrato matrimonial também são considerados, portanto, politicamente irrelevantes [...] Tem-se, facilmente, a impressão de que os contratos sexual e social são dois contratos distintos, embora relacionados, e que o contrato sexual diz respeito à esfera privada. O patriarcado parece não ser, então, relevante para o mundo público. Ao contrário, o direito patriarcal propaga-se por toda a sociedade civil (PATEMAN, 1993, p. 18-19).

Destarte, o patriarcalismo moderno, é mais dinâmico que um patriarcado paternal, pois estende-se a todos os homens por sua natureza masculina. Os argumentos de cunho biológico contribuíram para determinar estes lugares sócio-familiares tanto para homens quanto para mulheres, e contribuíram para a formação de um direito fraternal, daqueles que derrotam o pai, mas comungam de um vínculo não mais de sangue, e sim de gênero.

Por um artifício mágico muito interessante, fraternidade, um termo relacionado com o parentesco, passou a ser tomado somente como uma metáfora dos vínculos universais da humanidade, da comunidade, da solidariedade ou do companheirismo, enquanto outro termo, patriarcado, continuou a referir-se ao regime dos pais, que terminou há muito tempo. A ordem civil moderna pode, então, ser apresentada como universal (“fraternal”) e não patriarcal. Quase ninguém – exceto as feministas – está disposto a admitir que

fraternidade significa o que diz: a irmandade de *homens* (PATEMAN, 1993, p. 121).

Neste sentido, a própria linguagem empregada pelo discurso dominante, evoca, de modo literal uma irmandade masculina, mas de modo cultural uma suposta universalidade. Beauvoir (2016) também denuncia que a mulher não faz parte do irmão, e que é necessário que homens e mulheres passem a fazer parte desta irmandade<sup>136</sup>. Outrossim, as relações desiguais decorrentes desta exclusão do pacto acarretam relações de exploração tanto no trabalho externo, quanto dentro de casa. Por conseguinte, essas relações de exploração só se estabelecem na sociedade porque é possível, nos contratos de propriedade, atribuir a uma das partes o direito de controle (PATEMAN, 1993, p. 24).

Os capitalistas podem explorar os trabalhadores e os maridos podem explorar as esposas porque trabalhadores e esposas constituem-se em subordinados através dos contratos de trabalho e de casamento. A astúcia dos teóricos dos contratos foi apresentar tanto o contrato original como os reais como exemplificadores e asseguradores da liberdade individual. Pelo contrário, na teoria do contrato, a liberdade universal é sempre uma hipótese, uma história, uma ficção política. O contrato sempre dá origem a direitos políticos sob a forma de relações de dominação e subordinação (PATEMAN, 1993, p. 24-25).

Não obstante, Pateman (1993) explicita que no estado natural os homens são considerados indivíduos e, por isso, nascem livres e iguais entre si. Contudo, as mulheres não têm liberdade natural. Isto é, as mulheres não participam do contrato original onde os homens transformam sua liberdade natural na segurança da liberdade civil, mas são o objeto do contrato, afinal o contrato sexual é o meio pelo qual os homens transportam seu suposto direito natural sobre as mulheres para o direito patriarcal civil. Assim, a estrutura de nossa sociedade e de nossas vidas cotidianas incorpora a concepção patriarcal de diferença sexual.

Pateman (1993) sustenta que não houve a erradicação do patriarcado, mas, sim, sua transformação de patriarcado paternal para patriarcado fraternal moderno. Em que pese o patriarcado ter se modificado, ainda está presente na sociedade o entendimento de que mulheres têm o dever de se submeter às mais variadas vontades dos maridos, inclusive, as de cunho sexual. É o que Colling (2014) delata: os tempos são diferentes, mas os discursos permanecem similares. Explicita-se ainda que o contrato sexual não está associado apenas à esfera privada, ou seja, não é

---

<sup>136</sup> Neste sentido, o termo sororidade, que significa sentimento que une as mulheres em uma rede de solidariedade, empatia e companheirismo, é uma demarcação na linguagem da inclusão das mulheres.

puramente familiar. O contrato original cria a sociedade civil patriarcal em sua totalidade, onde os homens exercem domínio tanto na esfera privada como na pública (PATEMAN, 1993).

Portanto, o patriarcalismo norteia a vida das mulheres e perpassa todos os âmbitos da sociedade, provocando desigualdades, submissão, sofrimentos, angústias, humilhações, abusos. Estudá-lo implica não apenas fazer uma observação da dimensão social, mas da estrutura do próprio Estado, que se forja a partir de um referencial excludente para as mulheres. Compreender a noção de um patriarcado moderno, masculino, ou fraternal, faz-se necessário para compreender um aspecto perdido das teorias do direito.

Para criar o direito masculino – não paterno -, qual é o argumento central dos homens para, pelo contrato original, estabelecer, ao mesmo tempo a liberdade civil masculina e a sujeição natural feminina? Carole Pateman percebe que o argumento masculino para criar a sujeição feminina tem por base a noção de “propriedade que os indivíduos detêm em suas pessoas”. Os autores clássicos, em sua maioria, compreendem que as diferenças de racionalidade derivam de diferenças sexuais naturais. Este entendimento cria a noção de que “somente os seres masculinos são dotados das capacidades e dos atributos necessários para participar dos contratos, dentre os quais o mais importante é a posse da propriedade em suas pessoas; quer dizer, somente os homens são indivíduos”. As mulheres, portanto, não são possuidoras da ‘propriedade em suas pessoas’ e, por isso, não chegam a ser ‘indivíduos’. Elas não são dotadas das capacidades para contratar, o que leva ao entendimento, conforme Carole Pateman, de que as mulheres não nascem livres, ou seja, não possuem liberdade natural como os homens (HAHN; MACHADO, 2012, p. 76).

Diante do exposto, é possível afirmar o patriarcalismo, feitas suas distinções históricas, como um sistema estruturante dos comportamentos sociais, estabelecendo comportamentos adequados para cada sexo, rechaçando aqueles que não condizem como o estabelecido. Isto posto, trata-se de um sistema que não apenas influencia a forma como as famílias se organizam – mulheres cuidando do lar, dos filhos e do marido, e homens sendo os provedores – mas exerce influência na inserção das mulheres no mercado de trabalho, na cultura e na política.

Pateman (1993) torna notório que com os contratualistas rompe-se com o direito paterno absolutista, mas não há inserção da mulher nesta liberdade civil, pois estas continuam sob a égide do casamento em troca da liberdade feminina pela proteção do marido. Se, por um lado, o direito paterno foi superado, por outro, há um direito masculino construído, mantendo a mulher em um regime de subordinação. Para Carole Pateman (1993), a mulher não se torna sujeito de direitos sob o manto do patriarcado masculino fraternal, afinal os teóricos da liberdade civil omitiram que a liberdade não alcançava a todos. O patriarcado fraterno, ou direito masculino, ou fraternidade

entre homens, não libertou a mulher, de modo que se faz necessário compreender os artifícios simbólicos da cultura patriarcal.

### **2.3 Biopolítica: relações de poder, dispositivo da sexualidade e da reprodutividade**

Para falar acerca da biopolítica, cabe compreender que seu campo de atuação para controle, tanto individual como populacional, ocorre no corpo. Para Goellner (2015), o corpo é o local de construção da nossa identidade, já que a existência é corporal. O corpo não é algo que temos, mas a própria existência. A disciplina social, estatal, familiar, escolar, através de suas tecnologias e mecanismos vai controlar estes corpos, “educá-los” para conviver na coletividade. Todavia, o corpo é, também, objeto de uma censura política direcionada, onde o poder sobre os corpos legitima outras esferas de poder, como o controle populacional, de natalidade, de saúde. É neste sentido que a biopolítica torna-se fundamental para compreender a dimensão do uso deste poder.

Quando se fala em controle de corpos femininos, Michel Foucault (2017) chama atenção no sentido de que as relações de poder são essenciais, especialmente quando se trata da reprodução. Para o autor, “o corpo é uma realidade biopolítica” (FOUCAULT, 2019, p. 77). É através da análise do poder que Foucault (2019; 2008b) elabora o conceito de biopolítica. Para o autor (2017), foi por volta da metade do século XVIII que as estratégias de poder, até então disciplinares e concentradas em docilizar os corpos, especialmente os femininos, passaram a se concentrar no corpo-espécie, transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos, “a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e **controles reguladores: uma biopolítica da população**” (FOUCAULT, 2017, p. 150).

As práticas disciplinares vigentes até então visavam governar o indivíduo, mas a biopolítica tem como alvo o conjunto dos indivíduos, a população. Foucault (2019) defende que a biopolítica é a prática de biopoderes locais, onde a população é tanto alvo como instrumento dentro de uma relação de poder, pois os instrumentos que o governo usará para obter esses fins, como atendimento às necessidades e desejos da população, são, de certo modo, imanentes à

população. Neste sentido, quando se trata de biopoder, refere-se de uma tecnologia de poder que conecta várias técnicas dentro de uma única tecnologia, permitindo o controle de populações inteiras (FOUCAULT, 2019).

Em um momento histórico em que, graças aos terrores vividos no século XX e sob influência do racionalismo científico, o poder deve ser justificado racionalmente; logo o biopoder dá ênfase na proteção da vida, na regulação do corpo e na proteção de outras tecnologias como forma de justificar sua atuação<sup>137</sup>. Os biopoderes passam, então, a gerenciar saúde, higiene, alimentação, sexualidade, natalidade, costumes, dentre outros, na medida em que os aspectos biológicos se tornam preocupações políticas (FOUCAULT, 2017)<sup>138</sup>. Diferente de Foucault, Agamben (2010, p. 120) discorda do marco na modernidade do controle da vida biológica pelo político, entendendo que “a biopolítica não é apenas uma novidade contemporânea”, mas que seu desenvolvimento e consolidação representa o ápice de um processo de longo prazo, mas que se cristaliza na instrumentalização dos estados de exceção.

A emergência do biopoder, entretanto, só se dá a partir da governamentalidade<sup>139</sup>. A biopolítica contrasta com modelos tradicionais de poder baseados na ameaça de morte, mas representa uma medicina social<sup>140</sup>, que se aplica à população a fim de controlar a vida, que passa a

---

<sup>137</sup> Em 1920, eugenia era um emblema de modernidade cultural, associado a um conhecimento científico que designava uma versão mais atualizada da ciência moderna e dizia respeito à preocupação das elites políticas e intelectuais com a saúde, a situação sanitária, a composição de raças e a posição do Brasil em relação aos demais países. O discurso de gênero foi de grande relevância na eugenia, considerando que as características hereditárias seriam transmitidas por reprodução sexual. Às mulheres caberiam a responsabilidade de “sujar” ou o não a prole ao procriarem com homens em condições “desfavoráveis” ou de raças consideradas inferiores. Pode-se definir o pensamento eugenista geral sobre as mulheres como se elas representassem úteros a serviço da nação (RODRIGUES, 2021).

<sup>138</sup> Durante a pandemia do novo coronavírus, COVID-19, pode-se notar que a discussão entre biopolítica e necropolítica veio à tona, afinal as ações de combate à pandemia necessitavam a imposição de regras coletivas e individuais, logo, a discussão sobre em que medida o biopoder pode e precisa ser utilizado, e, especialmente, com qual propósito é utilizado, se para gerar vida ou morte.

<sup>139</sup> Nas palavras de Foucault (2008), governamentalidade, é “conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros- soberania, disciplina- e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’ creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pela qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

<sup>140</sup> Para Foucault (2019), o pensamento medicalizado utiliza meios de correção que não são meios de punição, mas meios de transformação dos indivíduos, e toda uma tecnologia do comportamento do ser humano está ligada a eles.

fazer parte do campo do poder (FOUCAULT, 2008b). Para as estratégias de poder que colocam a vida sob redoma, o controle sobre os aspectos reprodutivos torna-se indispensável. Logo, a biopolítica intensificou o exercício do poder disciplinar sobre os seres humanos, embora não tenha deixado de utilizar formas de domínio anteriores, mas passando a focar na atividade política estatal como instrumento de controle, administração e gestão do corpo e da vida, e por consequência da reprodução.

No entanto, segundo Agamben (2010, p. 125), a partir do surgimento das estratégias biopolíticas, pode-se verificar “uma crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos círculos de poder”, isto é, a biopolítica, através do uso do poder que dispõe para controlar corpos, saúde e, de modo mais abrangente, a vida, utiliza a regulação da reprodução, fertilidade e mortalidade. A partir de um biopoder institucionalizado no Estado, mais do que somente controlar a vida humana, há um objetivo de fazê-la produtiva (FOUCAULT, 2017). Deste modo, controlar a vida deixa de ser disposição de cada sujeito e passa a ser de interesse de poder político, não apenas no âmbito individual, mas como forma de controle da população.

E, enfim, o meio aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias - o que acontecia no caso da soberania -, em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, e de desempenhos requeridos como na disciplina, vai-se procurar atingir, precisamente, uma população. Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem (FOUCAULT, 2008, p. 23).

É através desta forma de estruturação de poder que, segundo Agamben (2010), percebe-se uma relação entre a atuação do poder soberano e a produção do que o autor nomeia como *homo sacer*<sup>141</sup>, ou seja, uma vida nua<sup>142</sup>, matável, a partir de estratégias de controle populacional como o

---

Permite aplicar a sociedade uma distinção entre o normal e o patológico e impor um sistema de normalização dos comportamentos e das existências, dos trabalhos e dos afetos. As disciplinas, a normalização por meio da medicalização social, a emergência de uma série de biopoderes e a aparição de tecnologias do comportamento formam, portanto, uma configuração do poder que é ainda a nossa.

<sup>141</sup> *Homo sacer* é uma figura do direito romano resgatada por Agamben (2017) para demonstrar a ambivalência característica do estado de exceção, bem como para dar conta da complexidade da situação do homem contemporâneo. O *homo sacer* é aquele ser que não é consagrado, do profano para o divino, *sacro* – mas que também é posto para fora da jurisdição humana. Portanto, a vida sacra é matável, sem que o ordenamento jurídico puna quem porventura a eliminar, ou seja, é uma vida, ou um conjunto de vidas suscetível de morte impune, mesmo que teoricamente protegidas pelo direito moderno.

<sup>142</sup> Vida nua é o termo que Agamben usa para denotar a vida que pode ser morta ou preservada arbitrariamente.

“deixar morrer”. O autor remete à divisão utilizada pelos gregos quanto a classificação da vida: *zoé* faz associação à vida biológica, pré-política e *bíos* designa a vida qualificada, política<sup>143</sup>. A capacidade de efetuar tal distinção fica nas mãos de um soberano, sendo central para a implementação da biopolítica de gestão da vida, e que se intensifica a partir dos séculos XIX, XX e XXI, paradoxalmente, com a queda dos soberanos no sentido medieval. Neste sentido, soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, ou seja, enquanto a sacralidade da vida se impõe contra o poder soberano através de garantias fundamentais, na origem expressa a sujeição da vida a um poder de morte (AGAMBEN, 2017).

Este soberano exerce o biopoder através de políticas demográficas, como na saúde, perfazendo uma forma de governo que intervém profundamente nas práticas sociais, na ordem simbólica e nos sistemas de valor, bem como na intimidade da reprodução, ou seja, sua atuação está no cerne da ordem social. A contextualização histórica foucaultiana da biopolítica, com ênfase aos estados liberais da modernidade, encontra eco ao que Federici (2017) nomeia como transição do feudalismo para o capitalismo, ensejando na intensificação de formas de controle - individual e coletivo - dos corpos reprodutivos das mulheres, a exemplo da caça às bruxas. Entretanto, Federici (2017, p. 27) afirma que “o estudo da caça às bruxas também desafia a teoria de Foucault relativa ao desenvolvimento do ‘biopoder’, despojando-a do mistério com que cobre a emergência desse regime”.

Foucault (2017) demarca o nascimento da biopolítica na Europa do século XVIII, e neste sentido Federici (2017) argumenta que se situamos essa mutação no contexto do surgimento do capitalismo o enigma acerca das motivações para seu surgimento desaparece, afinal a promoção da vida se revela como resultado de uma nova preocupação pela acumulação e reprodução da força de trabalho. Federici (2017) justifica que a promoção do crescimento populacional por parte do Estado pode estar associada a uma destruição massiva de vidas, pois em circunstâncias históricas, a exemplo do tráfico de escravos, uma é condição para a outra. Assim, num modo de produção em que a vida está subordinada ao lucro, a acumulação de força de trabalho só pode ser alcançada com violência e repressão.

---

<sup>143</sup>Agamben (2010) retoma a nomenclatura de *zoé* e *bíos* para demonstrar que na modernidade, *zoé* ou vida nua na política, constitui seu núcleo originário e pertence ao soberano, sendo então uma vida matável pelo Estado. Dessa forma, torna-se possível compreender a distinção entre a vida humana e a *pólis*, entre *zoé* e *bíos*, ou seja, entre a vida nua e a vida política, entre o sujeito humano e o cidadão.



Para Federici (2017), a transição para o capitalismo e o fenômeno da caça às bruxas são cruciais para a teoria feminista, por terem significado um marco de transformação nas tarefas produtivas e reprodutivas, bem como relações homem-mulher, através da violência e intervenção estatal. Neste sentido, é plausível analisar a biopolítica e o controle reprodutivo das mulheres como parte de uma estratégia econômica dentro de um período de revolução dos modos de produção, resultando ou numa gênese ou na intensificação do controle populacional e reafirmação dos papéis sociais atrelados ao sexo<sup>144</sup>.

Ao propor uma análise feminista do controle de corpos foucaultiano, Federici (2017) afirma que a dimensão da sexualidade e do controle reprodutivo foi, de certo modo, esquecida por centralizar os discursos da biopolítica nos homens, em uma tentativa de disciplinar e apropriar-se principalmente dos corpos femininos, “destacando que os corpos das mulheres constituíram os principais objetivos – lugares privilegiados – para a implementação das técnicas de poder e das relações de poder” (FEDERICI, 2017, p. 32).

A respeito do controle exercido sobre a função reprodutiva das mulheres, dos efeitos dos estupros e dos maus-tratos e da imposição da beleza como uma condição de aceitação social constitui uma imensa contribuição ao discurso sobre o corpo em nossos tempos e assinala a errônea percepção, tão freqüente entre os acadêmicos, que atribui seu descobrimento a Michel Foucault. Partindo de uma análise da “política do corpo”, as feministas não somente revolucionaram o discurso filosófico e político, mas também passaram a valorizar o corpo. Esse foi um passo necessário tanto para confirmar a negatividade que acarreta a identificação da feminilidade com corporalidade, como para criar uma visão mais holística do que significa ser um ser humano (FEDERICI, 2017, p. 32).

Neste sentido, embora a obra foucaultiana aborde o poder da biopolítica na sexualidade, a ênfase de análise não está nos corpos femininos ou das consequências de uma biopolítica de gênero, mas nos dispositivos e discursos disciplinares e de controle acerca da sexualidade. Federici (2017) acrescenta que o controle sobre os corpos femininos é, também, essencial para o nascimento do capitalismo, afinal, a divisão sexual do trabalho existente até então, constituía poder e proteção para as mulheres, “era a base de uma intensa sociabilidade e solidariedade

---

<sup>144</sup> Para Federici (2017, p. 30), o capitalismo, enquanto sistema econômico-social, está necessariamente ligado ao racismo e ao sexismo, uma vez que necessita justificar e mistificar as contradições incrustadas em suas relações sociais.

feminina que permitia às mulheres enfrentar os homens, embora a Igreja pregasse pela submissão e a Lei Canônica santificasse o direito do marido a bater em sua esposa” (FEDERICI, 2017, p. 53).

Santo Tomás de Aquino classificava-a como um dos pecados mais graves, os pecados contra a natureza (bestialidade, sodomia, masturbação, desvio da posição recomendada para a relação), assim chamados porque frustravam o propósito natural do sexo — a procriação. Parece provável que a ansiedade crescente com relação à masturbação fosse ligada ao desperdício de sêmen, e isso refletia a enorme preocupação quanto ao declínio da população, particularmente na esteira da Peste Negra, quando um terço da população da Europa ocidental morreu, fato atribuído pelos comentaristas eclesiásticos e pregadores populares ao julgamento de Deus sobre a humanidade, por causa de suas faltas sexuais. Houve um aumento paralelo, no período final da Idade Média, da preocupação sobre práticas contraceptivas, sobretudo o *coitus interruptus*. A contracepção e o aborto eram tão conhecidos na Idade Média quanto haviam sido na Antiguidade. Várias formas de contracepção, fossem elas efetivas ou não, eram conhecidas e presumivelmente praticadas: poções destiladas a partir de diversas plantas, exercícios de ginástica realizados após a relação, unguentos aplicados sobre os órgãos genitais masculinos, líquidos introduzidos no útero antes ou depois da relação, pessários. Além disso, havia amuletos mágicos para evitar a concepção e a prática do *coitus interruptus*, o pecado bíblico de Onã, que derramava o sêmen “no chão”, em vez de permitir que fertilizasse o óvulo. O aborto também era igualmente conhecido na Idade Média, sendo praticado através de exercícios de ginástica, do carregamento de fardos pesados, de banhos quentes, de líquidos introduzidos no útero, de poções e de outros abortíferos do gênero. Os teólogos consideravam o controle da natalidade como um pecado grave, e nesta, como em tantas outras áreas, os ensinamentos de santo Agostinho modelaram o pensamento medieval. Ele havia definido o casamento como existindo em função da “prole, fidelidade e estabilidade simbólica”, e a interferência no aspecto procriativo do sexo matrimonial não poderia, portanto, ser nada mais do que pecado (RICHARDS, 1993, p. 22-23).

Logo, como afirma Richards (1993), na sociedade medieval havia uma expertise relacionada à contracepção, consultando parteiras, feiticeiras e prostitutas que eram consideradas conhecedoras dessas práticas. O controle das mulheres sobre a reprodução passou a ser visto como uma ameaça à estabilidade econômica e social especialmente após a chamada “peste negra”, que levou a óbito cerca de um terço da população europeia (RICHARDS, 1993), onde aspectos sexuais da heresia<sup>145</sup> adquiriram maior importância, transformando-se na caça às bruxas, que sob o manto

<sup>145</sup> Para Federici (2017, p. 73) “heresia constituía tanto uma crítica às hierarquias sociais e à exploração econômica quando uma denúncia da corrupção clerical”. Neste sentido, Richards (1993, p. 10) argumenta que “para a Igreja, o subproduto menos bem-vindo desta onda de sentimento religioso e de individualismo foi a heresia. A heresia surgiu em todos os níveis da sociedade e pode ser vista como uma resposta aos principais desenvolvimentos daquela era. O movimento de reforma eclesiástica havia projetado uma luz severa sobre as inadequações do estabelecimento clerical existente [...] O surgimento de uma vida urbana baseada no dinheiro, as desigualdades sociais produzidas por este desenvolvimento e as tensões éticas e morais que estimulou contribuíram para uma crise de materialismo. A reação de setores significativos da população tanto na cidade quanto no campo foi rejeitar o novo mundo da avarizia e ambição, buscando praticar uma vida de pobreza e austeridade pessoal, e contornar o estabelecimento clerical existente, entrando num relacionamento direto e pessoal com Deus. A heresia foi uma das respostas às correntes intelectuais,

da Santa Inquisição torturou e queimou milhares de pessoas. Todas as formas de atividades sexuais que não objetivassem a procriação foram proibidas e demonizadas, como a homossexualidade, sexo entre jovens e velhos, sexo anal, masturbação, nudez e danças<sup>146</sup>.

Neste sentido, as mulheres tentavam controlar sua função reprodutiva, através de métodos contraceptivos chamados de poções e mágicas para a esterilidade, e, de acordo com Federici (2017, p. 84-85), “na Alta Idade Média, a Igreja ainda via essas práticas com certa indulgência, impulsionada pelo reconhecimento de que, por razões econômicas, as mulheres podiam estabelecer um limite para suas gestações”, mas diferenciando mulheres pobres que não tinham condições de se manter de mulheres que buscavam ocultar um possível crime de fornicção. Assim, Federici (2017) aponta que nos códigos sexuais e reprodutivos dos hereges há resquícios de uma tentativa de controle medieval da natalidade, explicando o fato de que quando o crescimento populacional se tornou uma preocupação social diante da crise demográfica posterior à peste, a heresia passou a ser associada aos crimes reprodutivos, especialmente à sodomia, ao infanticídio e ao aborto.

Assim, a figura do herege tornou-se a de uma mulher, de maneira que a bruxa resulta no principal alvo de perseguição aos hereges, sinalizando os primeiros indícios do controle reprodutivo sobre os corpos femininos de forma documentada e proveniente de um poder soberano – a Igreja. É através desta observação e conclusão que Federici (2017) argumenta no sentido de que esses movimentos geraram uma política sexual anterior ao apontado por Foucault<sup>147</sup>, onde o Estado se torna gestor das relações de classe, da reprodução e da força de trabalho<sup>148</sup>. Com a

---

econômicas e sociais do momento, mas a busca da perfeição pessoal ganhou maior urgência devido ao pano de fundo do medo sempre presente do apocalipse.”

<sup>146</sup> Durante muitos dos seus mais de 2 mil anos de existência, a Igreja Católica não via o aborto como um problema comparável ao assassinato. Apenas em 1869, quando o Papa Pio IX decretou que os embriões tinham alma, abortar se tornou um problema desde as primeiras fases da concepção. Durante os primeiros anos do Cristianismo, existiam posições contraditórias entre os vários papas e as doutrinas dos padres da Igreja. E tanto no Antigo quanto no Novo Testamento as alusões ao aborto são poucas e confusas.

<sup>147</sup>Federici (2017, p. 103) argumenta que “na Veneza do século XIV, o estupro de mulheres proletárias solteiras raramente tinha como consequência algo além de um puxão de orelhas, até mesmo nos casos frequentes de ataque em grupo.”, ocorrendo o mesmo em cidades francesas. A legalização do estupro criou um clima misógino que degradou todas as classes de mulheres, e institucionalizou a prostituição por via da proliferação de bordéis por toda Europa. “A prostituição era oficialmente reconhecida como uma atividade legítima. Até mesmo a Igreja chegou a ver a prostituição como uma atividade legítima. Acreditava-se que o bordel administrado pelo Estado provia um antídoto contra as práticas sexuais orgiásticas das seitas hereges, e que era um remédio para a sodomia, assim como também era visto como um meio para proteger a vida familiar” (FEDERICI, 2017, p. 106).

<sup>148</sup> De acordo com Federici (2017) com a transição para o capitalismo, especialmente ao impulsionar os grandes cercamentos, ocorre uma “segunda servidão, que prendeu à terra uma população de produtores agrícolas que jamais

intervenção do Estado nos corpos femininos, é possível verificar uma contribuição direta para o controle reprodutivo e para uma biopolítica de gênero. É no contexto do século XVI que “o problema da relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas passou ao primeiro plano do debate e das estratégias políticas com a finalidade de produzir os primeiros elementos de uma política populacional e um regime de biopoder” (FEDERICI, 2017, p. 169), pois o Estado passa a punir comportamentos que obstruíssem o crescimento populacional.

Tal qual Foucault (2017), Federici (2017), entende que o princípio da centralidade do controle reprodutivo se dá a partir dos séculos XVI e XVII, quando a reprodução se transforma em assunto do Estado, com leis que bonificavam o matrimônio e penalizavam o celibato, junto de uma “intervenção do Estado na supervisão da sexualidade, da procriação e da vida familiar” (FEDERICI, 2017, p. 173-174). Neste contexto, surgem penas mais severas à contracepção, ao infanticídio e ao aborto, bem como a marginalização das parteiras, fazendo com que as mulheres perdessem o controle sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo durante o parto e atribuindo o conhecimento médico e o saber ao homem<sup>149</sup>. Ou seja, “enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlado pelos homens e pelo Estado” (FEDERICI, 2017, p. 178), em conformidade com a transição do direito patriarcal para o direito masculino apontada por Pateman (1993).

Para Federici (2017), ao negar às mulheres o controle sobre seus corpos, o Estado as privou de sua integridade física e psicológica, degradando a maternidade à condição de trabalho forçado, além de impor às mulheres a reprodução de um modo novo em relação às sociedades anteriores, nomeando as atividades lhe impostas como “trabalho doméstico” ou “do lar”,

---

havia sido serva” (FEDERICI, 2017, p. 120). Para a autora, os cercamentos não prejudicaram apenas quem tinha acesso a terra como meio de sobrevivência, mas as mulheres foram prejudicadas, afinal no momento em que a terra foi privatizada e as transações monetárias passam a dominar a vida econômica, elas encontram mais dificuldade para produzir seu sustento, sendo confinadas ao trabalho reprodutivo, trabalho desvalorizado, e não remunerado, logo, um não-trabalho.

<sup>149</sup> Foucault (2019) argumenta que desde o século XVII todas as nações do mundo europeu se preocuparam com o estado de saúde de sua população em um clima político, econômico e científico característico do mercantilismo, onde há a normalização da prática e do saber dos médicos – primeiros indivíduos normalizados, ficando a cargo das universidades e da corporação de médicos a atribuição pela formação e diplomação destes profissionais, num controle do Estado dos programas de ensino. Neste sentido, Federici (2017, p. 362) argumenta que havia outros motivos por trás da perseguição às bruxas, ou seja, “historicamente, a bruxa era a parteira, a médica, a adivinha ou a feiticeira do vilarejo”. Logo, com a perseguição às bruxas, estas mulheres tiveram seu conhecimento empírico constituído de saberes transmitidos de geração em geração expropriados, abrindo caminho para o surgimento da medicina profissional, destinada aos homens e inacessível às classes baixas.

expressões empregadas até hoje<sup>150</sup>. É neste processo de emergência do capitalismo que os corpos foram sendo docilizados e combatidos como fonte de indisciplina (FOUCAULT, 2017), logo, “em meio a este vasto processo de engenharia social, uma nova concepção e uma nova política sobre o corpo começaram a tomar forma” (FEDERICI, 2017, p. 246).

O corpo, então, passou ao primeiro plano das políticas sociais porque aparecia não apenas como uma besta inerte diante dos estímulos do trabalho, mas como um recipiente de força de trabalho, um meio de produção, a máquina de trabalho primário. Esta é a razão pela qual encontramos muita violência e também muito interesse nas estratégias que o Estado adotou com relação ao corpo; e o estudo dos movimentos e das propriedades do corpo se converteu no ponto de partida para boa parte da especulação teórica da época (FEDERICI, 2017, p. 249).

Neste contexto de controle dos corpos femininos, a condenação do aborto e contraceptivos deixou os corpos femininos sob tutela do Estado e da medicina – majoritariamente masculina. Ademais, a caça às bruxas simbolizou o quanto a moral cristã esteve – e ainda está – arraigada nas estruturas dos Estados ocidentais, eliminando culturas pagãs e impondo uma pudica regulamentação sob o sexo e a reprodução. Federici (2017, p. 313) também relaciona este conjunto de perseguições com a emergência do patriarcalismo, “o mundo devia ser ‘desencantado’ para poder ser dominado”, afinal, as chamadas bruxas eram parteiras e possuíam conhecimento sobre saúde reprodutiva das mulheres. Logo, a caça às bruxas reprimiu os métodos de contracepção utilizados pelas mulheres “e institucionalizou o Estado sobre o corpo feminino, o principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 331).

A caça às bruxas foi um período histórico simbólico da guerra contra as mulheres e do controle de seus corpos, “foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade” (FEDERICI,

---

<sup>150</sup>Federici (2017) argumenta também que a falta de remuneração do trabalho feminino, somado à expropriação das terras, levou à massificação da prostituição. Entretanto, num clima de imensa misoginia, a prostituição foi inicialmente composta por diversas restrições e logo criminalizada, “na França do século XVI, o estupro de prostitutas deixou de ser um crime” (FEDERICI, 2017, p. 187). Carole Pateman (1993) afirma que foi dessa forma que surgiu um novo contrato sexual, que definia as mulheres como mães, esposas, filhas e viúvas, ocultando suas condições de trabalhadoras, proporcionando aos homens livre acesso a seus corpos, ao seu trabalho e aos corpos. Ao longo dos séculos XVI e XVII, as mulheres foram perdendo terreno em todas as dimensões da vida social, tendo seus corpos domesticados e controlados, para Federici (2017, p. 201-202) a caça às bruxas exerceu o principal papel na construção da nova função social e da degradação da identidade social da mulher, onde por um lado, maximizaram-se as diferenças entre homens e mulheres e, por outro lado, “foi estabelecido que as mulheres eram inerentemente inferiores aos homens” e por isso, precisavam estar sob o controle masculino.

2017, p. 334). Para Federici (2017), o nascimento da biopolítica se consolidou enfraquecendo ou destruindo o controle que as mulheres exerciam sobre seus próprios corpos. Desta forma, o biopoder exercido pelo Estado, ancorado pela moral cristã e o novo modo de produção que insurgia, constituiu um controle sobre o corpo feminino, tanto na esfera de submissão pautada no gênero, como forma de controlar a produção de vida.

Ainda que os principais teóricos da biopolítica, como Foucault e de Agamben, não tenham analisado a especificidade do corpo reprodutivo feminino (NIELSSON, 2020), há relevância em suas obras a reflexão acerca do controle da sexualidade e da reprodução. Ao demarcar que a partir do século XVIII o poder passa a gerenciar não apenas a individualidade, mas a vida de populações, a obra foucaultiana permite assinalar uma interconexão entre direitos reprodutivos e a reprodutividade como uma instância biopolítica. Ou seja, ocorre “nada menos do que a entrada da vida na história – isto é, a entrada de fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (FOUCAULT, 2017, p. 153), o que não significa dizer que é o primeiro contato da vida com a história, mas que os procedimentos de saber e de poder passam a ter um domínio relativo sobre a vida e não somente sobre a morte.

Há o advento de uma nova racionalidade focada na vida, em sua conservação, desenvolvimento e gerenciamento, na qual a reprodução e o nascimento adquirem relevância política. Neste sentido, cada feto passa à condição de vida humana, um sujeito independente da mulher que o carrega, o aborto passa a ser um assunto do Estado (FLORES, 2011), de modo que “a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população” (FOUCAULT, 2018, p. 2012). Logo a sexualidade interliga corpo e população, dependendo de disciplina e regulamentação.

Para Foucault (2017), o dispositivo da sexualidade é um dos modos em que o poder disciplinar e a biopolítica se entrelaçam numa estratégia de controle, tanto individual como coletivamente; individualmente se disciplina e controla o corpo, em termos de massas, o investimento político em taxas de natalidade e fluxos de doença. Afinal, “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que quer se disciplinar quanto a uma população que se quer

regulamentar”. Nesta mesma lógica, a normalização é utilizada como parâmetro social, e se aplicada à reprodução estende-se uma racionalidade sobre a normalidade da maternidade.

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a “população” enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, o poder contínuo, científico, que é o poder de “fazer viver”. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e deixar morrer (FOUCAULT, 2018, p. 207).

O biopoder tende a paradoxos, pois ao mesmo tempo em que se propõe a controlar a vida, resguarda para si o direito de produzir a morte (FOUCAULT, 2018), onde há um domínio da vida (DWORKIN, 2019). Assim, pode-se supor um dispositivo da reprodutividade, transformando a reprodução e a maternidade em fronteira de vida e de morte. Através da governamentalidade, o controle dos corpos reprodutivos femininos passa a ganhar uma especial atenção, pois são eles capazes de propagar a vida, mas também de propagar a morte. Por meio das relações de poder nota-se o sentido biopolítico da reprodutividade, que apresenta a procriação como aparente conduta livre do indivíduo, uma escolha, mas é um modo de gerenciar a vida da população.

Neste sentido, o dispositivo de sexualidade amplia a gestão da sexualidade para a totalidade do corpo social, efetivando-se como uma das mais importantes tecnologias do biopoder, que implica em mecanismos de sexualização e aplicação das técnicas de controle da sexualidade adulta e infantil, aplicação de práticas de higiene pública e privada com a saúde individual e coletiva, diante das possíveis implicações genéticas, e impõe um novo papel à família, como instrumento das práticas institucionais. O sexo surge como um elemento fundamental para o biopoder, pois permite impor no corpo dos indivíduos as disciplinas, ou seja, é o instrumento que permite aos aparelhos de poder articular no corpo técnicas minuciosas de controle e vigilância.

Uma outra consequência desse desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada, e sua arma por excelência é a morte [...] um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade [...] Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida (FOUCAULT, 2017, p. 155-156).

Se o dispositivo da sexualidade é compreendido como este controle sobre o sexo, a conclusão natural aponta para um dispositivo da reprodutividade, ainda que não tenha sido delineado por Foucault, pois a realização de sexualidades perversas é também constituída por mães históricas, ausentes, irresponsáveis, perigosas ou mortais (NIELSSON, 2020). Deutscher (2008) argumenta que dentro desta óptica, a perversão sexual é perversão por impedir a procriação, de modo que a reprodução como um direito emerge como conduta moral, normalizada, e de responsabilidade das mulheres. O dispositivo da reprodutividade auxiliaria, assim, a responder indagações sobre o porquê as mulheres - não os homens - se tornam foco de preocupação, ansiedade e medo no contexto da procriação; a conduta feminina – e não o desejo masculino - é preocupação de debates sobre escolha no contexto de gestações precárias; e, no que tange a parentalidade, estão as mulheres - não os pais - imersos em discursos de responsabilização (NIELSSON, 2020).

Condizente ao dispositivo da reprodutividade, pode-se dizer que através do controle do sexo reprodutivo, se promove a intensificação da disciplina do corpo ao mesmo tempo em que se faz a regulação das populações, “o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações” (FOUCAULT, 2017, p. 157-158). Assim, a diferença sexual representaria um controle biopolítico-patriarcalista, onde disciplina e biopoder concorrem na estrutura familiar<sup>151</sup>. Falar em dispositivo da reprodutividade é interpretar a biopolítica sob uma óptica feminista, que faz notar a precarização da vida destas. O encontro entre produção da vida e gestão da morte, para além da disciplina e do biopoder, ocorre na atualidade através da capacidade soberana de criar espaços de suspensão de direitos, num estado de anomia (AGAMBEN, 2004).

Quanto à engenharia estatal para suspensão da lei no uso da biopolítica, Agamben (2004) pode contribuir com os estudos acerca do estado de exceção<sup>152</sup>. Embora Agamben não tenha

---

<sup>151</sup> Para Nielsson (2020), através de conhecimentos especializados de parentalidade, as mulheres tornam-se diferenciadas entre mães boas e más, se tornando um vetor das disciplinas em conjunto com a criança, enquanto o pai, torna-se individualizado pelo poder soberano de domínio da família, pois a decisão biopolítica entre o fazer viver e deixar morrer está entregue às mãos do homem, a partir de uma estrutura patriarcal de organização da sociedade.

<sup>152</sup> Conforme Agamben (2004, p. 10) “Entre os elementos que tornam difícil uma definição do estado de exceção, encontra-se, certamente, sua estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a resistência. Dado que é o oposto do estado normal, a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos” logo, “o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então,



dissertado especificamente sobre os corpos femininos, à primeira vista, desagrupando vida e reprodutividade, suas concepções sobre a vida nua trazem respostas às indagações feministas. Igualmente, para Agamben (2004), há entre a teoria política e jurídica a ideia de uma zona de indistinção, ou seja, a impossibilidade de falar em exclusão sem falar de inclusão, de que algo deve estar incluído para ser excluído. Ou seja, “o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004, p. 11), de modo que nesta zona anômica, há impossibilidade de distinguir o cidadão protegido pela lei, da “vida nua”.

Embora se perceba discursos acerca da natureza da inferioridade feminina desde a antiguidade, a capacidade reprodutiva se tornou objeto de interesse biopolítico nos discursos da normalidade (FOUCAULT, 2017). Da mesma forma, a exclusão das mulheres do âmbito político alça outro patamar no que tange a reprodução, afinal, mesmo sobre uma pretensa liberdade, seus direitos podem ser privados por soberanos numa lógica masculino-patriarcal. Ou seja, o biopatriarcalismo associa um desejo de controle de massas a um desejo de controle de gênero na tentativa de reduzir e controlar o sexo e a reprodução<sup>153</sup>. Assim, o Estado biopolítico coloca a reprodução no centro do que significa ser um cidadão político frente aos espaços de suspensão de direitos, em que a vida das mulheres se torna precária ou uma "vida nua" (NIELSSON, 2020).

Para Agamben (2017), o corpo biológico capturado pelo Estado biopolítico se transforma em o corpo do *homo sacer*, vida sacra, matável, sem que o ordenamento jurídico puna quem a assassinar. Ou seja, uma vida, ou um conjunto de vidas, suscetível de ser morta impunemente, mesmo que a princípio protegidas pelo direito moderno (AGAMBEN, 2010). Na contemporaneidade, os corpos biológicos, tomados e inscritos como território de atuação do biopoder, trazem consigo as marcas das cesuras causadas pela implosão das dicotomias tradicionais da modernidade: entre vida digna e vida matável, incluída e excluída, dentro e fora, regra e exceção (NIELSSON, 2020). Por conseguinte, os corpos constituem o campo de batalha de poderes em conflito, bem como símbolo do pertencimento a um poder soberano.

---

condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito”, uma terra de ninguém entre o direito público, o fato político, a norma jurídica e a vida.

<sup>153</sup> É neste contexto que se insere, também, o debate acerca de uma sexualidade heteronormativa e sua legitimidade matrimonial.

A progressão das modalidades de governo ainda continua a um estágio final de controle da sociedade: o do poder como biopoder, exercido por meio da biopolítica, com seu correspondente tipo de governo, isto é, o governo das pessoas como seres biológicos por meio de administrar seus corpos. Políticas que, nesta fase, são encaminhadas para órgãos (SEGATO, 2016, p. 66, tradução nossa).<sup>154</sup>

Logo, o corpo feminino ou feminilizado se encaixa mais efetivamente ao requisito do biopoder, pois tem significado territorial e reprodutivo, isto é, carrega os signos de pertencimento, ensejando uma espécie de crueldade pedagógica, que tem por função transmitir uma mensagem de sacrifício, de domínio soberano disciplinar e biopolítico. Esta lógica se aplica porque concentra o controle sobre o corpo-indivíduo, bem como gestão da espécie que o domínio da reprodutividade representa, ou seja, o controle massificador (FOUCAULT, 2019). Neste sentido, tomando por pressuposto que o poder é biopatriarcalista, ou seja, branco, colonial, heteronormativo, classista e masculino, o corpo feminino ou feminizado representa a espetacularização do domínio do que Segato (2016) nomeia de “mandato de masculinidade” através de uma pedagogia da crueldade.

Para Segato (2016), através destes mecanismos de espetacularização de uma violência sobre corpos, o Estado mostra seu DNA masculino, já que resulta da transformação de um espaço particular do homem e da tarefa que lhe foi conferida socialmente: o exercício da política na comunidade e no estado nacional. A genealogia desta esfera abrangente, supostamente universal e pública, vem da instalação e expansão da modernidade colonial, como já se discutiu, onde o padrão, então, se impõe binário, na qual toda a alteridade é uma função do Um e todos os Outros terão que ser digeridos através da grade de uma simplificadora referência universal (SEGATO, 2016).

O mandato de masculinidade se converte em pedagogia da crueldade de modo funcional, afinal, a repetição de uma cena violenta proporciona um efeito de normalização da crueldade, o que promove nas pessoas a diminuição ou eliminação da empatia (SEGATO, 2016). Esta, aliás, é a mesma lógica empregada por Arendt (1998), ao sustentar a necessária ou consequente banalização do mal em processos de totalização. No que tange aos mecanismos biopolíticos empregados à reprodução, o mandato de masculinidade consolida uma irmandade masculina, cujo

---

<sup>154</sup> Texto original: “La progresión de las modalidades de gobierno todavía continúa hasta un estadio final del control de la sociedad: el del poder como biopoder, ejercido a través de la biopolítica, con su correspondiente tipo de gobierno, esto es, el gobierno de las personas como seres biológicos por medio de la gestión de sus cuerpos. Políticas que, en esta fase, son referidas a cuerpos” (SEGATO, 2016, p. 66).

pacto de fundação carece de vítimas sacrificiais, ao qual a mulher, enquanto vida nua, serve como campo de inscrição do poder, tanto disciplinar de exceção (NIELSSON, 2020).

Agamben (2004, p. 41) explica que o campo do biopoder é analogia, também, ao lugar em que “se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra”. Assim, o nexos entre estado de exceção e campo de concentração não poderia ser super estimado para uma correta compreensão da natureza de campo, ou seja, “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra” (AGAMBEN, 2004, p. 44). O campo representa a materialização do estado de exceção, um espaço para a vida nua, de modo que há um campo sempre que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da categoria de crimes cometidos ou da denominação lhe conferida. Deste modo, ainda que as estratégias biopolíticas utilizem vários marcadores, como raça, classe, sexualidade, dentre outros, para demarcar a seletividade de sua atuação, através do dispositivo da reprodutividade, as mulheres são constituídas como vida nua, campo de espólio de direitos e garantias básicas e exposição à violência.

Para Nielsson (2020, p. 891) este fenômeno ocorre “porque é no corpo feminino que este poder atinge seu ápice, constituindo em várias esferas de existências as *hystera homo sacer*”. Para a autora, o que é nomeado como *hystera homo sacer* se dá em corpos reprodutivos, já que através da reprodução, ou a partir dela, a vida digna pode ser reduzida a um mero corpo biológico – o útero, justificando a violência que sobre ele incide a partir da produção, regulação e controle estabelecido pelo próprio direito. “O aparecimento do campo em nosso tempo aparece, então, nessa perspectiva, como um acontecimento que marca de modo decisivo o próprio espaço da política da modernidade” (AGAMBEN, 2004, p. 45-46), ou seja, o útero e os usos que dele são feitos, unidos a uma historiografia do corpo feminino desqualificado. Na biopolítica, passa a representar a condição de uma vida digna ou indigna para a reprodução, “é pelo útero que a distinção entre *bios* e *zoé* é imposta ao corpo feminino” (NIELSSON, 2020, p. 891).

A partir de uma estrutura de um direito masculino, de biopoder e de diferenciações biológicas, como é o caso da reprodução, se restabelece a hierarquização e distinção de papéis sociais e de valorização das vidas humanas. “O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes” (BOURDIEU, 2016, p. 24), a diferença biológica, especificamente a anatômica, entre os sexos pode ser vista

como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros (BOURDIEU, 2016), e neste processo, o útero, um elemento anatômico, assume um lugar simbólico de justificação desta redução.

Ademais, além de depositário simbólico do poder biopatriarcal, o útero inaugura o controle não apenas sobre o corpo já constituído – o da mulher, mas como depositário de uma nova instância de poder: os possíveis fetos. Pelo dispositivo da reprodutividade o corpo feminino tem uma deturpada função social, que lhe impõe a necessidade de gerar novas vidas, sob o risco de não o fazendo, ser considerada descartável, incompleta e sem propósito em um meio utilitarista (SEGATO, 2016). A maternidade, dentro desta instância de biopoder, transforma as mulheres em prisioneiras de seu corpo, e dentro de uma estrutura que utiliza de conhecimentos especializados as mulheres passam a ser disciplinadas, enquanto os homens que estão fora dos marcadores sociais<sup>155</sup> tornam-se aptos ao exercício do poder soberano.

O dispositivo da reprodutividade atribui, ainda, às mulheres a condição de responsabilidade por escolhas morais para a gestão da espécie, instituindo performances esperadas de subjetividade como explicação coerente de motivos, decisão reflexiva, complexidade emocional (NIELSSON, 2020). Esta imposição de responsabilidade acarreta em uma carga de cunho moral, que justifica a premissa de mulheres menos coerentes em suas decisões reprodutivas, sujeitos precários, e cujo comportamento irresponsável colocaria em risco tanto o futuro individual como também social (DEUTSCHER, 2008). Isto é, a maternidade se coloca como condição de neutralidade e qualquer decisão tomada à revelia desta pretensa normalidade precisa ser justificada.

Essa forma de legalidade e excepcionalidade tem sido uma forma primária de incitamento de investimento, estímulo, produção e regulamentação das mulheres e corpos como alvos biopolíticos reprodutivos. Se as mulheres tiveram ou não acesso relativamente fácil ao aborto, a lei considera esse acesso uma exceção, por mais ampla que seja, e regula a possibilidade de reinscrição que as mulheres podem não ter esse acesso e que estão enredadas em uma teia de interesses agitados. Indiscutivelmente, as formas de soberania relacionadas às mulheres podem estar localizadas nessas formações. Agamben argumentou

---

<sup>155</sup> Diversos autores abordam a questão da descartabilidade de algumas vidas. Michel Foucault preconizou a passagem do “fazer morrer e deixar viver” para o “deixar morrer e fazer viver”, Giorgio Agamben teorizou sobre o *Homo Sacer*, também, Judith Butler aborda as vidas precárias de grupos vulneráveis, e mais recentemente, Achille Mbembe desenvolveu o conceito de necropolítica. Todas estas terminologias versam sobre um olhar utilitarista sobre a vida, onde uns são mais iguais que outros, nas palavras de George Orwell. Neste sentido, faz-se importante destacar que, mesmo dentre os homens, os marcadores sociais também imperam. Classe, raça, sexualidade também são utilizados numa classificação hierárquica de aptidão para ocupar o poder.

que o estado de exceção é identificado como um técnica onipresente de governo, mas também como um "paradigma constitutivo da ordem jurídica (DEUTSCHER, 2008, p. 64, tradução nossa)<sup>156</sup>.

O biopoder utiliza-se da redução de uma mulher ao que se compreende como vida nua. Para Foucault (2017) o direito ao aborto surge como parte de sua discussão sobre a relação entre poder e resistência. Deutscher (2008, p. 66, tradução nossa) destaca que, a “mulher a quem legalmente se proíbe a realização de um aborto, muitas vezes figura como uma soberana rival potencialmente assassina” frente ao poder de deixar morrer e fazer viver do Estado. Portanto, ao mesmo tempo em que a biopolítica denota o útero e o corpo reprodutivo feminino como fonte de poder contrastante, o dispositivo da sexualidade e da reprodutividade disciplina e controla este corpo, reduzindo-o a mera função reprodutiva.

Deste modo, o útero representa simbolicamente a fronteira entre inclusão e exclusão da mulher do mundo político. Agamben (2010) argumenta que o estado de exceção permite ligar direito e vida, bem como sua eliminação em nome do direito, de tal modo que a estrutura da exceção como inclusão-exclusão torna-se a base da biopolítica. Segato (2016, p. 77, tradução nossa) argumenta que “a coetaneidade<sup>157</sup> da regra e a exceção, como afirma Giorgio Agamben, é típica de todo Estado em toda e qualquer época, desde paz ou guerra, democracia e, claro, autoritarismo”<sup>158</sup>.

Daqui resulta um duplo paradigma que marca o campo do direito com uma ambiguidade essencial: de um lado, uma tendência normativa em sentido estrito, que visa a cristalizar-se num sistema rígido de normas cuja conexão com a vida é, porém, problemática, senão impossível (o estado perfeito de direito, em que tudo é regulado por normas); de outro lado, uma tendência anômica que desemboca no estado de exceção ou na idéia do soberano como lei viva, em que uma força-de-lei privada de norma age como pura inclusão da vida (AGAMBEN, 2010, p. 111).

<sup>156</sup> Texto original: “This form of legality and exceptionality has been a primary form of incitement of, investment in, stimulation of, production of, and regulation of women’s bodies as reproductive biopolitical targets. Whether or not women have had relatively easy access to abortion, the Law deems this access to be a tenuous exception, however broad, and regulates there in a scribed possibility that women might not have that Access and that they are enmeshed in a web of agitated interests. Arguably, forms of sovereignty relating to women can be located in these formations. Agamben has argued that the state of exception is identified both as a ubiquitous technique of government but also as a “constitutive paradigm of the juridical order” (DEUTSCHER, 2008, p. 64).

<sup>157</sup> Por “coetaneidade” a antropologia entende-se algo que deva ser criado, já que a comunicação humana refere-se à criação de um tempo partilhado. A negação da coetaneidade é a negação de um tempo partilhado, pelo antropólogo e pela sociedade que ele estuda. Trata-se, portanto, da própria experiência vivida (SEGATO, 2016).

<sup>158</sup> Texto original: La coetaneidad de la regla y la excepción, como afirma Giorgio Agamben, es propia de todo Estado en toda y cualquier época, de paz o de guerra, de democracia y, claro, de autoritarismo (SEGATO, 2016, p. 77).

Neste sentido, os corpos femininos são submetidos a diferentes estratégias, o corpo das mulheres ancora, por meio da reprodutividade, duas estratégias específicas: reduzir a mulher como potencial reprodutora, e, quando gestante, distinguir e separar o feto da mulher na qual se desenvolve, relegando-a a zonas de invisibilização e convertendo-as em receptáculos de um feto (NIELSSON, 2020). É neste contexto que se aprofundam as cesuras entre a vida digna de ser vivida, que merece proteção e consideração, e a vida nua, descartável e desconsiderada pelo Estado e pelo direito. Esposito (2010, p. 258-259) questiona: “esta biologização do direito, no entanto, é por sua vez, resultado de uma precedente juridificação da vida [...] como interromper de maneira definitiva este terrível dispositivo tanatopolítico<sup>159</sup>?”

Para Esposito (2010) há uma diferença entre uma biopolítica da vida e uma biopolítica sobre a vida, ou seja, esta se refere a uma vida submetida à administração da política, e aquela, a uma política em nome da vida. Esta cisão conceitual ajuda a compreender o tempo presente e como estratégias diferentes de controle sobre a vida e em nome da vida se mesclam em busca do controle sobre os corpos femininos e todas as ramificações em que este poder pode se estender. Como resultado, alguns sujeitos são legíveis e valorizados, e outros sujeitos ilegíveis ou desvalorizados. Nielsson (2020) defende que no caso das *hystera homo sacer*, as práticas das mulheres, como aborto, contracepção, vida sexual, menstruação, e as configurações variáveis de suas vidas, como raça, sexualidade, idade, classe e nacionalidade, marcam mulheres específicas legíveis ou ilegíveis como sujeitos reprodutivos que valem a pena, constituindo um entrelaçamento complexo entre padrões de dominação.

Neste sentido, a concepção de um dispositivo reprodutivo ancorado em uma lógica biopatriarcal incorpora uma complexa sobreposição de marcadores sócio-políticos. Davis (2016)

---

<sup>159</sup> Pode-se conceituar a tanatopolítica como uma política da destruição material e comunicativa de corpos humanos e populações; economia e governo da morte do Outro (FRANÇA, s. d). Na interpretação de Giorgio Agamben (2010), a tanatopolítica coincide com a biopolítica; dois dispositivos historicamente concorrentes que passam a se comunicar. A promoção da vida humana, no esforço para constituir a espécie sobrevivente, produz a morte; não faz a morte, não a causa, não a deixa acontecer. Agamben concentra-se em buscar um termo que se adequa à terminologia industrial, assim conformada com os eventos do século XX; o que essa referência (encontrada também em Martin Heidegger e Hannah Arendt) à produção de morte implica é que nos campos de concentração, sob um perpétuo estado de exceção, não se morria: produziam-se cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. A tanatopolítica pode se ocultar em práticas do nosso próprio cotidiano, como o genocídio policial, as milhares de vítimas anuais das intervenções policiais são representações contemporâneas de vidas nuas de proteção jurídica ou sacra, que podem ser mortas impunemente. Por fim, até o esquecimento (a política amnésica) pode ser tanatopolítico (FRANÇA, s. d.).

chama atenção ao aspecto da interseccionalidade, isto é, não hierarquização das opressões que se mesclam, apontando raça, classe e gênero como algumas destas marcações. As diferenças no que tange aos direitos reprodutivos de mulheres brancas e negras, por exemplo, são gritantes. Davis (2016) aponta a diferença entre controle de natalidade e controle populacional quando o elemento raça entra no debate reprodutivo. Enquanto mulheres brancas tendem a ser estimuladas e disciplinadas pelo biopoder a incitar a natalidade, mulheres negras – e esta perspectiva aumenta quando se acresce o fator classe, são objeto de controle populacional, sendo, inclusive as maiores vítimas de esterilizações forçadas<sup>160</sup>.

Logo, ao analisar o dispositivo da reprodutividade é importante estampar os elementos da interseccionalidade, sob pena de estar reduzindo a realidade de múltiplas mulheres que vivem em diferentes contextos e sob diferentes comandos de poder. A constituição de uma *hystera homo sacer* deve considerar diferentes opressões e cesuras instituídas pelo biopatriarcalismo (NIELSSON, 2020). É o que Foucault (2017, p. 36) argumenta, “o sexo se tornou, de todo modo, algo que se deve dizer, e dizer exaustivamente, segundo dispositivos discursivos diversos, mas todos constrangedores, cada um a sua maneira”, logo, trata-se menos de “um discurso sobre o sexo do que uma multiplicidade de discursos” (FOUCAULT, 2017, p. 37). Estendendo-se ao dispositivo da reprodutividade, um discurso, uma técnica de biopoder não é suficiente para controlar e gerenciar os corpos, motivo pelo qual se personaliza a instância e tecnologia de biopoder.

Assim, através da noção de interseccionalidade, pode-se vislumbrar e compreender as múltiplas formas de dominação e precarização da vida, pois, racismo, patriarcado, opressão de classe dentre outros dispositivos de controle estruturam desigualdades que se estendem a todos os âmbitos da vida. Em meio a esta complexidade, as desvantagens sociais, a exemplo do controle reprodutivo e gestão dos corpos incidem de modos e intensidades diferentes sobre determinadas mulheres. Deste modo, o controle e gestão da reprodutividade de corpos a partir de marcadores específicos, produz os sujeitos de modos distintos, onde alguns são legítimos, úteis à reprodução,

---

<sup>160</sup> Esterilizações forçadas em pobres (que, na sua maioria, são mulheres negras) em um povo com este histórico não parece nada fora dos padrões. Mas para sair do terreno do empirismo foi criada uma CPI para averiguar a incidência de esterilização em massa de mulheres no Brasil. Movimentos sociais, entidades e a Igreja apontavam os programas de controle da natalidade e planejamento familiar, muitos financiados com capital estrangeiro, como focos da prática que deixou estéreis milhares de mulheres involuntariamente. Ver: <https://theintercept.com/2018/07/18/laqueaduras-esterilizacao-forcada-mulheres/>.

merecem proteção do Estado, e outros indignos, descartáveis, o que implica no uso de diferentes técnicas biopatriarcais sobre os corpos.

No momento em que o corpo reprodutivo feminino deixa de ser uma possibilidade para de fato gestar uma vida, o feto passa a integrar os discursos que constituem a reprodutividade enquanto dispositivo. O feto passa a ser apresentado como uma criança por nascer, cuja vida há de ser protegida desde a concepção e a mulher, cujo papel é reproduzir, passa a ter o dever de conservar e produzir esta vida. Flores (2011) argumenta que enquanto entidade biológica independente, o feto passa a ser dotado do direito à vida e à palavra; o direito à vida é garantido pela imposição à mulher de sua manutenção, e o direito à palavra permite a participação de uma humanidade abstrata, que fala em nome de alguém que não tem voz nem palavra, representado pelo Estado, por grupos pró-vida, dentre outros.

O modo pelo qual o dispositivo da reprodutividade produz *hystera homo sacer* (NIELSSON, 2020), ou vidas reprodutivas nuas, ocorre dentro de espaços anômicos de exceção, legitimados pelo próprio estado de direito. Logo, através do Estado de exceção, as instituições estatais (AGAMBEN, 2010) legitimam a suspensão de direitos das mulheres, que são reduzidas a mera condição de vida biológica, instrumentalizadas para reproduzir. Ao tornar os corpos reprodutivos femininos elementos biológicos fundamentais à manutenção do poder, tanto disciplinar quanto biopolítico, há uma renovação constante de discursos que alimentam esta tecnologia de poder, como se vê em realidades brasileiras.

Neste contexto, a análise desenvolvida no terceiro capítulo de discursividades presentes em dispositivos legais, como na Lei 9.263/96, e debates públicos em demandas discutidas no judiciário, como é o caso da ADPF 442, demonstra a instrumentalização dos corpos femininos com fundamento em discursividades essencializadas. Deste modo, os corpos femininos são percebidos dentro de um padrão a ser seguido, lhes impondo um dever social. Por outro lado, dentro de mecanismos legais também existem possibilidades emancipatórias.



### **3 DISCURSOS JURÍDICOS, FILOSÓFICOS, RELIGIOSOS E FEMINISTAS EM UM ESPAÇO LAICO-REPUBLICANO: ANÁLISE DA ADPF 442 E DA LEI 9.263/1996**

*O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar.*  
(Michel Foucault)

Debater acerca de discursos jurídicos, filosóficos, religiosos, feministas, dentre tantos outros presentes em um ambiente laico-republicano é tarefa hercúlea. Afinal, além da diversidade de olhares e campos de saber presentes nesta pluralidade de vozes, observá-los sob uma lente laico-republicana implica compreender que há liberdade discursiva dentro de seus espectros de atuação, mas limitações quando presentes em um ambiente democrático, onde muitas vozes devem ser ouvidas. Compreendo aqui que republicanismo é complemento da laicidade, são características que se entremesclam, “coisa pública” e “do povo”.

Embora a abordagem complexo-paradoxal perpassasse por todo o trabalho, a fim de conseguir demonstrar pluralidade de vozes, afirmações e contradições, simultaneidade, não-simplismo, neste capítulo, utiliza-se uma abordagem predominantemente analítico-hermenêutica, afinal a proposta é de se fazer análises e interpretações sob o recorte da pergunta norteadora: como conceber, numa perspectiva laico-republicana, em declarações públicas a respeito da ADPF 442 e da Lei 9.263/1996, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos? Para que a análise destas vozes seja possível, primeiramente faz-se necessário demarcar uma concepção de discurso. Utiliza-se o conceito elaborado por Michel Foucault, onde o discurso pode ser um elemento de uma série de dispositivos de controle sobre a vida. Assim, num primeiro momento, se delimita o que é discurso e suas possibilidades dialogais em um ambiente laico-republicano, ou seja, como fazer com que o discurso seja utilizado como estratégia de saber e não apenas de poder.

Num segundo momento, faz-se a análise e interpretação da Lei 9.263/1996, Lei do Planejamento Familiar, em que o olhar analítico nos direciona a separar para apreender e posteriormente, através da hermenêutica, interpretar e compreender. Este olhar nos direciona, de modo mais abrangente aos direitos reprodutivos, a fim de compreender como a reprodução

impacta na vida de homens e especialmente de mulheres. Através do olhar atento à legislação podem-se notar limitações, mas, também, possibilidades e caminhos emancipatórios.

No terceiro tópico, ocorre a análise e interpretação da ADPF 442, ainda em julgamento junto ao STF, que versa sobre a descriminalização do aborto até a 12ª semana gestacional. Neste momento além da análise da petição inicial, ouvem-se diversas vozes, chamadas a uma audiência pública junto ao STF para ampliar o debate acerca da temática, que é controversa para diversos segmentos. Neste sentido, podem-se notar as multiplicidades de olhares sobre o aborto e os direitos reprodutivos, onde, sob a óptica da pergunta suleadora deste trabalho, procura-se compreender processos autônomo-emancipatórios femininos.

### **3.1 Interfaces narrativas de discursos jurídicos, filosóficos, religiosos e feministas em um espaço laico-republicano**

Debater interfaces narrativas, isto é, interações face-a-face<sup>161</sup>, com o rosto do Outro, daquele que pensa diferente de mim, é fundamental para a construção de saberes em um espaço laico-republicano. Em um contexto em que múltiplas vozes precisam ser ouvidas e representadas, torna-se fundamental a compreensão de determinada temática sob diversos olhares, campos de conhecimento, de entendimentos sobre a existência. Neste sentido, as análises discursivas tornam-se um elemento essencial para a compreensão do uso do espaço público, isto é, nos permite captar o exercício do poder para a construção de verdades, que em um espaço público ganham ainda mais notoriedade.

Quando Foucault (2019) faz o caminho analítico para compreender a história da loucura, percebe e passa a abordar com mais intensidade o exercício de uma arqueologia do saber e de uma genealogia do poder<sup>162</sup>. Este projeto também representa uma contribuição acadêmico-metodológica, pois deixa de considerar a história de determinada ciência como um desenvolvimento linear e contínuo, mas que se realizou sem privilegiar uma distinção

---

<sup>161</sup> O face-a-face significa pedir entrada. Trata-se de uma vulnerabilidade ao Outro, uma abertura à alteridade (LEVINAS, 1980).

<sup>162</sup> A arqueologia, ao procurar estabelecer as constituições dos saberes privilegiando as inter-relações discursivas, bem como sua articulação com as instituições, respondia a pergunta sobre como os saberes surgiam e se transformavam, situando-os como peça de relações de poder ou parte de um dispositivo político, fazendo referência a Nietzsche, nomeando como uma genealogia do poder (FOUCAULT, 2019).

epistemológica entre aquilo que hoje é considerado científico ou pré-científico, fazendo do saber um campo de conhecimento à parte.

Deste modo, o objetivo foucaultiano na análise de poder, dentre outros recortes possíveis, é estabelecer relações entre os saberes, cada um contendo uma positividade específica, não julgada a partir de conhecimentos posteriores, ou seja, guardando o lugar na história e no tempo para cada construção de saber. Assim, as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes não sancionam ou invalidam, mas tornam possível estabelecer regularidades, bem como individualizar formações discursivas (FOUCAULT, 2019). Outro ponto fundamental da escolha metodológica adotada por Foucault ao analisar a loucura foi não se limitar apenas ao nível do discurso, mas compreender, também, os espaços institucionais de controle, articulando os saberes da medicina, com as instâncias sociais de controle, como família, igreja, justiça, política, dentre outros. Esta característica metodológica é também empregada neste trabalho, na análise de discursividades e formas de controle sócio-estatal sobre as possibilidades emancipatórias femininas no que tange a reprodução.

Contudo, ao pensar sobre a microfísica do poder, Foucault (2019) não se limitou a uma inter-relação entre conceitos e saberes, mas articulou os saberes com o extra discursivo, isto é, com instituições sociais ou estatais. O autor complementa que as ciências humanas só são possíveis a partir da existência das ciências empíricas e modernas, situando o marco inicial no pensamento de Kant, ao privilegiar o homem como objeto e sujeito do conhecimento, possibilitando estudar o homem como representação. Assim, este entrelaçar dos saberes estabeleceu uma rede conceitual que cria espaço para a existência.

Neste sentido, ao compreender as possibilidades e cerceamentos existenciais, conforme os escritos de Foucault (2017) sugerem-se quatro regras ou prescrições de prudência no sentido metodológico para a análise das relações de poder-saber no que tange ao dispositivo da sexualidade. Estendendo este olhar metodológico para a análise de discursos vinculados a um dispositivo da reprodutividade, retomam-se as advertências do autor, onde a primeira é a regra de imanência, ou compreender que a sexualidade – e a reprodutividade, só pode se constituir como objeto passível de conhecimento mediante as relações de poder, ou seja, não é um campo de saber sobre o qual o conhecimento científico se impõe com neutralidade, as técnicas de saber e as estratégias de poder formam “focos locais de saber-poder” (FOUCAULT, 2017, p. 107).

Neste mesmo sentido, a segunda é a regra das variações contínuas, onde a compreensão das relações de poder-saber que permeiam a sexualidade devem ser analisadas sob a óptica das distribuições do poder e apropriações do saber como um jogo. A terceira é a regra do duplo condicionamento, em que os focos locais de poder-saber e os esquemas de transformação só podem funcionar em estratégias globais de poder, e estas só podem funcionar quando apoiadas em relações precisas e tênues que lhes sirvam de suporte. A quarta regra é a da polivalência tática dos discursos, onde o discurso deve ser compreendido como “uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável” (FOUCAULT, 2017, p. 109), ou seja, o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e obstáculo de poder.

Em *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada no dia 02 de dezembro de 1970*, Foucault (2014b) esclarece a noção de discurso representada em diversos de seus estudos. O autor defende a ideia de que a construção do discurso é, concomitantemente, “controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2014b, p. 8-9).

Foucault (2014b) concentra-se antes de dizer o que é o discurso em deixar claro o que não é, isto é, não pode ser entendido como um conjunto de palavras, mera retórica, ou palavras que saem da fala de um indivíduo<sup>163</sup>. O discurso não se confunde com um conjunto de palavras ou coisas ditas, mas é interstício onde é possível organizar aquilo que é possível de ser dito, aquilo que pode ser considerado uma verdade ou uma mentira, aquilo que pode ser validado como ciência ou não, ou aquilo que é lógico de ser dito por cada sujeito que participa do discurso. Logo, o discurso deve ser compreendido como um sistema, regido por regras que podem favorecer o surgimento de enunciados<sup>164</sup> e desaparecimento de outros, definindo ausências e presenças.

---

<sup>163</sup> Importante, também, diferenciar discurso e fala. Discurso é toda situação que envolve a comunicação dentro de um determinado contexto e diz respeito a quem fala, para quem se fala e sobre o que se fala. Quanto à fala, na narração pode vir de três formas: discurso direto, discurso indireto e discurso indireto livre.

<sup>164</sup> Para Foucault (2008c, p. 97-98) “o enunciado não é uma unidade do mesmo gênero da frase, proposição ou ato de linguagem; não se apóia nos mesmos critérios; mas não é tampouco uma unidade como um objeto material poderia ser, tendo seus limites e sua independência. Em seu modo de ser singular (nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material), ele é indispensável para que se possa dizer se há ou não frase, proposição, ato de linguagem; e para que se possa dizer se a frase está correta (ou aceitável, ou interpretável), se a proposição é legítima e bem constituída, se o ato está de acordo com os requisitos e se foi inteiramente realizado.” Neste sentido, o autor argumenta que “o enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem

Para Foucault (2008c) o discurso é uma maneira de construção da realidade. Acerca da realidade, existe uma realidade crua, mas que precisa ser, e é, coberta de simbolismos, de um conjunto de signos. Logo, o discurso, juntamente com a realidade material, constrói a realidade historicamente. Para o autor, o discurso antevê a vontade dos sujeitos, afinal é ele que vai construir os enunciados que formulam a realidade e moldam desejos. Assim, a depender da posição que o sujeito ocupa dentro do discurso, podem ser expressos inúmeros enunciados, de modo que as relações entre os sujeitos determinam aquilo que pode ou não ser dito em cada um destes discursos.

Neste sentido, o discurso constrói o conhecimento, a possibilidade de se conhecer algo e dizer se aquilo é verdadeiro ou não, de dizer se é ciência ou não, bem como define os sujeitos, na medida em que os dispersa e localiza em diferentes posições, possibilitando – e por vezes impondo, diversas relações entre os sujeitos que estão dentro do discurso. Isto significa dizer que por vezes a relação entre estes sujeitos não é entre iguais, há possibilidades enunciativas diferentes para cada sujeito. É o caso das relações entre Estado e pessoa física, há uma limitação desequilibrada entre aquilo que um e outro pode dizer.

Por outro lado, o discurso é móvel, histórico e paradoxal, pois como um ente não-metafísico, existe anteriormente ao sujeito, mas, por outro lado, depende da existência de um sujeito para ser dito, podendo mudar a depender do contexto histórico-social de cada sociedade. O que dá um suporte material ao discurso é o que Foucault (2008c) nomeia como um *a priori* histórico<sup>165</sup> que pode ser definido como o arranjo material das coisas, que gera certa positividade

---

sentido" ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço" (FOUCAULT, 2008c, p. 98).

<sup>165</sup> Foucault (2008c, p. 143-144) defende que “a positividade de um discurso - como o da história natural, da economia política, ou da medicina clínica - caracteriza-lhe a unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros e dos textos. Essa unidade, certamente, não permite decidir quem dizia a verdade, quem raciocinava rigorosamente, quem se adaptava melhor a seus próprios postulados [...] ela não permite, tampouco, dizer qual das obras estava mais próxima de uma meta inicial ou última, qual delas formularia mais radicalmente o projeto geral de uma ciência. No entanto, permite o aparecimento da medida segundo a qual Buffon e Lineu (ou Turgot e Quesnay, Broussais e Bichat) falavam da ‘mesma coisa’, colocando-se no ‘mesmo nível’ ou a ‘mesma distância’, desenvolvendo ‘o mesmo campo conceitual’, opondo-se sobre ‘o mesmo campo de batalha’; [...] Ela define um espaço limitado de comunicação: espaço relativamente restrito, já que está longe de ter a amplitude de uma ciência tomada em todo o seu devir histórico, desde sua mais longínqua origem até seu ponto atual de realização; mas um espaço mais extenso, entretanto, que o jogo das influências que pôde ser exercido de um autor a outro, ou que o domínio das polémicas explícitas. As diferentes obras, os livros dispersos, toda a massa de textos que pertencem a uma mesma

para o discurso. O arranjo das instituições sociais, das relações de poder, do momento histórico, dá suporte para o nascimento ou para as modificações dentro do discurso. Sobre o *a priori* histórico o autor complementa:

Justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho. Deve mostrar, por exemplo, que a história da gramática não é a projeção, no campo da linguagem e de seus problemas, de uma história que seria, em geral, a da razão ou de uma mentalidade; de uma história que, de algum modo, ela compartilharia com a medicina, a mecânica ou a teologia; mas que ela comporta um tipo de história - uma forma de dispersão no tempo, um modo de sucessão, de estabilidade de reativação, uma rapidez de desencadeamento ou de rotação - que lhe pertence particularmente, mesmo se estiver em relação com outros tipos de história. Além disso, o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável. Diante dos *a priori* formais cuja jurisdição se estende sem contingência, ele é uma figura puramente empírica; mas, por outro lado, já que permite compreender os discursos na lei de seu devir efetivo, deve poder dar conta do fato de que tal discurso, em um momento dado, possa acolher e utilizar ou, ao contrário, excluir, esquecer ou desconhecer, esta ou aquela estrutura formal (FOUCAULT, 2008c, p. 144-145).

Logo, para compreender o que é o discurso, faz-se necessário questionar alguns aspectos, como: o que está sendo representado pelo conjunto de enunciados que se analisa como verdade ou

---

formação discursiva - e tantos autores que se conhecem e se ignoram, se criticam, se invalidam uns aos outros, se plagam, se reencontram sem saber e entrecruzam obstinadamente seus discursos singulares em uma trama que não dominam, cujo todo não percebem e cuja amplitude medem mais - todas essas figuras e individualidades diversas não comunicam apenas pelo encadeamento lógico das proposições que eles apresentam, nem pela recorrência dos temas, nem pela pertinência de uma significação transmitida, esquecida, redescoberta; comunicam pela forma de positividade de seus discursos. Ou, mais exatamente, essa forma de positividade (e as condições de exercício da função enunciativa) define um campo em que, eventualmente, podem ser desenvolvidos identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos. Assim, a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico.”

norma? Como estes enunciados que podem ser verdadeiros ou não foram construídos (o que se levou em consideração ou não em sua formulação)? Quais interesses estão em jogo na produção deste discurso? Como estes interesses e enunciados se manifestam (através de qual tipo de regra)? Como os enunciados se dispersam para terem possibilidade de serem ditos (como são considerados normais ou patológicos)? Através destas perguntas, o discurso pode ser identificado como uma regularidade, como um conjunto de enunciados que estão dispersos dentro de determinado campo discursivo, regido por regras, onde as regras estão vinculadas à posição de cada sujeito e às possibilidades discursivas.

Neste sentido, na concepção foucaultiana, o sujeito não está no centro da análise dentro do problema do discurso, mas é um elemento construído e delimitado, que está presente pela possibilidade dada pelo próprio discurso para que exista, isto é, o discurso define as chances do sujeito. Igualmente, a prática discursiva delimita os sentidos dos enunciados. Assim, Foucault argumenta no sentido de demonstrar como o discurso passa por procedimentos de ordenação, onde os sistemas encarregados de interditar os discursos produzidos na sociedade são nominados como uma *logofobia*, inerente ao sistema coercitivo da produção do discurso.

Para Foucault (2014b), também pode ocorrer um processo de pacificação do discurso, divididos em três categorias. Uma destas possibilidades são os processos externos de exclusão, onde se destaca a interdição, ou seja, não se pode dizer tudo, a separação e a rejeição, a exemplo da palavra do louco, ou a vontade de verdade, expresso na legitimação do próprio discurso, em si mesmo, de modo universalista e excludente. A segunda categoria refere-se às limitações exercidas no interior do próprio discurso, a exemplo das disciplinas científicas e outras que classificam o saber e marginalizam tudo que não é possível assimilar. A terceira categoria concerne às regras de efetuação que se impõem ao discurso, ou seja, para que possa ser usado em sociedade, o discurso deve satisfazer antes de ter o direito e a possibilidade da fala, como exemplo da necessidade de rituais de uso no sistema judiciário, constituindo sistemas de sujeição do discurso.

Tais planos de ordenação também podem ser chamados de modos de coerção do discurso, ou seja, limitam seus poderes, dominam as aparições espontâneas e selecionam os sujeitos que falam. Para Foucault (2014b, p. 48), fazer análises mais detalhadas e críticas dos discursos exige “questionar nossa vontade de verdade, restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante.” Todavia, para promover tais análises, requerem-se

certas exigências de método: o princípio da inversão, ou não buscar a fonte do discurso; o da descontinuidade, ou tratar os discursos como formas descontínuas sem um nexos evolutivo; o da especificidade, onde se encontraria o caráter da violência aleatória do discurso como prática imposta; e o princípio da exterioridade, ou pensar na aparição, regularidade e nas condições externas de possibilidade (FOUCAULT, 2014b). Logo, o método de Foucault é crítico, por expor proibições, exclusões e limitações discursivas; e genealógico, pois historiciza o discurso, aponta seus começos e dá luz aos sistemas de opressões.

Deste modo, para Foucault a análise sobre o discurso centra-se no elo dos princípios de exclusão presentes nas discursividades, qual seja a vontade de verdade e a vontade de saber, numa relação interdependente, que se completa com a noção de poder. Verdade, poder e discurso estão atrelados. Para Foucault o poder não pode ser detido, mas exercido, e a noção de verdade está relacionada ao poder, “o poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, construída historicamente” (FOUCAULT, 2019, p. 12). O saber não está separado do poder, de modo que verdade está relacionada ao poder de determinado local e tempo, sendo disseminada no conjunto social para formar um sujeito normatizado, disciplinado. O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas e sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual se apoderar, ou seja, é capaz de gerar um contra-discurso (FOUCAULT, 2019).

Para Foucault (2019) o ponto crucial da relação saber-poder encontra-se na questão da verdade, ou na busca por conhecimento absoluto, singular. Neste sentido, existe um combate pela verdade, que não deve ser entendida como o conjunto de coisas verdadeiras que devem ser desveladas ou impostas, mas, o conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui aquilo que é considerado verdadeiro efeitos específicos de poder. Logo, não se trata de um combate em favor da verdade, mas em torno do papel econômico ou político que enunciados considerados verdadeiros desempenham, de modo que é preciso pensar os problemas políticos não apenas em termos de ciência e ideologia, mas de verdade e poder (FOUCAULT, 2019).

Podemos então supor na nossa civilização e ao longo dos séculos a existência de toda uma tecnologia da verdade que foi pouco a pouco sendo desqualificada, recoberta e expulsa pela prática científica e pelo discurso filosófico. A verdade aí não é aquilo que é, mas aquilo que se dá: acontecimento. Ela não é encontrada mas suscitada: produção em vez de apofântica. Ela não se dá por mediação de instrumentos, mas sim provocada por rituais, atraída por meio de ardis, apanhada segundo ocasiões: estratégia e não método. Deste



acontecimento que assim se produz impressionando aquele que o buscava, a relação não é do objeto ao sujeito de conhecimento. É uma relação ambígua, reversível, que luta belicosamente por controle, dominação e vitória: uma relação de poder (FOUCAULT, 2019, p. 192).

Assim sendo, através da obra foucaultiana é possível inferir que os regimes discursivos que expressam em si a vontade de verdade, utilizam e o fazem relacionando ao poder. Isto é, a conquista ou produção da verdade são parte do exercício do poder. Todavia, para Foucault (2019, p. 13-14) “essa valorização de um tipo específico de poder formulou-se através de uma distinção, de uma dicotomia entre uma situação central ou periférica e um nível macro ou micro”, logo, a microfísica do poder foucaultiana significa tanto um deslocamento do espaço de análise quanto do nível em que esta se efetua, a medida que a consideração do poder nestas duas possibilidades – local ou macro -, implicam nos procedimentos de poder sobre os corpos.

A relação entre poder e saber ocorre a partir da busca pela verdade. É neste contexto de imbricações entre poder-saber-verdade que Foucault utiliza da metáfora e do fenômeno da confissão para opor a constituição dos saberes das ciências humanas pretensiosamente laicas, afinal essa prática do cristianismo católico, especialmente no medievo, de busca pela verdade marcou profundamente a construção desses saberes. Esta tecnologia da verdade/acontecimento-ritual/prova parece ter desaparecido, mas permaneceu como núcleo irredutível ao pensamento científico. Ao analisar a questão da loucura, Foucault observa a confissão e a produção de verdade dentro da religião:

Nessa perspectiva poderíamos também fazer uma história da confissão na ordem da penitência, da justiça criminal e da psiquiatria. Um “bom senso” que de fato repousa sobre toda uma concepção de verdade como objeto de conhecimento, reinterpreta e justifica a busca da confissão perguntando se pode haver melhor prova, indício mais seguro do que a confissão do próprio sujeito acerca de seu crime, ou seu erro ou seu desejo louco. Mas, historicamente, bem antes de ser considerado um teste, a confissão era a produção de uma verdade que se colocava no final de uma prova, e segundo canônicas: confissão ritual, suplicio, interrogatório. Nesta forma de confissão – tal como as práticas religiosas e judiciárias da Idade Média buscavam - o problema não era o da sua exatidão e de sua integração como elemento suplementar às outras prescrições; o problema era que fosse feita, feita segundo as regras. A sequência interrogatório/confissão, que é tão importante na prática médico-judiciária moderna, oscila de fato entre um antigo ritual da verdade/prova prescrito ao acontecimento que se produz, e uma epistemologia verdade/constatação prescrita ao estabelecimento dos sinais e dos testes (FOUCAULT, 2019, p. 193-194).

Este fragmento demonstra como para o autor a religião foi apresentada como um regime de produção de verdade, o que implica admitir que as formas de produção da verdade, estruturada na relação saber/poder também se encontram presentes nos discursos religiosos. Assim, o filósofo apresenta a religião como uma possibilidade de contra-resistência, nestes casos específicos, o que não significa que toda manifestação religiosa seja uma forma de resistência à modernidade que se pretende laica, pois em certos casos oprime determinados grupos que conseguem expressar suas insatisfações através da esfera religiosa (VALÉRIO, 2004). Os discursos religiosos citados por Foucault (2019) possuem mecanismos próprios de produção da verdade e modos de sujeição, que naquele contexto específico apresentam-se como marginais, excluídos, manifestando-se resistente ao discurso hegemônico da medicina social.

Logo, há uma disputa de saberes e de suas formas de instituição de verdades, e, por consequência, de produção dos sujeitos atrelados a cada um dos discursos. Ainda que estes discursos religiosos nem sempre se constituam como mais abertos, progressistas ou libertários do que os discursos da medicina social, são uma expressão de oposição, o que abre a possibilidade metodológica de serem analisados como resistência social às pretensões colonialistas do discurso hegemônico científico daquele período histórico. Importante também ressaltar que Foucault foi fortemente influenciado por Nietzsche, inclusive na recusa da metafísica como modo de produção do conhecimento. Para Nietzsche a ciência positivista que triunfou na segunda metade do século XIX, não foi capaz de se distanciar totalmente da metafísica, de modo que a crença em uma verdade inabalável, absoluta, mesmo quando produzida através do exercício da razão, demonstrava o resíduo de uma metafísica.

A nossa fé na ciência baseia-se numa crença metafísica, numa parte de grande incêndio milenário, que é o resplendor da fé cristã e da fé platônica: que Deus é a verdade e que a verdade é divina. E se eu dissesse que precisamente o divino é o erro e a mentira, e que Deus é a mentira? Aqui convém fazer uma pausa e meditar um bocado. A ciência necessita uma justificação. Perguntai às filosofias antigas e modernas; nenhuma se lembra de que necessita justificação; em todas há esta lacuna. Por quê? É que o ideal ascético dominou em todas as filosofias, e a verdade foi posta como Deus e não como problema. Desde o momento em que se nega o Deus do ideal ascético, há que se propor o problema do valor da verdade. A vontade da verdade necessita de uma crítica; é preciso pôr em dúvida o valor da verdade... (NIETZSCHE, 1991, p. 106).

Assim, influenciado por Nietzsche, Foucault propõe uma genealogia dos valores, o que se opõe frontalmente ao platonismo ou a qualquer sistema de produção de verdade pautado na

metafísica. Foucault (2014b), assim como Nietzsche, defende que seu método crítico visa através da racionalidade desmistificar a pretensão de uma verdade universal racional, totalitária, que estabeleça um único modo de existência. Deste modo, Foucault é contrário a uma vontade de verdade fechada, seja inerente aos saberes presentes na modernidade ou na religião; todavia, sua teoria aborda com igualdade todas as formas de produção de conhecimento ou saberes, os quais podem se referir a uma disciplina científica ou a uma doutrina religiosa nas relações saber/poder. Neste sentido, os discursos religiosos, assim como os científicos, podem constituir regime de verdade, seja de dominação ou de resistência a um discurso hegemônico.

Outrossim, buscando compreender a constituição destas discursividades e impactos nas relações poder-saber-verdade, na linguagem foucaultiana arqueologia significa maneiras possíveis ou delimitadas de pensar dentro de cada época. A episteme, ou o conjunto discursivo de cada momento, delinea o campo de relações, de continuidades e descontinuidades discursivas. Isto é: na óptica foucaultiana a episteme está vinculada ao exercício de poder e produção de verdades em determinado tempo e lugar. Dentro dessa perspectiva, seria possível verificar o efeito dos discursos com pretensão científica, como os discursos médicos, psiquiátricos, sociológicos ou jurídicos, sobre o conjunto de práticas por eles instituídas, a exemplo do sistema penal.

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas também afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras (FOUCAULT, 2017, p. 110).

Desse modo, os discursos e os silêncios, enquanto elementos discursivos, podem atuar tanto como instrumentos e efeitos do poder, quanto como pontos de partida para estratégias opostas, a depender da posição do discursante. Assim, deve-se buscar analisar os discursos sobre sexo, sexualidade e reprodução a partir dos efeitos de saber e poder que eles proporcionam, a partir de sua produtividade e a conjuntura em que é integrado (FOUCAULT, 2017). Portanto, tais temáticas, enquanto produtos de uma acumulação discursiva, não são forças indóceis, mas, ponto de passagem das relações de poder, que podem ser utilizadas em inúmeras manobras ou estratégias. Conforme Foucault (2017), não há uma única estratégia de poder que se aplique a toda

a sociedade de maneira uniforme com o intuito de dar conta de todas as manifestações possíveis do sexo, mas as discursividades e biopolíticas em torno da constituição de uma política sexual passou por uma multiplicidade de objetivos, através de diferentes meios.

Foucault (2017) aponta que é possível identificar, a partir do século XVIII, quatro grandes conjuntos estratégicos por meio dos quais se desenvolveram dispositivos de poder-saber especificamente relacionados ao sexo, os quais ganham maior importância no decorrer do século XIX, devido ao aumento da preocupação institucional e social para com o sexo. Na preocupação com o sexo, surgem “quatro figuras que atuarão como objetos privilegiados de saber, alvos e pontos de fixação dos empreendimentos do saber: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano, o adulto perverso” (FOUCAULT, 2017, p. 114), as quais vão fundamentar o dispositivo da sexualidade. O primeiro grande conjunto estratégico identificado pelo autor é o que concerne à histerização do corpo da mulher, o qual comporta um tríplice processo que cria a figura social da mãe, ou da “mulher nervosa”.

Este tríplice processo é aquele por meio do qual, primeiramente, o corpo da mulher foi analisado e, assim, qualificado e desqualificado, como um corpo que, em sua completude, é preenchido de sexualidade (FOUCAULT, 2017). Nesse mesmo processo, o corpo feminino é integrado ao campo das práticas médicas, visto que é considerado portador de uma patologia, o que permitiu que o corpo da mulher estivesse à disposição da regulação de sua fecundidade para integrá-lo ao corpo social. Igualmente, permitiu que o corpo feminino fosse anexado ao espaço familiar como um elemento funcional para as técnicas de intervenção das instituições médicas e sociais, bem como garantia biomoral da vida das crianças, enquanto estas permanecessem sob seus cuidados, até o final do período educacional.

Neste segmento, o segundo conjunto estratégico se refere à pedagogização do corpo da criança, baseado na convicção de que todas as crianças, sem exceção, se dedicam ou são suscetíveis de se dedicar a uma atividade sexual, mais especificamente à masturbação. Tal prática sexual, segundo aquilo que foi propagado pelo discurso científico nos séculos XVIII e XIX, expunha as crianças a perigos físicos e morais, cujos efeitos poderiam incidir tanto sobre o indivíduo quanto sobre a coletividade, pois o entendimento era de que as implicações patológicas atribuídas a esse tipo de prática se propagavam geneticamente através das gerações, provocando problemas genéticos para as futuras gerações (ARIÈS, 1978). Por esta razão, através de um

aparato médico e pedagógico se construiu um disciplinamento para evitar a prática sexual precoce, de maneira a preservar a qualidade da sexualidade futura do indivíduo já adulto. Este ponto do dispositivo da sexualidade torna-se fundamental na análise da reprodutividade feminina, pois a criança, especialmente a do sexo feminino, passa a ser alvo de cuidado e de vigilância constante, sob o encargo dos pais, das famílias, dos educadores, dos médicos e, um pouco mais tarde, dos psicólogos e psicanalistas.

O terceiro conjunto estratégico identificado por Foucault é o da socialização das condutas de procriação, afinal a fecundidade dos casais foi, e é alvo de inúmeras intervenções. As condutas de procriação foram socializadas por intermédio de incentivos socioeconômicos, da responsabilização política dos casais em relação ao corpo social para com os nascimentos, do incentivo ao casamento, da estruturação e moralização das famílias, bem como de intervenções de interesse médico, mediante atribuição de valores patogênicos nas práticas de controle de natalidade, com efeitos a serem percebidos tanto no nível individual, quanto no nível da espécie. O quarto conjunto estratégico é aquele que engloba a psiquiatrização do prazer perverso, pois o instinto sexual foi isolado como instinto biológico e psíquico autônomo, o que ensejou um controle substancial da sexualidade como um todo (FOUCAULT, 2017).

Portanto, a sexualidade tornou-se alvo de um dualismo normalização/patologização, onde as condutas sexuais desviantes foram classificadas, taxinomizadas, especificadas, e, conseqüentemente, ensejaram na criação de tecnologias corretivas para tais “anomalias”. Estas estratégias não serviram apenas para assumir um controle sobre a sexualidade, de forma a bloqueá-la, ocultá-la, docilizá-la, mas por meio destas foi possível a produção da sexualidade enquanto um dispositivo histórico, o dispositivo de sexualidade. Segundo Foucault (2017), a sexualidade não é um dado da natureza, mas produto de uma extorsão, de uma incitação institucional à enunciação do sexo, os quais são agrupados sob a forma de discursos, ratificados cientificamente e utilizados taticamente em distintas estratégias de poder-saber, para obter efeitos individuais e coletivos.

Foucault (2019) realiza um detalhado exame da modernidade e da constituição dos seus dispositivos de saber/poder que possibilitaram a constituição dos sujeitos modernos, dóceis e úteis, apresentando a modernidade como marco para o surgimento da sociedade disciplinar, através da análise de instituições disciplinares, de relações de poder sutis, móveis e dispersas no campo

social. A disciplina caracteriza-se pela organização do espaço, pelo controle do tempo, pela constante vigilância e pelo registro contínuo de conhecimento, e ao mesmo tempo em que exerce um poder, produz um saber (FOUCAULT, 2019). Logo, o poder possui também uma característica positiva, não apenas negativa - associada ao poder judiciário, do Estado repressor.

Neste sentido, o poder disciplinar fabrica o indivíduo, através do adestramento do corpo, da normalização do prazer, da regulação dos comportamentos, isto é, de modo abrangente, através do controle dos corpos, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tomando como matriz a figura do homem, efeito do poder e objeto do saber (FOUCAULT, 2019). Foucault centra seus questionamentos sobre a ideia dos processos de subjetivação impostas pelos processos disciplinares e discursos normatizadores aos indivíduos. Foucault (2017) destaca a confissão na emergência de todo um discurso para produzir a verdade, singular, sobre o sexo, a qual se inscreveu no núcleo dos procedimentos de individualização do poder.

A confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo. Entretanto, se transformou consideravelmente. Durante muito tempo permaneceu solidamente engatada na prática da penitência. Mas, pouco a pouco, a partir do protestantismo, da Contra-Reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, perdeu sua situação ritual e exclusiva: difundiu-se; foi utilizada em toda uma série de relações: crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos (FOUCAULT, 2017, p. 70-71).

Foucault analisa a confissão como procedimento, a qual extravasa à doutrina cristã e cede lugar a uma explosão de discursividades, como na biologia, psiquiatria, psicologia, moral, pedagogia, política etc. Logo, torna possível identificar os processos pelos quais essas vontades de saber referentes ao sexo possibilitaram o funcionamento dos rituais de confissão, que se transmutou para as formas científicas. Ao examinar toda aparelhagem de poder que faz a confissão funcionar sob o manto da ciência, o que está em jogo é mostrar o trabalho de sujeição dos homens efetuado pela cultura ocidental através dos séculos. Quando Foucault examina a fabricação dos sujeitos, ainda que a religião seja um tema marginal em sua obra, através da confissão utiliza a metáfora para demonstrar o processo de assujeitamento do ser humano.

Deste modo, conforme Foucault, a prática católica da confissão contribuiu consideravelmente para a produção de um sujeito moderno definido e classificado a partir da sexualidade. Para Foucault (2019), a religião também é capaz de produzir sujeitos, através de

regimes de verdade, forjando a sujeição dos indivíduos, pelo exercício relacional da ontologia do saber e do poder. Portanto, a análise foucaultiana acerca da constituição dos sujeitos e das possibilidades de práticas anti-subjetivantes direcionam para a busca de estratégias de não-sujeição; todavia, direciona também para possibilidades de uma autoconstituição, mesmo dentro de práticas religiosas. Deste modo, em Foucault a religião não fica restrita a uma prática doutrinária de códigos que visam a sujeição através de um discurso, mas possibilita que em determinados contextos históricos possa oferecer um aparato discursivo de práticas anti-subjetivantes.

Desde a noção foucaultiana de discurso e de uma implementação das relações de saber-poder pelos regimes de verdade, ao qual as religiões costumeiramente fazem parte, também é possível reflexões sobre as possibilidades de resistências quando estas se enquadram como contra-discursos à corrente hegemônica. Neste sentido, no que tange à constituição dos sujeitos, é possível que a temática religiosa possa estar presente tanto no processo de sujeição, como também no processo de subjetivação. Logo, ainda que a preocupação central dos estudos foucaultianos não tenha sido o fenômeno religioso, através de Foucault é possível conceber que as religiões também desempenham função da constituição de sujeitos, especialmente quando atrelado à noção de poder-saber-verdade.

Neste sentido, ao propor a análise de textos da ADPF 442 e da Lei 9.263/1996, objetiva-se ouvir inúmeras discursividades enunciativas sobre a temática, afinal, nas relações de saber-poder a verdade – ou as verdades, como se compreenderá na óptica complexa, são construídas neste jogo de exercício de poder. O emprego da noção foucaultiana de discurso possibilita empreender este debate que intrinsecamente parte do exercício do poder de atores que o disputam. Assim, não se faz apenas a coleta de dados, mas de produção de conhecimento, de saberes, ao formular reflexões acerca destes materiais, através da análise de discursos e narrativas textuais e qualitativas.

### **3.2 Lei 9.263/1996: Planejamento familiar e direitos reprodutivos**

Para se falar em planejamento familiar, faz-se necessário mencionar Convenções e Tratados Internacionais dos quais o Brasil é signatário e que abordaram especificamente esta

temática. Embora a Constituição Federal de 1988 já tenha sido garantista, tratando para além dos direitos individuais, mas, também, acerca da família, muitos mecanismos específicos e regulatórios surgiram após sua promulgação. Dentro do ordenamento jurídico brasileiro, o direito de família compreende o conjunto de normas que tratam acerca dos direitos pessoais e patrimoniais que surgem em decorrência das relações entre os diversos membros da entidade familiar. Desde o século XX até a Constituição Federal de 1988, a família patriarcal perdeu gradativamente sua consistência, na medida em que foram se desconsiderando suas principais características, quais sejam, a prevalência do *pátrio poder*, a desigualdade entre os filhos, e a exclusividade do matrimônio como entidade protegida e amparada pelo direito<sup>166</sup>.

O direito de família que veio surgindo dessas inovações legislativas só se completou com o advento da Constituição Federal de 1988, que de forma concisa, proclamou, em seus artigos 226 a 230, o fim da discriminação das relações familiares não formadas pelo casamento, estendendo igual proteção à família constituída pelo casamento, pela união estável ou monoparental, assim como consagrou a igualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres, através do poder familiar, além de conclamar o dever de igualdade de tratamento entre os filhos biológicos ou adotivos<sup>167</sup>.

A família patriarcal, que a legislação civil brasileira tomou como modelo, desde a colônia até boa parte do século XX, entrou em crise com o advento da Constituição Federal de 1988 que promoveu um alargamento no conceito jurídico de família, além de garantir uma série de

<sup>166</sup> No campo legislativo, três mudanças legais foram responsáveis por transformar esse paradigma: a) a Lei n. 883/1949, que permitiu o reconhecimento dos filhos ilegítimos e conferiu-lhes direitos até então vedados; b) a Lei n. 4.121/1962, conhecida como Estatuto da Mulher Casada, que retirou a mulher casada da condição de subalternidade e discriminação em face do marido, particularmente da odiosa condição de relativamente incapaz; c) a Lei n. 6.515/1977, conhecida como Lei do Divórcio, que assegurou aos casais separados a possibilidade de reconstruírem suas vidas, casando-se com outros parceiros, de forma a romper de vez a resistente reação da Igreja, além de ampliar o grau de igualdade de direitos dos filhos matrimoniais e extramatrimoniais.

<sup>167</sup> O Código Civil de 2002 dispõe de um livro específico destinado ao direito de família, o Livro IV da Parte Especial. Ressalta-se que o Código Civil de 2002 possui um relativo atraso com relação à Constituição Federal, pois o projeto original foi elaborado em 1975, só foi efetivamente promulgado em 11 de Janeiro de 2002. Como bem observa Maria Berenice Dias (2007, p. 31), “o novo código civil, embora bem vindo, chegou velho”. Apesar disso, com todas as emendas posteriores, o Código Civil de 2002, em seus artigos 1.511 a 1.783, pode ser considerado a base infraconstitucional do direito de família brasileiro. Além desses diplomas legais, podem ser citadas ainda inúmeras legislações infraconstitucionais que tratam de relações familiares, como as Leis n. 5.478/68, que dispõe sobre ação de alimentos, 5.891/73 que altera normas sobre exame médico na habilitação para o casamento entre colaterais de terceiro grau, 6.015/73 que dispõe sobre registros públicos, 6.515/77 que regula os casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento, seus efeitos e respectivos processos, 8.009/90 que dispõe sobre a impenhorabilidade do bem de família, 8.069/90 conhecido por Estatuto da Criança e do Adolescente, 8.560/92 que regula a investigação de paternidade, 8.971/94 que regula direito dos companheiros a alimentos e a sucessão, 9.278/96 que regula a união estável, dentre outros.



princípios que protegem a pluralidade familiar. A família pode constituir-se a partir de laços biológicos ou afetivos, de modo que atualmente, o mais acertado seria pautá-la na afetividade, termo que engloba famílias biológicas e não-biológicas. Nessa estruturação, a família deixa de ser institucional, passando a se afirmar uma condição instrumental, como é exemplo a família eudemonista<sup>168</sup>. Ao tratar de planejamento familiar, aborda-se tanto da perspectiva individual como também familiar, independentemente da configuração de cada família. Neste sentido, em 1994, na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD), no Cairo, 184 Estados ineditamente reconheceram os direitos sexuais e reprodutivos como direitos humanos, dentre eles o Brasil<sup>169</sup>. Primeiramente, é importante compreender a conceituação de direitos de reprodução e saúde reprodutiva:

7.2 A saúde reprodutiva é um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não simples a ausência de doença ou enfermidade, em todas as matérias concernentes ao sistema reprodutivo e a suas funções e processos. A saúde reprodutiva implica, por conseguinte, que a pessoa possa ter uma vida sexual segura e satisfatória, tenha a capacidade de reproduzir e a liberdade de decidir sobre quando, e quantas vezes o deve fazer. Implícito nesta última condição está o direito de homens e mulheres de serem informados e de ter acesso a métodos eficientes, seguros, permissíveis e aceitáveis de planejamento familiar de sua escolha, assim como outros métodos, de sua escolha, de controle da fecundidade que não sejam contrários à lei, e o direito de acesso a serviços apropriados de saúde que dêem à mulher condições de passar, com segurança, pela gestação e pelo parto e proporcionem aos casais a melhor chance de ter um filho sadio. De conformidade com definição acima de saúde reprodutiva, a assistência à saúde reprodutiva é definida como a constelação de métodos, técnicas e serviços que contribuem para a saúde e o bem-estar reprodutivo, prevenindo e resolvendo problemas de saúde reprodutiva. Isto inclui também a saúde sexual cuja finalidade é a intensificação das relações vitais e pessoais e não simples aconselhamento e assistência relativos à reprodução e a doenças sexualmente transmissíveis (CIPD, 1994).

---

<sup>168</sup>A família eudemonista, dos novos vértices sociais é o mais inovador. Ela busca a felicidade individual em um processo de emancipação de cada um dos membros da entidade familiar. Esta modalidade de família identifica-se pela comunhão de vida, de amor e afeto, em um plano de igualdade de cada um dos membros (DIAS, 2007). Portanto, a família eudemonista tem como requisito o afeto, e a busca de felicidade plena de seus participantes. O moderno desta concepção se dá em virtude de que até então a família se estruturava por motivos financeiros ou sociais, ficando o afeto em segundo plano. Neste caso, o amor e a satisfação são buscados por todos, para que individualmente encontrem realização. A doutrina fala que o momento é de constitucionalização da família eudemonista, que significa que a família serve para a busca da felicidade e para a realização pessoal do ser humano.

<sup>169</sup> A CIPD de 1994 colocou a meta de universalização da saúde sexual e reprodutiva. Porém, mesmo após quase 30 anos, o acesso aos métodos de planejamento da fecundidade continua como uma demanda insatisfeita. A Organização Mundial de Saúde (OMS) estima que, no mundo, existem mais de 225 milhões de mulheres em período reprodutivo sem acesso aos métodos de regulação da fecundidade, bem como o número de gestações indesejadas permanecem altos. Reforçando, a meta Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM) pretendia alcançar, até 2015, o acesso universal à saúde reprodutiva, a qual não foi alcançada. Agora, os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) estabelecem como meta a universalização dos serviços de saúde sexual e reprodutiva até 2030, aliando metas que envolvem saúde, educação, meio ambiente, dentre outros objetivos.

Logo, os direitos reprodutivos compreendem uma série de garantias, físicas, mentais e sociais. Falar em direitos reprodutivos é falar de autonomia, afinal para poder tomar a decisão de se, quando e quantos filhos terá, faz-se necessário ter capacidade e liberdade. Neste mesmo sentido, ao abordar a temática dos direitos reprodutivos e sexuais, há uma limitação ao exercício de poder sobre o sujeito, seja das instituições Estatais ou não, há uma vedação de um controle biopolítico irrestrito. Na Conferência debateu-se, também, sobre a influência da ciência, das religiões e do Estado, por exemplo, sobre o controle demográfico, isto é, como agentes alienantes, disciplinadores ou coercitivos sob a reprodução de determinados indivíduos ou grupos sociais. No capítulo VII, 7.3, consolidou-se que:

7.3 Tendo em vista a definição supra, os direitos de reprodução abrangem certos direitos humanos já reconhecidos em leis nacionais, em documentos internacionais sobre direitos humanos e em outros documentos de acordos. **Esses direitos se baseiam no reconhecido direito básico de todo casal e de todo indivíduo de decidir livre e responsabilmente sobre o número, o espaçamento e a oportunidade de seus filhos e de ter a informação e os meios de assim o fazer, e o direito de gozar do mais alto padrão de saúde sexual e de reprodução.** Inclui também seu direito de tomar decisões sobre a reprodução, livre de discriminação, coerção ou violência, conforme expresso em documentos sobre direitos humanos. No exercício desse direito, devem levar em consideração as necessidades de seus filhos atuais e futuros e suas responsabilidades para com a comunidade. A promoção do exercício responsável desses direitos por todo indivíduo deve ser a base fundamental de políticas e programas de governos e da comunidade na área da saúde reprodutiva, inclusive o planejamento familiar [...] a predominância de um comportamento sexual de alto risco; práticas sociais discriminatórias; atitudes negativas com relação à mulher e à jovem; o limitado poder que têm muitas mulheres e moças sobre suas próprias vidas sexuais e reprodutivas (CIPD, 1994, grifo nosso).

Igualmente, em 1995, em Beijing, China, ocorreu a Conferência Mundial de Mulheres, passando-se a conceber os direitos reprodutivos como direitos das mulheres, especialmente no âmbito da saúde, além de incluir proposições relativas à sexualidade. O encontro representou um marco para a promoção da agenda da igualdade de gênero e dele derivou um acordo internacional cujo objetivo é promover a igualdade e eliminar a discriminação contra as mulheres, onde há destaque para a esfera produtiva e reprodutiva para as mulheres. Assim, a partir destes e outros acordos internacionais, bem como legislações internas, os direitos humanos das mulheres passaram a incluir o direito ao exercício da sua sexualidade, bem como a possibilidade de tomada de decisões sobre sua reprodução e seus corpos, sem coerção, discriminação ou violência.

Tais medidas legais, como é o caso da Lei de Planejamento Familiar são respostas a uma série de violações destes direitos por séculos. No caso do planejamento familiar, o debate internacional centrava-se apenas na intenção de controle populacional, até a segunda metade do século XX, período em que diversos países utilizaram práticas indutivas e coercitivas para esterilização de cidadãos como forma de conter o crescimento demográfico<sup>170</sup>. Todavia, este controle demográfico era frequentemente eugenista, direcionado a determinados grupos sociais vulneráveis, como pessoas negras. Conforme Lilia Schwarcz (1993):

Esse saber sobre as raças implicou, por sua vez, um “ideal político”, um diagnóstico sobre a submissão ou mesmo a possível eliminação das raças inferiores, que se converteu em uma espécie de prática avançada do darwinismo social – a eugenia –, cuja meta era intervir na reprodução das populações (SCHWARCZ, 1993, p. 78).

Neste sentido, sob o prisma dos direitos humanos em busca de relações justas e igualitárias entre os gêneros, o conceito de direitos sexuais e reprodutivos aponta a duas vertentes distintas. De um lado, está o campo da liberdade e da autodeterminação individual, o que compreende o livre exercício da sexualidade e da reprodução humana, sem discriminação, coerção ou violência, sendo fundamental o poder de decisão no controle da fecundidade. Logo, defende-se a liberdade de mulheres e homens decidir se e quando desejam reproduzir-se, isto é, direito de autodeterminação, privacidade, intimidade, liberdade e autonomia individual, sem a interferência do Estado, sem discriminações, coerções ou violência.

Por outro lado, para que de fato se efetive estes direitos sexuais e reprodutivos há demanda por políticas públicas, ou direito ao acesso a informações, recursos seguros, disponíveis e acessíveis para controle e prevenção da natalidade indesejada, bem como o direito à saúde reprodutiva e sexual, não entendendo a promoção de saúde como mera ausência de doenças, mas como a capacidade de desfrutar de uma vida sexual segura e satisfatória e de reproduzir-se ou não, quando e segundo a frequência almejada (BIROLI, 2014). Nesta lógica, há a necessidade de interferência estatal para assegurar acesso ao progresso científico, ao direito à educação e saúde

---

<sup>170</sup> Em termos internacionais, a superpotência econômica China é um dos exemplos de nações que utilizam, até os dias atuais, legislações proibitivas e coercitivas sob a liberdade do planejamento familiar. Até 2015 era vigente a chamada “lei do filho único”, que de modo geral proibia que as famílias possuíssem mais de um filho. A partir de 2015, há possibilidade de até dois filhos, e no ano de 2021 divulgou nota à imprensa comunicando mudança no limite de prole, que agora é de três filhos. Ainda que tenham ocorrido mudanças recentes, ainda hoje há uma limitação imposta pelo Estado no que tange a reprodução. Ver: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/por- envelhecimento-da-populacao-china-permitira-que-casais-tenham-ate-3-filhos/>.

reprodutivo-sexual, bem como demais políticas públicas garantidoras do direito à saúde sexual e reprodutiva.

Costumeiramente abordam-se as pautas de direitos sexuais e reprodutivos em conjunto, tendo em vista estarem de fato vinculadas, a exemplo da educação e prevenção. Todavia, para verticalizar o objeto de análise, centra-se na questão dos direitos reprodutivos, não deixando de considerar a extrema relevância da abordagem focada nos direitos sexuais. Desta forma, os direitos reprodutivos importam em “assunto de vida e morte, de grande satisfação e profundo sofrimento, de paixão e frios cálculos, de intimidade e políticas sociais” (DWORKIN, 2009, p. 270). A Declaração Universal de 1948 adotada pela ONU, formulada após as catastróficas barbáries da 2ª Guerra Mundial, inovou a compreensão de direitos humanos ao demarcar a universalidade e indivisibilidade desses direitos. Universalidade, porque a condição de pessoa é o requisito único e exclusivo para a titularidade de direitos, sendo a dignidade humana o fundamento dos direitos humanos e indivisibilidade, pois o rol de direitos civis e políticos são anexados ao catálogo dos direitos econômicos, sociais e culturais. Logo, os direitos humanos são vistos de modo integral, numa lógica de que não há liberdade sem igualdade, nem tampouco o contrário.

Se a primeira fase de proteção dos direitos humanos foi marcada pela tônica da proteção geral, genérica e abstrata do sujeito de direitos, com base na igualdade formal, na segunda fase surge a especificação, onde o sujeito passa a ser visto em suas peculiaridades e particularidades, ou pelo princípio da diversidade (PIOVESAN, 2014). Isto significa compreender que determinados sujeitos de direitos ou determinadas violações de direitos, exigem uma resposta específica e diferenciada, dada a multiplicidade de existências e contextos. Sintetizando esta virada dos direitos humanos, também assinala-se o direito à diferença como direito fundamental, dado a necessidade de reconhecimento de identidades próprias<sup>171</sup>. Consolida-se o caráter bidimensional da justiça, enquanto redistribuição e enquanto reconhecimento de identidades (FRASER, 2007), reforçando-se a necessidade de um direito à igualdade que reconheça as diferenças e que não produza, alimente ou reproduza desigualdades.

Destaca-se, também, o princípio democrático, a ser observado no campo da formulação de políticas públicas concernentes aos direitos reprodutivos. Ainda que este princípio celebre o

---

<sup>171</sup> Joice Nielsson (2018) aborda o conceito da diferença na diferença, ou compreender que mesmo dentro de grupos minoritários – nem sempre de modo quantitativo, existem singularidades, como é o caso das mulheres, que necessitam sem compreendidas dentro das mais inúmeras facetas, a exemplo dos marcadores de raça, classe, religião, origem, etc.

exercício dos direitos políticos, contemplados na visão integral dos direitos humanos, os parâmetros protetivos internacionais enfatizam a necessidade de que a elaboração de políticas públicas e a implementação de programas sociais assegurem a ativa participação das beneficiárias e dos beneficiários, na identificação de prioridades, na tomada de decisões, no planejamento, na adoção e na avaliação de estratégias para o alcance dos direitos reprodutivos e sexuais (BIROLI, 2014). Consagram-se, deste modo, a exigência de transparência, a democratização e a responsabilidade ética no que se refere às políticas públicas.

No que tange à Lei 9.263/1996, que regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal de 1988<sup>172</sup>, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências, pode-se notar a importância que o legislador brasileiro conferiu ao planejamento familiar, representando importante marco para compreender os direitos reprodutivos no país. A lei conta com 25 artigos, dispostos em três capítulos: o primeiro fala especificamente do planejamento familiar, o segundo de crimes e penalidades decorrentes da legislação e o terceiro com disposições finais, sobre aplicação subsidiária em outras legislações, prazo de regulação, entrada em vigor e revogando disposições em contrário.

Neste sentido, ao analisar o primeiro artigo da Lei 9.263/96, que dispõe “O planejamento familiar é direito de todo cidadão, observado o disposto nesta Lei” (BRASIL, 1996), pode-se retomar à pergunta norteadora deste trabalho. Quando se questiona o como entender os processos emancipatórios, pode-se discutir o que é cidadania, já que é requisito para gozar dos direitos e planejamento familiar de que disciplina a referida legislação. João Martins Bertaso nos provoca à reflexão de qual o lugar da cidadania em uma sociedade tão desigual, como a brasileira:

Ao pensar em sociedades de extremas desigualdades, como a nossa, antecipo um primeiro manifesto: uma ideia de cidadania que desde longo período legitima o controle social àqueles grupos dotados de poder e força, que seleciona, classifica e controla a conduta dos segmentos mais fragilizados está perdendo seu sentido e sua força de controle diante da complexidade e da proporção numérica dos “desviantes” (BERTASO, 2012, p. 16).

Ainda que o autor trace a provocação a partir de outro fragmento social, o caso das mulheres não é diferente. É inserida uma percepção de cidadania que aceita a desigualdade e a

---

<sup>172</sup> O texto constitucional dispõe: “Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado. [...] § 7º Fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável, o planejamento familiar é livre decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas” (BRASIL, 1988).

marcação pelo viés econômico, racial e de gênero. É igualitário o acesso ao planejamento familiar? Quem são os cidadãos que podem usufruir deste conjunto de direitos? A cidadania não pode estar vinculada apenas ao voto, à nacionalidade, ou a prestação de determinados serviços, mas, quando ligada à noção de direitos humanos, serve para manter, sustentar e promover, todos os direitos de liberdade, igualdade e diferença, na medida da dignidade da pessoa humana (BERTASO, 2012).

Neste ponto cabe fazer uma crítica ao distanciamento da dimensão formal e prática no Brasil. Embora, teoricamente, todos tenham o direito de acessar as garantias apresentadas pela Lei 9.263/96, os números apontados por levantamentos do IBGE demonstram que há relação entre número de filhos e classe econômica e escolaridade. Ou seja, mulheres com renda superior ou que tiveram oportunidade de expandir seus estudos tiveram menos filhos do que mulheres pobres e pouco escolarizadas. O número de filhos de uma mulher, por si só, não é um indicativo de ter passado por um processo de planejamento familiar e reprodutivo, mas quando vistos dados em massa, a leitura é de que mulheres pobres têm engravidado e tido mais filhos, o que lhes dificulta a continuidade nos estudos e no mercado de trabalho, enquanto mulheres com acesso à universidade, e com melhor renda, têm diminuído o número de filhos e retardado a primeira gestação.

A pergunta levantada é se há, massivamente, um planejamento semelhante do número de filhos conforme situação estudantil e econômica, ou, contrariamente, está havendo distinção do acesso às garantias legais ofertadas a todos os cidadãos e cidadãs. Igualmente, como se pode compreender a existência de processos emancipatórios no que tange aos direitos reprodutivos, se é tolhido o acesso ao planejamento familiar? Bertaso (2012) faz críticas para sociedades que selecionam e hierarquizam os segmentos sociais que falam em cidadania para todos, pois não concebe liberdade e igualdade de oportunidades.

A cidadania transitória permanentemente se identificando, de forma pontual, entre o sistema político e os movimentos sociais emancipatórios, locais e globais. Movimentos de experiências gerando resultados concretos de convivência solidária. Importando poder de decisão compartilhado que, por sua vez, produziriam relações concretas de força e poder para efeito de institucionalizar as demandas coletivas (BERTASO, 2012, p. 29).

Assim, pensar na cidadania é pensar, também, em processos emancipatórios, que gerem autonomia do sujeito ou ator social. Cidadania não pode estar dissociada da autonomia do sujeito.

O cidadão é o ator ou a atriz social, em movimento, que luta por suas demandas individual e coletivamente. Caso o Estado consiga possibilitar, de fato, igual acesso ao planejamento familiar, independentemente de raça, cor, credo, classe, gênero, cada sujeito poderá, munido do suporte legal e de políticas públicas para tomar as decisões acerca de seu planejamento reprodutivo.

Os processos emancipatórios pressupõem a construção de uma cultura de paz, de encontro, de cultura de convivência, que admita os diferentes caminhos que cada mulher escolha trilhar, dentro de uma epistemologia da racionalidade descentrada, da não imposição de verdades objetivas, fechadas e colonizadas. Superado o pensamento binário, dual, abrem-se compreensões distintas de planejamentos, processos, caminhos, e objetivos diferentes, ainda que falemos apenas de mulheres emancipadas. O entender a emancipação feminina implica aceitar as contradições, as diferenças de percursos, e aceitar a autonomia do sujeito, que se entendendo como sujeito no mundo consegue escolher o caminho que vai trilhar.

Neste segmento, a Lei deixa claro qual o seu entendimento sobre o que se entende por planejamento familiar:

Art. 2º Para fins desta Lei, entende-se planejamento familiar como o conjunto de ações de regulação da fecundidade que garanta **direitos iguais** de constituição, limitação ou aumento da prole pela mulher, pelo homem ou pelo casal. Parágrafo único - **É proibida a utilização das ações a que se refere o caput para qualquer tipo de controle demográfico** (BRASIL, 1996, grifo nosso).

O segundo artigo da Lei 9.263/96 deixa claro alguns elementos já abordados nesta pesquisa. Primeiramente, faz-se referência à regulação da fecundidade, que mesmo sendo garantida ao homem, a mulheres ou ao casal, é regulamentada pela interferência do Estado. Nota-se que o legislador se preocupa em limitar a ação estatal proibindo a utilização destas ações de regulação da fecundidade para fins de controle demográfico. Quando Foucault (2019) abordou a teoria sobre a microfísica do poder, estava justamente tratando das possibilidades de regulação da vida que as instituições podem promover, denunciando, através de fartos exemplos, como ocorreu nos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, no último século, ou como ocorreu no Brasil dentro de um contexto racista e classista que buscava expurgar determinados extratos sociais.

Do mesmo modo, o artigo também referencia a igualdade de direitos entre homens e mulheres, afinal como já abordado, por séculos a igualdade não compreendeu de fato os dois

séculos, necessitando deixar explícito esta posição do legislador. Ao conferir igualdade entre homem e mulher na regulação de sua fecundidade o legislador busca romper com uma tradição de direito patriarcal, ou masculino, conforme defende Pateman (1993). Outro ponto interessante neste artigo é a linguagem empregada, que fala em “regulação da fecundidade”, isto é, evita-se falar em controle ou expressões que conotem um sentido impositivo. O artigo também iguala as possibilidades desta regulação no sentido de “constituição, limitação ou aumento da prole”, de modo que confere autonomia aos sujeitos signatários desta garantia.

**Art. 3º O planejamento familiar é parte integrante do conjunto de ações de atenção à mulher, ao homem ou ao casal, dentro de uma visão de atendimento global e integral à saúde.**

Parágrafo único - As instâncias gestoras do Sistema Único de Saúde, em todos os seus níveis, na prestação das ações previstas no caput, obrigam-se a garantir, em toda a sua rede de serviços, no que respeita a atenção à mulher, ao homem ou ao casal, programa de atenção integral à saúde, em todos os seus ciclos vitais, que inclua, como atividades básicas, entre outras:

**I - a assistência à concepção e contracepção;**

II - o atendimento pré-natal;

III - a assistência ao parto, ao puerpério e ao neonato;

IV - o controle das doenças sexualmente transmissíveis;

V - o controle e a prevenção dos cânceres cérvico-uterino, de mama, de próstata e de pênis (BRASIL, 1996, grifo nosso).

Neste terceiro artigo, o legislador ocupa-se de estabelecer o planejamento familiar como um elemento das ações de atenção à saúde, pensando os direitos reprodutivos por uma óptica global e integral. Logo, ao abordar um direito reprodutivo, como é o caso do planejamento familiar, o legislador aborda em conjunto a necessidade de ações de enfrentamento a doenças, bem como atendimento pré-natal no caso de gestação. O artigo torna possível compreender a necessidade de ações conjuntas, que extravasam a uma pasta, direitos reprodutivos e sexuais podem e devem ser abordados por muitas frentes, como saúde e educação.

O fato de uma lei de 1996 outorgar a escolha à mulher, ao homem ou ao casal dispor sobre sua fecundidade, planejá-la e exercer esta regulação como melhor convir, ainda que não mencionado, demonstra um giro histórico, no sentido de tratar direitos reprodutivos não apenas no âmbito de um casamento – a lei refere-se ao casal, e além deste, diretamente ao homem e à mulher. Tais concepções foram sustentadas por anos, muito em função da influência religiosa nas decisões estatais, que impunham um modelo familiar e individual a ser seguido.



Art. 4º O planejamento familiar orienta-se por ações preventivas e educativas e pela **garantia de acesso igualitário a informações, meios, métodos e técnicas disponíveis para a regulação da fecundidade.**

Parágrafo único - O Sistema Único de Saúde promoverá o treinamento de recursos humanos, com ênfase na capacitação do pessoal técnico, visando a promoção de ações de atendimento à saúde reprodutiva.

Art. 5º - **É dever do Estado, através do Sistema Único de Saúde, em associação, no que couber, às instâncias componentes do sistema educacional, promover condições e recursos informativos, educacionais, técnicos e científicos que assegurem o livre exercício do planejamento familiar** (BRASIL, 1996, grifo nosso).

Os artigos 4 e 5 abordam ações preventivas e educativas a serem tomadas, grifando, mais uma vez o caráter igualitário da lei. Ainda que a lei seja posterior à Constituição Federal de 1988, garantista, que já trazia em seu escopo, dentre outros, os princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade, o legislador ocupou-se de tornar clara a posição da lei no que tange à igualdade. Esta preocupação rememora não apenas séculos de distinções entre homens e mulheres, de inferiorização e opressões sobre estas, a exemplo de leis muito recentes ao ordenamento jurídico brasileiro daquela época, como a Lei do divórcio<sup>173</sup>, Estatuto da Mulher Casada<sup>174</sup> e o *pater poder*<sup>175</sup>. Inúmeros exemplos legislativos poderiam ser dados para compreender como a emancipação feminina é uma questão recente no Brasil. Abordar a igualdade com tanta clareza e em diversos dispositivos legais é uma estratégia para evitar más interpretações legais dentro de um histórico que não oferecia estas garantias às mulheres.

---

<sup>173</sup> O divórcio é o rompimento legal e definitivo do vínculo de casamento civil. Esse tipo de separação foi instituído oficialmente no Brasil com a aprovação da emenda constitucional número 9, de 28 de junho de 1977, regulamentada pela lei 6.515 de 26 de dezembro do mesmo ano, causando muita reação no país. Foram 26 anos de debates até a aprovação da nova legislação pelo Congresso Nacional. Porém, a medida entrou em vigor com restrição. A separação consensual só podia ser decretada após dois anos de casamento, nos termos do art. 4º da Lei do Divórcio, com pedido homologado pelo juiz. Havia também a possibilidade de se pedir a separação litigiosa. Mas tanto a separação na justiça quando a consensual não acabavam com o casamento. Era necessário o divórcio, que só poderia ser pedido no mínimo após três anos da separação judicial, nos termos do art. 25 da lei 6.515/77. Esse artigo estabeleceu a modalidade de divórcio-conversão. Isso é, depois de separado judicialmente por três anos, o casal poderia requerer a conversão da separação em divórcio. Este ordenamento foi simplificado pelo advento da CF/1988, e outras leis, como a Lei 11.441/ 2007 que possibilitou que o divórcio e a separação consensuais, sem filhos menores ou incapazes, pudessem ser requeridos em cartório, sem a necessidade de recorrer à justiça; e da Emenda 66/2010, através da qual o divórcio pode ser concedido sem a prévia separação.

<sup>174</sup> Neste caso o diploma jurídico, Lei 4.121/1962 veio para esclarecer a posição do Código Civil de 1916 - que esteve vigente até 2002, que instituiu a mulher casada como relativamente incapaz. Apenas em 1962, com o Estatuto da Mulher Casada, estas puderam receber heranças ou ter uma profissão sem a outorga marital.

<sup>175</sup> O *pater poder*, ou pátrio poder, converteu-se em poder familiar com a Constituição Federal de 1988, mas até aquele momento conferia o “poder” sobre a família e os filhos para o homem, o chefe da casa. Este talvez seja um dos institutos que deixa mais claro o quanto o poder patriarcal foi vigente. Isto é, mesmo convertendo-se em direito masculino (PATEMAN, 1993), o poder do pai também vigorou no país até muito recentemente.

Art. 6º As ações de planejamento familiar serão exercidas pelas instituições públicas e privadas, filantrópicas ou não, nos termos desta Lei e das normas de funcionamento e mecanismos de fiscalização estabelecidos pelas instâncias gestoras do Sistema Único de Saúde.

Parágrafo único - Compete à direção nacional do Sistema Único de Saúde definir as normas gerais de planejamento familiar.

Art. 7º - É permitida a participação direta ou indireta de empresas ou capitais estrangeiros nas ações e pesquisas de planejamento familiar, desde que autorizada, fiscalizada e controlada pelo órgão de direção nacional do Sistema Único de Saúde.

Art. 8º A realização de experiências com seres humanos no campo da regulação da fecundidade somente será permitida se previamente autorizada, fiscalizada e controlada pela direção nacional do Sistema Único de Saúde e atendidos os critérios estabelecidos pela Organização Mundial de Saúde

Art. 9º Para o exercício do direito ao planejamento familiar, serão oferecidos todos os métodos e **técnicas de concepção e contracepção cientificamente aceitos** e que não coloquem em risco a vida e a saúde das pessoas, **garantida a liberdade de opção**.

Parágrafo único. A prescrição a que se refere o caput só poderá ocorrer mediante avaliação e acompanhamento clínico e com informação sobre os seus riscos, vantagens, desvantagens e eficácia (BRASIL, 1996, grifo nosso).

Os artigos deste fragmento denotam a possibilidade de exercício do planejamento familiar por entes privados, incluindo pessoas jurídicas, desde que fiscalizados pelo SUS. Regulamenta, também, experiências com seres humanos, as quais precisam de autorização e fiscalização do SUS e dentro das normativas da OMS. Para além da preocupação com experiências surgidas após a Segunda Guerra Mundial, Federici (2017) já denunciava a importância de delimitar o controle sobre corpos femininos, ao abordar como as bruxas serviram para instrumentalizar a medicina, controlar a reprodução e técnicas de controle da fecundidade. Igualmente, Foucault (2017) discutiu sobre o controle biopolítico do corpo, do sexo, o que deixa em alerta a necessidade de estar atento a possíveis excedentes destes mecanismos de disciplinamento, sejam por instituições estatais, ou em micro relações de poder.

O nono artigo, por sua vez, coloca no mesmo patamar técnicas de concepção e contracepção, isto é, estabelece os mesmos critérios para serem oferecidos. A liberdade é outro ponto importante, pois confere autonomia, possibilidade de escolha, sem fazer menção às motivações destas. Quando se abordam direitos reprodutivos inter-relacionados à laicidade, a liberdade de escolha é fulcral, pois ao mesmo tempo em que se garante direito ao credo, ao culto, se garante direitos reprodutivos, sem questionar a origem das escolhas pessoais de cada mulher, mas respeitando-as, sejam quais forem.

**Art. 10. Somente é permitida a esterilização voluntária nas seguintes situações<sup>176</sup>:**

I - em homens e mulheres com capacidade civil plena e maiores de vinte e cinco anos de idade ou, pelo menos, com dois filhos vivos, desde que observado o prazo mínimo de sessenta dias entre a manifestação da vontade e o ato cirúrgico, período no qual será propiciado à pessoa interessada acesso a serviço de regulação da fecundidade, incluindo aconselhamento por equipe multidisciplinar, visando desencorajar a esterilização precoce;

II - risco à vida ou à saúde da mulher ou do futuro concepto, testemunhado em relatório escrito e assinado por dois médicos.

§ 1º É condição para que se realize a esterilização o registro de expressa manifestação da vontade em documento escrito e firmado, após a informação a respeito dos riscos da cirurgia, possíveis efeitos colaterais, dificuldades de sua reversão e opções de contracepção reversíveis existentes.

§ 2º É vedada a esterilização cirúrgica em mulher durante os períodos de parto ou aborto, exceto nos casos de comprovada necessidade, por cesarianas sucessivas anteriores.

§ 3º Não será considerada a manifestação de vontade, na forma do § 1º, expressa durante ocorrência de alterações na capacidade de discernimento por influência de álcool, drogas, estados emocionais alterados ou incapacidade mental temporária ou permanente.

§ 4º A esterilização cirúrgica como método contraceptivo somente será executada através da laqueadura tubária, vasectomia ou de outro método cientificamente aceito, sendo vedada através da histerectomia e ooforectomia.

**§ 5º Na vigência de sociedade conjugal, a esterilização depende do consentimento expresso de ambos os cônjuges.**

§ 6º A esterilização cirúrgica em pessoas absolutamente incapazes somente poderá ocorrer mediante autorização judicial, regulamentada na forma da Lei (BRASIL, 1996, grifo nosso).

O décimo artigo refere-se a uma série de restrições impostas pela Lei do Planejamento Familiar ao acesso à esterilização voluntária de homens e mulheres, limitando garantia conferida no artigo 226, § 7 da CF/1988. É justamente neste sentido que duas Ações Diretas de Constitucionalidade (ADIs) se discutem junto ao STF. Uma delas, a ADI 5.097, movida pela Associação Nacional dos Defensores Públicos – Anadep, e a outra, a ADI 5.911, pelo Partido Socialista Brasileiro – PSB. O artigo permite que a esterilização voluntária seja realizada apenas em algumas circunstâncias: em homens e mulheres com capacidade civil plena, maiores de 25 anos de idade, ou com dois filhos vivos, desde que observado o prazo mínimo de 60 dias entre a manifestação da vontade e o ato cirúrgico<sup>177</sup>. Neste sentido, no que diz respeito à liberdade,

<sup>176</sup> Este artigo foi originalmente vetado pelo presidente da época, Fernando Henrique Cardoso e posteriormente mantido pelo Congresso Nacional. O presidente na época afirmou que o veto foi um equívoco, pautado por um relatório do Ministério da Saúde, mas sem a consulta de uma segunda opinião. O Planalto explicou que a argumentação do relatório do Ministério da Saúde era no sentido de que as esterilizações voluntárias seriam mutilações, e havia medo de que os profissionais que a executassem responderiam por lesão corporal. De todo modo, seja por um “cochilo”, nas palavras atribuídas ao então presidente Fernando Henrique Cardoso, seja por uma deliberada decisão, um dos artigos mais importantes e até hoje mais controversos quase não foi aprovado. Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/1/19/cotidiano/24.html>.

<sup>177</sup> Os únicos procedimentos aceitos em lei são a laqueadura tubária, vasectomia ou de outro método cientificamente aceito – métodos como a histerectomia (remoção do útero) e ooforectomia (retirada dos ovários) são proibidos.

importante lembrar o enunciado do artigo 226, § 7 da CF/88:

Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado. [...]  
§ 7º Fundado nos princípios da **dignidade da pessoa humana** e da paternidade responsável, o planejamento familiar é **livre** decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, **vedada qualquer forma coercitiva** por parte de instituições oficiais ou privadas (BRASIL, 1988, grifo nosso).

Logo, destacam-se três elementos do parágrafo: dignidade da pessoa humana, liberdade e vedar qualquer coerção. De forma simplificada, o conceito de dignidade da pessoa humana, com base no pensamento de Kant, defende que o ser humano é dotado de um conjunto de características comuns, como razão, sentimentos e capacidade de comunicação, que precisam ser defendidas e protegidas. Por sua vez, construir uma sociedade livre é um dos objetivos da República, conforme o artigo 3º, I, da CF/1988, “Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;”. Tal princípio limita o poder do Estado na autodeterminação dos indivíduos e obriga que o Estado garanta esta prerrogativa. Quanto ao veto a qualquer coerção, cabe o questionamento de até que ponto o “desencorajar a esterilização precoce”, prevista no inciso I do artigo 10 da Lei 9.263/1996, não é um modo de coerção, haja visto que o Estado toma uma postura preliminar de desencorajar esta decisão, e não apenas verificar o quanto a pessoa tem certeza sobre o procedimento que visa realizar.

A vedação da esterilização cirúrgica em mulher, nos períodos de parto e aborto, conforme parágrafo segundo, limita a autonomia da mulher, pois dificulta o acesso à cirurgia de esterilização, além de infringir o princípio da isonomia, pois o grau de dificuldade imposto às mulheres não existe para os homens. A proibição implica na submissão da mulher a uma cirurgia posterior, isto é, a parturiente precisa ser submetida a dois procedimentos, que possuem riscos, dificuldade de recuperação, e, no caso de atendimento pelo SUS, entrada em fila própria para a execução. Outra possibilidade de interpretação direciona para como a vontade da mulher não surge efeitos no período do parto ou do aborto, é o equivalente a uma incapacidade provisória.

Acerca da necessidade do consentimento do cônjuge para a realização da esterilização voluntária, deixa claro como a finalidade de procriação da família ainda é uma cultura parte do organismo social brasileiro. A necessidade do consentimento consagra uma expectativa – a de ter

filhos, que esta sendo frustrada na configuração da sociedade familiar, e recai de modo desproporcional às mulheres, dada a carga cultural, religiosa, e mística sob a maternidade (BADINTER, 1985).

Na ADI protocolada em 2014 pela Anadep<sup>178</sup>, a discussão centra-se contra a necessidade de que o cônjuge tenha poder de veto sobre a decisão do outro. Embora a Lei 9.263/96 não faça distinção entre homens e mulheres – tanto um quanto o outro precisam da outorga uxória, na visão da Anadep, a ADI deve beneficiar o direito de escolha das mulheres, já que são as mais afetadas pela cultura machista e maternolátrica, que impõe a maternidade como um dever feminino. A associação, que atende justamente mulheres de baixa renda, em vulnerabilidade ou hipossuficientes, defende que toda mulher deve exercer o seu direito ao planejamento reprodutivo de forma consciente e livre de qualquer interferência, tanto do Estado como de qualquer outro indivíduo, afinal, a escolha sobre ter ou não ter filhos, ou sobre o número de filhos que terá, deve ser feita pela mulher, como titular do direito à liberdade de escolha e de disposição sobre o seu próprio corpo.

Por sua vez, na ADI proposta pelo PSB<sup>179</sup>, defende-se que a Lei fere o princípio da dignidade humana, isto é, que não caberia ao Estado, sob a alegação de proteção da família, avançar em questões de índole estritamente pessoais, como decisões sobre ter ou não filhos e número e intervalo de tempo entre o nascimento de cada um. O partido alega que estas decisões têm caráter personalíssimo e são diretamente vinculadas à dignidade humana, não podendo sofrer pressões ou restrições do Estado ou de qualquer outra instituição. Este perfil de limitações, restrições ou controle sobre a vida fazem parte dos estudos de Foucault e Agamben sobre a utilização da vida, do fazer viver, do controle demográfico e do disciplinamento de sujeitos. Há uma discursividade que constrói uma verdade, de que família precisa ter filhos, de que a plenitude da vida só é alcançada quando se tem filhos, especialmente no caso das mulheres, pois alia-se a uma cultura matriarcal de dominação dos corpos femininos.

Art. 11. Toda esterilização cirúrgica será objeto de notificação compulsória à direção do Sistema Único de Saúde.

<sup>178</sup> Para acessar a petição inicial da ADI proposta pela Anadep: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=5441019&prcID=4542708&ad=s#>.

<sup>179</sup> Para acessar a petição inicial da ADI proposta pelo PSB: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=724337085&prcID=5368307#>.

Art. 12. É vedada a indução ou instigamento individual ou coletivo à prática da esterilização cirúrgica.

**Art. 13. É vedada a exigência de atestado de esterilização ou de teste de gravidez para quaisquer fins.**

Art. 14. Cabe à instância gestora do Sistema Único de Saúde, guardado o seu nível de competência e atribuições, cadastrar, fiscalizar e controlar as instituições e serviços que realizam ações e pesquisas na área do planejamento familiar.

**Parágrafo único. Só podem ser autorizadas a realizar esterilização cirúrgica as instituições que ofereçam todas as opções de meios e métodos de contracepção reversíveis (BRASIL, 1996, grifo nosso)<sup>180</sup>.**

Os últimos artigos do primeiro capítulo da Lei do Planejamento Familiar versam sobre aspectos de regulação da prática de esterilizações voluntárias. Atenta-se para a proibição de exigência de atestado de esterilização ou teste de gravidez para quaisquer fins, que pode ser um mecanismo de proteção, especialmente das mulheres. A fim de tornar mais claro, nas relações de trabalho, por exemplo, não se pode exigir saber se a contratada possui cirurgia esterilizadora, buscando evitar o controle dos mercados sobre o corpo feminino, isto é, o controle biopolítico sobre o feminino. Neste mesmo sentido, o parágrafo único do artigo 14, prevê que só podem ser feitas cirurgias de esterilização se as instituições também disponibilizem outros meios, inclusive reversíveis, de contracepção. Este mecanismo faz com que haja uma multiplicidade de possibilidades contraceptivas, que devem estar à disposição para a escolha dos usuários destas instituições.

O alerta foucaultiano sobre o biopoder faz com que se preste atenção à mitigação desta escolha, isto é, se por um lado é importante que existam vários métodos anticoncepcionais à disposição, é importante de fato ouvir estas escolhas. A instituição que atende tais mulheres deve ajudá-la a compreender seu grau de certeza sobre um ato irreversível, como é a esterilização, mas havendo convicção e capacidade, suas decisões devem ser acatadas. Neste sentido, o papel da equipe multidisciplinar que atender tais mulheres não deve tentar convencê-la de determinada decisão, mas favorecer que sua vontade autônoma e emancipada seja respeitada.

O segundo capítulo da Lei aborda crimes e penalidades relacionados ao planejamento familiar:

---

<sup>180</sup> O artigo 11 e o parágrafo único do artigo 14 foram vetados pelo Presidente da República e mantidos pelo Congresso Nacional.

Art. 15. Realizar esterilização cirúrgica em desacordo com o estabelecido no art. 10 desta Lei<sup>181</sup>.

Pena - reclusão, de dois a oito anos, e multa, se a prática não constitui crime mais grave.

Parágrafo único - A pena é aumentada de um terço se a esterilização for praticada:

I - durante os períodos de parto ou aborto, salvo o disposto no inciso II do art. 10 desta Lei.

II - com manifestação da vontade do esterilizado expressa durante a ocorrência de alterações na capacidade de discernimento por influência de álcool, drogas, estados emocionais alterados ou incapacidade mental temporária ou permanente;

III - através de histerectomia e ooforectomia;

IV - em pessoa absolutamente incapaz, sem autorização judicial;

V - através de cesárea indicada para fim exclusivo de esterilização.

Art. 16. Deixar o médico de notificar à autoridade sanitária as esterilizações cirúrgicas que realizar.

Pena - detenção, de seis meses a dois anos, e multa.

Art. 17. Induzir ou instigar dolosamente a prática de esterilização cirúrgica.

Pena - reclusão, de um a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime for cometido contra a coletividade, caracteriza-se como genocídio, aplicando-se o disposto na Lei nº 2.889, de 1º de outubro de 1956 (BRASIL, 1996).

O legislador preocupou-se de tal modo com o planejamento familiar, especialmente com os casos de esterilização, que destinou alguns artigos para prever punições no âmbito penal para possíveis descumprimentos. Neste sentido, limita a atuação médica aos critérios estabelecidos no artigo 10, bem como ao método utilizado neste tipo de procedimento. A capacidade do esterilizado deve ser plena, ou seja, não pode haver esterilização sem que a pessoa concorde e tenha plena ciência do procedimento que está sendo realizado. O médico tem o dever de notificar a autoridade sanitária, para que haja um mapeamento dos procedimentos realizados. E, sendo exercido contra coletividade, caracteriza-se como genocídio.

No que tange à esterilização forçada, é importante salientar o histórico brasileiro, que inclusive ensejou o nascimento da Lei de Planejamento Familiar. No Brasil, na primeira década do século passado, realizou-se um projeto racista de miscigenação e imigração controlada (SCHWARKS, 2019). Este projeto estava vinculado às teorias científicas da época, de cunho eugenista, que afirmavam a superioridade genética dos brancos em relação às demais raças, motivo pelo qual se defendia a adoção de práticas destinadas ao desaparecimento da população negra e indígena do país (SCHWARKS, 2019)<sup>182</sup>. Igualmente, durante a ditadura militar de 1964 a

<sup>181</sup> Artigo vetado e mantido pelo Congresso Nacional.

<sup>182</sup> Um exemplo deste histórico brasileiro racista e eugenista é apontado por Schwarks (2019) no surgimento de um dos primeiros institutos após a independência política de 1822: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838. Uma das principais metas do IHGB era construir uma história que elevasse o passado e que fosse

1985, sob a influência norte-americana, cirurgias de esterilização eram oferecidas a mulheres negras e indígenas de periferias, conforme narrativa de Jurema Werneck, médica, pesquisadora, ativista e atual diretora-executiva da Anistia Internacional no Brasil, em entrevista ao portal Alma Preta:

O Brasil, povoado majoritariamente por indígenas e afrodescendentes, viveu um forte movimento eugenista que influenciou a adoção de práticas extraoficiais de esterilização de mulheres, a maioria delas negras, indígenas, pobres [...] Nesse período, setores do exército passaram a ver o planejamento familiar forçado como uma arma eficiente contra a principal ameaça ao Brasil: as convulsões sociais internas. Para eles, uma família grande tinha mais possibilidades de se sentir insatisfeita em relação às necessidades sociais básicas. Assim, a probabilidade dessas pessoas se juntarem à perturbação da ordem social era maior [...] Entre os anos 1970 e 1980, o número de mulheres esterilizadas cresceu significativamente. De acordo com o IBGE, antes de 1970 havia cerca de 312 mil mulheres esterilizadas no país. Em 1992, 45% de todas as mulheres brasileiras em idade reprodutiva estavam esterilizadas. O que se via era que a cirurgia de esterilização - procedimento caro, sofisticado se comparado aos usos de camisinha, pílula ou qualquer outro método anticoncepcional - era disponibilizada para mulheres negras e indígenas, das áreas mais pobres, e que não tinham acesso às informações adequadas e a métodos seguros de prevenção de gravidezes indesejadas (MARTINS, 2017).

Durante as décadas de 1970 e 1980, houve um expressivo crescimento do número de mulheres esterilizadas. A avaliação foi de que não havia políticas públicas voltadas à educação sexual e acesso a métodos contraceptivos reversíveis, mas também se desenvolvia uma cultura de esterilização, que afetava de forma desproporcional a população negra. Nesta conjuntura, movimentos sociais, especialmente de mulheres negras, fizeram denúncias que deram origem à instalação de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) no Congresso Nacional, em 1992, presidida pela deputada Benedita da Silva<sup>183</sup> (MARTINS, 2017), onde se constatou que os

---

patriótica em suas posições, trabalhos e argumentos. O primeiro concurso organizado pelo instituto teve como objetivo escolher “como se deve escrever a história do Brasil”. A intenção era de criar “uma” história, única, europeia, branca. O primeiro lugar do concurso foi para um estrangeiro, novato em conhecimento histórico do país, o naturalista Karl Von Martius, que defendeu a tese de que o país se definia por sua mistura de povos. Utilizando a metáfora de um caudaloso rio, correspondente à herança portuguesa, que deveria limpar e absorver os afluentes das raças índia e etiópica. Pautado no racismo científico, defendia-se um branqueamento do Brasil como solução dos problemas.

<sup>183</sup> A CPI dos anos 1990 não foi instaurada por acaso. Ela foi fruto de denúncias e estudos de que o escasso acesso aos métodos contraceptivos, principalmente nas áreas mais carentes do país, era campo fértil para que ligaduras de trompas (como também são chamadas as laqueaduras) fossem oferecidas como escambo eleitoral e sem qualquer critério. A Pesquisa Nacional de Demografia em Saúde, feita pelo Ministério da Saúde em 1996, mostrava que 45% das brasileiras em uniões estáveis estavam laqueadas e um quinto delas com menos de 25 anos. A CPI, presidida pela então senadora petista Benedita da Silva, do Rio, com relatoria do senador pefelista de Tocantins Carlos Patrocínio, comprovou a prática indiscriminada da laqueadura e o uso eleitoreiro da cirurgia. A CPMI ouviu gente poderosa dos movimentos feministas, movimentos negros, deputados, médicos e juristas. Em 144 páginas, o documento desfila



supostos planejamentos familiares forçados eram fruto de atuação de organizações internacionais e de seu uso eleitoral.

Havia baixa oferta de métodos contraceptivos e, contraditoriamente, se constatou que 45% de todas as mulheres brasileiras em idade reprodutiva estavam esterilizadas (MARTINS, 2017). Na CPMI ficou comprovada que as ações destinadas ao controle de natalidade recaiam especialmente sobre regiões periféricas e mulheres negras, evidenciando que havia uma motivação biopolítica de controle social, isto é, a esterilização não significava a liberdade reprodutiva para estas mulheres e famílias, mas pautava-se em uma imposição, em um controle dos corpos reprodutivos de determinada população.

A CPMI reverberou e investigou uma denúncia feita por mulheres negras através de suas organizações. A Deputada Benedita da Silva, também mulher negra, teve forte influência na instalação desta Comissão [...] Foi uma oportunidade de abordar os temas de anticoncepção, direitos das mulheres, etc., apontado o impacto do racismo nesta área e rediscutindo também a crença do movimento feminista de que a esterilização significaria liberdade [...] Para negras e indígenas a contracepção não aconteceu pelo viés da liberdade e, sim, através de uma imposição: foi possível demonstrar que não havia escolhas para as mulheres negras e indígenas e sim, muitas vezes, processos que forçavam a esterilização (MARTINS, 2017, s/p)

Diante da denúncia feita pela CPMI, foi recomendada a criação e aprovação da Lei 9.263/96, para garantir a autonomia reprodutiva. Dessa forma, com fundamento nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade e maternidade responsável, o entendimento é de que o planejamento abarca o direito de decidir livre e responsavelmente sobre o número de filhos, intervalo entre seus nascimentos, de acessar informações sobre planejamento familiar, bem como de decidir se, quando e como se reproduzir<sup>184</sup>. Igualmente, a criminalização da esterilização forçada, equiparando ao crime de genocídio, quando direcionada a determinado grupo social, é uma resposta a um histórico de violência Estatal, obstétrica e reprodutiva, especialmente contra mulheres.

Art. 18. Exigir atestado de esterilização para qualquer fim.  
Pena - reclusão, de um a dois anos, e multa.

---

depoimentos impressionantes de ativistas históricas. Para acesso ao relatório, ver: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/85082>.

<sup>184</sup> Tendo em vista que o programa de saúde tanto confere o direito para não ter filhos como para tê-los, é de direito o acesso a técnicas de reprodução artificial.

Art. 19. Aplica-se aos gestores e responsáveis por instituições que permitam a prática de qualquer dos atos ilícitos previstos nesta Lei o disposto no caput e nos §§ 1º e 2º do art. 29 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal.

Art. 20. As instituições a que se refere o artigo anterior sofrerão as seguintes sanções, sem prejuízo das aplicáveis aos agentes do ilícito, aos co-autores ou aos partícipes:

I - se particular a instituição:

a) de duzentos a trezentos e sessenta dias-multa e, se reincidente, suspensão das atividades ou descredenciamento, sem direito a qualquer indenização ou cobertura de gastos ou investimentos efetuados;

b) proibição de estabelecer contratos ou convênios com entidades públicas e de se beneficiar de créditos oriundos de instituições governamentais ou daquelas em que o Estado é acionista;

II - se pública a instituição, afastamento temporário ou definitivo dos agentes do ilícito, dos gestores e responsáveis dos cargos ou funções ocupados, sem prejuízo de outras penalidades.

Art. 21. Os agentes do ilícito e, se for o caso, as instituições a que pertençam ficam obrigados a reparar os danos morais e materiais decorrentes de esterilização não autorizada na forma desta Lei, observados, nesse caso, o disposto nos arts. 159, 1.518 e 1.521 e seu parágrafo único do Código Civil, combinados com o art. 63 do Código de Processo Penal (BRASIL, 1996).

Os artigos finais do segundo capítulo da Lei 9.263/96, que versam sobre crimes relacionados ao planejamento familiar, destinam-se uma vez mais, a ação de terceiros – como instituições particulares – e ao Estado, vedando o alcance biopolítico sobre os corpos e sobre a autodeterminação quanto à vontade reprodutiva. No caso do Estado, este não apenas tem sua ação limitada, como tem o dever de proibir que as ações ilícitas ocorram, isto é, será punido se permitir que ocorra algum dos ilícitos mencionados na lei. Há, ainda, a previsão de reparação por danos morais e materiais decorrentes de esterilizações forçadas, ampliando o alcance da lei para a dimensão civil<sup>185</sup>.

Art. 22. Aplica-se subsidiariamente a esta Lei o disposto no Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e, em especial, nos seus arts. 29, caput, e §§ 1º e 2º; 43, caput e incisos I, II e III; 44, caput e incisos I e II e III e parágrafo único; 45, caput e incisos I e II; 46, caput e parágrafo único; 47, caput e incisos I, II e III; 48, caput e parágrafo único; 49, caput e §§ 1º e 2º; 50, caput, § 1º e alíneas e § 2º; 51, caput e §§ 1º e 2º; 52; 56; 129, caput e § 1º, incisos I, II e III, § 2º, incisos I, III e IV e § 3º.

<sup>185</sup> Ainda existe uma disparidade entre a realidade de mulheres brancas e negras. O jornal The Intercept Brasil, analisando as esterilizações ocorridas no SUS, a partir de dados do Sistema de Internações Hospitalares/DATASUS, concluiu que houve um pequeno aumento no número de laqueaduras realizadas anualmente na rede pública entre os anos de 2008 a 2017. Todavia, percebeu-se que o número cresceu em proporção maior entre mulheres negras (41,93%) do que entre mulheres brancas (9,87%). Constatou-se, também, que a maior parte das laqueaduras é associada ao parto cesárea. Tanto nas pesquisas de 1996 quanto nas de 2006, 59% das esterilizações femininas foram realizadas associadas a cesáreas; dentre essas, em 1996, 70% programaram a cesárea. Em 2008, as laqueaduras realizadas no mesmo procedimento do parto cesariano compreenderam a 28,28% do total e, em 2017, a 50,34%. Ver: <https://theintercept.com/2018/07/18/laqueaduras-emergencia-dispararam/>.

Art. 23. O Poder Executivo regulamentará esta Lei no prazo de noventa dias, a contar da data de sua publicação.

Art. 24. Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revogam-se as disposições em contrário (BRASIL, 1996).

No terceiro e último capítulo, que trata das disposições finais há menção da incidência da lei sobre outros documentos legais, prazo para regulamentação, entrada em vigor e revogação de dispositivos legais em contrário. Com a lei do planejamento familiar, abandonou-se a perspectiva de outrora de que o planejamento familiar e o controle da natalidade eram, simplesmente, um problema social, restrito ao debate sobre demografia e crescimento econômico, passando-se a compreendê-lo como tema de saúde e cidadania. Com a proibição de ações para fins de controle demográfico, regulamentação da esterilização voluntária, impedimento à indução de esterilização e o uso de atestados de esterilização para quaisquer fins, tornou-se um importante instrumento para frear práticas de esterilização em massa que perpetuavam a inexistência de políticas públicas voltadas à informação e ao acesso a métodos de regulação da fecundidade a partir de uma perspectiva de direito.

Por outro lado, o acesso à laqueadura no Brasil é um paradoxo complexo, afinal o país que não permite às mulheres plena autonomia sobre seus corpos, e constantemente flerta com retrocessos<sup>186</sup> nos direitos sexuais e reprodutivos<sup>187</sup>. Por um lado, os critérios da lei podem estar incentivando mulheres e médicos a fazer cirurgias ilegais, no caso de falta de acesso a outros métodos contraceptivos reversíveis; por outro, muitas mulheres que atendem aos requisitos da lei têm o direito à laqueadura negado por profissionais que se recusam a fazer o procedimento, retirando-lhes a plenitude de decisão sobre seus corpos e sua reprodução. Não apenas no âmbito prático, mas no próprio texto, existem restrições ao acesso, como o pedido da outorga do cônjuge,

---

<sup>186</sup> Um dos casos recentes que chamou atenção da mídia foi o caso de Janaina Aparecida Quirino. O promotor da comarca de Mococa, no interior de São Paulo, entrou com uma ação civil pública pedindo a esterilização à força de Janaina. Na ação, o promotor alegou que, por ser moradora de rua e usar drogas, Janaina não teria condições de criar os filhos e muito menos de tomar decisões por conta própria, baseado em jurisprudência que trata da obrigação do Estado em prover dependente químico de tratamento de saúde, ainda que tenha que fazê-lo de forma involuntária. Depois que o juiz acatou o pedido, a mãe não teve mais escolha, quando foi ao hospital para dar à luz ao oitavo filho a ordem judicial foi cumprida e realizou-se uma cesárea e uma laqueadura. O município de Mococa havia entrado com um recurso contra a decisão do juiz, mas a decisão em segunda instância, tomada pela 8ª Câmara do Direito Público do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, veio somente em 25 de maio de 2018, três meses após a esterilização forçada de Janaina. O procedimento é irreversível. Ver: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/12/politica/1528827824\\_974196.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/12/politica/1528827824_974196.html).

<sup>187</sup> Sobre números de laqueaduras de urgência e dificuldade de acesso a esterilização voluntária legal, ver: <https://theintercept.com/2018/07/18/laqueaduras-emergencia-dispararam/>.

idade mínima ou existência de filhos vivos anteriores.

Constata-se que a Lei nº 9.263/96 foi editada sob a promessa de romper com a política de controle demográfico e biopolítico que afetava, especialmente, regiões periféricas e mulheres negras, assegurando a autonomia de homens e mulheres no que tange à reprodução. Por outro lado, o índice de realização de laqueaduras em mulheres com pouca escolaridade, com número elevado de filhos e em situação de pobreza, ainda é alto, o que revela a dificuldade do sistema público de saúde de efetivar a assistência anticoncepcional na atenção primária. Ainda que a lei seja uma resposta a um histórico de violência e controle sobre corpos e decisões reprodutivas, a lei ainda peca ao atrelar a decisão à autorização do cônjuge, mantendo um lastro de uma família com fins reprodutivos, característica de sociedades e culturas patriarcais e religiosas. Dessa forma, fica assegurada, em termos legais, a autonomia reprodutiva enquanto expressão do direito ao planejamento familiar, devendo o Estado propiciar os meios para a sua livre efetivação, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições públicas ou privadas.

### **3.3 O caso da ADPF 442: direitos reprodutivos sob o olhar do judiciário e de entidades em audiência pública**

Uma vez compreendido o planejamento familiar, crimes relacionados ao não cumprimento do disposto em lei, bem como obrigações ao Estado, especifica-se o olhar para uma das mais delicadas matérias no que tange aos direitos reprodutivos: a interrupção voluntária de gravidez, também chamada de aborto. Com relação à descriminalização<sup>188</sup> do aborto, a mais recente iniciativa que prosperou foi a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 442, proposta pelo PSOL em 2017, com o pedido pela descriminalização do aborto voluntário até a 12ª semana de gestação, e que está em andamento junto ao STF<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> Embora haja debate sobre legalização ou descriminalização do aborto, emprega-se o termo descriminalização, que é utilizado na Petição Inicial da ADPF 442, e que é o objeto de debate especificamente na ADPF. A legalização seria mais adequada se o debate se centrasse na regulamentação do aborto, com criação de protocolos, normas técnicas e etc. Deste modo, convergindo com os caminhos emancipatórios defendidos por este trabalho, a descriminalização é uma parte da discussão, mas não a totaliza.

<sup>189</sup> Embora este não seja o recorte teórico feito por esta pesquisa, no que tange a legitimidade do STF para decidir sobre o tema, como denota Dworkin (2009), a noção de democracia defendida pela constituição brasileira, assim como na americana, não é puramente estatística, procedimental, mas substancial. Para Dworkin (2009), democracia não é mero governo da maioria, mas significa que três princípios devem ser assegurados. Primeiro, o princípio da participação, pois para uma democracia genuína é necessário assegurar a todo e qualquer cidadão tenha a

O principal argumento do partido na petição faz referência às altíssimas estimativas de realização de aborto todos os anos por mulheres brasileiras, baseado em dados da Pesquisa Nacional do Aborto, financiada pelo Ministério da Saúde e premiado pela Organização Mundial de Saúde. O Partido sustenta que a vida e a saúde dessas centenas de milhares de mulheres foram colocadas em risco pela criminalização de sua decisão reprodutiva, além da perseguição criminal seletiva e arbitrária, orientada não por suposta prática de ato ilícito, mas sim pela desigualdade racial e econômica vivenciada em realidade brasileira.

Segundo a ministra Rosa Weber, relatora da ADPF 442, a questão da interrupção voluntária da gravidez envolve diferentes valores públicos e direitos fundamentais, isto é, razões de ordem ética, moral, religiosa, de saúde pública e a tutela de direitos fundamentais individuais. Assim, devido à complexidade da controvérsia constitucional, bem como o papel de construtor da razão pública que legitima a atuação da jurisdição constitucional na tutela de direitos fundamentais, a Ministra Rosa Weber justifica a convocação de audiência pública como técnica processual necessária<sup>190</sup>. Tendo em vista que o processo ainda está em andamento e não possui

---

possibilidade de ter um papel na tomada de decisões políticas, de fazer a diferença no direcionamento das ações desse agente moral autônomo. O segundo princípio democrático é *the principle of stake*, ou, um Estado em que todos têm direito ao voto e à voz, pode ser arrebatado pela tirania da maioria, privando minorias, sistematicamente, da justiça social. O conceito comunitário de democracia não pode se adstringir às garantias procedimentais, à participação política, deve adicionar justiça substancial, o que exige reciprocidade. Uma pessoa não é parte da comunidade, dividindo responsabilidades, a menos que seja tratada por todos como um igual membro do grupo, o que significa dizer que o impacto que as decisões políticas do "povo" possam causar na vida e nos interesses de um cidadão devem ser seriamente levados em conta. O último princípio é o da independência ética e moral dos membros da comunidade como distinção entre uma democracia comunitária e um governo totalitário. Consiste em dizer que uma democracia genuína deve criar incentivos e condições propícias para que os cidadãos construam, sem coerções, suas próprias convicções e reflexões sobre temas de política, ética e moral, bem como decidir acerca destas. Isto é, poder ter concepções autônomas de ética e moral e agir conforme estas, sob pena de se constituir uma independência apenas artificial. Para Dworkin (2009), quando estes princípios estiverem sendo ameaçados, quando estas condições estiverem em jogo, não pode haver dúvida: os juízes são dotados não apenas de competência, mas também de legitimidade democrática para afirmar tais direitos contra a "vontade majoritária". Logo, ao aplicar tais posições jusfundamentais contra a maioria, a Corte não viola a democracia, antes reafirma-a.

<sup>190</sup> Originalmente um mecanismo de participação social do Legislativo e do Executivo, as audiências públicas foram inseridas na jurisdição constitucional do Poder Judiciário por meio das leis federais n. 9.868 e n. 9.882, ambas de 1999. Foi a partir do desenho dos contornos iniciais das audiências nessas leis que se tornou possível traçar linhas comparativas com outro instituto processual constitucional de participação social: o *amicus curiae*. Ambas as ferramentas foram delineadas para permitir que esclarecimentos necessários para a análise de determinados casos no tribunal fossem feitos por pessoas com experiência e autoridade no assunto e que não participassem como partes interessadas no processo judicial. Posteriormente, a emenda n. 29/2009 do regimento interno do STF incrementou o desenho constitucional das audiências públicas. Seus contornos ganharam forma também a partir da prática, somada aos discursos dos ministros e ministras do STF, sejam relatores dos casos analisados ou presidentes do tribunal (que são os agentes competentes para convocar as audiências públicas). Foi nesta emenda do regimento interno do STF que surgiu a noção de que as audiências públicas são convocadas em casos que tenham repercussão geral e interesse público relevante. Entre as críticas direcionadas às audiências, estão o binarismo argumentativo (atores a favor vs.

uma decisão a ser estudada, para promover a análise, a escolha de textos centrou-se na petição inicial, bem como os textos juntados como fundamentação das exposições em audiência pública.

Tendo em vista o elevado número de textos utilizados para a análise da ADPF 442, elucidada-se que, embora todos os textos tenham sido amplamente lidos, analisados e categorizados, para a construção deste trabalho, a pergunta suleadora foi a guia de análise, isto é, direcionou o olhar crítico, tanto em termos quantitativos, quanto qualitativos<sup>191</sup>. Para dar uma dimensão linguística daquilo que a petição inicial e os textos apresentados como fundamento das falas em audiência pública, se fez um mapeamento de cada texto, buscando pela presença e número de vezes que algumas expressões são citadas no texto as quais são: emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, secular, república, direito, direitos reprodutivos, corpo e controle. Através da busca por estas palavras, bem como de variações de suas escritas – a exemplo de laicidade e laico, se consegue dimensionar a relevância linguística de cada texto para esta pesquisa. A escolha das palavras foi baseada, mais uma vez, na pergunta investigada, aumentando o rol de expressões com sentido similar, para aumentar a busca, mas reservando a diferenciação interna entre estas.

Na petição inicial da ADPF 442, em termos linguísticos ligados a esta pesquisa, as palavras emancipação, secular e autoconsciência não são mencionadas, mas autonomia aparece no texto 36 vezes, autodeterminação 13, e mais 4 vezes a palavra em inglês *autonomy*, em citações. A palavra corpo surge em 3 momentos, bem como as variações corpos, corporal e corporais 2 vezes cada. Ainda, liberdade é citada 25 vezes, liberdades 8 vezes e liberalizar 1 vez. A palavra laica surge 1 vez no texto, república 22 vezes, direitos 164 vezes e direitos reprodutivos 3 e controle 28 vezes. Na petição é apresentada, dentre outras, a seguinte argumentação:

1. O questionamento da legitimidade da criminalização do aborto induzido e voluntário, doravante descrito apenas como “aborto”, exige o enfrentamento de uma pergunta: os art. 124 e 126 do Código Penal se justificam diante de preceitos constitucionais?1 A tese desta Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) é **que as razões jurídicas que moveram a criminalização do aborto pelo Código Penal de 1940 não se sustentam, porque violam os preceitos fundamentais da dignidade da pessoa humana, da cidadania, da não discriminação, da inviolabilidade da vida, da**

---

atores contrários), estrutura adversarial na organização das exposições dos participantes e a ausência de diálogo entre os expositores e os ministros do Supremo.

<sup>191</sup> Neste mesmo sentido, embora se faça uma análise detalhada e que mapeia critérios quantitativos e qualitativos, diferentemente da análise da Lei do Planejamento familiar, em que se pode apresentar a integralidade da lei, na análise da ADPF 442, utilizam-se fragmentos dos textos, representando cada uma das falas em audiência pública.

**liberdade, da igualdade, da proibição de tortura ou tratamento desumano ou degradante, da saúde e do planejamento familiar de mulheres, adolescentes e meninas** (Constituição Federal, art. 1o, incisos I e II; art. 3o, inciso IV; art. 5o, caput e incisos I, III; art. 6o, caput; art. 196; art. 226, § 7º). (ADPF 442, Petição Inicial, 2018, p. 1, grifo nosso).

Retomando a pergunta central da presente tese que questiona como conceber, numa perspectiva laico-republicana, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos, pode-se analisar que a argumentação apresentada na petição inicial questiona as razões que levam à criminalização do aborto no Brasil. Nela se sustenta que este dispositivo normativo viola preceitos fundamentais, quais sejam, a dignidade da pessoa humana, a cidadania, a inviolabilidade da vida, a liberdade, a igualdade, a proibição de tortura ou tratamento degradante e o direito ao planejamento familiar.

A criminalização do aborto e a conseqüente imposição da gravidez compulsória compromete a dignidade da pessoa humana e a cidadania das mulheres, pois não lhes reconhece a capacidade ética e política de tomar decisões reprodutivas relevantes para a realização de seu planejamento de vida. Além disso, ainda que todas as mulheres estejam formalmente submetidas à proibição penal do aborto, a criminalização afeta desproporcionalmente mulheres negras e indígenas, pobres, de baixa escolaridade e que vivem distante de centros urbanos, onde os métodos para a realização de um aborto são mais inseguros do que aqueles utilizados por mulheres com maior acesso à informação e poder econômico, resultando em uma grave afronta ao princípio da não discriminação.

Devido à seletividade do sistema penal, são também as mulheres mais vulneráveis as diretamente submetidas à ação punitiva do Estado, por denúncias de profissionais da saúde, exposição da intimidade médica, assédio da mídia, investigações policiais, prisões provisórias e processos penais. Assim, a criminalização do aborto também afronta o objetivo republicano de promoção do bem de todos, como estabelece o artigo 3º, IV da Constituição Federal de 1988, “sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, 1988).

Alain Touraine (2009) defende que se pode compreender a emancipação como um processo de alcance do sujeito, como desejo de tornar-se ator ou atriz social. Neste contexto este ator ou esta atriz social, que está no mundo cria capacidades para resistir, criar seu próprio eu, para se responsabilizar, agir e fazer agir. Para Touraine (1994), o objeto atual da sociologia é a tensão

entre a razão e o sujeito, que assume também a forma do conflito entre o sujeito e os sistemas ou mesmo da oposição entre a liberdade e o poder. Face ao processo de racionalização, a subjetivação diz respeito ao processo de reconhecimento e de identidade dos indivíduos que, no limite, pode transformá-los em atores habilitados à contestação e à luta pela emancipação.

Portanto, Touraine e Khosrokhavar (2001) concebem uma recomposição da subjetividade contemporânea, compatível com a desalienação, a segurança, a paz e a emancipação. Se pensarmos que os processos de emancipação feminina dependem e perpassam pelo respeito aos direitos fundamentais, pois não ocorrem no isolamento do sujeito, mas na relação deste sujeito no mundo, que se torna autônomo, mas se inter-relaciona com a cultura, a legislação, e recortes temporais e geográficos, percebemos que direitos fundamentais são um suporte legislativo e constitucional para a construção da emancipação dos sujeitos.

Ainda na petição inicial, é apresentada uma argumentação que dialoga com os questionamentos levantados por esta pesquisa:

4. A despeito do extenso debate constitucional transnacional sobre o caráter não absoluto e sim gradual da proteção jurídica ao desenvolvimento embrionário e fetal, também já assentado na jurisprudência desta Suprema Corte, **o aborto seria um “caso difícil” pelo forte apelo moral que provoca. Em democracias constitucionais laicas, isto é, naquelas em que o ordenamento jurídico neutro garante a liberdade de consciência e crença no marco do pluralismo razoável e nas quais não se professa nenhuma doutrina religiosa como oficial, como é o caso do Brasil, enfrentar a constitucionalidade do aborto significa fazer um questionamento legítimo sobre o justo: qual a razoabilidade constitucional do poder coercitivo do Estado para coibir o aborto?** (ADPF 442, Petição Inicial, 2018, p. 2-3, grifo nosso).

A presente tese traça sua questão norteadora a partir de uma perspectiva laica republicana. Com este enfoque, se pretende olhar para os direitos reprodutivos e para os processos de emancipação, através de uma óptica laica republicana, pois se entende que justamente por provocar forte apelo moral, o aborto, juntamente com outros direitos reprodutivos, tem a discussão minimizada quando feita fora de um ambiente laico. Pensar em laicidade pressupõe separar o público do religioso, assim como público e privado.

A perspectiva laica, assinalada com o adjetivo republicana, que complementa o olhar deste trabalho, da coisa pública, daquilo que está separado do privado, do sagrado, do religioso, torna-se importante para pensar em direitos reprodutivos, por delimitar o espaço em que a moral religiosa se assenta. Em um espaço laico republicano, discutir direitos reprodutivos implica



construir uma argumentação que fuja dos predicados impostos pelas religiões, mas apresentar os argumentos e contra-argumentos pautados na razão e, especificamente, na razão laica.

Para complementar o debate acerca da possível descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação, objeto da ADPF 442, o STF solicitou que fosse realizada uma audiência pública para ampliar a representatividade de posições acerca da temática. Assim, a ministra Rosa Weber, relatora do processo, elaborou edital de convocação para discutir aspectos interpretativos dos artigos 124 e 126 do Código Penal. Foram deferidos 52 representantes para se manifestarem em audiências realizadas nos dias 03 e 06 de agosto de 2018<sup>192</sup>. Deste rol de 52 entidades habilitadas para expor sua percepção acerca do aborto, 2 não puderam se fazer presentes.

Seguindo a ordem estabelecida pela Ministra Rosa Weber, relatora do processo, apresentam-se fragmentos dos documentos fornecidos por cada pessoa física ou jurídica que se apresentou em audiência pública<sup>193</sup>. Devido ao grande número de documentos, salienta-se que o objeto da análise dos textos juntados ao processo e que fundamentaram as falas em audiência pública junto ao STF, não é o conteúdo dos dados fornecidos, embora possam ser aqui mencionados, mas investigar a pergunta suleadora da pesquisa, isto é, como conceber processos emancipatórios femininos no que tange aos direitos reprodutivos. Logo, denota-se que para conceber tais processos, em um espaço laico-republicano, é preciso dar voz a múltiplas falas, com argumentações e discursividades distintas, bem como percepções ou conclusões divergentes sobre a problemática.

O primeiro a se manifestar, O Ministério da Saúde, em documento de 27 páginas, não assinado por nenhuma pessoa em particular, faz detalhada observação sobre casos de abortamento

---

<sup>192</sup> Quanto a metodologia nos dias em que ocorreram as audiências, os participantes que tiveram sua inscrição de habilitação deferida serão divididos em blocos de exposição. A utilização de recursos de interpretação simultânea, nos casos de exposição em idioma diverso da língua portuguesa (art. 192 do Código de Processo Civil), deve ser comunicada com antecedência. Será atribuído o tempo de 20 (vinte) minutos para cada um expor suas posições e argumentos, bem como, no mesmo limite de tempo, sobre os temas discutidos na audiência pública, de forma mais ampla. Após as exposições, sob a coordenação da Ministra Relatora, presidente da audiência pública, e, em cada bloco, houve um espaço deliberativo, com duração de até 30 (trinta) minutos, em que quaisquer participantes habilitados da audiência puderam ser chamados pelos Ministros a responder questionamentos adicionais ou a se manifestar sobre a exposição realizada, bem como os mesmos participantes, com a devida justificativa, puderam instaurar questões em face de outros, mediados pela Ministra Presidente, a fim de evitar tumulto procedimental. As audiências foram transmitidas pela TV Justiça e pela Rádio Justiça nos termos do Regimento Interno do STF (art. 154, parágrafo único, V), com sinal aberto para as demais emissoras interessadas.

<sup>193</sup> Todos disponíveis para acesso junto ao site do STF, através do link: <https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=5144865>.

no Brasil, compilando dados e citando pesquisas, para concluir no seguinte direcionamento:

Diante do exposto, seguem abaixo os principais pontos levantados por este Ministério como elementos a serem considerados no debate público sobre a interrupção voluntária da gestação no país e nas reflexões sobre as responsabilidades do estado brasileiro na redução das desigualdades, garantia do direito universal à saúde e à proteção à vida das mulheres: **1. O estado brasileiro dispõe de um arcabouço legal e normativo relativo aos direitos reprodutivos que visa garantir de modo universal, integral e com equidade políticas públicas para a promoção, proteção e recuperação em saúde;** 2. Persistem problemas decorrentes de violências e das desigualdades sociais, bem como no acesso aos serviços e a informações para tomada livre, consentida e segura de decisões. Esse contexto contribui para que a carga das gravidezes não intencionais seja maior para as mulheres mais vulneráveis, especialmente, quando consideradas raça/cor, classe social, e curso de vida, produzindo maiores riscos a estas nas situações de interrupção voluntária da gestação; 3. A carga da interrupção voluntária da gestação é alta no Brasil, com estimativa de quase 1 milhão de procedimentos não-legalizados por ano, que ocorrem de modo clandestino e, na maioria das vezes, de modo inseguro; 4. As complicações por abortamento inseguro resultam em internações, aumento dos custos em saúde e em mortes evitáveis. Os procedimentos inseguros levam à hospitalização de mais de 250 mil mulheres por ano, cerca de 15 mil complicações e 5 mil hospitalizações de muita gravidade levando as mulheres quase ao óbito (*near miss* materno). Esse cenário causou a morte de 203 mulheres por procedimento inseguro de interrupção da gestação em 2016 (uma morte a cada dois dias), totalizando mais de 2 mil mortes maternas nos últimos 10 anos; **5. A efetivação e promoção dos direitos sexuais e reprodutivos são fundamentais para a proposição e implementação de políticas públicas que contemplem a saúde de maneira integral, com respeito à liberdade e autonomia das (os) usuárias (os) para exercer a sexualidade e a reprodução livre de discriminação, imposição e violência** (ADPF 442, Ministério da Saúde, 2018, p. 18, grifo nosso).

Neste sentido, observa-se a expressão autonomia, mencionada 1 vez em todo o documento, mas que de fato é valorizada, no sentido de compreender o espaço de liberdade dos usuários no que tange à reprodução, sem imposições, violências ou discriminações. Numa análise linguística, as palavras emancipação, autoconsciência, laicidade, secular e república, com possíveis variações de conjugação, não foram encontradas. Por outro lado, o texto faz referência à palavra autonomia 1 vez e em 3 momentos termos que referem a liberdade, ao comparar lugares com mais ou menos liberdade de escolha reprodutiva e à liberdade dos usuários de saúde do país.

Na ordem dos trabalhos em audiência, segue-se o documento juntado pela Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia (FEBRASGO), assinada pelo professor Dr. Rosires Pereira de Andrade, Presidente da FEBRASGO e professor titular de reprodução humana da Universidade Federal do Paraná (UFPR), com 13 páginas de argumentações e defesa do posicionamento da instituição. Na análise linguística, a palavra autonomia aparece 1 vez, liberdade 2 vezes, 8 vezes a palavra direito, sendo 1 especificamente sobre direitos reprodutivos e

a palavra corpo 1 vez.

No que tange ao conteúdo do documento, a FEBRASGO teceu diversos comentários acerca de direitos fundamentais, legitimidade, visão biológica e médica sobre os aspectos clínicos de bem estar para a mulher e o feto, bem como sobre o respeito ao processo decisório feminino “a autonomia da mulher, que deve conservar o direito de fazer suas escolhas existenciais; a integridade física e psíquica da gestante, que é quem sofre, no seu corpo e no seu psiquismo, os efeitos da gravidez” (ADPF 442, FEBRASGO, 2018, p. 10) e continua argumentando no sentido de defesa ao direito fundamental da “igualdade da mulher, já que homens não engravidam e, portanto, a equiparação plena de gênero depende de se respeitar a vontade da mulher” (ADPF 442, FEBRASGO, 2018, p. 10). Logo, enquanto entidade que representa o conjunto de profissionais médicos que atuam diretamente com ginecologia e obstetrícia, a FEBRASGO concebe a autonomia feminina como um direito fundamental.

A mensagem que quero deixar, tanto como médico quanto como professor titular de medicina, em Reprodução Humana, é que quando uma mulher procura um atendimento em um hospital porque não pode seguir adiante com uma gravidez, ela precisa de cuidado médico para suas decisões, não da polícia. É inadmissível que, diante da possibilidade de realizar um procedimento seguro, cerca de meio milhão de mulheres sigam realizando abortos todos os anos sob risco de grave adoecimento ou morte no Brasil. Permitir que isso continue viola compromissos éticos básicos do dever médico, com o que a FEBRASGO não pode compactuar (ADPF 442, FEBRASGO, 2018, p. 12-13).

Neste sentido, a entidade posiciona-se no sentido de ver garantido o direito da mulher que deve ter direito de decisão sobre o segmento ou não de uma gestação, mas também do profissional que a atende que deve promover seu cuidado. O parecer da entidade chama atenção para a necessidade de oferecer acolhida, cuidado, função ética dos profissionais da saúde, e não o chamamento da polícia. Neste fragmento percebe-se a difícil posição em que os profissionais são colocados pela atual legislação, pois em muitos momentos tomam conhecimento da ocorrência de crimes – no caso de abortamentos ilegais, o que dificulta o próprio exercício da profissão. Por outro lado, os números que a entidade menciona sobre abortamentos e riscos de mulheres outorgam a preocupação ética que fundamenta o posicionamento destes profissionais.

A Academia Nacional de Medicina é outra entidade de profissionais a participar da audiência pública. No documento de 16 páginas, onde as palavras emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, república, corpo e controle não aparecem

nenhuma vez, surgem em 4 momentos a expressão direito, fazendo referência ao direito ao aborto, direitos fundamentais e direito reprodutivo, percebe-se a ênfase à apresentação de dados quantitativos e documentais sobre números de abortamentos e óbitos decorrentes destes no Brasil, comparações com outros países, bem como aos protocolos de atendimentos às gestantes.

No segundo tópico do texto, nomeado de “o aborto já é um procedimento reconhecido de proteção à saúde das mulheres”, a entidade reitera os números apresentados pelo Ministério da Saúde de que 500 mil mulheres abortam anualmente e que não podem recorrer aos serviços públicos de saúde para realizar um aborto seguro. Enfatiza-se que nos casos de estupros<sup>194</sup>, é “de alta prioridade para profissionais de saúde” garantir que a mulher possa decidir se opta ou não pelo prosseguimento da gestação<sup>195</sup>, como forma de garantir os direitos fundamentais femininos.

Para a Academia Nacional de Medicina encarar uma gestação por falha de um método contraceptivo, em um momento em que não há condições de saúde física ou mental de levar adiante outro projeto de vida ou que por qualquer outra razão se mostre inviável para a configuração familiar de uma mulher pode ser intolerável e um fator de adoecimento, razão pela qual advogam por uma maior autonomia no processo de decisão. Assim como o Ministério da Saúde e a petição inicial, argumenta-se que dentre as 10 maiores economias do mundo, o Brasil é o que mais limita o direito ao aborto e com isso restringe o acesso a intervenções que são boas

---

<sup>194</sup> Acerca dos crimes sexuais, importante mencionar que apenas o estupro torna o aborto legal. Não há histórico na jurisprudência, mas crimes com fraude, como furar o preservativo ou retirá-lo sem que a companheira saiba, poderia ensejar uma gestação. Pela letra fria da lei, nestes casos não haveria proteção legal com o direito ao aborto para a mulher. Deste modo, percebe-se como o direito ainda tem necessidade de debater a temática.

<sup>195</sup> Nessa situação, o Ministério da Saúde já reconhece que o aborto se apresenta como uma necessidade de saúde pública, sendo assumida a importância dos serviços de saúde na garantia de um direito fundamental, para o qual profissionais da saúde devem ser treinados e sensibilizados. Essa argumentação é extensível a qualquer situação em que uma mulher esteja diante de uma gravidez não planejada. Como o Ministério da Saúde afirmou para os casos de violência sexual, “a gravidez se destaca [como consequência] pela complexidade das reações psicológicas, sociais e biológicas que determina”, sendo a gestação indesejada ou forçada “encarada como uma segunda violência, intolerável para muitas mulheres”. Entretanto, não a realidade denota uma situação diferente, segundo dados tabulados pela BBC News Brasil no Sistema de Informações Hospitalares do SUS, do Ministério da Saúde, o Brasil registra ao menos seis abortos por dia em meninas de 10 a 14 anos, em média. Só em 2020, foram ao menos 642 internações. O país registra também uma média anual de 26 mil partos de mães com idades entre 10 a 14 anos. Desde 2008, foram registrados quase 32 mil abortos envolvendo garotas dessa faixa etária. Se forem consideradas as 20 mil internações nas quais constam dados de raça ou cor de pele, 13,2 mil envolviam meninas pardas (66%) e 5,6 mil, de brancas (28%). Esses dados incluem abortos realizados por razões médicas, espontâneos e de outros tipos. Nos últimos dez anos, o Brasil registrou, em média, uma interrupção de gravidez por razões médicas por semana envolvendo meninas de 10 a 14 anos. Em 2020, foram ao menos 34 ocorrências nesta faixa etária e 1.022 incluindo mulheres de todas as idades. “Toda menina grávida de até 14 anos foi estuprada, não importa a circunstância. O estupro de vulnerável é justamente em função da idade”, aponta Luciana Temer, que também é doutora em direito pela PUC-SP e ex-secretária da Juventude, Esporte e Lazer do Estado de São Paulo.

práticas em virtualmente todos os países desenvolvidos.

Não há justificativa em saúde para que se imponha a maternidade compulsória. Destaque-se que o aborto clandestino, que será buscado por essas mulheres desamparadas pelos serviços de saúde, muitas vezes é realizado com o uso do misoprostol<sup>196</sup> [...] Aqui, encontra-se um outro problema: a negação do acesso, às mulheres, de um medicamento reconhecido como essencial para a sua saúde e que é classificado como seguro pelas agências globais. A verdade encoberta é que o aborto inseguro e a clandestinidade são fatores de morbidade e de mortalidade materna no país entre adolescentes e jovens, de todas as raças e etnias, atingindo, sobretudo, aquelas em situação de pobreza. Não fosse crime no Brasil, médicos e hospitais fariam o procedimento legalmente e mulheres pobres teriam acesso a um serviço seguro, longe de métodos cruéis que, quando não matam, deixam sequelas irreversíveis, físicas e psíquicas. **Precisamos enxergar o aborto com a visão da saúde pública e não com qualquer outra leitura, que, sob o pretexto de defender vidas, podem pôr ainda mais mulheres na mira de uma morte violenta e, sobretudo, desnecessária** (ADPF 442, Academia Nacional de Medicina, 2018, p. 14-16, grifo nosso).

O fragmento trazido remete ao elaborado por Michel Foucault no sentido de produzir vida ou morte. Ainda que não seja esta a bibliografia utilizada pelos autores do documento, percebe-se uma biopolítica que deixa morrer determinadas mulheres em detrimento do fazer viver de outros possíveis sujeitos. Neste sentido, mesmo instituições, que dentro da bibliografia foucaultiana podem ser usadas para o controle, afirmam a desnecessidade de que tantas vidas de mulheres corram perigo por conta de uma gestação indesejada.

Em suma, a criminalização do aborto não é efetiva para redução dos abortos e apenas provoca sofrimento e mortes, atingindo as mulheres mais vulneráveis. Para redução do número de abortos provocados é necessário aliar educação sexual, acesso a métodos contraceptivos efetivos e, por paradoxal que possa parecer, a descriminalização do aborto. É preciso, portanto, descriminalizar o aborto e garantir amplo acesso ao aborto legal e seguro no Brasil para reduzir a mortalidade materna e, ao mesmo tempo, cuidar de todas as mulheres, diminuindo os efeitos perversos de marcadores de classe, raça, idade e região nas possibilidades de decidir um projeto reprodutivo (ADPF 442, Instituto Paraibano de Pesquisa Joaquim Amorim Neto, 2018, p. 10-11).

Este fragmento do texto de 12 páginas apresentado pelo Instituto paraibano de Pesquisa Joaquim Amorim Neto, representado pela Professora Doutora Melania Amorim, as palavras emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secular, república,

---

<sup>196</sup> Sobre o medicamento, encontra-se incorporado na Relação Nacional de Medicamentos Essenciais (Rename) desde 2009 como um medicamento essencial para a proteção da saúde sexual e reprodutiva da mulher. Todavia, tem sua comercialização proibida, sendo de uso restrito a hospitais, mesmo que seja considerado seguro não apenas pelo Ministério da Saúde, como também pela Organização Mundial da Saúde (OMS) para a realização do aborto, e inclusive do autoaborto, quando a mulher goza de boa saúde e está nas primeiras semanas de gestação.

liberdade (ainda que se faça menção em dois momentos sobre legislações liberais, não no sentido de corrente ideológica, mas de conferirem mais liberdade), controle, corpo, não são mencionadas no texto. A palavra-chave direitos reprodutivos é mencionada em um momento. O conteúdo do texto se concentra em dados, acerca de países que proíbem e permitem o aborto, números de abortos provocados no país, relação de segurança quanto ao aborto legal e ilegal, relação entre descriminalização do aborto e declínio de taxas de aborto provocado, dentre outros.

Neste sentido, a instituição questiona: “como pode a descriminalização resultar em declínio das taxas de aborto provocado?” As hipóteses levantadas e defendidas pelo Instituto Paraibano de Pesquisa são as de que não há uma relação causa-efeito direta, mas que a partir do momento em que melhora o acesso ao aborto seguro, parte importante desse efeito se deve aos programas de atenção pós-aborto, que incluem orientação contraceptiva. Nos países onde o aborto é criminalizado não há qualquer interesse dos provedores de aborto, como as clínicas clandestinas, de prevenir a recorrência do aborto provocado, uma vez que muitos têm interesse meramente comercial. Quando o aborto é legal e acessível dentro do sistema de saúde, há motivação para prevenir a repetição e aumenta o aconselhamento e o fornecimento de contracepção pós-aborto, levando à redução da repetição do aborto, a qual representa cerca de 40% ou mais dos abortos provocados (SINGH et al, 2017), de forma que isso explica parcialmente o efeito da legalização sobre a redução do número de abortos, prevenindo novas gestações indesejadas.

Segundo o instituto, a maioria das mulheres que recebem orientações e oferta de métodos contraceptivos depois de um aborto irá optar por usar um desses métodos, conforme estudos apresentados sobre os programas de atenção pós-aborto. Ademais, com o acolhimento dentro do sistema de saúde abre-se um leque de possibilidades para a mulher que deseja terminar a gravidez, o que pode resultar em retirá-las da situação de vulnerabilidade em que se encontram e, eventualmente, como a experiência do Uruguai<sup>197</sup>, na desistência de abortar. Mulheres que eram invisíveis porque tinham que permanecer invisíveis começam a chegar aos serviços de saúde e do seu acolhimento podem resultar diversos efeitos benéficos, incluindo a proteção social das

---

<sup>197</sup> No Uruguai a redução dos abortos inseguros foi a principal causa do declínio da mortalidade materna, o que começou a ocorrer com a adoção da política de redução de danos desde 2004 e culminou com a descriminalização do aborto em 2012. Nas avaliações pós descriminalização, estima-se que inicialmente o número de abortos aumentou 20%, mas após o atendimento da equipe multidisciplinar, 30% das mulheres desistem de praticar o aborto (GALLI, 2020). Neste sentido, há uma discussão sobre os motivos que levam a esta desistência, como persuasão e alienação, ou de atendimento de acolhida que acalma o “desespero” que leva a tomar uma decisão precipitada.

gestações desejadas. Essas mulheres não poderiam ser identificadas e assistidas no contexto de uma legislação proibitiva (ADPF 442, Instituto Paraibano de Pesquisa Joaquim Amorim Neto, 2018).

Logo, no documento não há um debate ético sobre o aborto, mas de cunho prático. A conclusão da instituição direciona para que não há efetividade na criminalização do aborto e que se o objetivo for diminuir as taxas de abortamento, a descriminalização pode ser um caminho, tendo em vista que ao tirar estas mulheres de situação de clandestinidade se torna possível mapeá-las, acolhê-las, evitar chegar aos motivos que a levaram a escolher pelo aborto, e até mesmo apresentar outras soluções que não o abortamento.

Por sua vez, no texto apresentado pelo Dr. Raphael Câmara, médico obstetra formado pela UFRJ, indicado pelo Instituto Liberal de São Paulo e por outros cidadãos, que contém no total 51 páginas e compila mais de um artigo, em análise linguística, percebeu-se: a palavra emancipação não é mencionada; a palavra autonomia aparece no texto doze vezes, além de duas versões da palavra em inglês, *autonomy*, ao fazer referência a outros textos; autodeterminação, autoconsciência e secular não são utilizadas; controle é citado cinco vezes, controles, quatro vezes, controla e controlado mais uma vez cada; corpo é citado quinze vezes; laico uma vez; república quatro vezes; direito onze vezes, com duas variações: uma vez cita-se direitos humanos e uma vez direitos sexuais e reprodutivos. O texto estrutura-se em refutar argumentações pró-aborto, como desqualificação dos dados, questionamento sobre segurança do aborto, questionamento dos resultados de estudos pró-descriminalização, levantamento de dúvida sobre a veracidade das alegações de estupros para pedido de aborto legal, questionamento da autenticidade de estudos por serem conduzidos por feministas<sup>198</sup>, dentre outros.

Em 2016, um estudo avaliou todos os 68 centros de aborto legal no Brasil. Chamou atenção o fato de que, dos 1283 prontuários de aborto legal analisados no estudo, 1212 tiveram estupro como justificativa, 55 anencefalia, 9 risco materno e 7 por outras malformações graves que não a anencefalia. **É absolutamente impossível saber quantos destes estupros foram reais e quantos foram mero subterfúgio para obter o aborto. Como o próprio Ministério da Saúde orienta que não há necessidade de apresentar o Boletim de Ocorrência (BO) para obter um aborto legal por estupro**, este número tende a ser cada vez mais desconhecido (ADPF 442, Raphael Camara, 2018, p. 11-12, grifo nosso).

---

<sup>198</sup> Neste sentido, cabe o questionamento se a palavra feminina não é vista como a palavra histórica, a palavra do louco, no vocabulário foucaultiano, aquela voz que pode ser desprezada, desacreditada, mesmo que sem critérios ou comprovações para fazê-lo.

Neste fragmento, fica claro o questionamento do autor sobre a veracidade ou não de estupros, os quais motivaram abortamentos legais, dentro das excludentes de ilicitude do artigo 128 do Código Penal. Independentemente do posicionamento favorável ou desfavorável, há um desqualificar da alegação feminina do sofrimento de uma violência, sob o pretexto de não haver a necessidade de boletim de ocorrência para a execução de abortos nestes casos. Entretanto, um estudo do Ministério da Saúde, que cruzou dados de estupro e de nascimentos entre 2011 e 2014 identificou 4.262 meninas de 10 a 19 anos que tiveram uma gestação resultante de violência sexual denunciada e o conseqüente nascimento do bebê, ou seja, não tiveram acesso ao aborto legal (CERQUEIRA; COELHO, 2014).

Outrossim, muitos casos sequer chegam ao sistema de saúde ou de polícia. De acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2019), entre 2017 e 2018, foram registradas 127.585 ocorrências de estupro. Desse total, 63,8% das vítimas tinham menos de 14 anos. Ampliando a análise até 17 anos, temos 71,8% de todos os registros de estupro, lembrando que há subnotificação nessa base de dados. O Anuário também chama atenção sobre a baixa idade das vítimas e a questão do casamento e da maternidade entre meninas no Brasil<sup>199</sup>, pois de acordo com a UNICEF, meninas até dezesseis anos, em especial em classes mais baixas, associam o casamento à possibilidade de mudança de status social, de alguma forma de emancipação e de serem mais valorizadas (SANTOS, 2017).

No que diz respeito à autonomia feminina, o autor conclui no sentido de que “a autonomia da mulher não é obtida com a legalização do aborto, pelo contrário, a descriminalização da prática e sua conseqüente banalização pode lhe retirar a autonomia de decidir sobre seu corpo, sua saúde e sobre a vida de seu filho” (ADPF 442, Raphael Camara, 2018, p. 18). A argumentação caminha no sentido de que já existe uma influência muito forte dos companheiros para convencer que as mulheres abortem, o qual provoca forte trauma psicológico. Entretanto,

---

<sup>199</sup> A respeito do casamento e maternidade, importante mencionar que apenas em 2019, através da lei 13.811/2019, o artigo 1.517 do Código Civil foi revogado, o qual permitia o casamento sem haver idade núbil, acima de 16 anos, foi proibido. Até 2019, a gravidez era uma exceção para permitir o casamento de menores de 16 anos. Mesmo com a alteração, ainda não existem sanções legais para os envolvidos em casamentos infantis nem previsão legal específica anulação. Em súmula editada em 2017, o STJ (Superior Tribunal de Justiça) reforçou o entendimento do Código Penal sobre o estupro de vulnerável, conduta tipificada como crime em 2009. De acordo com o documento, o delito “se configura com a conjunção carnal ou prática de ato libidinoso com menor de 14 anos, sendo irrelevante eventual consentimento da vítima para a prática do ato, sua experiência sexual anterior ou existência de relacionamento amoroso com o agente”.



carecem argumentos para vincular a descriminalização com o aumento desta pressão, uma vez que na clandestinidade não há controle sobre as influências sobre estas mulheres.

Para além da argumentação sobre a autonomia da mulher, o texto aborda a autonomia do embrião e do bebê recém-nascido, e cita um estudo, onde através de experimentos, ficou demonstrado que “o embrião possui uma capacidade de organização autônoma, independente da presença do útero materno; Ou seja, aquela única célula se organiza e se desenvolve de forma autônoma, desde o seu primeiro instante de vida, mesmo não estando no útero” (ADPF 442, Raphael Camara, 2018, p. 21). No que tange à laicidade, o argumento apresentado é de que seja um falso dilema moral a discussão religiosa, uma vez que sequer a ciência possui um consenso sobre o início da vida. Neste sentido, a escuta de muitas vozes, que ecoam diferentes pontos de vista, sejam religiosos ou científicos, são importantes para discursos em âmbito laico-republicano.

A Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), representada pela Dra. Helena Bonciani Nader, apresentou texto de 13 páginas, onde as palavras emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secular, república, corpo, controle não são mencionadas; autonomia é citada 5 vezes, liberdades, 2 vezes, direito, 1 vez, direitos, 4 vezes.

A criminalização do aborto **impõe procedimentos inseguros a mulheres pobres, de baixa escolaridade, negras, nordestinas e com baixo acesso à informação**. Enquanto isso, mulheres com situação socioeconômica favorável conseguem acessar medicamentos e serviços de aborto seguro. É impossível, nesse contexto, respeito ao preceito ético da não discriminação no acesso à saúde. O aborto é um procedimento seguro - mais que um parto. Assim, adoecimentos e mortes em decorrência de abortos são evitáveis. Se médicos sabem como garantir abortos seguros, mas a criminalização faz com que mulheres adotem práticas arriscadas para exercer sua autonomia reprodutiva, o preceito ético de não utilização de conhecimentos para violar direitos humanos e liberdades civis é desrespeitado [...] **Defendo que o aborto não seja tratado como um crime, mas sim como uma questão de saúde pública. Só assim conseguiremos tirar as mulheres de uma situação de vulnerabilidade e garantir a elas segurança e assistência na decisão que vierem a tomar** e oferecer a correta informação e acesso aos métodos contraceptivos efetivos e seguros<sup>11</sup> para que a mulher não venha a ter uma nova gravidez indesejada, e conseqüentemente, outro aborto [...] Encerro esse pequeno texto com as palavras do ex-presidente da FIGO (Federação Internacional de Ginecologia e Obstetrícia), Mahmoud Fathalla: “as mulheres não morrem porque sua doença não pode ser tratada. **Elas estão morrendo porque as sociedades ainda não tomaram a decisão que suas vidas devem ser salvas**” (ADPF 442, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2018, p. 9-12, grifo nosso).

Os fragmentos extraídos do texto apresentado pela SBPC e aqui destacados fazem referência a três linhas argumentativas. A primeira é a distinção de realidades brasileiras que

mulheres de diferentes cores, credos, classes, etnias, bem como outros marcadores sociais. Não é possível olhar para o Brasil a partir de um único prisma, em busca de uma verdade, de uma história única, afinal trata-se de um país altamente desigual e complexo em suas diferenciações de acesso a direitos. A segunda argumentação “só assim conseguiremos tirar as mulheres de uma situação de vulnerabilidade e garantir a elas segurança e assistência na decisão que vierem a tomar” (ADPF 442, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2018, p. 12), aponta para a necessidade de retirar estas mulheres da posição de vulnerabilidade social. O início da frase “só assim” relaciona com o posicionamento da entidade para a descriminalização do aborto, mas o centro está na preocupação de mudar a realidade social vivida por mulheres que estão invisibilizadas no Estado, ocultas pelo véu da clandestinidade.

O terceiro grifo, ainda que através de uma frase de efeito, chama atenção para a vontade Estatal e social de salvar a vida de mulheres, que estão sendo perdidas, não por falta de conhecimento técnico-científico, mas por descaso. Este tópico acerca da vontade, do interesse social em resolver ou não uma problemática, torna possível traçar um comparativo com as teorias biopolíticas, onde algumas vidas merecem ser salvas, enquanto outras são descartáveis, matáveis.

O texto apresentado pelo Centro de Pesquisas em Saúde Reprodutiva de Campinas (CEMICAMP), representado pelo Dr. José Henrique Rodrigues Torres, contém 10 páginas, onde a palavra emancipatória foi empregada 1 vez, autonomia 4 vezes, autodeterminação 3 vezes, liberdade 2 vezes, república 1 vez, corpo 1 vez, controle 3 vezes, controlar 1 vez, direito 21 vezes, direitos 68 vezes, sendo uma destas direitos reprodutivos; autoconsciência, laicidade e secular, não foram empregadas no documento. Ao discorrer sobre a violação de princípios constitucionais na criminalização do aborto, a entidade argumenta que o princípio constitucional da subsidiariedade é violado, “porque há inúmeras alternativas, mais eficazes e sem danos, para o enfrentamento desse gravíssimo problema de saúde pública, como a adoção de políticas públicas que garantam às mulheres o efetivo exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos” (ADPF 442, Centro de Pesquisas em Saúde Reprodutiva de Campinas, 2018, p. 3). Neste sentido, defendeu que cabe ao Estado garantir a igualdade de direitos, oportunidade de acesso a recursos, erradicação da pobreza, o que requer a inclusão das mulheres, bem como o reconhecimento e reafirmação do controle de sua saúde, especialmente no âmbito da fertilidade.

Os autores defenderam ainda a necessidade de medidas efetivas para garantir o

desenvolvimento de políticas públicas sensíveis à temática de gênero, como programas eficientes de planejamento familiar; educação sobre sexualidade e reprodutividade; capacitação de profissionais para promover o acolhimento das mulheres; estruturas sanitárias preparadas; sistemas de acolhimento e orientação; apoio integral à maternidade; assistência integral para a prática do aborto legal; garantia de informações a respeito da sexualidade e do uso dos meios de anticoncepção; acesso pleno aos meios anticonceptivos. Para a CEMICAMP, o aumento do poder das mulheres na tomada de decisões sobre a sua sexualidade e reprodução, associado a políticas públicas que garantam a igualdade de oportunidades e renda, resultaria em práticas emancipatórias para a igualdade de gênero e o afastamento da ideologia patriarcal.

A Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) apresentou memorial dividido em duas partes, a primeira escrita pelo Médico Ginecologista-Obstetra, Dr. Marcos Augusto Bastos Dias e a segunda pela Pesquisadora Dra. Mariza Miranda Theme Filha. O documento no total possui 17 páginas, onde a palavra autonomia foi encontrada 3 vezes, livre 1 vez, corpo 1 vez, direito 8 vezes e direitos 2 vezes; as palavras emancipação, autodeterminação, autoconsciência, controle, laicidade, república, não foram encontradas. A fundação tece a seguinte argumentação no que tange à autonomia feminina:

**É um equívoco pensar que o médico obstetra deva ou possa dissuadir uma mulher a fazer ou não um aborto: uma mulher sabe o que é melhor para sua vida.** É um equívoco dizer que o bom médico obstetra não é “abortista”. Essa é uma forma pejorativa de se referir aos profissionais da saúde que desconsidera seu dever, imposto pelos princípios da ética médica, de **respeitar a autonomia da paciente**, de **maximizar as opções de tratamento médico**, de **priorizar as alternativas que garantam a saúde**, de **proteger a dignidade das pacientes** e, principalmente, de **evitar danos**. Deixar as mulheres morrerem ou adoecerem por uma causa evitável é o que deveria ser visto como inadmissível para nossa profissão (ADPF 442, Fundação Oswaldo Cruz, 2018, p. 6, grifo nosso).

Neste fragmento a Fundação argumenta sobre a importância de respeitar a vontade da paciente, salientando que a melhor pessoa, a mais capaz de decidir sobre a interrupção de uma gravidez, é a própria mulher gestante. Ademais, ao resguardar a posição do médico que realiza o procedimento do aborto, chama atenção aos verdadeiros princípios éticos da medicina, os quais incluem respeitar a autonomia dos pacientes, sua dignidade e redução de danos. Sobre a autonomia da paciente, o documento segue a argumentação:

**Pessoalmente, posso inclusive discordar de que a decisão pelo aborto seja a melhor possível. Mas isso não interessa para o cuidado:** é irrelevante para meu exercício da profissão médica. **O que penso sobre o aborto ou sobre o início da vida não é relevante para minhas pacientes.** O médico obstetra não pode pretender substituir a decisão da própria mulher, tolhendo-lhe a autonomia e impondo uma visão pré-definida acerca do que pode ou deve ser feito: **ao médico cabe, apenas, respeitar a decisão da mulher e, atuando como coadjuvante,** assegurar-se de que, quando for feita a opção pelo aborto, isso se faça de maneira segura, de forma a reduzir ao máximo os riscos à saúde. Da mesma forma que jamais poderia obrigar nenhuma mulher a fazer um aborto, não posso, não devo jamais omitir socorro. Em outros campos da saúde, admitimos com mais facilidade que este seja o caso. Qualquer pessoa deve ser capaz de dar seu consentimento livre e esclarecido para que seja submetida a uma cirurgia, a um programa de tratamento para determinada doença ou para o uso de uma medicação. Caso alguém deseje recusar atendimento, ou negar submeter-se a um tipo de tratamento ou reanimação, os critérios são ainda mais restritos, para que se tenha certeza de que esta foi a vontade expressa da pessoa e se possa orientar os médicos para o excepcional: abster-se de agir. Mas para o procedimento de aborto, a pergunta se inverte. **O crime faz com que a omissão seja a regra, e as mulheres sejam objetos da prática médica, em vez de sujeitos do seu cuidado em saúde. Elas são abandonadas pela lei e por nós, médicos** (ADPF 442, Fundação Oswaldo Cruz, 2018, p. 6-7, grifo nosso).

O texto toca em um ponto central dentro desta pesquisa, acerca da irrelevância sobre posicionamentos distintos sobre o início da vida ou de preceitos éticos quando se pretende respeitar a autonomia de mulheres. Dentro de processos emancipatórios, o que se deve verificar é a capacidade para construir sua própria decisão, fruto de um processo de subjetivação, mas que não deixa de considerar a relação com o meio, com os outros. Quanto as instituições, no caso do texto representadas pela medicina, cabe respeitar esta decisão, atuando como coadjuvante. A criminalização do aborto faz com que as mulheres fiquem sob tutela, objeto de discussão, seja do direito, da medicina, da religião ou do corpo social, e não permite que se constituam sujeitos de direitos, emancipadas.

O Conselho Federal de Psicologia, em documento assinado pelo Conselheiro Presidente, Rogério Giannini, com 4 páginas, as palavras autonomia, corpo e autodeterminação são citadas 1 vez cada, direito 2 vezes e direitos 5 vezes; emancipação, autoconsciência, laicidade, república e controle não foram mencionadas. A argumentação em que se centra o debate do Conselho é de que há divergências científicas no ramo da psicologia quanto aos efeitos do aborto na saúde psíquica das mulheres. Entretanto, que se refere às implicações na maternidade, defende-se que:

13. A naturalização da maternagem como destino das mulheres, bem como a compreensão que a escolha pelo aborto enseja um inevitável sentimento de culpa e remorso das mulheres que o realizam são elementos geralmente associados à subjetividade das mulheres que interrompem voluntariamente uma gravidez. **A ideia que**

**existe uma associação “natural” entre maternidade e feminilidade historicamente tem subjetivado às mulheres, engendrando modos de ser e estar pouco flexíveis, impondo a maternagem como inerente e desejável. Podemos afirmar, parafraseando Foucault a presença de um dispositivo da maternagem, ou seja, uma profusão de discursos e práticas institucionais e legalizados que produzem verdade e gestão da vida sobre os corpos das mulheres, aprisionando-as à função materna. 14. A realização de um aborto é também o rompimento voluntário de uma mulher com esse pacto social de maternidade (ou dispositivo) como destino, desnaturalizando-o; indiretamente denunciando sua proveniência das relações de poder. Implica na recusa a submissão desse paradigma, mesmo que a escolha pela interrupção da gestação seja decorrente de fatores socioeconômicos e da fragilidade pela ausência de segurança social. 15. Subjetivamente, o processo de escolha pela realização do aborto, é marcado por dilemas oriundos das marcações identitárias sobre o feminino maternal inerente, aliado aos mecanismos de estigmatização e criminalização desta prática. Indicando assim que, o sofrimento psíquico associado ao aborto tem menos relação com o ato em si, e maior vínculo com os processos psicossociais que engendram culpa pelo descumprimento da função materna e do escárnio social moral-religioso criminalizante (ADPF 442, Conselho Federal de Psicologia, 2018, p. 3, grifo nosso).**

O fragmento acima apresenta algumas temáticas relevantes para este estudo, tais como a naturalização da maternidade, isto é, uma cultura e imposição social que impõem a maternagem às mulheres, ao que o Conselho chama como dispositivo da maternagem, aqui já abordado como dispositivo da reprodutividade. Logo, o conjunto de discursividades e práticas institucionais de controle biopolítico produzem uma verdade acerca da maternidade, aprisionando os corpos femininos. Neste sentido, a argumentação do Conselho Federal de Psicologia direciona para o rompimento desta imposição para com o pacto social através do aborto, a mulher desnaturaliza-o, deslegitimando as relações de poder sobre seu corpo e o toma para si. Isto não significa dizer que a mulher que tem filhos, exerce a maternidade, nunca fez um aborto, não possa romper com esta lógica de poder sobre o corpo feminino, mas que há possibilidade, há um caminho emancipatório para acolher sua decisão.

Neste sentido, sob o prisma da psicologia, o documento defende que as causas de possíveis danos psíquicos a mulheres que passaram por um procedimento voluntário de aborto não são decorrentes do ato em si, mas fruto de uma cultura disciplinadora, que impõe um destino aos corpos femininos: a maternidade. O escárnio social, moral, religioso e penal sobre estas mulheres, pode produzir danos a sua subjetividade, bem como aos processos emancipatórios que possa vir a trilhar. A conclusão do documento não faz referência a uma posição ética, acerca de ser meramente a favor ou contra a realização de abortos voluntários, mas de compreender o peso da cultura, da religião e da lei sobre estas mulheres.

Por sua vez, o texto apresentado pelo Movimento Nacional da Cidadania pela Vida – Brasil sem aborto, através de sua presidente Dra. Lenise Aparecida Martins Garcia, contém 60 páginas, nas quais as palavras emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, república, controle não foram mencionadas; autonomia foi citada 1 vez, liberdade 1 vez, corpo 2 vezes, direito 7 vezes, direitos 2 vezes. O texto manifesta-se contra a descriminalização do aborto sob argumentação acerca do início da vida, falta de relação entre a ADPF 54<sup>200</sup>, que tratava de fetos anencefálicos, e da ADPF 442, relação entre descriminalização e aumento de abortos, quantidade de mortes maternas relacionadas ao aborto, bem como o questionamento de ser o aborto um ato livre da mulher.

Não consideramos que a liberdade de escolha da mulher em fazer um aborto possa ser priorizada frente ao direito à vida de seu filho. Entretanto, abstraindo dessa questão, queremos também considerar que a realidade evidencia que muitas vezes, ao contrário do que dizem os slogans, a opção pelo aborto não é feita pela mulher. Considerando casos concretos de atendimentos por entidades que auxiliam mulheres grávidas em crise de aborto – como o CERVI, que também fará exposição na audiência pública, e muitas outras com que temos contato – percebe-se que muitas vezes a mulher é pressionada a fazer o aborto, pelo pai da criança, por familiares, por empregadores... (ADPF 442, Movimento Nacional da Cidadania pela Vida – Brasil sem aborto, 2018, p. 7-8).

Logo, a argumentação, no que diz respeito à relação liberdade de escolha e aborto, é de que tal liberdade não pode ser priorizada frente ao direito à vida do embrião. Por outro lado, argumenta-se, também, sobre possíveis coerções e pressões sofridas por mulheres para que realizem o aborto, mesmo sem plena convicção. A respeito deste último argumento, não seria a

---

<sup>200</sup> Analisando os precedentes da Suprema Corte acerca do tema, como a ADPF 54 e o Habeas Corpus 124.30610, se extrai que, de forma coordenada e harmônica, o "povo" enuncia e dá especial ênfase ao princípio da autodeterminação da mulher em detrimento da vida do feto. Exige-se, assim, que siga neste caminho, caso, é claro, adotada a integridade hermenêutica, constrictão à atitude interpretativa aventada por Dworkin (2009). O que se retira destas decisões judiciais é que, ao ver do STF, ao longo de anos de prática jurídica coerente, a criminalização do aborto ofende o princípio da independência. Isso porque nega à mulher a condição de sujeito ético e político, ao obstar-lhe a tomada de uma decisão profundamente pessoal, que diz respeito ao seu próprio corpo e ao seu projeto de vida. A título de exemplo, destaca-se passagens dos pronunciamentos judiciais supracitados. Assim, na ADPF 54 o direcionamento foi de que a criminalização viola a autonomia da mulher, que corresponde ao núcleo essencial da liberdade individual, protegida pela dignidade humana; a autonomia expressa a autodeterminação das pessoas, isto é, o direito de fazerem suas escolhas existenciais básicas e de tomarem as próprias decisões morais a propósito do rumo de sua vida. Ainda, quando para uma mulher, um aspecto central de sua autonomia é o poder de controlar o próprio corpo e de tomar as decisões a ele relacionadas, inclusive a de cessar ou não uma gravidez. Neste mesmo sentido o Habeas Corpus 124.306, definiu que a reprovação moral do aborto por grupos religiosos ou por quem quer que seja é perfeitamente legítima. Todos têm o direito de se expressar e de defender dogmas, valores e convicções, no entanto, o papel adequado do Estado não é tomar partido e impor uma visão, mas permitir que as mulheres façam sua escolha de forma autônoma.

clandestinidade uma oportunidade para aqueles que buscam persuadir mulheres ao aborto? O acolhimento por equipe treinada e preparada para acalmar, tratar, aconselhar e permitir que haja uma decisão autônoma, emancipada parece dirimir possibilidades de pressões por terceiros, uma vez que traz à legalidade tais casos.

O Instituto Baresi<sup>201</sup>, através de sua representante, Dra. Adriana Abreu Magalhães Dias, apresentou documento de 11 páginas, nas quais verifica-se que as palavras emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, república, controle não são mencionadas; a palavra livre é citada 2 vezes, corpo 3 vezes, corpos 6 vezes, direito 13 vezes e direitos 19 vezes. O documento aborda relação de pessoas com deficiências ou portadores de doenças raras com o aborto. E destacam-se algumas linhas argumentativas, como a acusação de eugenia daqueles de são contrários à descriminalização do aborto, ao qual a representante do Instituto responde que em práticas eugenistas a Suprema Corte de um país não convida representantes de diversos extratos sociais para se pronunciar, mas dentro de um Estado Democrático de Direito – embora se saiba que mesmo dentro de democracias, sob o aspecto formal, podem ocorrer genocídios, eugenia, dentre outros modos de aniquilação e segregação.

Todavia, um aspecto que chama atenção é a reivindicação para ocupar o lugar de representantes de si mesmos. O documento reivindica que, no caso de pessoas com deficiências ou portadoras de doenças raras, a exemplo da Dra. Adriana Abreu Magalhães Dias, se escute diretamente a voz destas pessoas, suas posições, opiniões e desejos. Escutar familiares e especialistas não é o suficiente para garantir a autonomia destas pessoas, que clamam por sua emancipação, isto é, relacionadas com a outridade, possam fazer as próprias escolhas, realizar seu planejamento familiar, ter acesso a políticas públicas de direitos reprodutivos e sexuais, e, quando necessário, realizar o aborto sem ser penalizadas por isto.

Tenho uma tese simples, porém importante de ser lembrada nestes dois dias de tantas autoridades sobre as mulheres e seus corpos: engana-se quem diz que a descriminalização do aborto é incompatível com os direitos das pessoas com deficiência, porque, supostamente, reforçaria o estigma e a discriminação contra nós. Ouvi muitas pessoas sem deficiência gritarem em forma de acusação “eugenia”, ao falarem do direito ao aborto

---

<sup>201</sup> O Instituto Baresi atua na melhoria da qualidade de vida e da inclusão social, oferecendo um fórum para o fortalecimento das associações de pessoas com doenças raras e disseminando informações para a sociedade, seja na esfera da educação, do atendimento médico ou jornalístico. Com este objetivo, desenvolve projetos junto às associações específicas de cada doença, levando um modelo de apoio à família e ao grupo social ao redor do portador, além de conhecimentos administrativos, contábeis e legais.

às mulheres com zika (caso há dois anos à espera de julgamento) ou mesmo no já decidido caso de anencefalia por esta Corte. Perturba-me ouvir esse grito ofensivo, porque realmente *não sabem do que falam* os que repetem tamanho inconveniente ignorando a história. Para os que ignoram a história e a recortam sem respeito ao passado, políticas eugênicas nazistas não convidavam especialistas, religiões e sociedade civil a se pronunciar na mais importante corte do país. O que, hoje, vivemos não me parece ser política eugênica: é o Estado democrático de direito movendo suas instituições mais importantes para proteger a vida das mulheres. Não só o Estado pode ser eugênico, é verdade: a história também já nos mostrou como religiões nos descreveram como sinais do pecado ou renascimentos do castigo, como já fomos feitos de bobos da corte a oferendas aos deuses. Para muitas pessoas, somos seres indesejáveis, objeto de piedade ou de repúdio, quando não matéria para indiscrição como se fôssemos transparentes à curiosidade. **Não falem por nós, nem sobre nós, sem a nossa presença. Nos ouçam, nós existimos. Ouvir nossas mães ou nossos queridos familiares e amigos não é o mesmo que me ter aqui diante da Vossa Excelência, ministra: nós, mulheres com deficiência, também fazemos aborto, também esperamos por políticas de planejamento familiar adequadas às nossas realidades corporais.** Queremos poder decidir quando, como e se teremos ou não filhos. Se há coerção em curso no Estado brasileiro é a que nos ignora como corpos que desejam a maternidade, que esperam em filas intermináveis por adotar crianças, e somos rejeitadas porque não nos conformamos ao ideal da maternidade normalizada no corpo perfeito. Há um capacitismo que não precisa da legalização do aborto para nos oprimir. Sei que a palavra pode soar estranha, pois já ouvimos racismo nessas audiências, mas pouco reconhecemos que discriminamos as pessoas pelos seus corpos fora da expectativa de normalidade. Isso é capacitismo: nos discriminar porque somos pessoas com deficiência [...] O discurso de que a descriminalização pode implicar a eugenia é uma usurpação da experiência das pessoas com deficiência para responsabilizar mulheres e meninas pela negligência do Estado na promoção de nossos direitos (ADPF 442, Instituto Baresi, 2018, p. 10-11, grifo nosso).

Por outro lado, a Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família, através de seu presidente e representante Prof. Hermes Rodrigues Nery, apresentou documento com 9 páginas. Nele, a palavra corpo foi mencionada 3 vezes, controle 7 vezes, direito 5 vezes e direitos 4 vezes; emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, secular, república, não foram utilizadas. O documento argumenta que há dez anos tem se intensificado uma agenda antivida e antifamília, dando como exemplo o rechaço do Congresso Nacional ao que chamam de ideologia de gênero nos Planos de Educação. Neste sentido, defende que “as forças abortistas afluíram para o STF” (ADPF 442, Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família, 2018, p. 7) para aprovar o aborto, já que não tiveram êxito no parlamento brasileiro, o que teria agudizado o ativismo judicial e a crise entre os poderes.

Acerca de processos emancipatórios femininos ou da afirmação de sua autonomia, o texto não apenas não faz menção como pouco se refere às mulheres - são citadas apenas em quatro momentos. Todavia, a leitura atenta faz com que se perceba que, para a Associação, a mulher não tem um papel de protagonismo na discussão acerca do aborto, independentemente da posição de



ser favorável ou contrária à descriminalização. Como exemplo, destaca-se o final do documento:

Nesse sentido, peço à Ministra Rosa Weber, como filha de médico, como a terceira mulher a ocupar o cargo máximo da suprema corte do nosso País, como mãe, que apreenda de tudo o que aqui está sendo exposto nesta audiência pública (apesar da maioria dos expositores serem a favor do aborto), para decidir em seu relatório por um voto que esteja a favor da vida e do Brasil (ADPF 442, Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família, 2018, p. 8).

A frase final coloca a Ministra Rosa Weber na condição de filha e de mãe, e se faz o pedido para que ela apreenda tudo o que foi exposto, com a ressalva de haver mais pessoas a favor do que contra a descriminalização do aborto. Neste sentido, o apelo à condição de filha e de mãe, recoloca, mesmo a Ministra Relatora, numa posição subalterna, referente a um ideal de feminilidade típico da família patriarcal, de uma cultura maternolátrica. Nota-se o peso da cultura, das concepções religiosas e culturais que invocam das mulheres um lugar social destinado, bem como, ainda que a família patriarcal venha perdendo força, como ainda tem um lugar demarcado na sociedade brasileira.

O texto de 10 páginas apresentado pelo Instituto de Bioética – ANIS, através da expositora Dra. Debora Diniz, em análise linguística revelou que a palavra laicidade é citada 1 vez, liberdade 2 vezes, controle 1 vez, direito 3 vezes e direitos 3 vezes; emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, república, secular, corpo, não foram mencionadas. O documento concentra-se em discutir a confiabilidade de pesquisas e dados produzidos pela ciência no que diz respeito ao aborto que não fazem um recorte bem delimitado, nem se concentram no respeito às normas metodológicas para produzir seus resultados.

Por outro lado, apresenta estudo de autoria conjunta entre Marcelo Medeiros (IPEA/UnB) e Debora Diniz, financiado pelo Ministério da Saúde no Brasil, realizado, com mesma metodologia, em dois momentos no país, em 2010 e 2016<sup>202</sup> e recebeu o mais importante prêmio de excelência em saúde nas Américas, da Organização Pan-Americana de Saúde, Fred. L. Soper, em 2012 e publicado na revista *Ciência & Saúde Coletiva*, uma das cinco mais importantes em saúde pública na América Latina e vinculada à Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO).

---

<sup>202</sup> Para ter acesso aos dados completos da pesquisa acessar: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232010000700002> para dados da pesquisa de 2010 e <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232017222.23812016> para dados da pesquisa de 2016.

Por que as mulheres fazem aborto? As razões não foram exploradas pela Pesquisa Nacional de Aborto. Sabemos porque ouvimos as mulheres, nos ouvimos umas as outras. Aborto é algo que toda mulher sabe como fazer, e sabe como cuidar de outra mulher. É parte da cultura feminina no Brasil. Elas sabem porque precisam, porque é o certo para suas vidas em determinado momento, porque é uma necessidade de saúde, porque sofrem violência. Não deve haver discussão sobre a razoabilidade das razões de uma mulher ter o direito a abortar até a 12ª semana, assim como não deve haver discussão sobre a decisão de uma mulher vítima de estupro, por exemplo, resolver manter sua gestação, se esta for a sua vontade ou profissão de fé. Esse é o estado democrático que buscamos e a ADPF 442, apresentada pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), provoca a pergunta correta: como manter esse grave quadro de violação de direitos constitucionais quando uma em cada cinco mulheres, aos 40 anos, já fez pelo menos um aborto? Ela o fez em situação de clandestinidade, e pede a esta Corte que ouça as consequências de seu desamparo (ADPF 442, Instituto de Bioética – ANIS, 2018, p. 9-10).

O fragmento faz menção ao conhecimento e até mesmo uma cultura feminina sobre o aborto. O texto estabelece uma comparação ao respeito à decisão da mulher vítima de estupro que engravida e decide levar a gestação adiante, em detrimento de suas convicções éticas, morais ou religiosas e do respeito à decisão da mulher que decide pelo aborto. O ponto focal é o respeito à decisão da mulher, seja ela qual for. Neste sentido, o respeito à autonomia destas mulheres seria uma característica do Estado democrático. Ademais, a autora reforça a síntese da conclusão de seu premiado estudo: uma em cada cinco mulheres aos quarenta anos já fez pelo menos um aborto, de modo que não há como deixar de levar em consideração a voz de tantas mulheres.

O Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), através da representante Tania Di Giacomo do Lago, apresentou documento de 8 páginas, no qual as palavras direito e direitos foram citadas 2 e 1 vez, respectivamente; emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, secular, república, corpo e controle não foram mencionadas. O CEBRAP tece seus argumentos com base no número de mortalidades maternas, inclusive de mulheres que possuem ou desenvolvem doenças graves que podem levá-las ao óbito durante a gestação. O artigo 128 do Código Penal estabelece o excludente de ilicitude para o aborto provocado quando não há outro meio para salvar a vida da mãe, entretanto, segundo o CEBRAP isso não significa permitir o aborto em gestações de alto risco.

Deste modo, inúmeras mulheres perdem suas vidas em gestações altamente perigosas não por fruto de sua escolha, isto é, levar uma gestação que pode lhes colocar em perigo de morte adiante. A argumentação do CEBRAP reitera a importância de conferir a estas mulheres o direito de escolha, livre de pressões e imposições morais. Ademais, defende que as mulheres mais

vulneráveis, como negras, indígenas, baixa-renda, baixa-escolaridade e moradoras das regiões Norte e Nordeste são as mais atingidas por estas restrições. Logo, a defesa da descriminalização do aborto passa, também, pela garantia da autonomia de mulheres que tem a motivação para a interrupção voluntária de gravidez pautada no risco a sua própria vida.

A International Women's Health Coalition (IWHC), através de Françoise Girard, apresentou documento de 12 páginas, onde a palavra autonomia é citada 1 vez, direito 1 vez e direitos 4 vezes; emancipação, autoconsciência, autodeterminação, liberdade, laicidade, secular, república, corpo e controle não são mencionadas. O propósito da International Women's Health Coalition é auxiliar na solução da controvérsia jurídica que é debatida na ADPF n° 442, trazendo dados da experiência internacional. Embora se apresente diversos dados sobre uma possível redução no número de abortos após a descriminalização em outros lugares, os processos emancipatórios destas mulheres não são o foco do documento. Por outro lado, percebe-se como o debate democrático em ambiente laico-republicano pode, e deve ser, abrangente.

Por sua vez, o Center for Reproductive Rights (CRR), em documento de 14 páginas, não mencionou as palavras emancipação, autonomia, autoconsciência, laicidade, secular, corpo não foram utilizadas; autodeterminação foi empregada 1 vez, liberdades 5 vezes, liberdade 1 vez, república 1 vez, controle 1 vez, direito 38 vezes, direitos 58 vezes. A entidade declara que tem por missão fazer avançar, pela via legal, as liberdades reprodutivas entendidas como um direito fundamental que deve ser protegido, respeitado e promovido por todos os governos a fim de assegurar a dignidade, a autodeterminação e a igualdade entre todas as pessoas. A argumentação gira em defender a admissibilidade da ADPF, bem como mencionar tratados internacionais que versam sobre direitos reprodutivos, a exemplo do posicionamento da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). Neste sentido, respaldada por considerações internacionais que favorecem a descriminalização do aborto, a CRR vê o prosseguimento da ação como um caminho para o exercício dos direitos fundamentais femininos e de suas liberdades.

Neste mesmo entendimento segue a Human Rights Watch, através da representante Dra. Verónica Undurraga. Em documento de 14 páginas, as palavras emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secular, república, não foram utilizadas; a palavra autonomia foi empregada 3 vezes, autônomo, 2 vezes, liberdade 3 vezes, corpo 2 vezes, controle 1 vez, direito 15 vezes, direitos 10 vezes. A defesa da entidade se concentra em argumentar que a criminalização do

aborto afeta desproporcionalmente a vida das mulheres, de outros modos de proteção da vida e da necessidade de o Brasil cumprir obrigações internacionais. Defende-se que “justificar a penalização do aborto por uma suposta necessidade de proteger a mulher contra consequências de sua própria decisão, quando este paternalismo não se aplica a qualquer outro adulto” (ADPF 442, Human Rights Watch, 2018, p. 3) é inadmissível, afinal fere princípios de igualdade, cidadania e autonomia.

Concluem ainda, “com a criminalização, a sociedade recebe um poder inadmissível sobre o corpo e a vida de uma mulher [...] Com isso, nega-se às mulheres o reconhecimento de sua dignidade e de status como sujeito moral autônomo” (ADPF 442, Human Rights Watch, 2018, p. 13-14). Neste sentido, faz-se referência a um exercício de poder sobre o corpo e a vida da mulher, relação de biopoder denunciada pela obra foucaultina e agambeniana. Para além do disciplinamento, do controle e do exercício de poder sobre estes corpos, retira-se destas mulheres a condição de autonomia sobre seus critérios morais, bem como a condição de sujeito de direitos.

A Health, Access, Rights (IPAS), através do representante, Dr. Anand Grover, advogado sênior da Suprema Corte da Índia e Relator especial da ONU, apresentou documento de 24 páginas, onde *autonomy* é citada 7 vezes, liberdade 4 vezes, liberdades 6 vezes, república 1 vez, corpo 4 vezes, controlar 1 vez, direito 58 vezes e direitos 33 vezes; emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, laicidade e secular, não foram mencionadas. Para a entidade, o “direito à saúde inclui liberdades e prerrogativas. As liberdades obrigam os Estados a garantir que os indivíduos tenham direito de controlar a sua saúde e o seu corpo, incluindo a liberdade sexual e reprodutiva, e o direito de estar livre de interferências” (ADPF 442, Health, Access, Rights - IPAS, 2018, p. 7). Assim, o controle da saúde, do corpo e das liberdades reprodutivas e sexuais devem ser exercidas diretamente pelo sujeito, e não por outrem, seja ele o Estado ou entidades privadas.

No mesmo sentido, o texto levanta o questionamento sobre os casos em que o aborto já é legal no Brasil e que não são realizados porque a equipe de saúde ou os médicos se recusam a realizá-lo por conta de sua crença religiosa, medo de sofrer processos ou das consequências legais, de modo que a criminalização do aborto, mesmo quando já é legalizado, torna-se um ciclo vicioso. Este moralismo que abrange até mesmo os casos dentro dos preceitos legais faz pensar no peso da cultura nas sociedades, daí a importância de questionar os enunciados emulados dentro de cada

período histórico-social, pois são eles, em parte, responsáveis por permitir que determinadas violências se perpetuem, e outras sejam silenciadas. Ademais, “as liberdades incluem o direito de tomar escolhas e decisões **livres e responsáveis**, livre de violência, coerção e discriminação sobre assuntos relacionados ao próprio corpo e à saúde sexual a reprodutiva” (ADPF 442, Health, Access, Rights - IPAS, 2018, p. 18, grifo nosso), o que denota que quando se fala em liberdade, em paralelo, fala-se também de responsabilidade, isto é, não há emancipação sem relação.

O Consórcio Latino-Americano contra o Aborto Inseguro (CLACAI), através da representante Dra. Rebecca Cook e outros, juntou documento de 14 páginas, onde se analisa a presença da palavra autonomia 3 vezes, autodeterminação 1 vez, liberdade 7 vezes, livre 3 vezes, república 6 vezes, corpo 4 vezes, corpos 2 vezes, controle 1 vez, direitos 73 vezes, direito 31 vezes; emancipação, autoconsciência, laicidade, secular, não foram utilizadas. O CLACAI argumenta que a “criminalização instrumentaliza o corpo de uma mulher e sua capacidade de se reproduzir” (ADPF 442, Consórcio Latino-Americano contra o Aborto Inseguro, 2018, p. 3), afinal um dos danos da criminalização surge quando o Estado ignora os desejos das mulheres e nega-lhes a capacidade de tomar decisões livres e informadas.

A criminalização da interrupção da gravidez é uma das formas mais prejudiciais de instrumentalizar e politizar o corpo e a vida das mulheres... privando-as de autonomia na tomada de decisões sobre seus próprios corpos. Gestar e dar à luz uma criança é um ato profundamente humano, que exige o todo de uma pessoa e as faculdades completas da mente e do corpo. É um ato que tem consequências graves para a vida de uma mulher. Influencia a maneira como ela pensa sobre si mesma e seu relacionamento com os outros e com a sociedade (ADPF 442, Consórcio Latino-Americano contra o Aborto Inseguro, 2018, p. 3).

Quando se fala na instrumentalização dos corpos femininos, sobretudo através da gravidez, é possível compreender a teoria apresentada por Lerner (2019) que tratava da utilização do patriarcado e do mercado capitalista no controle dos corpos femininos. É a mesma direção apontada por Foucault (2017), que defendia a existência do dispositivo da sexualidade no controle dos corpos, criminalizando quaisquer atos sexuais que não levassem à reprodução, com um forte suporte da religião. O controle da reprodução politiza de uma forma desautonomizadora os corpos femininos, os aliena e os coloca em lugar subalterno, de cumprir uma pseudo função social de procriação. Ressalva-se que o gestar é um ato humano, e deve ser defendido, desde que por ato de escolha.

O Instituto de Políticas Governamentais (IPG), através da Dra. Viviane Petinelli e Silva, apresentou documento de 22 páginas, onde se menciona a palavra controle 4 vezes, controlar 1 vez, direitos 9 vezes, direito 1 vez; emancipação, autonomia, autoconsciência, autodeterminação, liberdade, laicidade, secularização, república, corpo, não são mencionadas. O Instituto argumenta que o mundo está passando por um dos melhores momentos demográficos da humanidade, devido ao fenômeno social de mudança de comportamento de massas, a transição demográfica<sup>203</sup>. De modo geral, a transição demográfica caracteriza-se pela queda das taxas de mortalidade e, depois de certo tempo, das taxas de fecundidade, o que provoca, num primeiro momento, a aceleração da taxa de crescimento populacional e, em seguida, queda nessa taxa e significativa mudança na estrutura etária da pirâmide populacional.

Observa-se que a legalização do aborto impactará negativamente a dinâmica populacional e, por conseguinte, a política de saúde e de previdência social do país. No momento, o Brasil não precisa controlar, nem interferir na taxa de fecundidade, o que necessariamente aconteceria com o aborto legalizado. A solução estaria em investir mais e melhor nos programas de atenção à saúde da mulher gestante de modo a reduzir o número de gravidezes inesperadas e, nessa situação, o número de abortos e de mortes maternas por ele provocadas (ADPF 442, Instituto de Políticas Governamentais, 2018, p. 19).

Neste sentido, a argumentação construída pelo Instituto diz respeito ao controle demográfico do país. A autonomia ou a emancipação feminina não são o objeto central de análise desta entidade, de modo que não seria uma estratégia acertada em termos econômicos e demográficos mudar a legislação. Porém, qual seria a conclusão caso a expectativa atual fosse de diminuição e não de aumento ou manutenção da taxa de natalidade? Este modo de controle, que secundariza o bem-estar em detrimento dos interesses governamentais e de mercado, são o foco das discussões biopolíticas, onde o ser humano é instrumentalizado para um fim, e a forma de discipliná-lo depende do objetivo que se quer alcançar.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) através da presidente, Profa. Dra. Lia Zanotta, apresentou documento de 13 páginas, onde se encontra a menção da palavra liberdade 1 vez, livres 1 vez, corpo 1 vez, corpos 3 vezes, direito 8 vezes e direitos 8 vezes; emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secularismo, república e controle não

---

<sup>203</sup> Neste sentido, cumpre questionar o papel bioregulador do Estado, fazendo da demografia mero instrumento para uma estratégia de poder, isto é, quando é conveniente se estimula a população a ter mais filhos, cerceando o acesso ao planejamento familiar, e quando não é faz campanhas pelo controle de natalidade. Importante refletir se o uso dos dados demográficos não retira as possibilidades emancipatórias de homens e mulheres.

foram mencionadas. A tese defendida pela ABA é de que a criminalização do aborto produz e reforça o estigma<sup>204</sup> contra as mulheres, e o debate presente na ADPF 442 seria um momento importante para demonstrar como direito e cultura se encontram e, especialmente, como a lei pode reproduzir padrões culturais opressivos a determinados grupos sociais.

Para a ABA, o estigma do aborto faz com que os efeitos da criminalização excedam a ameaça de punição, pois “o medo provocado às mulheres e, secundariamente, aos profissionais de saúde, gera barreiras ao acesso a serviços de saúde reprodutiva, mesmo nas hipóteses legais em que o aborto já é permitido ou em outras circunstâncias relacionadas, para acesso a medidas preventivas, como à contracepção de emergência<sup>205</sup>” (ADPF 442, Associação Brasileira de Antropologia, 2018, p. 2). Neste sentido, argumenta que “ouvir as experiências das mulheres e entender que descriminalizar o aborto até a 12ª semana é condição necessária para cuidar da saúde, vida digna e cidadania de todas nós” (ADPF 442, Associação Brasileira de Antropologia, 2018, p. 13) e segue debatendo sobre o moralismo ultrapassado presente no Código Penal de 1940, em desarmonia com os debates atuais. Logo, o apelo à descriminalização do aborto como modo de garantia de cidadania é uma forma de falar em emancipação, afinal, não há cidadania sem um sujeito autônomo, emancipado.

O documento apresentado em relação à exposição conjunta do Coletivo Margarida Alves de Assessoria Popular, da Rede Feminista de Juristas (DEFEM), do Criola, do Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde (CFSS), do Grupo Curumim Gestação e Parto e do Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), possui 17 páginas, onde a palavra autonomia é citada 5 vezes, autodeterminação 1 vez, liberdade 11 vezes, liberdades 1 vez, livre 2 vezes, laicidade 3 vezes,

---

<sup>204</sup> Conforme a ABA, estigma é uma avaliação moral negativa sobre determinados sujeitos ou comunidades, produzida quando estes violam uma expectativa de normalidade, de papéis sociais ou um padrão de adequação moral. Essa avaliação negativa pode levar à marginalização daqueles marcados pelo estigma, por serem considerados inferiores e menos dignos de igual respeito e consideração por aqueles que determinam as regras e definem o que é normal ou são responsáveis pelo poder. Sujeitos estigmatizados são depreciados, menosprezados e mesmo violentados por determinadas características que possuem ou por práticas que vivenciam. Pessoas negras são estigmatizadas em sociedades racistas como a brasileira. Pessoas com deficiência são estigmatizadas na maior parte das sociedades, por um capacitismo com o qual temos dificuldade de romper. Pessoas em sofrimento mental também são alvo de forte estigma, assim como pessoas em relações homossexuais. Muitos desses temas, inclusive, já foram objeto de discussão no STF para a garantia de direitos fundamentais violados pela discriminação, esta, por sua vez, fundamentada em estigmas. E mulheres são vítimas de estigma de diversas maneiras – uma delas, pelo interdito moral e legal do aborto (ADPF 442, Associação Brasileira de Antropologia, 2018).

<sup>205</sup> De acordo com a linguagem empregada pela ABA, contracepção de emergência não é aborto, mas um cuidado em saúde oferecido às mulheres que sofreram estupro e consiste em nada além que uma maior dose de contraceptivos (ADPF 442, Associação Brasileira de Antropologia, 2018).

laico 2 vezes, república 3 vezes, corpos 5 vezes, corpo 4 vezes, controle 4 vezes, direito 32 vezes, direitos 56 vezes; emancipação e secularismo não foram utilizadas. O documento fala sobre o histórico de atuação dos movimentos feministas no campo dos direitos sexuais e reprodutivos e a relevância do espaço dialógico em sede da ADPF 442 frente à onda conservadora e restritiva de direitos das mulheres, demarcando os movimentos feministas como sujeito transformador na luta pela conquista dos direitos sexuais e reprodutivos, na defesa da laicidade do Estado e pelo direito ao aborto legal, especialmente desde o processo de redemocratização, além de demarcar os abismos de realidades entre as mulheres brasileiras.

Neste sentido as organizações representadas pelo documento conjunto narram que vêm observando, ao longo de sua atuação, o distanciamento do Poder Legislativo, tanto de seu papel como espaço dialógico, quanto dos princípios da laicidade do Estado, da liberdade, da justiça e da dignidade da pessoa humana, que deveriam orientar sua atuação. O crescimento de um conservadorismo de atuação parlamentar, que excede os limites da laicidade, como o exercício de cultos e orações durante as sessões do Congresso, estaria freando o debate público acerca do acesso das mulheres a uma legislação compatível com o momento em que vivemos. Embora o posicionamento das entidades reunidas no documento conjunto seja no sentido de descriminalizar o aborto, a observação do fenômeno político brasileiro não se restringe a uma posição pró-aborto (BIROLI, 2016), mas de cerceamento e retrocesso de agendas progressistas e de garantias de direitos a minorias.

Por sua vez, a Women on Waves, representada pela Dra. Rebecca Gomperts, apresentou documento com 9 páginas, onde a palavra corpo é mencionada 1 vez, controle 1 vez, direito 2 vezes e direitos 1 vez; emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, secularismo e república não foram utilizadas. O documento aborda o abortamento por medicamento, a falta de acesso das mulheres brasileiras a estes medicamentos, do exercício da telemedicina da associação para prestar atendimento às mulheres residentes em países onde a prática é proibida ou inacessível. No caso do Brasil, a entidade defende que nem mesmo nos casos em que a lei permite o aborto, o acesso é restrito, burocrático e pouco acolhedor, o que faz com que inúmeras mulheres recorram a práticas pouco seguras e coloquem suas vidas em perigo, isto é, exerçam sua vontade através de mecanismos arriscados.

O Centro de Reestruturação para a Vida (CERVI), através da expositora e presidente



Rosemeire Santiago, apresentou documento de 6 páginas, onde a palavra autonomia é citada 1 vez, livre 1 vez, república 1 vez, direito 10 vezes e direitos 3 vezes; emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secularismo, corpo e controle não são mencionadas. O documento inicia com a frase direcionada às mulheres que buscam a entidade no desejo de abortar: “você não está sozinha”, afinal o CERVI é uma organização não governamental sem fins econômicos cuja missão é dar assistência integral à mulher que enfrenta uma gravidez inesperada, vítima de violência, abuso sexual ou que tenha passado pela experiência do abortamento, valorizando a opção pela vida. De acordo com o documento, a organização defende “a dignidade, autonomia e respeito da mulher, mulher gestante/ mulher mãe, mulher filha, **desde quando concebida**” (ADPF 442, Centro de Reestruturação para a Vida, 2018, p. 1, grifo nosso). Neste sentido, a defesa à autonomia feminina está necessariamente atrelada ao “desde quando concebida”, isto é, a entidade defende a vida desde a concepção e este é um ponto fulcral de respeito à autonomia.

Trabalhamos de forma a proteger totalmente a mulher, **suas escolhas em favor da vida** e colaborando para que viva dignamente as conseqüências que deve suportar, apoiando-a a alcançar a igualdade de direito, a viver a sua saúde reprodutiva, ajudando-a enfrentar o estresse e as pressões de uma gravidez inesperada e empoderando-a em suas qualidades e potencialidades, sendo uma instituição de muitas congêneres, suprapartidária e supra-religiosa, afinal a mulher, como todo ser humano, precisa **acreditar em suas escolhas inteligentes e ser presenteada com os fatos que decorrem destas escolhas. Escolhas que propiciam VIDA**, alternativas que trarão, tanto para ela quanto para o ser que carrega consigo (quando gestante) esperança e coerência (ADPF 442, Centro de Reestruturação para a Vida, 2018, p. 1, grifo nosso).

A entidade traz no texto, em diversos momentos, a argumentação de defesa das necessidades femininas, reiterando o trabalho social de acolhimento, cuidado e atendimento por profissionais. Todavia, há um claro direcionamento, este cuidado não se refere a toda e qualquer mulher, mas aquela que fizer “escolhas inteligentes”, aquela que escolher pela vida. Assim, como pensar em processos emancipatórios em circunstâncias que não deixam liberdade de escolha, de pensamento, de autodeterminação. Não se discute esta atuação em âmbito privado, caso da CERVI, mas do extrapolar esta visão para o âmbito público. Como pensar a autonomia se já há uma determinação do que se deve fazer, das escolhas e caminhos a tomar? Pensar em processos emancipatórios pressupõe incertezas, em que o caminhar constrói as convicções e as escolhas.

A Associação de Direito da Família e das Sucessões (ADFAS), através da presidente Dra. Regina Beatriz Tavares da Silva, apresentou documento de 10 páginas, onde a palavra autonomia

foi citada 2 vezes, liberdade 5 vezes, liberdades 1 vez, república 1 vez, corpo 1 vez, controle 1 vez, direito 35 vezes e direitos 19 vezes; emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade e secularismo não foram empregadas. O documento inicia expressando que seu discurso não tem cunho religioso e que se apegava exclusivamente à definição da vida humana e à sua inviolabilidade constitucional para tecer seus comentários.

Por traz dos argumentos levantados pela Arguente, existe uma ideia de sobreposição da autonomia da vontade da mulher em relação ao direito à vida do ser humano que está gerando. Diante disso, lembremo-nos de que os direitos das mulheres são, de fato, importantes enquanto estão em conformidade aos direitos fundamentais como um todo. Reconhecer os direitos de outrem não é uma violação à liberdade, mas a sua garantia. **O apelo à liberdade e à autonomia encontram limites na violação aos direitos de outrem.** O aborto, além de configurar afronta à vida do nascituro, implica uma violência à mulher que aborta. Não se pode ignorar os males e as consequências da prática abortiva nas mulheres, que têm dimensões biológicas e psicológicas irremediáveis, ainda que se trate de aborto com acompanhamento médico e psicológico. **Considere-se, ademais, que, em muitos casos, as mulheres que abortam o fazem não por deliberação própria, mas por pressões externas, como do parceiro, que não quer assumir a paternidade, ou de seus ascendentes, que não aceitam uma gravidez prematura. É preciso estar atento que, nesse momento, a mulher também pode estar vulnerável a coações e constrangimentos externos.** A legalização do aborto agravaria tais circunstâncias. **Pensar nos direitos fundamentais da mulher é pensar, efetivamente, em outras soluções para esses problemas de planejamento reprodutivo que não a legalização do aborto. A saída é priorizar políticas públicas para evitar a gravidez, com o uso de preservativos, e não incentivar políticas abortivas.** E caso ocorra a gravidez, priorizar políticas públicas de salvaguarda à gestante e ao ser humano em gestação (ADPF 442, Associação de Direito da Família e das Sucessões, 2018, p. 6, grifo nosso).

A tese levantada pela ADFAS tem muitos ângulos para análise. A primeira, em destaque, é a confrontação ao limite da liberdade, que certamente não é irrestrita. A mitologia por detrás do nascimento dos contratos já fazia alusão ao abrir mão de parte da liberdade em troca do viverem sociedade com segurança. Todavia, autonomia e liberdade são conceitos próximos, mas não de iguais sentidos e significados. A liberdade tem um alcance mais amplo, a lei a limita, mas sua abrangência pode interferir na vida de outrem. A autonomia, como a própria etimologia aponta, diz respeito à capacidade de produzir a sua norma, sem que se deixe de levar em consideração a relação com o Outro. Neste sentido, sem entrar na temática a respeito do começo da vida, que não é objeto deste estudo, qual o limite para o desrespeito e para o exercício da autonomia feminina? Não há respostas únicas ou objetivas para este questionamento. As respostas certas provêm de processos de discernimento em que se intersectam muitas variáveis.

Por outro lado, a respeito das pressões sofridas por mulheres para que realizem um

aborto, devem ser amplamente combatidas. Ocorre que também devem ser combatidos demais processos de alienação dos sujeitos de direito. Ademais, a clandestinidade facilita a não identificação dos agentes que exercem pressão ou coerção sobre estas mulheres, afinal, tudo precisa ficar às escusas da lei. Por fim, a emancipação feminina depende da educação sexual e reprodutiva, aliada a políticas públicas voltadas para o planejamento familiar, divulgação e oferta ampla e irrestrita a meios contraceptivos, o que certamente faz com que menos mulheres tenham gestações indesejadas. O incentivo ao aborto não deve ser uma estratégia pública, pelo contrário, devem-se favorecer métodos anteriores à gestação, que irão proteger de forma mais ampla a população, evitando, por exemplo, doenças sexualmente transmissíveis.

Em audiência a fala seguinte foi explanada pela Sociedade Brasileira de Bioética (SBB) e Instituto de Biodireito e Bioética (IBIOS). As entidades enviaram dois documentos separados, de modo que a análise também será dividida. A SBB, através de seu presidente Dr. Dirceu Bartolomeu Greco e pelo professor e médico pediatra Dr. Sérgio Tavares de Almeida Rego, enviou documento de 8 páginas, onde a palavra emanciparem consta 1 vez, autonomia 2 vezes, corpo 1 vez, direito 6 vezes, direitos 4 vezes; autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, secularismo, república e controle não foram utilizadas.

No texto, primeiramente, o expositor Dr. Sérgio Tavares de Almeida Rego relata a experiência pessoal que vivenciou juntamente de sua esposa, também médica. Ambos casados há mais e 34 anos tiveram filhos trigêmeos, dos quais dois vieram a óbito; o outro filho é portador de uma complexa síndrome neurológica, falência renal e surdez. Um ano após o seu nascimento, que demandava muitos cuidados, veio uma gestação não planejada, ao qual decidiram pelo aborto clandestino. Hoje pai de mais uma filha, o médico traz seu relato para exemplificar que mesmo em casos onde não há falta de recursos financeiros, educacionais e sociais, os métodos contraceptivos falham, seja pela inerência ou pela falha humana. O exemplo pessoal é trazido para dizer que no caso das famílias de classes mais abastadas, o aborto é realizado, e é feito de modo seguro. Quem são normalmente penalizadas são as mulheres pobres, pretas e indígenas. Neste sentido, como professor de bioética, explicita que os conceitos éticos perante a vida não são meras abstrações, mas ocorrem complexamente no dia a dia, não podendo ser debatidos de modo simplista ou leviano.

Num segundo momento, a SBB, através do Dr. Dirceu Greco, concentra-se, dentre outros

argumentos em defender que a criminalização do aborto impõe às mulheres, por vias indiretas, um dano ainda maior do que aquele previsto pelo Código Penal: a possibilidade de sofrer graves sequelas físicas e mentais ou mesmo de morrer. Para a SBB essas não são questões morais, mas de saúde, e assim devem ser tratadas, afinal o sofrimento de cada mulher ou casal quando decidem interromper uma gravidez e fazer o aborto – não é nada trivial, é falácia dizer que as pessoas engravidam pensando que farão um aborto. Uma mulher não realiza um aborto porque ele é proibido ou permitido, mas porque para ela é necessário, mesmo sendo uma decisão doída, sofrida e quando ocorre é, na maioria das vezes, tendo como pano de fundo a precarização, o risco, e sem acesso a cuidado de saúde de qualidade, que só ocorre quando o aborto é decidido por quem tem posses. Logo, para a SBB, há hipocrisia de segmentos da sociedade, quando julgam e condenam esta decisão.

**O aborto não é necessariamente um tema polêmico. É um tema sem consenso.** Concluo expandindo para todos os casos, mesmo que não consensual embora polêmico, **isso não quer dizer que o Estado brasileiro e sociedade não devam ter uma posição firme em defesa da autonomia e dos direitos das mulheres** e aqui especificamente sobre as questões de saúde pública relativas ao aborto. **Tem se tentado tirar o direito das mulheres se emanciparem para tomar esta decisão.** E este direito é delas e por elas deve ser exercido. E vale terminar afirmando que os dados e os fatos mostram que se uma mulher está decidida a abortar, ela vai abortar e atualmente com todos os riscos inerentes ou relacionados ao *status quo* jurídico. E nosso papel como sociedade é, como medida emergencial, descriminalizar o aborto (ADPF 442, Sociedade Brasileira de Bioética, 2018, p. 7-8, grifo nosso).

Neste sentido a conclusão da SBB destaca que o aborto não é um tema polêmico, mas um tema sem consenso. Ainda assim, o Estado não deve se omitir de tomar uma postura de defesa de direitos. Esta posição converge com um olhar complexo-paradoxal. Nem sempre haverá respostas simples, diretas, fáceis, o que não significa deixar de defender a emancipação e a autonomia de cada sujeito. Igualmente, quando se aborda a tentativa de impedir que as mulheres se emancipem, tomem suas próprias decisões, a SBB destaca que criminalizar não impede que os atos ocorram, de modo que se faz necessário um conjunto de políticas públicas voltadas ao planejamento familiar e aos direitos reprodutivos.

No mesmo sentido, o IBIOS, através da diretora executiva Dra. Heloisa Helena Gomes Barbosa, apresentou memorial com 23 páginas, onde a palavra autonomia é citada 17 vezes, autodeterminação 2 vezes, liberdade 17 vezes, livre 2 vezes, livremente 1 vez, laica 4 vezes,

laicidade 4 vezes, laico 1 vez, república 9 vezes, corpo 10 vezes, corpos 1 vez, controle 2 vezes, direito 52 vezes, direitos 37 vezes; emancipação, autoconsciência e secular não foram utilizadas. No memorial, o IBIOS apontou que para além das sanções penais, a condenação social do aborto, abstratamente considerado, e da mulher que abortou, exclusivamente com base em fundamentos religiosos são uma realidade local. Para o IBIOS, esse tipo de argumentação é encontrado com certa constância no debate jurídico, o que parece impertinente, na medida em que o Brasil é regido por legislação laica.

**Não se devem confundir argumentos de natureza religiosa com os morais.** Em uma sociedade pluralista, como a brasileira, na qual é assegurada a liberdade de credo (CF/1988 art. 5º, VI) é **imperativo considerar a moral laica** (e não a de qualquer religião), quando da análise de questões que envolvam costumes, ou regras de conduta a serem admitidas. **Os princípios (e não dogmas) da moral laica não são absolutos, do mesmo modo que os princípios jurídicos. Sobretudo, deve-se ressaltar que, em momento algum e sob qualquer pretexto, seria admissível a imposição do aborto a qualquer mulher. Ao contrário, impõe-se garantir seu direito de decidir. Portanto, a defesa do direito de abortar nenhuma ameaça representa para o direito de as mulheres não interromperem a gravidez, por razões exclusivamente religiosas** (ADPF 442, Instituto de Biodireito e Bioética, 2018, p. 11).

O IBIOS deixa claro que os princípios religiosos são respeitados, afinal, não se defende da imposição do aborto em qualquer circunstância para nenhuma mulher, mas que se defende o seu direito de escolha, independentemente de qual o seja. Logo, o aborto, assim como tantos outros temas, de que são exemplos a homossexualidade e a transexualidade, deve ser examinado e debatido exclusivamente à luz das normas constitucionais, afastando-se opiniões pessoais de qualquer natureza, por mais fundamentadas que se encontrem, sob pena de violação da finalidade definida no preâmbulo da Constituição:

assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias (BRASIL, 1988).

Por outro lado, na sequência a fala em audiência foi feita por representantes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), onde foram juntados três documentos em separado. A análise respeitará a divisão dos três documentos. O primeiro, assinado pelo Pe. Dr.

José Eduardo de Oliveira e Silva, de 2 páginas, fez constar a palavra livre 2 vezes, república 5 vezes, direito 2 vezes e direitos 1 vez. O documento menciona que acerca do aborto, a CNBB pronunciou-se de maneira absolutamente inequívoca por diversas ocasiões, reiterando “sua posição em defesa da integralidade, inviolabilidade e dignidade da vida humana, desde a sua concepção até a morte natural, condenando, assim, todas e quaisquer iniciativas que pretendam legalizar o aborto no Brasil” (ADPF 442, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-1, 2018, p. 1). A argumentação centra-se acerca de um possível perigo de ruptura institucional pela usurpação do poder legislativo, constitucionalmente reservado à Câmara Federal, por parte do STF. O texto não faz nenhuma menção as palavras mulher ou feminino, isto é, não foi objeto de discussão.

O segundo documento da CNBB, assinado por Dom Ricardo Hoepers, possui 3 páginas. Nele a palavra república é citada 1 vez, direito 5 vezes e direito 1 vez. O texto de imediato se manifesta “pela vida, contra o aborto” (ADPF 442, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-2, 2018, p. 1), e fazendo alusão ao Hino Nacional, que remete a pátria como uma mãe que não renega nenhum filho, posiciona-se na defesa da vida humana desde a concepção até a morte natural. Para a entidade, o nascituro possui a condição mais vulneráveis de vida humana, motivo pelo qual deve ser defendida pelo Estado.

Acreditamos veemente na força da mulher brasileira, que como mãe gentil, acolhe o fruto de seu ventre, e busca o seu verdadeiro direito que é de ter garantido pelo Estado, todas as condições para que seus filhos nasçam, cresçam e tenham a oportunidade de viver e de se realizar plenamente (ADPF 442, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-2, 2018, p. 2).

Neste sentido, a entidade coloca a mulher no papel de mãe, uma mãe gentil que acolhe o filho. A relação entre ser mulher e a maternidade já é objeto de debate há séculos, recente é a luta por reconhecimento das mulheres para além do lugar de mãe. Outrossim, não basta ser mãe, mas uma mãe gentil. Badinter (1985) já denunciou o mito sobre o amor materno, que é visto como um impulso, sempre natural, mas que de fato, é construído. Pensar que as mulheres que escolhem o caminho do aborto o fazem por falta de caridade, solidariedade ou empatia ao próximo seria uma verdadeira falta de conhecimento da realidade social. Abortar não é uma decisão fácil, leviana, a mulher que escolhe este caminho o faz por ser o menos doloroso, e não o mais fácil.

Por fim, o terceiro documento da CNBB é uma nota “pela vida, contra o aborto”, de 2 páginas, assinada pelo Arcebispo de Brasília e Presidente da entidade, Cardeal Sergio da Rocha,

Arcebispo de São Salvador, Dom Murilo S. R. Krieger e Bispo auxiliar de Brasília, Dom Leonardo U. Steiner, onde se reitera a posição em defesa da integralidade, inviolabilidade e dignidade da vida humana, desde a sua concepção até a morte natural. Condenando, assim, todas e quaisquer iniciativas que pretendam legalizar o aborto no Brasil. A CNBB entende que o direito à vida é incondicional e deve ser respeitado e defendido, em qualquer etapa ou condição em que se encontre a pessoa humana.

O respeito à vida e à dignidade das mulheres deve ser promovido, para superar a violência e a discriminação por elas sofridas. A Igreja quer acolher com misericórdia e prestar assistência pastoral às mulheres que sofreram a triste experiência do aborto. O aborto jamais pode ser considerado um direito da mulher ou do homem, sobre a vida do nascituro. A ninguém pode ser dado o direito de eliminar outra pessoa. A sociedade é devedora da mulher, particularmente quando ela exerce a maternidade. O Papa Francisco afirma que **“as mães são o antídoto mais forte para a propagação do individualismo egoísta. ‘Indivíduo’ quer dizer ‘que não se pode dividir’. As mães, em vez disso, se ‘dividem’ a partir de quando hospedam um filho para dá-lo ao mundo e fazê-lo crescer”** [...] Urge combater as causas do aborto, através da implementação e do aprimoramento de políticas públicas que atendam eficazmente as mulheres, nos campos da saúde, segurança, educação sexual, entre outros, especialmente nas localidades mais pobres do Brasil. Espera-se do Estado maior investimento e atuação eficaz no cuidado das gestantes e das crianças. É preciso assegurar às mulheres pobres o direito de ter seus filhos. Ao invés de aborto seguro, o Sistema Público de Saúde deve garantir o direito ao parto seguro e à saúde das mães e de seus filhos (ADPF 442, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-3, 2018, p. 1-2).

Assim, a CNBB defende que as mulheres devam ser acolhidas e ter sua dignidade defendida, mas sem reconhecer o direito ao aborto. Embora a citação reitere o posicionamento papal de que as mães são um exemplo contra o individualismo egoísta (pois de fato são!), a maternidade não pode ser vista como uma obrigação, um dever. O combate ao aborto através de políticas públicas é uma excelente saída, mas tem sido o bastante? Ademais, a Igreja historicamente posicionou-se contra quaisquer formas de contracepção, de educação sexual e reprodutivas nas escolas. Como, então, efetuar tais políticas públicas?

O Conselho Nacional do Laicato do Brasil na Arquidiocese de Aracaju/SE (CONAL), representado por Sílvia Maria de Vasconcelos Palmeira Cruz e Rodolfo Acatauassú Nunes, apresentou documento de 16 páginas, onde a palavra autonomia é citada 11 vezes, liberdade 2 vezes, livre 1 vez, corpo 10 vezes, controle 2 vezes, direito 2 vezes e direitos 1 vez; emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secularismo e república não são citados. No texto debate-se a questão da autonomia da mãe e frente a não maleficência ao feto. Acerca da

autonomia, a entidade argumenta que não é absoluta, a exemplo da doação de órgãos que tem limitações impostas pela lei, de modo que, para a CONAL **“no confronto entre os princípios bioéticos da autonomia e não maleficência prepondera o princípio da não maleficência**, em relação ao próprio corpo (ADPF 442, Conselho Nacional do Laicato do Brasil na Arquidiocese de Aracaju/SE, 2018, p. 6). Neste sentido, para os autores, se o princípio da autonomia não prevalece na doação de órgãos, também não deve prevalecer no caso do aborto, tendo em vista se tratar de outra vida.

Neste sentido, acerca do princípio da não-maleficência, determina a obrigação de não infligir danos intencionalmente. Na obra *Princípios de Ética Biomédica*, Tom L. Beauchamp e James F. Childress (2002) buscaram organizar um modelo em quatro princípios com o mesmo grau de hierarquia entre si, sendo que o de Não-Maleficência é um deles, ao lado de Beneficência, Autonomia e Justiça. Para os autores, as obrigações de não-maleficência correspondem a não prejudicar (no sentido de contrariar, frustrar ou pôr obstáculos aos interesses de alguém) e de não impor riscos de dano. Logo, embora acertada a argumentação da CONAL, o princípio da não-maleficência só está sendo aplicada ao embrião, e não à própria mulher. Perceba-se como a temática acerca da construção de processos emancipatórios, dentro de contextos tão complexos como os casos de interrupção voluntária de gravidez, não possuem uma formulação simples. Contradições, multiplicidades, dúvidas são características de um olhar complexo-paradoxal.

A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), através de seu Presidente do Conselho de Educação e Cultura, Douglas Roberto de Almeida Baptista, apresentou documento com 9 páginas, onde a palavra autonomia é citada 1 vez, autodeterminar 1 vez, liberdade 4 vezes, república 3 vezes, direito 27 vezes e direitos 6 vezes; emancipação, autoconsciência, laicidade, secularismo, corpo e controle não foram utilizadas. O documento contesta o pedido feito na inicial, defendendo a inviolabilidade ao direito à vida, que o aborto está em desacordo à moral razoável dos brasileiros e que a matéria seria de competência legislativa, manifestando-se contrária a procedência da ADPF.

Indiscutivelmente a prática do aborto é ato reprovável para a maioria da sociedade brasileira, porque revela o Censo de 2010 que mais de 85% da população brasileira declara ser cristã. A moral e a ética cristã estão alicerçadas na Bíblia Sagrada (Regra de fé e conduta para os cristãos) e, baliza-se as Sagradas Escrituras, que o ato de tirar a vida de outrem (seja de um embrião, feto, criança, adulto ou idoso) é atentado contra a lei (ética/moral) que viola o sexto mandamento do decálogo “Não cometerás assassinato”.



Portanto, conclui-se que o Brasil, de maioria cristã (86,8%), considera a prática do aborto um ato criminoso. Assim a eventual procedência da sobredita ação seria uma imposição legal em discordância com a moral e a ética dos brasileiros (ADPF 442, Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, 2018, p. 6).

Neste sentido, a argumentação, dentre outros pontos levantados no documento, apela para critérios morais. Em uma lógica religiosa este argumento é válido e cabível, mas há limitação deste argumento em âmbito laico-republicano? A laicidade emerge justamente numa lógica de separação do religioso e do estatal, não significando uma anulação do religioso, mas uma demarcando um limiar de seu poder de atuação. Outrossim, a lógica da república demarca que “o poder emana do povo”, devendo atender aos interesses de todos os cidadãos. Logo, o apelo para a moral de uma maioria da população não pode prosperar em si mesmo num ambiente laico-republicano. Independentemente da posição sobre ser contra ou a favor da descriminalização do aborto, o debate deve centrar-se nos enunciados dispostos na constituição.

Ademais, a CGADB manifesta-se “contrária a essa medida (aborto), por resultar numa licença ao direito de matar seres humanos indefesos, na sacralidade do útero materno; em qualquer fase da gestação, por ser um atentado contra o direito natural à vida. A palavra de Deus diz: ‘... e não matarás o inocente’ (Ex 23.7)” (ADPF 442, Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, 2018, p. 9). A respeito da sacralidade do útero materno, cabe correlacionar com as arguições de Agamben (2017), onde a sacralidade da vida é utilizada como uma forma de controle biopolítico, expressando a sujeição da vida a um poder de morte. Isto é, o soberano exerce o biopoder através de políticas demográficas, como na saúde.

A Convenção Batista Brasileira, através do Prof. Dr. Lourenço Stelio Rega, enviou documento com 30 páginas, onde a palavra autonomia é mencionada 11 vezes, autodeterminação 2 vezes, liberdade 5 vezes, liberdades 1 vez, laica 1 vez, seculares 1 vez, corpo 3 vezes, controle 4 vezes, direito 60 vezes e direitos 33 vezes; emancipação, autoconsciência e república não são mencionadas. A Convenção aponta diversos pontos de debate, mas conclui no sentido de que a sua posição pela não modificação na lei concentra-se em ainda não haver um nível de certeza científico sobre a temática:

Descobertas ainda emergentes podem um dia fornecer elevado nível de certeza para decisões no campo da embriologia e genética humana de forma a definir com mais ampla segurança as questões aqui apresentadas. Assim, toda argumentação que desconsidera estas inovações necessita ser revisitada de modo a mantermos atualizadas nossas

percepções de modo a evitar incorreções na compreensão da realidade que vai se desnudando com as descobertas científicas e esta dinâmica requer conseqüentemente contínuos ajustes nas demais áreas do saber humano, inclusive a jurídica. Mas, além disso, pode-se incorrer no equívoco de se promulgar uma decisão jurídica baseada em argumentos não fundados em descobertas recentes especialmente da embriologia e genética, e das que ainda estão por vir, pois a atuação científica nestas áreas é dinâmica, cujo caminho de retorno será de complexo palmeado. Então, por que se exige célere decisão num campo que ainda se apresenta em fase de descoberta? (ADPF 442, Convenção Batista Brasileira, 2018, p. 29-30).

A Convenção Batista Brasileira compreende e usa a complexidade do tema, a não determinação de uma verdade, de um ponto de vista determinante. A linguagem empregada é de “elevado nível de certeza”, não de construção de uma verdade definitiva. Todavia, cumpre questionar se enquanto tais conhecimentos vão sendo estudados, enquanto ocorre o debate de ideias, não devem ser respeitados processos de emancipação, mesmo que o que se concebe por emancipação modifique-se ao longo dos anos. Ainda sim, a expectativa por um debate amplo, que respeite as complexidades que lhe são pertinentes, aponta direções para discutir caminhos em uma sociedade laico-republicana. É através do respeito à multiplicidade de olhares que se desenvolvem princípios de cidadania, autonomia, republicanismo e democracia.

O Instituto de Estudos da Religião, através da expositora Lusmarina Campos Garcia, apresentou documento de 12 páginas, onde a palavra autonomia é citada 2 vezes, liberdade 2 vezes, livre 2 vezes, laicidade 11 vezes, laico 4 vezes, laicas 1 vez, corpos 2 vezes, direito 6 vezes e direito 1 vez; emancipação, autodeterminação, autoconsciência e república não são mencionadas. Na tese defendida pelo Instituto apresenta argumentos bíblico-teológico-pastorais que não colocam em oposição a descriminalização do aborto e a tradição religiosa, pois a criminalização religiosa das mulheres por causa do aborto necessita ser colocada neste contexto histórico. O segundo argumento debatido é sobre como a laicidade do Estado é fundamental para a garantia do direito à igualdade em todos os seus aspectos, e de maneira especial para a igualdade de gênero e a liberdade religiosa e de consciência, inclusive no que diz respeito à possibilidade de decidir como, quando e se levar adiante uma gestação ou não, demonstrando como a laicidade é um pilar à teologia protestante e a outras tradições de fé que fazem parte do vasto cenário religioso brasileiro e que é assumido como princípio constitucional brasileiro.

Desde o início, a cultura patriarcal eclesiástica excluiu as mulheres de espaços importantes e decisórios da vida da comunidade cristã. Elas tinham sido parte integral do

movimento de Jesus e da sua liderança; foram elas as primeiras testemunhas da ressurreição, de acordo com todos os evangelhos, além de ser uma mulher a destacada para primeiramente anunciar a mensagem da Ressurreição, conforme o registro de Mateus. No entanto, ao se tornar a religião do Império Romano, o cristianismo fechou-se para as mulheres; elas ficaram fora do processo de redação, recompilação e canonização dos textos bíblicos. E no decorrer dos séculos, elas não só permaneceram excluídas, mas foram culpabilizadas (pela entrada do pecado no mundo), foram demonizadas (como bruxas) e esvaziadas da sua condição de ser autônomo. Portanto, por este brevíssimo panorama, ao chegarmos ao século XXI, entendemos como se construiu a história. Mas nós não queremos continuar repetindo-a. Nós não aceitamos que se insista na culpabilização das mulheres, ou que se lhes retire a possibilidade de decidir, como se não fossem seres capazes de exercer autonomia (ADPF 442, Instituto de Estudos da Religião, 2018, p. 6).

Neste sentido, segundo o Instituto de Estudos da Religião, a descriminalização do aborto diz respeito a questões amplas sobre igualdade entre homens e mulheres e proteção à família a partir de um referencial bíblico-teológico. Defendeu-se, ainda, que um Estado não confunde os conceitos de crime e de pecado e nem se orienta por leis religiosas, de modo que as sanções do Estado não podem punir aqueles e aquelas que violem interesses ou dogmas das Igrejas cristãs ou de outras religiões. Logo, o Estado laico protege a diversidade: não professando nenhuma verdade ou crença baseada nesta ou naquela tradição religiosa. Conforme o Instituto, “a nossa sociedade é mutável e diversa, como reflexo do comportamento humano dado sempre à mudança e pluralidade. Essa mutabilidade contrasta com estruturas fixas construídas a partir de noções ontológicas do absoluto e do imutável, como são as leis canônicas” (ADPF 442, Instituto de Estudos da Religião, 2018, p. 9), de forma que leis inquestionáveis não são capazes de acompanhar o dinamismo das relações humanas.

Cabe ao Estado decidir se as mulheres terão ou não direito à vida. Esperamos que a sua decisão se oriente pelo princípio da laicidade, valor democrático que queremos manter e garantir. Ao utilizar argumentos e fundamentação bíblico-teológica em minha fala não estou paradoxalmente negando a laicidade que estou a defender. Os recursos de minha visão religiosa utilizados foram apresentados numa tentativa dialógica de mostrar aos que pensam diferente que, com a mesma bíblia podemos encontrar dados e bases para leituras e interpretações bem diferentes do que aquelas que historicamente tem sido dadas neste tema. Muitas vezes, usando, abusando e restringindo uma leitura mais honesta e abrangente deste livro de fé. Não esqueçamos que somos um dos países que mais mata mulheres. Até que ponto e que sentido pregações religiosas de corte fundamentalista, reafirmadoras de conceitos que a bíblia não defende, pode resultar na manutenção de ideologias religiosas e sociais que corroboram e legitimam tantas violências por parte dos homens às mulheres? Portanto, termino dizendo: muitas mulheres religiosas, ordenadas e leigas, esperam que o Estado brasileiro se oriente única e exclusivamente pela Constituição. Saibam que somos milhões de vozes que estão sufocadas pelo medo do

poder religioso patriarcal e aguardamos atentas por uma decisão que nos considere ao menos uma vez. Esta vez! (ADPF 442, Instituto de Estudos da Religião, 2018, p. 11).

A Sociedade Budista do Brasil, que seria representada em audiência pública por Dr. João Nery Rafael, deixou de ser chamada à audiência, embora houvesse se candidatado e teve seu pedido acolhido, pois não pode se fazer presente. Logo, a entidade não fez nenhum pronunciamento em audiência e não teve documento suplementar vinculado ao processo, de modo que não é considerada para fins de análise.

A Federação Espírita Brasileira, representada por seu presidente, Sr. Jorge Godinho Barreto Nery, apresentou documento de 4 páginas, onde liberdade é citado 4 vezes, direito 14 vezes e direitos 8 vezes; emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secular, república, corpo e controle não são mencionadas. No texto, que concentra seus argumentos acerca da defesa da vida e da impossibilidade de se delimitar quando esta inicia, questiona a condição do pai de poder preservar a vida do filho, não tendo a mãe o direito de decidir pelo aborto em nome de suas liberdades constitucionais.

Neste sentido, tendo em vista não haver legislação equitativa no Brasil, no caso de descriminalização do aborto, de fato é um tema a ser debatido. A experiência internacional, de modo abrangente, debate a possibilidade de interrupção voluntária de gestação como uma decisão final concernente à mulher. Entretanto, encontram-se casos internacionais que tem levado à justiça justamente este ponto: pode o pai barrar um aborto legal?<sup>206</sup> Se pensarmos o direito ao abortamento como um direito concernente à autonomia feminina, a mulher tem prevalência na

---

<sup>206</sup> No Uruguai, que descriminalizou o aborto em 2013, um caso foi levado à justiça em 2017 para discutir se um pai poderia vetar a decisão pela escolha de aborto. Ver: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-39091916>. Igualmente, em março de 2019, um homem processou a Alabama Women's Center, a clínica em que a namorada interrompeu a gravidez, por não ter o seu consentimento. O tribunal do Alabama deu razão ao rapaz, que moveu uma ação em seu nome e em nome do feto morto. Em Portugal, a partir de 2007, até às dez semanas de gravidez e em estabelecimentos de saúde oficiais ou oficialmente reconhecidos, a interrupção voluntária da gravidez passa a ser permitida se essa for a opção da mulher. O aborto passa a ser lícito e cabe à mulher — e só à mulher — decidir se quer, ou não, avançar com a gravidez. Houve também debate no acórdão do Tribunal Constitucional nº 346/2015, em que o Ministério Público propôs ação contra um homem, requerendo que o tribunal reconhecesse a sua paternidade face a um menor. Recorrendo ao Tribunal Constitucional, o réu apelou à fiscalização de vários artigos, aqueles que preveem o reconhecimento da paternidade, mesmo que contra a vontade do progenitor, utilizando o direito que a mulher tem em interromper a gravidez, numa lógica de que deveria ser assegurado ao pai biológico o direito a rejeitar a vida privada e familiar, tal como se permitiu que a mulher pudesse proceder à interrupção voluntária da gravidez até às dez semanas, em nome do seu direito à autodenominação. A tese, contudo, não prosperou. Para o MP, tratam-se de situações distintas, afinal, a mãe e o bebê são, naquela fase, um só. Por outro lado, a garantia de decisão conferida à mulher, sem a interferência do medo dos castigos legais, serve para protegê-las dos casos que já existiram: abortos feitos à margem, sem garantias de segurança para a mulher. Ver: <https://magg.sapo.pt/saude/artigos/aborto-pode-um-pai-interferir-com-a-decisao-de-uma-mae-que-quer-interromper-a-gravidez>.

decisão, afinal, é em seu corpo que o processo de gestação ocorre e devido à carga masculino-patriarcalista na sociedade, em muitos casos as mulheres não poderiam gozar deste direito. Contudo, o tema gera debates, e mesmo em locais onde o aborto já é descriminalizado, é objeto de divergências.

A União dos Juristas Católicos de São Paulo (UJUCASP), através da Dra. Angela Vidal Gandra Martins Silva, apresentou documento de 9 páginas, onde autonomia é citada 1 vez, liberdade 6 vezes, república 1 vez, corpo 1 vez, direito 23 vezes e direitos 3 vezes; emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secular e controle não são mencionadas. A entidade defende a vida humana da concepção à morte, de modo que se posiciona contrária à ADPF 442. A argumentação, dentre outros pontos levantados, recorre ao debate acerca da liberdade:

Sobre o conceito de liberdade, tão mal contextualizado, cabe fazer um parêntese: recorrendo à filosofia, cuja reflexão sobre a riqueza do termo nos conduz também a uma diferente conclusão, é impossível ao ser humano uma liberdade absoluta. Esta deve ser tomada em seu sentido relacional, não como isolamento, mas como capacidade de estabelecer relações. Participando de um evento promovido na Universidade de NotreDame denominado “*For freedom set free*” (Para libertar a liberdade), os filósofos e juristas reunidos concluíram que, de certa forma, “a nossa verdadeira prisão está dentro de nós mesmos, limitando nossa percepção do real” e que, de fato, necessitamos resgatar o mais profundo sentido sintático, semântico e pragmático da liberdade constitutiva do ser humano, que não é mero atuar impulsivo e inconsequente, mas depende de um esforço com relação à própria conduta para conquistar efetivamente a própria autonomia. **Nesse sentido, a opção de rejeitar a vida - como outros atos que não condizem com a excelência a que tende a natureza humana, tais como escravizar sua potencialidade através da droga e assim, a partir de sua liberdade, torná-lo um escravo do tráfico - como bem acentuado na Ética à Nicômaco de Aristóteles e de certa forma destacada por Hannah Arendt ao tratar da Condição Humana -, seria condenar de uma vez a mãe a viver enclausurada na triste memória do filho que “livremente” exterminou** (ADPF 442, União dos Juristas Católicos de São Paulo, 2018, p. 6).

A percepção acerca da liberdade como relação e como direito que não é irrestrito parece bem fundamentada. Contudo, a conclusão de que a decisão aprisionaria a mulher à memória do filho abortado é um tanto quanto direcionada. É bem verdade que a tomada de decisão para a realização de um aborto seja traumática, dolorida e difícil, os dados apresentados pelas entidades convergem neste sentido. Porém, a afronta maior à liberdade reside em não ter uma escolha. Liberdade implica sim responsabilizar-se pelas escolhas tomadas, e elas podem ser difíceis. Mas só podem ser chamadas de escolhas, de frutos de uma ação livre, se houver possibilidades. Ainda sim, a autonomia, é, assim como afirmou a UJUCASP, relacional, isto é, não ocorre no

isolamento, mas na relação com o Outro e os processos emancipatórios precisam compreender esta dimensão interfacial.

A Católicas pelo direito de decidir<sup>207</sup>, através da Dra. Maria José F. Rosado Nunes, apresentou documento de 5 páginas, onde a palavra autonomia foi empregada 1 vez, liberdade 5 vezes, liberdades 1 vez, laico 4 vezes, laicidade 1 vez, corpos 2 vezes, controlar 1 vez, direito 7 vezes e direitos 4 vezes; emancipação, autodeterminação, autoconsciência, secularismo e república não foram empregadas. Na condição de católica feminista, a expoente rememorou uma antiga tradição cristã, um princípio fundamental segundo o qual “onde há dúvida, há liberdade. Em latim: *Ubi dubium ibi libertas*. Esse é o caso do aborto.” (ADPF 442, Católicas pelo direito de decidir, 2018, p. 2). Neste sentido, argumentam ainda que a legalização do aborto seria um condicionante de exercício pleno da cidadania:

A legalização do aborto é também uma questão de democracia. A realização plena da cidadania para as mulheres depende de terem reconhecido seu direito de controlar sua capacidade de fazer novos seres humanos. Capacidade incrivelmente única, que só nós temos e se realiza em nossos corpos. O respeito a esse direito exige um Estado que não seja regido por qualquer credo religioso. Um Estado laico. A laicidade é o princípio que, impedindo o Estado de legislar segundo os ditames de uma religião – o que acontece em Estados Teocráticos - faculta a todas as religiões plena liberdade para seu funcionamento. Um Estado laico não é pois, contra as religiões mas não permite que se imponha a toda a sociedade, cada dia mais diversa em suas adesões religiosas, normas e a agenda moral religiosa, o que seria um desrespeito à própria Constituição. As liberdades individuais são preservadas, distinguindo-se crenças pessoais ou de grupos do ordenamento jurídico que diz respeito à totalidade da população (ADPF 442, Católicas pelo direito de decidir, 2018, p. 3).

Conceber a descriminalização do aborto como parte do livre e pleno exercício de cidadania significa vê-la para além do aspecto formal de exercício de voto, mas como acolhimento, existência enquanto ator/atriz social de solidariedade, como protagonista do projeto emancipatório e envolvimento nos diferentes movimentos sociais da sociedade civil. “É tempo de

---

<sup>207</sup> Em outubro de 2020, foi proferido o acórdão do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, que entendeu pela abstenção do uso da expressão “Católicas” no nome, defendendo que a atuação e finalidade da associação requerida que revelam pública e notória incompatibilidade com os valores adotados pela associação autora (Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura) e pela Igreja Católica de modo geral. A decisão menciona violação à moral e bons costumes, havendo evidente contrariedade ao bem e interesses públicos, e que a preservação de tal nome em associação que para além de ferir notoriamente o Direito Canônico, se traduz em inegável desserviço à sociedade, não interessando a quem quer que seja a existência de grupo com nome que não corresponda a sua autêntica finalidade. Para acessar a decisão completa, ver: [https://www.migalhas.com.br/arquivos/2020/10/8C12247F7AF38F\\_decisaotjspaborto.pdf](https://www.migalhas.com.br/arquivos/2020/10/8C12247F7AF38F_decisaotjspaborto.pdf).

superar o sentido atribuído pelo poder, que paira na ideia de cidadania, e tomá-la para além de seu aspecto de dominação e de seu significado reduzido ao exercício de regras juridicizadas” (BERTASO, 2012b, p. 3863). Isto é, a ideia de cidadania está ligada a sujeitos portadores de uma vontade política, de ação social.

A Associação dos Juristas Evangélicos (ANAJURE) enviou documento de 33 páginas, assinado pelo seu Presidente do Conselho Diretivo Nacional, Dr. Uziel Santana, no qual a palavra autonomia é citada 7 vezes, autodeterminação 2 vezes, liberdade 5 vezes, liberdades 1 vez, república 5 vezes, corpo 10 vezes, controle 5 vezes, direitos 44 vezes e direito 30 vezes; emancipação, autoconsciência, laicidade e secular não foram utilizadas. Na argumentação levantada pela ANAJURE a autonomia e autodeterminação da mulher deve ser respeitada, mas até o momento da gestação, afinal ali surge um novo ser, ao passo de que a autonomia feminina não poderia abranger o feto.

Dentro de toda a reflexão sobre natalidade e planejamento familiar, não só é preciso como, de fato, é considerado que a mulher deve possuir os instrumentos legais necessários à efetivação do princípio da autonomia de vontade e da dignidade da pessoa humana, dos direitos à autodeterminação, personalidade, reprodução sexual, elencados na Carta Política como fundamentais e inerentes a toda e qualquer mulher. Principalmente no contexto garantista e humanista inaugurado em 1988, conferindo às mulheres lugar de fala, de decisão, de instrução, de participação social e política, comuns a todo cidadão em harmonia com o sistema social e legal. A mãe/gestante/mulher é tão digna de sua humanidade e do exercício desta dentro das circunstâncias limitadoras naturais, quanto o nascituro, que é ser humano em formação e, por isso, como já abordado, carrega a dignidade própria a esse sujeito. Assim, ambos são destinatários de proteção legal, à proporção da sensibilidade de suas necessidades (ADPF 442, Associação dos Juristas Evangélicos, 2018, p. 19).

Para a ANAJURE, defender a autonomia do corpo da mulher no caso do aborto esbarra numa dificuldade: o corpo do embrião é distinto do corpo da mulher, de modo que esta autonomia do corpo próprio da mulher não pode subjugar a autonomia do corpo próprio do embrião, exceto por ato de violência<sup>208</sup>. Neste sentido, sem adentrar em aspectos biologicistas, que apontam para

---

<sup>208</sup> Um ponto delicado do embate acerca da descriminalização do aborto reside no confronto entre o direito fundamental do nascituro à vida e o direito fundamental da mulher à liberdade e autonomia. Tanto a mulher quanto o ser em gestação estão constitucionalmente protegidos. Não há na Constituição Brasileira, princípios ou direitos absolutos. A colisão de princípios constitucionais não é rara e a doutrina há algum tempo resolveu o problema, mediante ponderação dos interesses contrários (ALEXY, 2015). Determina-se desse modo, observando critérios estabelecidos juridicamente e acatados pela maioria dos doutrinadores, qual o princípio que deve prevalecer em determinada situação. Na ponderação entre os interesses da mãe e os interesses daquele que está em gestação constata-se que a proteção é concedida com intensidade diferenciada. A intensidade da proteção tende a aumentar conforme

diferentes conclusões, se nos concentramos no conceito de autonomia apenas no sentido corpóreo, no sentido de serem dois corpos distintos, em certo momento de fato passam a ser. Ocorre que quando se fala em autonomia feminina fala-se de um processo de subjetivação, que implica ter controle sobre as próprias decisões, trata-se de um processo consciente, o qual não é possível afirmar na vida embrionária, sobretudo nas primeiras semanas gestacionais. Deste modo, do ponto de vista dos processos emancipatórios, não há como se falar em autonomia, embora sob outro viés de análise a conclusão possa ser distinta.

Por outro lado, a Confederação Israelita do Brasil, através do Rabino Michel Schlesinger, apresentou documento de 8 páginas, onde a palavra corpo é empregada 4 vezes e controle 1 vez; as expressões emancipação, autonomia, autodeterminação, autoconsciência, liberdade, laicidade, secularismo, república e direito não foram utilizadas. O texto concentra-se em explanar a posição judaica acerca do aborto, “a tradição judaica prioriza a santidade da vida e evita, ao máximo, o aborto. O aborto não deve ser utilizado como método de controle de natalidade. No entanto, em alguns casos o aborto é permitido uma vez que o feto não é considerado uma pessoa autônoma” (ADPF 442, Confederação Israelita do Brasil, 2018, p. 1). Neste sentido, a condenação ao aborto se reduz à possibilidade de ser uma mera conveniência, ou quando no parto a maior parte já saiu, pois, neste caso, haveria outra vida. Embora não discorra sobre processos emancipatórios femininos, fica claro que a lei judaica prepondera o cuidado à vida da mãe até o momento do parto. A Confederação, contudo, não manifestou com clareza sua posição acerca da ADPF 442.

Por outro lado, a Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS), através de seu Vice-presidente da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, Sr. Ali Hussein El Zoghbi, discorreu sobre o aborto pela perspectiva islâmica. O documento é apresentado em 6 páginas, onde autonomia é citada 2 vezes, as demais expressões objeto de pesquisa não foram mencionadas; entretanto é uma apresentação em tópicos, não texto argumentativo, de modo que não foi possível fazer a análise dos documentos. A fim de mencionar a fala em audiência, mesmo que não documentada, através de transmissão gravada na página do

---

progride a gestação. A tutela da vida humana experimenta graus diferenciados. As diversas fases do ciclo vital, desde a fecundação do óvulo, com a posterior gestação, o nascimento, o desenvolvimento e, finalmente, a morte do ser humano, recebem do ordenamento regimes jurídicos diferenciados. Esta a razão da diferença de penas entre os crimes de aborto, infanticídio e homicídio. A situação jurídica de um embrião ou feto é distinta da situação das pessoas já existentes.



STF no YouTube<sup>209</sup>, pode-se mencionar que houve referência ao apreço pela diversidade pacífica de ideias expostas na audiência, enaltecendo o ato de ouvir esta diversidade que representa a voz do povo<sup>210</sup>.

A Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro (FENACAB), não pode comparecer em audiência, mas, através do seu presidente, Dr. Aristides Mascarenhas, apresentou um documento de 1 página, onde não foram empregadas nenhuma das palavras objeto da pesquisa analítica. A FENACAB defende que em sua religião o aborto é proibido e que defendem a vida. Não foi possível empreender compreensões sobre processos emancipatórios, afinal o texto apenas demarca a posição institucional acerca do aborto, sem discorrer sobre a temática.

O Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH), através da sua presidenta, Dra. Fabiana Galera Severo, Defensora Pública Federal, apresentou documento de 11 páginas, onde a palavra autonomia é mencionada 5 vezes, autodeterminação 2 vezes, liberdade 14 vezes, livre 3 vezes, livres 1 vez, república 2 vezes, corpos 3 vezes, corpo 1 vez, controle 10 vezes, controlam 1 vez, controlador 11 vezes, direitos 97 vezes e direito 25 vezes; emancipação, autoconsciência, laicidade e secularismo não foram utilizadas. Enquanto Instituição de Estado autônoma, o CNDH<sup>211</sup> tem por finalidade a promoção e a defesa dos direitos humanos, mediante ações preventivas, protetivas, reparadoras e sancionadoras das condutas e situações de ameaça ou violação desses direitos.

Neste sentido, para o CNDH, o direito à interrupção voluntária da gravidez é um dos direitos sexuais e reprodutivos, que diz respeito ao “livre exercício da sexualidade e à livre decisão sobre a reprodução humana, concretizando o exercício do direito fundamental à liberdade, estabelecido no caput do artigo 5º da Constituição Federal, devendo ser garantida a sua máxima efetividade” (ADPF 442, Conselho Nacional de Direitos Humanos, 2018, p. 3). Logo, na visão do CNDH, “a garantia da liberdade da mulher de decidir sobre a interrupção de uma gravidez

---

<sup>209</sup> Para assistir, ver a partir da hora 3:55, através do link: [https://www.youtube.com/watch?v=a2\\_4-xvdWYc&t=7612s](https://www.youtube.com/watch?v=a2_4-xvdWYc&t=7612s).

<sup>210</sup> A fim de esclarecer a posição da FAMBRAS, o expositor defende que a vida é sagrada e que a vida do feto “deve ser mantida tanto quanto possível”. Há quatro posições sobre o aborto: até os 6 dias não se considera vida, por isso neste período o aborto é permitido; no caso de estupro, embora altamente indesejável, é permitido nas primeiras semanas, até 42 dias; até o 4º mês gestacional, apenas em caso de risco de morte para a mãe; após 120 dias, em nenhuma hipótese é permitido.

<sup>211</sup> É órgão colegiado de defesa dos direitos humanos mais antigo da República, instituído por meio da Lei nº 4.319, de 16 de março de 1964, atravessou o período ditatorial e o processo de redemocratização e, como instituição dotada de competência para deliberar sobre casos de violação aos direitos humanos, foi testemunha do autoritarismo e do retorno ao Estado de Direito, agindo pela afirmação dos direitos fundamentais.

indesejada não viola, ao contrário, consagra o direito à vida, sob a perspectiva da dignidade humana” (ADPF 442, Conselho Nacional de Direitos Humanos, 2018, p. 3), conforme artigo 1º, III, da Constituição Federal.

Para o CNDH, o direito à dignidade humana não é violado no caso do aborto, seja da gestante, que não pode ser obrigada a suportar uma gravidez contra a sua própria vontade, seja da criança, a quem deve ser garantido o seu melhor interesse, o que é incompatível com uma reprodução indesejada, independentemente do motivo. A garantia dos direitos sexuais e reprodutivos, portanto, além de consagrar o direito à liberdade, também concretiza a dignidade da pessoa humana, ao passo que qualquer restrição da liberdade da mulher de decidir sobre a continuidade de sua própria gravidez é incompatível com o direito humano à vida com dignidade e com a liberdade, envolvendo o livre exercício de sexualidade e a autodeterminação da mulher sobre sua vida reprodutiva.

O CONECTAS Direitos Humanos, representado pelo advogado Rafael C. G. Custódio, apresentou documento de 21 páginas, onde a palavra autonomia foi utilizada 2 vezes, liberdade 1 vez, livre 2 vezes, livres 2 vezes, controle 4 vezes, direito 14 vezes e direitos 13 vezes; emancipação, autodeterminação, autocontrole, laicidade, secularismo, república e corpo não foram utilizadas. A principal tese defendida pela entidade concentra-se em argumentar que a criminalização do aborto fere o princípio da proporcionalidade<sup>212</sup>. Neste sentido, “o mandado da proporcionalidade tem o condão de orientar e limitar as atividades de criminalização de condutas, restringindo, assim, a ingerência jurídica na esfera de liberdade individual de cidadãos e cidadãs” (ADPF 442, CONECTAS Direitos Humanos, 2018, p. 5). Para a entidade, esse é o raciocínio constitucional que deve guiar a análise da criminalização do aborto no Brasil, ao passo que a criminalização da escolha das mulheres que optam por interromper uma gravidez indesejada gera mais danos à sociedade do que benefícios.

Em contrapartida, a Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, através de seu presidente, Senador Magno Malta, apresentou documento de 24 páginas, onde a palavra autonomia é empregada 12 vezes, liberdade 16 vezes, livre 3 vezes, república 3 vezes, corpo 13

---

<sup>212</sup> No âmbito do direito penal, é precisamente a garantia de proteção dos cidadãos e cidadãs contra os excessos do poder de punir do estado que enseja a ponderação de que a tipificação de condutas seja demonstrada como necessária e adequada para alcançar a efetiva proteção do bem jurídico tutelado. Nesse sentido, depreende-se que o princípio da proporcionalidade tem a função de princípio informador e, ao mesmo tempo, condicionante da elaboração e controle da constitucionalidade das normas penais incriminadoras.

vezes, controle 3 vezes, controlar 2 vezes, direito 66 vezes e direitos 15 vezes; emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade e secularismo não foram utilizadas. No que diz respeito à disputa em torno da supremacia do direito à vida do embrião ou do direito de autonomia da mulher, entidade destaca que foram apresentados nas audiências argumentos contundentes e antagônicos.

Todavia, entendem que “o princípio da sacralidade da vida colocaria em questão uma escolha de civilização. O aborto constituiria um divisor de águas entre a ética da sacralidade da vida e a ética da qualidade de vida” (ADPF 442, Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família, 2018, p. 7), de modo que o direito à vida sobreporia aos demais direitos com o intuito específico de assegurá-los. A entidade defende que a prevalência do direito à autonomia da mulher constituiria violação a todos os demais direitos e uma reedição da eugenia, isto é, da seleção ilegítima dos indivíduos com direito à vida. O ser humano tornar-se-ia um objeto, não mais um sujeito, um objeto manipulável, rejeitável e descartável. Neste sentido, percebe-se o intento de proteção à autonomia, mas que é sobreposto à defesa da vida. Por outro lado, sabe-se que a criminalização do aborto também impõe um risco à vida das mulheres, de modo que entendendo-se a vida como sacra, não deveria ela ser também resguardada?

O Instituto Brasileiro de Direito Civil (IBDCIVIL), através das representantes Dra. Ana Carla Harmatiuk Matos e Dra. Paula Moura Francesconi de Lemos Pereira, apresentou documento de 16 páginas, onde a palavra emancipação é citada 1 vez, autonomia 8 vezes, autodeterminação 5 vezes, liberdade 13 vezes, liberdades 8 vezes, livre 6 vezes, livremente 2 vezes, laicidade 5 vezes, laica 1 vez, laico 1 vez, república 5 vezes, corpo 13 vezes, direito 40 vezes e direitos 36 vezes; autoconsciência, secularismo e controle não foram utilizadas. Conforme a IBDCIVIL, a atual pauta em busca da emancipação feminina refere-se ao exercício da sua autodeterminação existencial, o que inclui o direito ao próprio corpo. No espectro de exercício das liberdades existenciais<sup>213</sup>, cada qual pode vivenciar, livremente, a experiência corporal.

---

<sup>213</sup> Para Teixeira (2018) “a manifestação válida de vontade em situações jurídicas existenciais pode ser implementada pelo exercício ou não de direitos de personalidade, configurando-se, em ambos os casos, atos de autonomia.” Ainda, conforme Teixeira (2018) “para que as situações existenciais sejam praticadas validamente, o sujeito capaz deve ser entendido como aquele detentor de discernimento e funcionalidade, para que ele tenha dimensão da responsabilidade resultante de suas escolhas pessoais. Os limites à autonomia são internos, pois o ordenamento garante o exercício de liberdades em determinados espaços nos quais a decisão só é legítima se tomada pela própria pessoa, por fazer parte da construção da sua vida privada, da sua intimidade e pessoalidade.”

Obviamente, não se trata de direito absoluto; os limites à autonomia existencial são internos, pois o ordenamento garante o exercício de liberdades em determinados espaços nos quais a decisão só é legítima se tomada pela própria pessoa, por fazer parte da construção da sua vida privada, da sua intimidade e personalidade. A decisão de ter ou não um filho nos primeiros 3 meses de gestação encontra-se nesse *locus* de intimidade máxima já garantida à mulher pelo contexto principiológico constitucional, também formado pelo catálogo aberto dos direitos fundamentais. Trata-se do regular exercício do direito ao próprio corpo. Acionado, ainda, o aspecto relacional e familiar, aqui se insere a Discussão necessária sobre planejamento familiar, pois o corpo da mulher é uma das formas mais comuns para o exercício do direito à filiação. Não obstante a filiação seja comumente desejada, não é necessária ou condição inerente à família eudemonista e democrática na contemporaneidade. Hoje, muitos casais ou muitas mulheres não desejam ter filhas(os) pelas mais diversas razões: exigências/escolhas profissionais; ausência de estrutura para a recepção de crianças; renúncia a espaços privados; falta de aptidão para o exercício da parentalidade; etc (ADPF 442, Instituto Brasileiro de Direito Civil, 2018, p. 8).

Neste sentido, o IBDCIVIL defende o direito ao planejamento familiar como “um conjunto de ações que auxiliam as pessoas que pretendem ter filhos e também quem prefere adiar o crescimento da família” (ADPF 442, Instituto Brasileiro de Direito Civil, 2018, p. 9), motivo pelo qual faz-se necessário atualizar esse conceito, frente à ampla gama de possibilidades que alargam os limites da liberdade reprodutiva gerada pela biotecnologia. Para a entidade, o planejamento familiar é verdadeira condição de possibilidade para a autoria responsável do projeto parental ou não, abrangendo, inclusive, a adoção. Defendem que para que a autodeterminação existencial, deve se poder, esclarecidamente, optar pelo uso ou não de métodos contraceptivos adequados e eficientes, o acesso às mais variadas técnicas de reprodução assistida, acompanhamento do período pré-natal e neonatal, balizado pela parentalidade responsável e dignidade humana.

Deste modo, atrelar planejamento familiar ao debate é uma forma de se compreender que o aborto pode ser um meio de exercício das liberdades existenciais da mulher, quando exercido de determinado modo e sob certas condições, para colocar em prática o seu projeto relacional. Para a IBDCIVIL, portanto, a interrupção voluntária da gravidez é uma das causas de preservação da saúde da mulher que deve ser definitivamente vinculada à sua autonomia corporal e ao seu exercício de liberdades, dentro de certos parâmetros, motivo pelo qual a entidade manifestou-se a favor da procedência da ADPF 442.

Em sequência, a Professora Dra. Janaína Paschoal, apresentou documento de 44 páginas, a palavra autonomia é citada 6 vezes, autodeterminação 1 vez, laicidade 5 vezes, laico 2 vezes,

laica 1 vez, liberdade 13 vezes, corpos 5 vezes, controle 2 vezes, república 2 vezes, republicana 1 vez, controle 4 vezes, 16 direito e 30 vezes direitos; emancipação, autoconsciência e secular não foram utilizadas. Para a expoente, a vedação ao aborto não está ancorada apenas em princípios religiosos, mas de cunho filosófico, biológico, médico etc., motivo pelo qual a menção à laicidade não deve prosperar na análise do poder judiciário. Há também o debate se a ADPF tem de fato o escopo de descriminalizar o aborto, deixando de a Constituição Federal recepcionar os artigos 124 e 126 do Código Penal, ou se haveria um pedido pela legalização do aborto, por fazer referência em diversos momentos ao direito da mulher. A posição da expoente concentra-se na argumentação de cunho econômico, de que para legalizar, recursos financeiros já em falta no Sistema Único de Saúde precisariam ser direcionados para este fim.

É neste sentido o posicionamento de Villela e Barbosa (2011), porém no sentido de defender a legalização do aborto. Para as autoras, descriminalizar significa apenas não considerar a prática criminosa, passo importante, que protege as mulheres e aqueles que realizam o procedimento para o abortamento voluntário de não serem presos. Contudo, apenas a descriminalização não garante que o aborto seja feito de forma acessível e segura, nem sequer padroniza procedimentos técnicos dentro dos requisitos internacionais de qualidade e segurança. Neste sentido, defendem que legalizar, através de regulamentação, significa criar um conjunto de leis específicas que determinem os requisitos de acesso, qualidade dos procedimentos, penaliza estabelecimentos que não cumpram normas, a exemplo de outras práticas na área da saúde. Fato é que a descriminalização é um primeiro passo, não um ponto final da problemática.

Outrossim, a professora alega que quando se fala em planejamento familiar, refere-se a uma ação anterior à gestação. Isto é, cabe à mulher ou à família a decisão de ter ou não filhos, mas antes que a gestação ocorra, motivo pelo qual entende não ser pertinente a associação das duas temáticas. Neste sentido, embora o planejamento familiar pretenda ser um ato de planejar, prévio, em realidade social, nem sempre estas são as condições pertinentes. O acesso a métodos contraceptivos, educação sexual e reprodutiva, cada vez mais vem sendo cerceado, dificultando a efetivação deste direito. Ademais, ainda que ocorra o planejamento familiar, nenhum método é 100% eficaz, consenso entre os profissionais da indústria farmacêutica, da saúde e da biologia. Logo, embora planejar a família seja um dos pontos fulcrais para a emancipação feminina, mesmo que ocorra de forma encantada, “perfeita”, não oferece uma garantia.

O Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCRIM), através da Dra. Eleonora Rangel Nacif, apresentou documento de 12 páginas, onde a palavra emancipação é utilizada 2 vezes, autonomia 6 vezes, livre 1 vez, liberdade 2 vezes, república 2 vezes, corpo 6 vezes, controle 3 vezes, direito 34 vezes e direitos 9 vezes; autodeterminação, autoconsciência, laicidade e secular não foram utilizadas. Para o IBCCRIM, a criminalização do aborto está vinculada ao princípio da *ultima ratio* no direito penal brasileiro, isto é, utilizá-lo como última razão, última ferramenta do poder Estatal. Este princípio busca limitar o exercício do poder estatal, especialmente aquele que é exercido diretamente no corpo, na carne humana: o biopoder.

Conforme o IBCCRIM, diante da insuficiência de discussões racionais sobre a questão do aborto, emergem dúvidas sobre a eficácia da utilização da lei penal como estabilizadora de expectativas em torno da reprodução humana e, em específico, da regulamentação da vida reprodutiva das mulheres, motivo pelo qual se manifestam por uma abordagem penal-constitucional<sup>214</sup> no que tange à ADPF 442. Neste sentido, os fundamentos da República remetem ao respeito à cidadania e à dignidade da pessoa humana, limitando quais bens jurídicos estão sob a intervenção do direito penal e quais condutas serão tuteladas pela *ultima ratio* do direito.

Neste contexto, é a vida das mulheres submetidas ao aborto inseguro que é violado pela utilização ineficiente do direito penal, que e se mostra incompatível com o princípio da intervenção mínima, que deve ser sempre respeitado em um Estado democrático de direitos, um Estado que não pode exercer o poder de forma irrestrita. Ademais, para o IBCCRIM, o Estado, através da lei penal, “intervém de forma excessivamente desproporcional em face do direito de dispor do próprio corpo, do direito de controlar a reprodução, inerentes ao corpo da mulher” (ADPF 442, Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2018, p. 8).

A Defensoria Pública da União, através da Defensora Pública Federal Charlene da Silva Borges, apresentou documento de 26 páginas onde a palavra autonomia foi citada 12 vezes, autodeterminação 12 vezes, autodeterminar 1 vez, laico 5 vezes, laica 3 vezes, laicidade 3 vezes, república 7 vezes, corpo 13 vezes, controle 11 vezes, controlador 26 vezes, direitos 108 vezes e

---

<sup>214</sup>Neste sentido, o Brasil, enquanto Estado Democrático de Direito, deve guardar íntima relação com a Constituição na promulgação de normas penais, uma vez que a função declarada do poder punitivo monopolizado pelo Estado é a de proteção a bens jurídicos que têm no texto constitucional suas raízes materiais, afinal, a Constituição é a primeira fonte da lei penal. Desta limitação constitucional ao poder punitivo decorrem uma série de princípios constitucionais. A interpretação do direito penal com base em princípios explícitos e implícitos à Constituição é medida de extrema necessidade, pois compõem balizas à intervenção do poder punitivo estatal em casos de indubitável ofensividade.

direito 80 vezes; emancipação, autoconsciência e secular não foram utilizadas. Para a entidade, responsável pela defesa de hipossuficientes e que abrange, em muitos, casos populações marginalizadas pelo Estado e pela sociedade, um Estado laico democrático de direito deve velar pela observância desse princípio, sem a interferência de valorações morais de uma conduta que diz respeito apenas à mulher, no exercício da autonomia do seu corpo, de modo que é inadmissível e irrazoável o estabelecimento de convicções morais e religiosas com funções limitadoras desse direito fundamental.

A Defensoria Pública da União trouxe à tona, também o caso da ADPF 54<sup>215</sup>, em que a Corte julgou procedente o pedido para declarar a inconstitucionalidade da interpretação segundo a qual a interrupção da gravidez de feto anencéfalo é conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal. Uma vez afastada a licitude da conduta, restou autorizado em todo território nacional a interrupção da gravidez na hipótese de acefalia do feto. Esta argumentação, segundo a Defensoria Pública da União é semelhante no caso da ADPF 442, motivo pelo qual defendem o provimento do feito.

A Defensoria Pública do Estado de São Paulo, por meio do núcleo especializado na promoção dos direitos das mulheres (NUDEM) e em parceria com a Clínica de Litígios Estratégicos da FGV Direito SP, representado pela Defensora Pública Ana Rita Souza Prata e Advogada Eloísa Machado de Almeida, enviou documento de 4 páginas, onde a palavra autonomia é empregada 2 vezes, liberdade 3 vezes, livremente 1 vez, direito 11 vezes e direitos 11 vezes; emancipação, autodeterminação, autoconsciência, laicidade, secular república, corpo e controle não são utilizadas. O NUDEM, enquanto espaço de defesa dos direitos das mulheres mais vulneráveis dentre as vulneráveis, informou que as mulheres que interrompem a gravidez e realizam um aborto, além de submeterem-se a condições inseguras de saúde, tornam-se alvos preferenciais do sistema de justiça, enfrentando a quebra de confiança nos serviços de saúde, a

---

<sup>215</sup> O teor da ementa revela as razões para decisão no caso da ADPF 54: ESTADO – LAICIDADE. O Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões. Considerações. FETO ANENCÉFALO – INTERRUPTÃO DA GRAVIDEZ – MULHER – LIBERDADE SEXUAL E REPRODUTIVA – SAÚDE – DIGNIDADE – AUTODETERMINAÇÃO – DIREITOS FUNDAMENTAIS – CRIME – INEXISTÊNCIA. Mostra-se inconstitucional interpretação de a interrupção da gravidez de feto anencéfalo ser conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2012). Dois pontos tiveram relevância nos debates travados no STF: a laicidade do Estado Brasileiro, que por não estar vinculado ou subordinado a qualquer culto ou denominação religiosa, deve julgar tão somente a partir de princípios de justiça e razões públicas e a preocupação na salvaguarda da liberdade sexual e dos direitos reprodutivos das mulheres, bem como seu direito à saúde, à dignidade e à autodeterminação.

exposição pública, a perseguição criminal, um julgamento e eventual encarceramento.

Ao acompanhar a trajetória da defesa criminal dessas mulheres acusadas da prática de aborto, conhecendo a face mais perversa da criminalização, o NUDEM afirma que a criminalização do aborto é uma violação à autonomia de todas as mulheres<sup>216</sup>. Igualmente, viola o direito à privacidade, à liberdade e à igualdade; mas que são as mulheres atendidas pela Defensoria, pobres e vulneráveis, que sofrem mais com a criminalização, de modo que para o Núcleo, a criminalização do aborto é inconstitucional e impacta desproporcionalmente as mulheres atendidas pela Defensoria Pública.

Por seu turno, a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro representado por Livia Miranda Müller Drumond Casseres, apresentou documento de 16 páginas, onde a palavra emancipadora foi citada 1 vez, autonomia 3 vezes, liberdade 1 vez, livre 1 vez, laica 1 vez, república 2 vezes, corpo 3 vezes, controle 3 vezes, direitos 10 vezes e direito 9 vezes; autodeterminação, autoconsciência e secular não foram utilizadas. A Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, assim como as defensorias da União e do Estado de São Paulo argumentaram sobre a seletividade do direito penal ao punir essencialmente mulheres vulnerabilizadas, que vivem à margem da sociedade e que não tem acesso a políticas públicas de modo geral, incluindo as de contracepção e educação sexual e reprodutiva. Todavia, sabe-se que não são apenas estas as mulheres que abortam no Brasil.

Neste sentido, argumenta que não se vê, na realidade brasileira, a efetivação de políticas públicas destinadas à prevenção da gravidez e ao planejamento familiar, em detrimento da importância de preparar as mulheres para tomar decisões autônomas sobre sua fecundidade e saúde em geral, isto é, uma educação emancipadora e laica. Também, não há proporcionalidade

---

<sup>216</sup> O NUDEM interpôs 30 Habeas Corpus junto ao Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo para “trancar” as ações penais em andamento contra mulheres pela suposta prática do crime de aborto previsto no artigo 124, do Código Penal, qual seja, “provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem provoque”. As ações foram escolhidas a partir de análise de 55 ações penais ou socioeducativas constantes em lista de processos oferecida pelo próprio Tribunal de Justiça de São Paulo. Dentre essas, foram elegíveis para o projeto 29 ações penais e 1 ação socioeducativa que ensejaram a impetração dos *habeas corpus*. O relatório mostra que o perfil das mulheres criminalizadas pela prática de aborto se confunde com o perfil das mulheres atendidas pela Defensoria Pública de São Paulo, mas são as vulneráveis entre as mais vulneráveis: são pobres, com baixa escolaridade, residentes em áreas periféricas e subremuneradas. Ainda, essas mulheres são mães, cuidadoras e provedoras de seus filhos. Para o NUDEM, esta análise comprova que a criminalização por aborto no Brasil é seletiva, discriminatória e se dá em contexto de profunda e sistemática violação do devido processo legal, do direito à intimidade, ao sigilo médico. É um cenário, sem dúvidas, de violação a direitos humanos e fundamentais das mulheres (ADPF 442, Defensoria Pública do Estado de São Paulo - NUDEM, 2018, p. 2-3).



em sentido estrito, já que a criminalização do aborto promove muito mais restrições – quando não aniquilações – aos direitos fundamentais das mulheres do que ganhos com a proteção do feto.

Para a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, a criminalização demonstrou produzir reduzidíssimo grau de proteção aos direitos do feto, por não ter aptidão para reduzir o índice de aborto, uma vez que permanece sendo enraizado na cultura local e se torna cada vez mais inseguro, à luz da ausência de fiscalização e regulamentação estatal. Por outro, violam-se os direitos sexuais e reprodutivos, a autonomia, a saúde e a vida da mulher, que sofre com o controle Estatal que a deixa em risco de vida e também a impede de desenvolver de um projeto de vida emancipador para si.

O Estado de Sergipe, representado pelo Procurador do Estado José Paulo Leão Veloso Silva, apresentou documento de 14 páginas, onde a palavra autonomia é empregada 3 vezes, autodeterminação 2 vezes, liberdade 12 vezes, república 1 vez, laico 2 vezes, laicismo 1 vez, corpo 1 vez, controle 1 vez e direito 17 vezes; emancipação, autoconsciência e secular não foram utilizadas. Para o Estado de Sergipe, não há controvérsia constitucional para ser esclarecida pela ADPF, bem como a vida deve ser defendida desde a concepção.

Com efeito, a liberdade, autonomia e direito à reprodução se exercem quando homem e mulher optam pelo ato sexual, mesmo que não desejem reproduzir. Liberdade significa escolha de um ato ou fato, não de suas conseqüências, e a gestação, relativamente ao debate instalado neste processo objetivo, não é um ato mas sua conseqüência. Rejeitar as conseqüências naturais de um ato deliberado, ainda que indesejadas, configura irresponsabilidade, fora do campo de proteção constitucional. Matar o filho no útero não é um direito reprodutivo porque a reprodução já aconteceu, antes o exercício de uma cruel irresponsabilidade. A mulher e o homem – porque a primeira não pode escolher sozinha – decidem livremente se realizarão o ato sexual, sem qualquer interferência do Estado, que não insere a criança no útero materno, não pede para que ela seja inserida e ainda oferece inúmeras alternativas de prevenção. Uma vez exercida a liberdade e advinda uma nova vida incumbe ao Estado protegê-la, não porque os úteros estejam a serviço da sociedade mas porque a vida do filho não está a serviço da mãe (ADPF 442, Estado de Sergipe, 2018, p. 5).

Neste sentido, percebe-se que a argumentação se direciona para a liberdade no que tange ao aspecto sexual: há liberdade para escolher praticar o ato sexual ou não. Todavia, a reprodução é conseqüência, de modo que mesmo indesejada, a reprodução advinda de ato sexual consentido deve ser mantida. O caráter procriador da sexualidade foi enfatizado por séculos, sobretudo sobre as mulheres, que divididas entre pecadoras e dóceis mães, em alusão à Virgem Maria, só praticariam o sexo para a reprodução. Esta visão herdada pela cultura cristã e por uma ciência

profundamente patriarcal e machista é utilizada na argumentação do Estado ao afirmar as diferenças entre os sexos: “mulheres são fisicamente mais fracas que os homens, mas possuem uma capacidade de relacionamento e organização superior, em virtude, precisamente, de sua vocação natural à maternidade” (ADPF 442, Estado de Sergipe, 2018, p. 10). Nota-se como a vocação para a maternagem, bem como atribuições de características comportamentais e físicas ao sexo ainda é uma realidade presente, que corrobora a necessidade de pensar em processos emancipatórios, especialmente no que diz respeito aos direitos reprodutivos.

A Clínica de Direitos Humanos da Universidade Federal de Minas Gerais, através de sua Coordenadora, Dra. Camila Silva Nicácio, apresentou documento de 15 páginas, onde autonomia é citada 9 vezes, autodeterminação 3 vezes, liberdade 10 vezes, liberdades 1 vez, controle 18 vezes, direitos 70 vezes e direito 50 vezes; emancipação, autoconsciência, laicidade, secularismo, república e corpo não são utilizadas. Invocando tratados e acordos internacionais de direitos humanos, a entidade defende o posicionamento da Corte em defesa dos direitos da mulher, da liberdade individual e da integridade física, bem como o entendimento de que o direito à vida não é absoluto e de que os supostos direitos do embrião - cuja condição de pessoa não é uma unanimidade, não podem ultrapassar a esfera dos direitos individuais da mulher.

Neste sentido, não havendo uma só resposta para a ideia de “bem” ou de “vida boa”, para a Clínica de Direitos Humanos da Universidade Federal de Minas Gerais, cabe ao Estado gerenciar e proteger a pluralidade presente na sociedade. Ademais, entende a coletividade de mulheres como minoria simbólica, embora numericamente superior, ao passo que a descriminalização do aborto, consiste em ação tendente à expansão dos direitos, não à restrição dos mesmos. Por outro lado, para quem os preceitos morais, de fé ou convicções filosóficas contra o aborto se sobrepõem, também é dever do Estado proteção à sua construção de vontade, sendo vedado obrigar-lhes qualquer prática oposta aos seus próprios processos autodecisórios. Para a Clínica não foram trazidos argumentos suficientemente plausíveis para obrigar uma mulher a manter uma gestação contra sua vontade.

A Clínica de Direitos Fundamentais da Faculdade de Direito da UERJ (UERJ Direitos), através da Dra. Cristina Telles, apresentou documento de páginas, onde a palavra autonomia é utilizada 9 vezes, livre 2 vezes, liberdade 1 vez, laicidade 3 vezes, laico 1 vez, república 1 vez, corpo 4 vezes, controle 3 vezes, direitos 36 vezes e direito 12 vezes; emancipação,

autodeterminação, autoconsciência e secular não foram utilizadas. Para a UERJ Direitos, aborto não é um tema fácil, é um tabu social, historicamente atrelado a preceitos religiosos e morais arraigados em nossa cultura, costuma causar desconforto tanto em favoráveis como em contrários à descriminalização. Do ponto de vista político, a temática do aborto tampouco enseja verdadeiros debates, afinal, desde o advento da Constituição de 1988, raras foram as vezes que o Congresso Nacional deliberou sobre a matéria, que segue regida, basicamente, por uma norma de 1940, quando a igualdade de direitos entre mulheres e homens não era sequer uma proclamação ou meta assumida pelo Estado.

Deste modo, o que se vê massivamente é a utilização do aborto como peça inflamatória da disputa eleitoral, para rotular candidatos supostamente desrespeitosos de valores tradicionais professados pela sociedade brasileira. Tal estratégia barra um debate sério e sensato sobre a temática, que está sempre suscetível a estabilidade política para poder vir à tona, e assim, vai sendo deixada de lado. Contudo, não discutir a criminalização do aborto não muda a realidade das mulheres nem mesmo dos embriões ou fetos envolvidos nos milhares de procedimentos realizados todos os anos no país. Neste sentido, pautada na ponderação entre direitos, que busca “afastar propostas de ‘fácil’ resolução do confronto de interesses, fundamentadas na ideia de que o direito à vida seria absoluto ou hierarquicamente superior a qualquer outro no ordenamento constitucional brasileiro” (ADPF 442, Clínica de Direitos Fundamentais da Faculdade de Direito da UERJ, 2018, p. 9), defende a descriminalização do aborto pretendida pela ADPF 442.

Por fim, o Núcleo de Prática Jurídica em Direitos Humanos da USP (NJP-DH USP), através da expositora: Lívia Gil Guimarães, apresentou documento de 17 páginas, onde a palavra emancipação é citada 1 vez, autonomia 22 vezes, autodeterminação 1 vez, livre 7 vezes, liberdade 5 vezes, república 2 vezes, corpo 12 vezes, controle 5 vezes, direitos 42 vezes e direito 22 vezes; autoconsciência, laicidade e secular não foram utilizadas. O Núcleo aborda a autonomia como exercício da cidadania, esta vista não apenas como um direito formal, mas como uma garantia que exige postura ativa do Estado em assegurar condições para seu exercício.

A partir da perspectiva de cidadania para além do aspecto formal, é possível compreender a relevância da proteção e garantia aos direitos sexuais e reprodutivos para que as mulheres possam, em situação de igualdade com homens, exercer sua cidadania. O corpo passa a ter uma importância fundamental para o exercício da autonomia e, portanto, a sua integridade deve ser

considerada como um pressuposto para a concretização dos direitos civis, políticos, sociais e econômicos. Esta importância advém do fato de ser essa uma das áreas em que há maior desigualdade entre homens e mulheres. Trata-se do seu poder de livre escolha sobre seus projetos de vida enquanto ser social, do seu autodesenvolvimento. Aos homens historicamente foi conferido controle sobre o corpo e liberdade sexual, enquanto, às mulheres, esses direitos foram e continuam sendo dificultados. Assim, esse cerceamento da autonomia da mulher por meio do controle do seu corpo nos âmbitos familiar, profissional e público reduz a sua possibilidade de participar enquanto cidadã plena e independente.

Neste sentido, a análise da Petição Inicial e dos textos apresentados pelas 51 entidades habilitadas para expor suas ideias, convicções e discursos acerca da temática da descriminalização do aborto até a 12ª semana de gestação no Brasil, direciona para muitos olhares e pontos de vista. Fixando a pergunta suleadora como eixo da análise, processos emancipatórios ou autônomos de mulheres foi um aspecto do debate. No próximo capítulo, a distinção para este trabalho, entre autonomia e emancipação será delineada, mas em termos analíticos optou-se por colocá-las em nível de similaridade.

No que tange à construção de caminhos emancipatórios femininos, com relação ao aborto, percebe-se que a criminalização impede muitas mulheres de procurarem assistência, principalmente, aquelas que precisam da assistência pública e gratuita. Embora emancipar-se necessite de um processo de subjetivação (TOURAINÉ, 2004), pressupõe também estar em relação. Neste sentido, a clandestinidade atrapalha tanto os processos de buscar-se a si mesmo, quanto de confronto com a outridade. Isto é, poder dialogar, pedir ajuda, desabafar e, se for o caso, decidir pela interrupção voluntária de gravidez.

É indispensável que se assegure à mulher o direito à liberdade, à autonomia, à emancipação, mediante respeito à decisão da gestante. Uma gravidez altera profundamente a vida de qualquer genitor responsável, mas especialmente da mulher que vê e sente as transformações de sua vida pessoal, profissional, social e corpórea. Logo, trata-se de decisão que atinge direta e imediatamente a vida privada da mulher e que, portanto, deve ser a ela atribuída e assegurada, a qual deve poder se autodeterminar.

Os corpos femininos docilizados, constantemente alvo dos discursos biopolíticopatriarcais, atingem também a mulher grávida, que se vê cercada por uma rede de

vigilância sobre seu corpo, que ao mesmo tempo em que lhe cuida ou protege, lhe cobra responsabilidade pela própria saúde e pela produção de um feto saudável. Ademais, a imposição da gravidez à mulher afronta a busca por igualdade em tratamento e acesso de direitos. Ao passo que da mulher é exigido a continuidade de uma gestação, mesmo contra sua vontade, não há qualquer imposição ao homem que afete seu corpo, pois até mesmo o exame de DNA não é obrigatório, apenas faz presumir a paternidade a quem se negar a fazê-lo.

Por fim, ao adotar o pluralismo como fundamento da república, se estabeleceu uma importante relação entre Estado e Igreja. O Estado concentra o debate irrestrito na busca pelo consenso racional sobre as questões de interesse do povo, não interferindo nos processos individuais de liberdade, inclusive os de crença. Por outro lado, em um contexto público, republicano e laico não se pode admitir que dogmas religiosos de determinado grupo ou indivíduo se imponham nos discursos de justificação normativa.

As crenças religiosas, num espaço laico-republicano, não podem se insurgir como instância universalizadora e legitimadora das normas jurídicas, de modo que tais dogmas se tornem condutores de políticas públicas e da garantia, ou não, de certos direitos e liberdades individuais. Contudo, a temática da laicidade e da liberdade religiosa no Brasil apresenta inúmeros desdobramentos que se inter-relacionam com os direitos reprodutivos, dentre eles a descriminalização do aborto. O dogma da sacralidade da vida é uma das teses centrais neste debate. Porém, a garantia ao pluralismo, ao mesmo tempo em que protege as liberdades individuais concernentes aos direitos reprodutivos, também protege a liberdade de crer naquilo que se crê.

Portanto, a discussão pela descriminalização do aborto em um Estado laico-republicano e plural precisa respeitar os fundamentos do Estado Democrático de Direito. O reconhecimento e a garantia de liberdades individuais precisam se pautar em premissas que possam ser universalizadas – no sentido de alcance, sem provocar exclusão, isto é, sem privilegiar algum dogma religioso. Logo, assim como devem ser protegidas e respeitadas as liberdades religiosas, estas não podem ser utilizadas para impor suas crenças à outridade. Este é o limite de compatibilidade entre os discursos jurídicos, políticos, religiosos e ideológicos em âmbito laico-republicano, a fim de emancipar sujeitos políticos que lutam pela autonomia reprodutiva, saúde e direitos sexuais das mulheres. Com esta percepção, o próximo capítulo abordará a Outridade, a

pluralidade de indivíduos e o desenvolvimento de racionalidades descentradas que possibilitem a percepção de múltiplas verdades contextuais para conceber processos de emancipação feminina.

## 4 FUGANDO DAS VERDADES OBJETIVAS PARA PENSAR A EMANCIPAÇÃO FEMININA A PARTIR DA TEORIA DA COMPLEXIDADE

*A consciência da complexidade nos faz compreender que não poderemos escapar jamais da incerteza e que jamais poderemos ter um saber total, a totalidade é a não-verdade.*  
(Edgar Morin)

No quarto e último capítulo, a fim de responder a pergunta suleadora: como conceber, numa perspectiva laico-republicana, em declarações públicas a respeito da ADPF 442 e da Lei 9.263/1996, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos?, utiliza-se da abordagem hermenêutico-sociológica, afim de inter-relacionar os conceitos operacionais já analisados e demonstrar a complexa e paradoxal ação do Estado no que tange aos direitos reprodutivos femininos. Neste capítulo, no qual o suporte teórico destaca-se em dois níveis, um mais teórico e outro mais filosófico, o grande debate centra-se na concepção da emancipação feminina e de seus processos, caminhos e possibilidades.

Neste sentido, num primeiro momento debate-se acerca do Outro como categoria ético-relacional de compreensão da diferença. Ancorado especialmente nos escritos de Emanuel Levinas, observa-se o Outro como abertura e pluralidade, frente a pensamentos totalizantes. Deste modo, a concepção dos processos emancipatórios femininos parte, antes, de um sujeito livre em sua singularidade, autonomia e diferença. Salienta-se que tais relações entre Eu e Outro são alicerce para compreender as diferentes realidades em que mulheres se constituem e vivem, de modo que suas escolhas e necessidades também são singulares. Deste modo, estes sujeitos, que mesmo dentro da singularidade estão em constante relação com a outridade, podem afirmar-se autônomos, emancipados, mesmo dentro de um contexto religioso ou cultural com definições limitantes.

Neste sentido, na segunda seção, defendem-se racionalidades descentradas, que fugam das verdades objetivas oriundas de uma ontologia essencialista, que determina lugares, destinos e escolhas às mulheres. Interconectar laicidade com direitos reprodutivos afirma-se neste contexto, como uma necessidade para possibilitar uma ontologia da atualidade, isto é, possibilitar o ser na pluralidade, na existencialidade e na temporalidade. Discutir direitos reprodutivos de mulheres

brasileiras, que dentro de uma cultura ocidental de controle biopatriarcalista sobre corpos femininos, não é possível sem considerar o aspecto elementar ocupado pelas religiões.

Ao mesmo tempo em que a Lei 9.263/1996 abre caminhos emancipatórios, percebe-se que nos debates públicos relacionados à ADPF 442 o olhar religioso não deixou de figurar, mesmo em um debate público de um país laico-republicano. O Estado age, portanto, de modo complexo e paradoxal, pois ao mesmo tempo em que reserva garantias autônomas para os sujeitos regularem sua reprodutividade, impede que ocorra em sua plenitude, a exemplo do disposto acerca do aborto. Logo, para que a emancipação de mulheres possa verdadeiramente ser garantida, respeitando seus processos e caminhos, faz-se necessário a construção de epistemologias descentradas, que rompam com verdades objetivas e permitam compreender a multiplicidade de caminhos que diferentes mulheres podem caminhar. No que tange ao papel das religiões, podem, paradoxalmente, representar regimes de verdade que emancipem ou que determinem, que coloquem as mulheres na condição de Mesmo, de sujeito determinado e condicionado a apenas uma verdade universal.

Por fim, conceber processos de emancipação feminina implica compreender o significado de autonomia e de emancipação. A teoria da complexidade possibilita compreensões etimológicas e filosóficas capazes de proporcionar tanto a reflexão quanto a efetivação de caminhos emancipatórios múltiplos às mulheres em diferentes contextos. Neste sentido, a linguagem torna-se uma ferramenta para demonstrar os percursos que cada mulher pode percorrer para conceber, isto é, criar, dar à luz, formar, seus próprios processos emancipatórios.

#### **4.1 Pensamento não-totalizante: o Outro como abertura e pluralidade**

No decorrer dos séculos XVII e XVIII, em detrimento da ascensão do pensamento iluminista, da classe burguesa, dentre outros fatores, se concretizou uma concepção individualista de sociedade e, como consequência, da ideia de direitos humanos<sup>217</sup>, onde o centro do mundo político passa do Estado para o indivíduo. Este processo de deslocamento político do todo para as partes, isto é, do coletivo para o indivíduo, marcaram mudanças em diversas áreas, inclusive nas teorias político-econômico-sociais. Neste momento histórico, em que o indivíduo passa a ter

---

<sup>217</sup> A formalização da expressão direitos humanos se dá anos mais tarde, mas há um esboço já nos séculos XVII e XVIII, especialmente com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, como já abordado anteriormente.



alguma autonomia diante da coletividade, uma das bandeiras políticas foi justamente a liberdade do sujeito de todas as formas de opressão política, inclusive do Estado.

A construção de identidades perpassa pela ideia de sujeito social universal, que foi por muito tempo objeto das ciências, da religião, e da própria legislação. Independentemente da matriz teórica, no ocidente, foi construída a noção de que todos os seres humanos são equivalentes ou iguais ao homem branco, heterossexual, e bem-sucedido economicamente. Quanto aos que não se encaixam neste padrão, ficam subjugados, pois fogem da característica social uniformizante.

As reflexões feministas, a partir do século XVIII até nossos dias, trouxeram outra grande contribuição ao debate do tema sujeito. Ao penetrar nas sutilezas, tanto do pensamento liberal como do pensamento marxista, as filósofas feministas constataram que sujeito fundamentalmente era concebido e definido como identidade universal, ocultando e desconsiderando especificidades. Na visão da crítica feminista, as tradições filosóficas ocidentais procurando apresentar um sujeito universal, apresentavam-no como masculino, branco, heterossexual (e proprietário – especificamente a tradição de cunho liberal) (HAHN, 2015, p. 8).

Simone de Beauvoir (2016) foi uma das precursoras ao criticar a noção de sujeito universal, defendendo que na sociedade existem aqueles que ocupam a posição universal, e aqueles que são definidos, reduzidos e marcados por suas diferenças em relação ao sujeito universal. Isto é, quando se trata de sujeito, o masculino está investido dos significados, é a representação da totalidade, enquanto o feminino, e todos aqueles que fogem à universalidade de sujeito, são o Outro, as sobras da receita totalizante. A observação desta universalização é fundamental para promover a desconstrução e reconstrução da ideia de sujeito, pois:

a normatização das identidades e sua conseqüente opressão definem padrões de comportamento e de conduta rejeitando as diferenças dos sujeitos sociais [...] A crítica ao sujeito e à identidade revela a parcialidade do sujeito masculino como universal e explicita as diferenças no interior de cada gênero. Isso, porém, coloca outros desafios para o conhecimento sobre a realidade social e para a prática política feminista (MARIANO, 2005, p. 487).

Importante destacar que a construção de identidade centralizada no masculino, colabora para promover jogo de poder, onde o homem – sobretudo o branco, heterossexual e abastado, desempenha um papel de dominação. Castells (1999) defende que esta estrutura de dominação, onde o homem ocupa papel central, deve-se ao patriarcalismo, estrutura onde se assentam todas as sociedades contemporâneas. Patriarcado é o sistema caracterizado pelo poder do gênero masculino

enquanto categoria social, centrada na descendência patrilinear e no controle masculino sobre o feminino (SAFFIOTI, 2015). Trata-se de uma forma de organização social, onde as relações são regidas pelos preceitos de que as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens, e os jovens, por sua vez, estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos.

Os valores instituídos pelo patriarcado, que corroboram uma supremacia masculina, atribuíram maior importância às atividades masculinas em detrimento às atividades femininas, legitimando-se o controle do corpo, da sexualidade e da autonomia feminina, estabelecendo papéis sociais e sexuais em que o gênero masculino possui mais vantagens e prerrogativas. Castells entende o patriarcado como sendo a estrutura basilar da sociedade contemporânea, onde o domínio do pai e do homem encontra-se como autoridade, emaranhado em todas as estruturas e organizações atuais.

Para que essa autoridade possa ser exercida, é necessário que o patriarcalismo permeie toda a organização da sociedade, da produção e do consumo à política, à legislação e à cultura. Os relacionamentos interpessoais e, conseqüentemente, a personalidade, também são marcados pela dominação e violência que têm sua origem na cultura e instituições do patriarcalismo. É essencial, porém, tanto do ponto de vista analítico quanto político, não esquecer o enraizamento do patriarcalismo na estrutura familiar e na reprodução sociobiológica da espécie, contextualizados histórica e culturalmente. Não fosse a família patriarcal, o patriarcalismo ficaria exposto como dominação pura e acabaria esmagado pela revolta da “outra metade do paraíso” historicamente mantida em submissão (CASTELLS, 1999, p. 169).

O poder do patriarcado vem sendo transmitido geração após geração, através de um conjunto de elementos, como escola, família e religião. Estas estruturas sociais servem para camuflar a opressão causada pelos sujeitos que detêm o poder, além de corroborar uma dialética de naturalização do patriarcado e da submissão feminina. Pierre Bourdieu (2016, p. 21) argumenta que “a divisão entre os sexos parece estar na “ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável”, e se faz presente não apenas determinando o lugar das pessoas, mas também das coisas. Na casa<sup>218</sup>, por exemplo, objetos são “sexuados”, em todo o mundo social, nos corpos, na religião, funcionando como sistemas de percepção, de pensamento e ação.

---

<sup>218</sup> A opção pela expressão “na casa” faz referência à imposição de um modelo familiar a ser seguido. No Brasil, a expressão “família tradicional brasileira” é exemplo desta imposição.

De acordo Bourdieu, a força da ordem masculina não necessita de justificação, a visão androcêntrica se impõe neutra, sem necessidade de discursos para legitimá-la. Deste modo, a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que reafirma constantemente a dominação masculina sobre a qual se encontra alicerçada, a qual se percebe na divisão sexual do trabalho, na distribuição das atividades designadas a cada um dos dois sexos, dos seus locais, momentos e instrumentos; bem como na estrutura do espaço, opondo os lugares públicos, como a assembleia ou o mercado, reservados aos homens, e os privados, como a casa, reservada as mulheres; ou ainda, no próprio lar, entre a parte masculina, como a sala de estar, e a parte feminina, como a cozinha (BOURDIEU, 2016). Esta dimensão simbólica que naturaliza os papéis sociais pode ser observada em diversos textos apresentados à ADPF 442, como no apelo à figura simbólica da mãe.

Não obstante, o patriarcado provém de uma lógica logocêntrica. Derrida (2005) caracteriza o logocentrismo como um conjunto de pressuposições em que se assenta a cultura do Ocidente, de acordo com o percurso da lógica, o logocentrismo se marca por um grupo de conceitos estabelecidos em categorias opostas como mente-corpo, essência-circunstância, verdade-mentira. Proceder-se a uma hierarquização que tem por objetivo afirmar a superioridade de um termo em relação ao outro. Assim, nenhuma dúvida haveria em se pensar as oposições espírito-matéria, deus-diabo, homem-mulher, bom-mau, certo-errado como produtoras de uma verdade que ilumina o primeiro elemento da oposição.

Essa hierarquização também é vista por Derrida como um tipo de relação de poder uma vez que a predominância do elemento privilegiado denota um fundamentalismo que se impõe, autoritariamente, no sentido de propor-se como um centro inquestionável, única possibilidade de explicação da realidade e de explicitação da verdade, em termos absolutos. O questionamento de Derrida (2004) atua para evidenciar que a concepção logocêntrica afirma o valor de um centro, em detrimento de seu oposto. A metafísica atribui ao *logos* a possibilidade de afirmação da verdade e a própria explicação da origem do ser, razão por que se entende ser esse um dos alicerces do pensamento ocidental, centrando-se no significado como forma de explicar o mundo.

Ainda que se reconheça a importância das construções sociais e culturais na constituição do mundo e dos sujeitos tais como os conhecemos, não são bem-sucedidas todas as tentativas de ilustrar o caráter social de estruturas que parecem tão naturalizadas como o corpo, o sexo e as

diferenças entre machos e fêmeas. Um fator importante a ser discutido sobre a construção e imposição de papéis sociais é a manutenção da desigualdade de gêneros. Histórica e culturalmente, as diferenças de gênero não são neutras, ou seja, não afetam os sexos da mesma maneira, isto é, são fruto de uma lógica de pensamento construída a partir de uma matriz logocêntrica, que cala a voz do outro, ensejando no monolinguísmo do masculino sobre o feminino. Em diversas sociedades o gênero se constitui como uma significativa forma de estratificação social, onde há uma suposta superioridade masculina e inferioridade feminina.

Simone de Beauvoir (2016, v. 1, p. 199) defende que “a história mostrou-nos que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos; desde os primeiros tempos do patriarcado, julgaram útil manter a mulher em estado de dependência”, de forma que a visão estereotipada dos papéis de gênero mantém, ainda hoje, estereótipos sobre desenvolturas masculinas e femininas, que atrasam ou impedem a busca pela igualdade de gêneros.

Todavia, ao mesmo tempo em que a ideia de indivíduo se delineia, forjam-se ideais universalistas, como a igualdade formal e abstrata, generalizações insuficientes para a compreensão do mundo contemporâneo, bem como de sujeitos singulares. É neste sentido que a compreensão do Outro<sup>219</sup>, da outridade, se assenta como uma urgência a partir do século XX e em especial no século XXI. Pensar no Outro como uma abertura, como pluralidade e não-totalização, implica, antes, compreender que na filosofia Levinasiana o mundo é oferecido ao ser humano, isto é, sem a presença do ser humano não existiria sentido no mundo (LEVINAS, 1980).

Emmanuel Levinas, filósofo francês de família judia, vivenciou os horrores da desconsideração da vida humana, daquele que não se encaixa em uma ideologia totalitária, como ocorreu na Segunda Guerra Mundial. Logo, considera o ser a partir do Outro. Para o autor, o ser é caracterizado como movimento, onde o Eu apresenta dois sentidos possíveis na dimensão do infinito. É a partir desta linguagem relativa ao infinito que a figura do Outro emerge, afinal o Eu e o Outro não podem ser considerados a mesma coisa. Isto é, o ser se apresenta a partir da interioridade e exterioridade com o mundo e com o Outro. “Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir identidade como conteúdo”

---

<sup>219</sup> Discurso do Outro é uma expressão da pesquisa psicanalítica introduzido por Jacques Lacan (1901-1981). O termo francês *Autre*, traduzido para o português como Outro relaciona-se ao latim *alter*, de onde vem a palavra alteridade. Foi utilizado para diferenciar de um outro que é semelhante ou próximo.

(LEVINAS, 1980, p. 22). Logo, o autor diferencia as categorias Eu, Outro e Mesmo, a fim de demonstrar a importância da relação, do Outro e do Eu.

Na filosofia levinasiana a identificação, a qual se caracteriza como Mesmo possui duas dimensões, a saber: em um primeiro momento por sinalizar que o Mesmo se apresenta por um pensamento universal, por outro lado, a identidade universal do Eu sinaliza a sua radical diferença apresentada na sua interioridade. Apesar disso, a identidade não deve partir da representação, mas sim, da relação que o eu tem com o mundo (MASLOWSKI, 2017, p. 60).

Deste modo, no pensamento Levinasiano o mundo apresenta-se como o Outro do Eu, isto é, como simbolismo da diferença. Por outro lado, há uma tentativa do ser de possuir, categorizar, de identificação, onde o Mesmo se insurge como pensamento universal. Logo, “um Eu que não cai nas amarras da totalidade, tornando-se um Mesmo, ou então, absoluto diante de alguém que é absolutamente Outro” (MASLOWSKI, 2017, p. 61). Neste sentido, a representação do Outro não apenas configura a identificação do diferente, daquele que não é igual a mim, da infinitude, como também de afirmação radical do Eu, que tem autonomia para ser um sujeito singular, mas em relação com o mundo.

O outro metafísico é o outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; Outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque neste caso, o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (LEVINAS, 1980, p. 25).

Do mesmo modo que o Mesmo deve ser considerado a partir de si mesmo, o Outro e o Eu devem ser vistos a partir de si mesmos, de suas singularidades. O Outro deve ser visto a partir dele mesmo, e não por referências com o Mesmo. Esta é a concepção levinasiana de uma alteridade radical, afinal a alteridade formal apenas fala e descreve o Outro, enquanto o autor propõe a ideia de Outridade como transcendência, infinitude e diferença em si. Quando os textos analisados no terceiro capítulo buscavam argumentar uma posição determinada e única às mulheres, baseado na fundamentação do discursante, o aporte teórico por detrás é justamente da anulação do Outro em seu desejo para a assimilação da minha vontade, é tentativa de transformação do Outro em Mesmo.

A importância desta compreensão se traduz na relação do Eu com o mundo, pois o Eu apenas se constitui na relação com o mundo, o qual se apresenta como um horizonte, infinitamente abrangente para o ser humano. Logo, o mundo é um possível lugar do eu (SIDEKUM, 2015). É no mundo que o ser humano encontra a primeira possibilidade de afirmação como ser humano. “O eu em si, e em si é agora, e aqui ele está no mundo” (LEVINAS, 1980, p. 66). Para Levinas (1980), ser-no-mundo não consiste em ser jogado no mundo, mas da relação ética que o mundo goza no qual nasce o eu. Ao comparar a visão de Heidegger e Sartre sobre a concepção do Ser e sua relação com o Outro, Douzinas defende:

Heidegger enfatizava a natureza histórica e social do Eu. O Eu não é constituído antes de sua implicação com os outros. “Os ‘outros’ não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles entre os quais também se está [...] o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros”. Não existe vida que não seja partilhada com outros. O Eu não postula o Outro à sua própria imagem, mas, ao descobrir-se, simultaneamente reconhece o Outro. Contudo, a ontologia heideggeriana, ao privilegiar a relação entre seres e o Ser, abandona a ética em favor do *ethos* primordial. Para Heidegger, o eu e o Outro são participantes iguais no “nós” por meio dos quais compartilhamos o mundo. Inevitavelmente, toda especulação em relação ao significado do Ser parte da análise do próprio ser e retorna à preocupação da ontologia com o Eu. Sartre, por outro lado, aceitava que o Outro é um sujeito antes de mim, mas acreditava que a separação entre Eu e os outros era tão radical a ponto de impedir qualquer possibilidade de conhecimento genuíno do Outro. O Outro fixa seu olhar em mim e me torna um objeto antes que eu possa estabelecer a mim mesmo como um sujeito que olha, que objetifica. A vergonha de ser olhado e julgado faz com que eu queira, em troca, objetificar o Outro e acabe descobrindo o inferno na face dos outros (DOUZINAS, 2009, p. 351-352).

Na linguagem levinasiana, por sua vez, a totalidade representa a relação entre o Mesmo e o Outro, destruindo a identidade autônoma do Eu e impossibilitando a alteridade com o Outro, uma vez que ele é reconhecido a partir do Mesmo. Esta totalidade é causa, para Levinas, de injustiças e violências, pois não há reconhecimento do Outro em sua diferença. Deste modo, o Outro é a ruptura com a totalidade, afinal, esta representa finitude e aquele, transcendência, infinitude. A relação verdadeira do Eu com o Outro garante a autonomia tanto do Outro como do Eu, pois não anula nem um nem outro em busca de uma mesmidade.

Uma relação, cujos termos não formam uma totalidade, só pode pois produzir-se na economia geral do ser como indo de Mim para o Outro, como **frente a frente**, como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irredutível à estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferentes uns em relação aos outros – que se oferecem à sua operação

sinóptica. O eu não é uma formação contingente graças a qual o Mesmo e o Outro – determinações lógicas do ser - podem além disso refletir-se **num pensamento**. É para que a alteridade se produza **no ser** que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu. A irreversibilidade da relação só pode produzir-se se a relação se completar, por um dos termos da relação, como o próprio movimento da transcendência, como o **percurso** dessa distância e não como um registro ou a invenção psicológica desse movimento. O ‘pensamento’, a ‘interioridade’, são a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência. Só conhecemos esta relação – por isso mesmo notável – na medida que a efetuamos. A alteridade só é possível a partir de **mim** (LEVINAS, 1980, p. 27).

Para Levinas a alteridade é ação do Eu ao não totalizar o Outro. O Outro é o sentido primeiro, simboliza a abertura para a razão e não necessidade de justificação ou compreensão do ser (MASLOWSKI, 2017). Dentro do pensamento levinasiano, o encontro com a alteridade do Outro é a possibilidade através do mundo vivido. O ser humano abre-se nas múltiplas formas de estar no mundo através da diversidade, seja em formas de viver e de agir, ou por compreender seu ser-no-mundo<sup>220</sup>. Neste mesmo sentido, a palavra traz a abertura histórica, situando a ética nas relações. É através da palavra, da linguagem, que o ser humano situa-se no mundo com o Outro. Não há palavra, não há linguagem, sem relação, sem outridade. Para Sidekum (2015), é a palavra que situa os seres humanos no mundo ético e social, de modo que a linguagem tem o condão de afirmar a existência, a relação com o Outro e com o mundo.

Em Descartes, o mundo será questionado pela dúvida e será restituído através do conceito de infinito. Para Levinas, essa estrutura se torna real através da alteridade absoluta do outro. Isso significa assumir a exterioridade, ou seja, entrar na relação. O outro apresenta ao eu um mundo e não somente a si através do mundo. A relação que parte do outro perpassa o mundo. Através do ensinamento, que parte da alteridade ética do outro, poderemos prescrever ao mundo um significado. A relação do ser humano para com o outro no mundo fundamenta originariamente da dimensão ética da existência (SIDEKUM, 2015, p. 67).

A vida do ser humano, neste sentido, é o centro do questionamento filosófico. Neste sentido, o ser humano caracteriza o mundo através da palavra, é através da linguagem que este situar-se no mundo se dá, bem como a lógica de dominação; “e se ele puder dominar o mundo através da palavra que ele pronuncia e se ele puder dominar o mundo pela palavra, então, ele não se encontra só na concretude da existência, pois ele sempre estará com o outro no mundo” (SIDEKUM, 2015, p. 68). Assim sendo, surge o conceito de rosto, aquele que desvela a realidade

<sup>220</sup> Em referência a Heidegger, onde ser-no-mundo é uma das características do "ser aí", ou *Dasein*. Na filosofia heideggeriana entende-se o ser humano não como um mero organismo natural, neutro e separado do mundo, mas como um ser que habita e convive no e com o mundo.

do Outro. O rosto é a epifania da alteridade infinita do outro, isto é, a revelação da mais profunda condição da existência humana.

“O signo do Outro é o rosto. O rosto é único” (DOUZINAS, 2009, p. 355). A representação do rosto do Outro não é apenas o somatório de características faciais, da alma ou da subjetividade, mas, aproxima fala e olhar, escapando do conflito dos sentidos. “O pensamento vive na fala, a fala é (no) rosto, o dizer é sempre endereçado a um rosto. O Outro é seu rosto” (DOUZINAS, 2009, p. 355). O rosto do Outro não pode ser domesticado, disciplinado ou assimilado. Assim, a alteridade é exterior, e este imperativo proveniente do Outro é o cerne da ética da alteridade.

O ser humano é um ser relacional, numa existência intersubjetiva e com consciência de si, do mundo e da abertura na história. Conforme Levinas (1980), o ser humano busca a separação do mundo e da alteridade, pois a existência subjetiva se estrutura através da separação, designada como movimentação no mundo histórico. Através da separação o Eu se torna autônomo na existência, no ser, de modo que a separação do Eu e do mundo são possibilitadas pela movimentação. Logo, para Levinas a subjetividade consagra-se no retorno a sua origem de infinitude.

Esta percepção define que a identidade do ser-no-mundo, ou do Eu no mundo, se realiza, ao mesmo tempo, na soberania do Outro e no retorno a si mesmo, isto é, na separação e na autodeterminação. “O eu é interioridade. Ele transpõe-se para fora das necessidades. O eu é tocado pela exterioridade. O ser humano toma consciência de si através da relação para com o outro no mundo” (SIDEKUM, 2015, p. 71-72). Deste modo, a dimensão ética do homem carece de sua libertação de opressões que o limitam, através da transcendência, do rompimento com a totalidade e abertura para a infinitude. Tal experiência de transcendência oportuniza a relação ética entre o ser com a alteridade do outro no mundo histórico<sup>221</sup>.

De acordo com Levinas (1980), a transcendência possibilita a relação ética entre o ser humano com a alteridade do Outro, e esta relação de alteridade possibilita no mundo da vida a experiência da liberdade. Por um lado, para Levinas (1980), a totalidade representa um âmbito

---

<sup>221</sup> O conceito de mundo histórico esta relacionado à ideia de transcender. É dentro deste conceito que ocorre uma conscientização ética, onde o ser humano é, segundo seu ser, um caminho para a autoconsciência tanto na dimensão de transcendência como histórica. (LEVINAS, 1980). “Ter consciência no mundo humano significa viver em liberdade e justiça com o outro, **o outro no mundo**” (SIDEKUM, 2015, p. 72, grifo nosso).



fechado, o ontológico, o retorno ao mesmo, o princípio originário e a justificativa de opressão. A expressão do ser como um ser absolutizado faz da totalidade a negação da alteridade. Por outro lado, a exterioridade ou a infinitude, representam uma abertura ao Outro, ao ser não absolutizado, fechado. A infinitude representa o princípio de alteridade.

Assim, pode-se compreender o entremesclar de um sujeito emancipado e em relação, ao mesmo tempo. Para a filosofia levinasiana, o ser humano é, em princípio, feliz, na existencialidade vive sua subjetividade como ente autossustentável. Porém, paralelamente, é vulnerável, sensível, e através da sua corporeidade e historicidade pode ser atingido na exterioridade. Para Levinas (1980) há um modo de consciência que não acontece apenas na relação com o mundo, mas pela relação social, pela consciência de que o ser, o Eu, está inserido no mundo. Esta relação com a alteridade do Outro produz uma libertação do ser de seus encastelamentos, como uma dimensão ética. Sidekum (2015, p. 77) complementa que “o eu não poderá dar o tempo nem a libertação. O eu uma vez preso na solidão ontológica só se lhe poderá prolongar a experiência do tédio”.

No mesmo sentido, Warat (2004, v. 1, p. 294) defende o “olhar do outro como ajuda privilegiada para vencer nossos próprios limites e tentar transgredir os riscos de perdermos de vista a nós mesmos”. Para o autor a superação de patriarcas, deuses onipotentes, o caminho para a autonomia está no perceber o rosto do Outro. Todavia, para a realização de um pensamento autônomo, Warat assinala que a relação com o Outro é uma relação de autonomia, e não de um “sujeito ideologizado, portador de uma falsa consciência que precisa, inoportunamente, de um outro que cuide” (WARAT, 2004, v. 1, p. 337). A relação com o outro é de autonomia, de emancipação, e não de heteronomia<sup>222</sup>.

Se a ética da alteridade tem sua “essência” na relação do Eu com o Outro, baseia-se no caráter não essencialista do Outro. O Outro não acontece apenas como uma instância de um conceito ou na aplicação de uma lei: “o Outro não tem lugar, nem tempo, nem essência; o Outro não é nada além de sua interpelação e de minha obrigação” (DOUZINAS, 2009, p. 355). Na medida em que percebo o rosto do Outro, este torna-se meu semelhante, mas não meu Mesmo, o qual é próximo, mas ainda estrangeiro a mim (DERRIDA, 2005).

O Outro é sempre singular, externo a categorias, normas. Neste sentido, Douzinas (2009) argumenta que a alteridade marca a identidade absoluta de um ser, a singularidade além da

---

<sup>222</sup> No tópico 4.3 se abrangerá com maior clareza a distinção entre autonomia e heteronomia.

individualidade. Entretanto, ao mesmo tempo, a singularidade do Outro cria a minha própria identidade, num entremesclar de relações. Logo, quando o Eu se constitui, acontece, está diante do Eu e da relação do Eu com o Outro, numa abertura histórica. “Cada vez que me dirijo ao Outro concreto, meu Eu toma uma nova direção, eu me torno o que sou” (DOUZINAS, 2009, p. 356).

É neste sentido que Bauman (2003) pontua que a troca da segurança e de parte liberdade representa um processo de civilização em que a individualização dos valores humanos dá lugar a uma comunidade que acolhe e protege seus indivíduos, especialmente na contemporaneidade, marcada pela reivindicação à pluralidade. Deste modo, um dos desafios impostos às ciências humanas, jurídicas e sociais do século XXI se caracteriza por desenvolver modos de viver em comunidade com as múltiplas identidades e diferenças, coexistindo, produzindo respeito e reconhecimento.

Todavia, assegurar direitos à diferença também significa que nenhuma cultura “ou tradição específica pode colonizar o entendimento sobre o bom, relativizando as outras realidades culturais e estabelecendo seu próprio império de valores” (LUCAS, 2013, p. 238). A concepção levinasiana de alteridade radical no Outro se coaduna com uma visão decolonialista e de defesa das singularidades, do ser que compreende seus processos de subjetivação, mas está em rede, em relação com o rosto do Outro. Não obstante, faz-se necessário compreender as limitações de interfaces quando o aspecto da colonialidade não é enfrentado.

Para ao filósofo e teólogo argentino-mexicano Enrique Dussel (1993), a modernidade tem um conceito emancipador racional que deve ser defendido, mas que também cria, desenvolve e oculta um mito irracional de justificação da violência sobre os diferentes. Esta irracionalidade violenta não enfrentada pelo pensamento eurocêntrico frente aqueles considerados inferiores – em termos de raça, cultura, religião, etc –, que deve ser negada e superada. Em *1492: o encobrimento do outro*, Dussel (1993) procura desvendar exatamente o nascimento deste mito sacrificial irracional que é inseparável da constituição da própria modernidade e que sempre fez dos latino-americanos vítimas da modernização capitalista. Com base nesta compreensão, a identidade é resultado da relação do indivíduo com a outridade, de modo que o meio social reflete na formação e reconhecimento da sua identidade, mas não a totaliza. O indivíduo é produto da relação reflexiva entre o eu e os outros, dos conceitos e conjuntos de valores que ele absorve desta relação.

A positividade do ser humano consiste em que ele possa receber na relação social o tempo no qual ele entra na experiência da voz ética pela relação do face-a-face. A irrupção com a totalidade acontece com a aproximação para com o outro. O outro está inserido na sua alteridade absoluta, isto é, na sua identidade singular; está na exterioridade, é estranho para meu eu, é inatingível, está na distância; ele é sujeito. Porém, o outro está desprotegido, sem ajuda, em sua nudez, face ao eu. O aparecer ou “surgir diante do eu” significa também rosto e o revelar do rosto. O eu é, portanto, desafiado para receber o outro. Ser aberto significa ser exterior ao outro e ser vulnerável. Esta vulnerabilidade do rosto exige um infinito âmbito do eu para um agir ético. O eu será constantemente questionado. Tal questionamento é responsabilidade e gera uma consciência ética (SIDEKUM, 2015, p. 78).

Em sua versão moderna, a consciência individual se tornou ponto de partida de todo conhecimento, inclusive na relação com o Outro, de modo que “o Outro é reduzido ao meu conhecimento do Outro” (DOUZINAS, 2009, p. 351). Neste sentido, a alteridade não representa simplesmente um momento da dialética do mesmo e do diferente, mas o momento de sua transcendência, de sua afirmação na Outridade. Todavia, na ordem da razão totalizada para a realização da lei, o Outro é transformado em mesmo, de modo que a distância entre o Eu e o Outro é reduzida, restando o valor moral reduzido a uma tentativa de conhecimento sobre o Outro, mas que se restringe ao ego do desejante (DOUZINAS, 2009).

Assim, o Outro é excluído ou esquecido. Ocorre que o Outro não pode ser reduzido, pois é único, e no caso da norma jurídica, quando aplicada de modo geral, não dá conta de compreender esta singularidade. Logo, quando destinadas a sujeitos universais, o formalismo da lei ou tenta assimilar ou excluir o Outro, buscando transformá-lo em mesmo, retirando-lhe castrando sua emancipação e sua autonomia.

O contínuo vó do significado, que produz sempre novos direitos, poderia, talvez, estar ancorado em uma ética, e a falta de fundamento e o poder criador de mundos da liberdade em uma fundação moral. Se meu direito tem significado apenas em relação a outro direito, cuja ação ou prerrogativa estão pressupostos no reconhecimento ou exercício do meu direito, o direito do Outro sempre e já precede o meu. O (direito do) Outro vem primeiro (DOUZINAS, 2009, p. 353).

Neste sentido, concebendo a mulher como Outro, como ser que não pode ser reduzido, cabe pensar em seus processos emancipatórios dentro de um contexto jurídico-social fortemente castrado e totalizado. Mulheres constantemente são transformadas em Mesmos. A afirmação de sua autonomia, bem como o desenvolvimento de seus processos emancipatórios, pressupõe um olhar de transcendência, no sentido de que o olhar do Eu jamais compreenderá a infinitude do

Outro. O olhar totalizado não é capaz de perceber contextos, histórias, paradoxalidades na existência do Outro.

No que diz respeito à atuação do Estado, uma afirmação laica é um dos pressupostos para reconhecer aquele que não é igual a mim. Neste sentido, a atuação dos direitos humanos não essencialista, poderia ser o reconhecimento da existência de Outro ser, anterior a mim, limitando eticamente a atuação do Eu. Neste sentido, a visão empregada nos textos apresentados à ADPF 442, quando buscavam colocar a mulher em um lugar determinado, estático, sem contradições e contextos, era proveniente de uma episteme essencialista. Douzinas (2009, p. 354), por outro lado, afirma que “esse Outro não pode ser ‘homem’ universal do liberalismo nem o ‘sujeito’ abstrato e formalista da lei”. O Outro é, portanto, sempre único, singular, histórico. O outro tem tempo, lugar, história, contexto, gênero, classe e cor. Esta afirmação da Outridade faz-se ainda mais importante em contextos latino-americanos, ou no caso brasileiro, em que a história unificadora foi criada e contada sobre a anulação de centenas de milhares de Outros, desde a invasão colonialista, do escravismo e até os dias atuais.

Nenhuma experiência é mais central que essa relação ao Outro pela qual um e outro se constituem como sujeitos. Todos os indivíduos estão presos numa rede de papéis, existem para outrem e o encontro do outro jamais se opera em terreno aberto, como numa cena de filme onde dois personagens surgissem, um diante do outro, em um cenário vazio. É necessário, sobretudo, que o reconhecimento do outro como sujeito leve a participar dos esforços do outro para se libertar das exigências que o impedem de viver como sujeito (TOURAINÉ, 1994).

O declínio e perda de alcance do poder patriarcal possibilitam a revisão da sexualidade feminina, fortemente castrada pela cultura e religião. Logo, os processos emancipatórios femininos perpassam pela noção de que o controle sobre seus corpos advém de uma estrutura social biopatriarcalista. Igualmente, necessita do reconhecimento de que os papéis de gênero – incluindo os determinismos sobre a reprodução - são construções sociais que variam entre culturas, religiões e ao longo do tempo, possibilitando rupturas que incluem a adesão dos homens às tarefas domésticas e criação dos filhos, assim como o aumento da participação feminina na política e nos cargos eclesiásticos.

Um Estado laico-republicano, democrático, possui, dentre outras, a função de garantir políticas que reconheçam a desigualdade de poder entre homens e mulheres e sua afirmação

equitativa enquanto sujeitos, para que uma vez reconhecida esta desigualdade possa ser promovida a redistribuição, representação ou participação das mulheres, seja no mercado de trabalho, na política (FRASER, 2002), ou na autodeterminação sobre seus corpos. Neste contexto, a Lei do Planejamento familiar busca, entre erros e acertos, justamente a afirmação legal de garantias no tocante aos direitos reprodutivos de forma equânime, mitigando séculos de sobreposição masculina sobre os direitos femininos. Logo, as políticas públicas devem atuar pensando sempre no impacto diferenciado para homens e mulheres ao mesmo tempo em que reconheçam ações específicas para o fortalecimento das mulheres tendo em vista que, dentro do contexto coletivo social, se apresentam em condições subalternas.

É neste contexto em que lutas por demandas femininas, com inúmeras variações, promovem discussões em diversas áreas e matrizes teóricas em busca de reconhecimento e inclusão das mulheres nos espaços sociais e de poder. Um destes espaços, tradicionalmente ocupado essencialmente por homens, é a religião. Em um país que a maior parte da população se autodeclara crente de algum organismo religioso (DIP, 2019), como é o caso do Brasil, discutir processos emancipatórios femininos, independentemente de posições filosóficas, teológicas ou religiosas, torna-se fundamental, sob pena de estas mulheres ficarem à parte das mudanças e evoluções sociais, ou terem de fazer a árdua escolha entre a fé e sua luta pessoal e coletiva por direitos.

A ética da alteridade é uma poderosa metafísica como todo humanismo. Mas este é um humanismo da outra pessoa; ao contrário da ênfase ontológica do liberalismo e da natureza abstrata do sujeito (jurídico), ele carrega o mais forte compromisso histórico com as necessidades singulares do Outro concreto (DOUZINAS, 2009, p. 357).

A concepção ético-filosófica acerca da outridade, ao mesmo tempo em que não nega a individualidade, contrapõe-se com a noção moderna. Assim, percebe-se a existência de sujeitos, ainda que relacionados entre si, consigo mesmos e com o todo, isto é, sujeitos garantidos em suas diferenças, em sua outridade. “Se existe algo verdadeiramente ‘universal’ no discurso dos direitos humanos, se algum esforço metafísico sobrevive à sua desconstrução, isto talvez seja o reconhecimento da absoluta singularidade da outra pessoa e do meu dever moral de salvá-la e protegê-la” (DOUZINAS, 2009, p. 354).

A afirmação do Outro também é um contraponto para o anseio de controle biopolíticopatriarcal, afinal, sujeitos distintos, garantidos em suas especificidades não são tão manipulados, tão docilizados e tão suscetíveis às investidas do controle sobre corpos. No que diz respeito às mulheres, percebê-las como Outro, completas em si, não-totalizadas, que não são nem seres faltantes, nem Mesmo do homem, significa legitimar suas existências, e junto delas, suas problemáticas. Logo, um estado laico-republicano, dentro de uma matriz democrática, precisa garantir a existência da Outridade, ao invés de determinar um lugar essencialista. É dever do Estado, para garantir os pressupostos constitucionais, conceber cada sujeito em sua outridade, em sua diferença.

É neste sentido que o conceito de outridade insere-se na inter-relação entre direitos reprodutivos e laicidade, pois independentemente da religiosidade, constitui-se um sujeito autônomo, emancipado, Eu em relação com o Outro.

#### **4.2 Racionalidade descentrada e a abertura para novas verdades: inter-relações entre laicidade e direitos reprodutivos**

O giro histórico percorrido para compreender a noção de laicidade, sua origem, importância e consolidação como um princípio caminham lado a lado com a emergência do indivíduo enquanto categoria de análise e destinatário de diversas cartas de direitos. Por outro lado, ao focar no controle dos corpos femininos, também pautado em um giro histórico, isto é, que não está concentrado apenas em um período específico, mas que perpassa séculos do que se nomeia como cultura ocidental, nota-se que as mulheres não foram igualmente contempladas por essa insurgência do indivíduo e suas implicações práticas. Enquanto homens viam seus direitos inerentes à própria existência serem garantidos, mulheres eram menosprezadas. Enquanto o saber masculino sobre a saúde e os corpos se consolidava em escolas de medicina, mulheres eram enviadas à fogueira por deterem os mesmos saberes.

Neste sentido, o caminho de afirmação de sujeitos, seja perante a sociedade, seja perante a lei, não foi equivalente para homens e mulheres. Ocorre que mesmo em tempos diferentes, mulheres foram reivindicando seus direitos e se afirmando como sujeitos ao longo da história, conquistando uma série de direitos e garantias. Um momento histórico marcante para sua

caminhada emancipatória coletiva foi a pílula anticoncepcional, que lhes deu a capacidade de ter um controle mais efetivo sobre sua reprodutividade, desencadeando, também, um autocontrole sobre outras áreas da vida, como estudar e trabalhar. Todavia, romper com séculos de opressões sobre os corpos femininos não se desenvolve “da noite para o dia”, necessitando de garantias não apenas diretas, mas também indiretas sobre suas demandas. Este é o ponto nevrálgico que inter-relaciona direitos reprodutivos à laicidade. Os corpos femininos não foram objetos exclusivamente da religião; Estado, família, medicina, psiquiatria e sociedade também os objetificaram e determinaram. Porém, o discurso religioso fundamentou e essencializou estes corpos.

Desde o século XX, muito motivado pelos horrores vivenciados na primeira e segunda guerras mundiais, diversos pesquisadores aceleraram estudos e formulações para pensar em como não repetir a história vivenciada. A linguagem empregada foi vasta, mas a tecnologia social desenvolvida por Levinas, de ver na alteridade e na Outridade uma ética primeira, é uma forma de não anulação do Outro. Tendo em vista que mulheres tiveram suas existências anuladas, totalizadas, disciplinadas e determinadas ao longo da história, esta tecnologia de baixa densidade e alta complexidade<sup>223</sup>, confere a elas uma legitimação indireta de autodeterminação sobre seus corpos. Garantir direitos reprodutivos às mulheres significa não apenas, mas também, discorrer sobre estes direitos diretamente, mas ver estas mulheres como Outros, como sujeitos singulares em sua existência.

Assim, a noção filosófica que adentra na temática dos direitos reprodutivos é fundamental. Não é possível pensar em direitos reprodutivos às mulheres se elas sequer são vistas como sujeitos, se não são respeitadas em sua Outridade. Não obstante, para que a relação entre Eu e Outro seja harmônica, a noção de laicidade impõe-se como um elemento central na não-totalização destes seres. Quando se fala em laicidade, se reivindica um Estado que não seja totalizado por uma única visão de mundo, por uma baliza moral, por uma forma de existência. Se reivindica um Estado que não essencialize seus cidadãos e lhes confira garantias na existência e temporalidade. É neste pensamento crítico que os processos emancipatórios femininos são concebidos, num horizonte de abertura, de uma epistemologia que abraça a infinitude do ser.

---

<sup>223</sup>Terminologia utilizada para descrever o programa de Atenção Básica, no Sistema Único de Saúde, que se caracteriza por um conjunto de ações de saúde, no âmbito individual e coletivo, que abrange a promoção e a proteção da saúde. O programa utiliza tecnologias de elevada complexidade e baixa densidade, orientados pelos princípios da universalidade, da acessibilidade e da coordenação do cuidado, do vínculo, da continuidade, da integralidade, da responsabilização, da humanização, da equidade e da participação social.

Luis Alberto Warat argumenta que o saber significa rompimento, abertura, desconstrução<sup>224</sup>, emancipação. Para Warat (2004, v. 2, p. 27) “a proposta do pensamento crítico pode apresentar-se como uma tentativa epistemológica diferente”, de maneira que o saber jurídico crítico tenta estabelecer uma nova formulação epistemológica sobre o saber jurídico institucionalizado, e que até então é envolto por uma concepção sacralizada. Warat postula que os dogmas das verdades inquestionáveis, das verdades absolutas, fechadas, são mantidos e reiterados através da semiologia dominante, que através de sua linguagem metafísica reitera e reifica a linguagem, estabelece padrões e hierarquias. Nesse aspecto, o ser humano se enquadra e é enquadrado no determinismo, é coisificado em um modelo de ser fechado e fixo.

Para Warat (2004, v. p. 290) “no universo ocidental a ideia de liberdade, virtualmente solucionada no discurso, não contempla a dignidade, a solidariedade, o amor e a autonomia como condições para seu funcionamento efetivo.” Nesses termos, a pedagogia marginal<sup>225</sup> representa a recuperação da significação desejante, representa a construção de uma semiologia descentrada, que parte das diferenças, que abraça o erótico, a nudez, o Outro (WARAT, 2004). Na ambivalência há o desejo, há o erotismo, há o sangue pulsante e vivo. Em conformidade, a pornografia como a castração dos desejos<sup>226</sup>, como a coisificação do *eros* pela sociedade do consumo, da aparência, é desconstruída a partir do erotismo marginal. Warat defende conseguir caminhar através da dialética entre erotismo e censura, entre prazer e dever.

Erotizar a vida, se abrir para o novo, para o diferente, é um caminho para a flexibilidade da ciência, para construção de um eterno devir humano. Warat argumenta que para a construção de uma linguagem democrática jurídica é necessário edificar mecanismos de transgressões de censuras. Nessa premissa o erotismo precisa dessa dialética, precisa do jogo das duas formas; a

---

<sup>224</sup> Ao utilizar a linguagem e a metodologia por detrás do olhar desconstrutivista, Warat apela a Jacques Derrida, filósofo que nasceu na Argélia, estudou em Paris e lecionou em diversas universidades européias e americanas. Assim, Warat (2004, v. 2, p. 109) dialoga com Derrida para apontar a simbolização democrática com a dinâmica do descentramento, de pensar para além de uma ontologia totalizadora.

<sup>225</sup> Nomenclatura empregada por Warat para afirmar que, pedagogicamente, tem-se o dever de provocar alerta, de lutar contra mecanismos que permitem que o totalitarismo se introduza de forma irreversível na sociedade. O autor traça uma série de considerações sobre uma forma de aprender e ensinar que não castre o sujeito, que abrace a outriedade e promova a emancipação. Ver a obra Manifesto para uma ecologia do desejo.

<sup>226</sup> Para Warat (2004), a castração é sempre a poda de um desejo. “A castração é o desejo posto, ideologicamente, fora da história. É o desejo sublimado que ambiciona o controle de corpos, como se fosse a coisa mais natural e benéfica do mundo” (WARAT, 2004, v. 1, p. 63). Através da castração, mata-se a autonomia, o desejo, e está muito ligada à linguagem. Ver obra A ciência jurídica e seus dois maridos.



tese precisa da antítese. Assim, o estado como grande criador de aparências é responsável por dogmatizar os seres em uma sub-vida contemporânea.

Warat (2004) salienta que existem outras máscaras responsáveis pela subversão, pela desconstrução de padrões, responsáveis pela carnavalização, pela abertura ao diferente. Entretanto, a razão fixa limites, fixa leis e normas. Dessa forma, a dialética entre as duas é primordial. O discurso jurídico, como máscara autoritária, estereotipa a linguagem em uma censura dos seres, limita a democracia, a oculta, em uma semiologia do poder dominante. Desse modo, a democracia vira totalitarismo. Conseqüentemente, uma semiologia aberta significa abertura à pluralidade, à multiplicação; ruptura de um simbolismo fechado de signos. A sociedade burocrática condiciona os seres em uma linguagem política de dominação. A linguagem como meio de supressão dos signos serve de suporte para um mecanismo redutor e ideológico do tecido social. Essa forma de sociedade burocrática precisa dos sistemas simbólicos de reiteração de totalitarismos, para dogmatizar a castração em uma certeza da verdade.

Warat argumenta que a edificação de verdades inquestionáveis, cria a unidade como uma forma de dominação, através de uma racionalidade centrada, através de um logocentrismo totalizador. Em conformidade, o viver em sociedade requer uma ordem de intertextualidade, valores e normas que regem o viver social. Isto é, a racionalidade centrada impõe às mulheres uma única verdade, um esteio moral determinado a ser seguido, domina e disciplina o ser, não há flexibilidade para compreender os contextos, a existencialidade e a temporalidade. O que diferencia as sociedades democráticas e totalitárias, nesse aspecto, é a fixidez ou porosidade da moral.

Nesta perspectiva, o ser humano é considerado como ser social, como ser caminhante e em movimento, que resiste, escreve sua história através do tempo e do espaço. Assim, o movimento autêntico é produto de uma simbologia da dominação, face que a própria autenticidade é construção social. Esta conjuntura social que reitera a produção de um Mesmo, fecha-se sobre a realidade de uma ficção objetiva, a-histórica, censurada. Logo, impõe-se uma ideologia que detém toda “A” verdade e origem. A existência limita-se a um “existir censurado”, se transforma em sub-vida, em indivíduos zumbis da norma, sob pena de tornar-se uma vida nua.

Em contraponto, na aposta de Touraine (1996) se propõe buscar algo de resistência na atitude de voltar-se a si mesmo, a qual provém justamente de sua visão não fatalista da realidade

social. Apostando que ao lado de toda força que aprisiona constitui-se uma força de resistência, o autor busca a cartografia daquilo que considera o mais original em cada ser, e, conseqüentemente, o mais livre e potencialmente transformador da realidade social. Touraine (1996) defende uma epistemologia que fuja de ideologias ou discursos ideológicos que vêm a história sem considerar os sujeitos, que se oponha a uma redução de toda a vida social a busca pelo progresso, por poderes absolutos, por deuses ocultos ou Estados totalitários.

Este pensamento coaduna-se com a abertura de verdades em oposição a verdades únicas e impostas. Tanto o Direito, quanto a Religião, se constituem em mecanismos de linguagem que possuem como finalidade perpassar ensinamentos ao longo das gerações e cujo objetivo primordial é ordenar o convívio social. Sob a óptica de filósofos pós-modernistas, como Gianni Vattimo (1998), a busca por conceitos últimos e absolutos é inviável, pois se compreende que a complexidade das relações humanas é tamanha que não se pode conceber com exatidão objetiva os produtos de sua organização social, tais como o Direito e a Religião.

O caráter absoluto do espírito, para nós, não consiste no fato – como talvez pense um Hegel ainda cartesiano – de estar junto de si na certeza e na autotransparência mais totais; mas em constituir um único fim ao qual todas as realizações objetivas, as verdades pragmáticas, podem enxergar como o autêntico, nunca totalmente dado, superamento de toda forma de alienação (VATTIMO, 2016, p. 137-138).

Assim sendo, os discursos dogmáticos – muito presentes na linguagem da religião e do direito – enraizados de conceitos totalizantes, fechados, fonocêntricos<sup>227</sup>, castram o erotismo da leitura e censuram a linguagem<sup>228</sup>. Esta observação pôde ser feita ao longo do terceiro capítulo, ao analisar discursos de diversas matrizes, mas em muitos casos logocêntricas e monologuistas. O direito tende a vincular-se a uma lógica dogmatizada, cartesiana e fechada, como se nota na lenta evolução dos direitos reprodutivos femininos e a fundamentação para que assim o seja. A linguagem jurídica, assim como a religiosa, pode ser aberta e descentrada, como pode ser fechada

<sup>227</sup> Termo de autoria de Jacques Derrida (2017), que designa o privilégio da fala sobre a escrita em que assenta, segundo o autor, toda a tradição metafísica que domina o pensamento ocidental. Essencial a esta tradição é a concepção de um *logos* – narrativo, discursivo, mas também entendido como razão, racionalidade – presente a si mesmo e à consciência, independente de qualquer manifestação material ou veículo significante.

<sup>228</sup> A linguagem empregada em parte dos textos analisados na ADPF 442 demonstrou exatamente a presença de apenas uma voz, apenas um paradigma de possibilidade ao emitir juízo de valor sobre o aborto e as mulheres que o realizam, sem distinguir as múltiplas realidades e contextos que as levam a tomar esta decisão. Neste sentido, para além do simplismo do “ser contra” ou “ser a favor” da descriminalização do aborto a argumentação de muitas entidades não leva em consideração a polifonia de sujeitos atrelados a esta lei.

e totalizadora, trata-se de uma escolha do discursante ou daquele que emprega a linguagem e não de uma posição em si<sup>229</sup>.

Warat (2004, v. 1, p. 117) leciona que Barthes sugere um duplo movimento como forma de reiterar uma prática democrática nas significações; através da resistência e do combate ao poder simbólico totalizante, e da edificação de uma prática linguística a partir de uma racionalidade descentrada. Vattimo (2016, p. 38) apresenta sua hipótese, defendendo que “hoje, na nossa atualidade não apenas filosófica, mas também histórico-social, seja preciso ir além da fenomenologia para uma ontologia da atualidade.” Conseqüentemente, o rompimento com a linguagem centrada é realizado através de uma prática discursiva descentrada, é o primado da sensibilidade, do imaginário, é o rompimento do sentido-centro unitário.

Warat propõe uma semiologia do poder, uma semiologia que não se origine de conceitos fechados, logocêntricos, mas de uma racionalidade descentrada, lúdica, poética, diferente, divergente. Essa semiologia que rompe com os padrões normativos e metafísicos, representa a desconstrução das verdades objetivas, absolutas na proposta de uma semiologia democrática, afinal, “não se podem começar uma prática de autonomia sem transgredir essa inocência semiológica” (WARAT, 1990, p. 83). Assim, essa semiologia democrática integra o plural, representa o olhar para as diferenças, para o outro, para o imaginário. Uma semiologia que não dogmatiza, mas revela o poder simbólico da linguagem.

O discurso jurídico, que sempre foi conservador, tem aberto espaços para pensar a diversidade, que sempre existiu, embora muitas vezes não seja reconhecida nem protegida pelo Estado. No que tange às famílias, há uma disputa cultural por sua conceituação, que insiste em retornar ao modelo conservador, no qual a família, da forma tradicionalmente concebida, tem mais importância que os indivíduos que a compõem, conservando a hierarquia na qual mulher e filhos devem se submeter à liderança masculina.

Esta questão de gênero como devir é também importante, porém mais complicada para o direito [...] A justiça é um valor aderido ao ideal normativo da masculinidade. O homem se vê a si mesmo como portador natural de um sentido de justiça. No modelo da condição masculina nem sequer se coloca a justiça como questão. Quando se pergunta, por

---

<sup>229</sup> Esta pluralidade de paradigmas pode ser amplamente notada na análise da ADPF 442, seja em discursos proferidos por entidades religiosas, seja por entidades jurídicas. Em ambos os casos, tanto na análise qualitativa como quantitativa, verificou-se a presença de falas essencialistas e de uma ontologia da existência. Falas de afirmação de uma verdade objetiva e a-histórica, e falas que defendiam verdades contextuais.

exemplo, às mulheres porque querem ser juízas, muitas delas respondem porque se sentem equilibradas, com possibilidade de decidir a vida dos outros. Ao homem isso sequer lhe passa pela cabeça. Assume como natural a sua possibilidade de decidir a vida dos outros. Ele tem, por natureza, essa condição. Não necessita afirmá-la. Ele tem em seu peito o sentido da lei, não precisa conquistar este valor. Identifica-se com a lei sem nenhum tipo de questionamento. A tipicidade jurídica que determina idealmente a sua masculinidade (WARAT, 2004, v. 1, p. 477).

Ao longo da história, mantiveram-se discursos que negam a igualdade de direitos entre homens e mulheres, a necessidade de discutir a família num novo paradigma<sup>230</sup>, a desconstrução da ideia de família patriarcal, hierarquizada e da dominação masculina. Aliás, muitos são os discursos que negam a existência do patriarcado e do machismo, que tanto aprisionam inúmeros indivíduos. Há uma necessidade de preservação daquilo que está posto, afinal quem detêm o poder é também detentor de diversos privilégios, seja na política, na religião ou na família. Igualmente, a linguagem utilizada no âmbito jurídico "não apenas expressa relações, poderes, lugares, ela os institui; ela não apenas veicula, mas produz e pretende fixar diferenças" (LOPES, 1997, p. 65).

O homem tem um domínio inquestionável sobre a lei jurídica. Ao contrário, às mulheres que têm acesso ao espaço jurídico é exigida a subordinação aos homens da lei. Têm que se adequar ao modelo de masculinidade para serem aceitas. Precisam permanentemente provar que se adaptam ao modelo masculino. As mulheres que decidem o Direito necessitam, inclusive, dar provas de que cumprem com mais eficácia o modelo masculino, têm que demonstrar que são mais homens da lei que os próprios homens. **Não há espaço para o devir mulher dentro dos espaços de poder exercidos nas práticas do Direito. As mulheres têm pouca oportunidade para estabelecer fissuras no imaginário jurídico** (WARAT, 2004, p. 477-478, grifo nosso).

Observa-se que, para Warat, o espaço jurídico, assim como os demais extratos da sociedade são extremamente masculinos, não há lugar para a mulher. As necessidades de impor fissuras neste sistema que é opressor a ambos os gêneros – obviamente, com mais efeitos negativos nas mulheres, pouco surgem, ou são sempre sufocadas. Ecoando enunciados feministas, pode-se dizer que a problemática da mulher no direito responde a imposições culturais de lugares e papéis a cada sujeito, de modo que seria necessário falar das lutas travadas pelas mulheres, de

---

<sup>230</sup> Neste sentido, ao analisar a Lei 9.263/96, observou-se que mesmo que a noção de família tenha sido atualizada em relação às famílias escravocratas do período colonial, ainda não contempla todas as possibilidades atuais para pensar a família e os sujeitos que a compõe. A necessidade da outorga do cônjuge para realizar uma esterilização voluntária por um lado iguala homens e mulheres, mas por outro, deixa de considerar os desencontros de desejos sobre ter filhos dentro de uma formação familiar, por exemplo.

uma ação política que proponha uma mudança integral sobre o lugar da mulher na sociedade (WARAT, 2010).

Embora a família seja um importante organismo social que poderia ser utilizado para a promoção de igualdades e satisfação pessoal dos sujeitos que a compõem, o discurso de dominação masculina ainda está muito presente, conforme a análise da Lei do Planejamento Familiar e da ADPF 442 puderam demonstrar, isto é, se mantêm discursos de cunho impositivo quanto ao papel social de cada membro da família deve desempenhar e da expectativa sobre a reprodução. O planejamento da quantidade e época de ter filhos é considerado decisão do casal, e não como ato individual de cada uma das pessoas, desrespeitando sua autonomia. Pelo fato de a lei entender que se trata de uma questão familiar, exige-se a autorização do cônjuge para fazer esterilização definitiva quando não há o desejo de ter mais filhos, de modo que a lei de planejamento familiar penaliza as mulheres, que não conseguem de seus maridos a autorização necessária para realizar cirurgia de laqueadura<sup>231</sup>.

Há uma vinculação necessária ao cônjuge da decisão de ter filhos ou não. Vale lembrar que a lei não estabelece que uma sociedade conjugal necessariamente deva ter filhos. A existência da pílula anticoncepcional, “responsável pela mudança radical no comportamento amoroso e sexual” (LINS, 2017, p. 270), foi, também, divisor de águas na luta por reconhecimento de direitos às mulheres, uma vez que, podendo optar por ter ou não filhos, se consegue, com maior facilidade, sair de relacionamentos abusivos, ou conquistar espaços no mercado de trabalho. Exigências legais como esta, demonstram claros resquícios de uma sociedade que ainda vê a mulher como relativamente incapaz, dependente, sujeita à autoridade de outrem. Assim, pode-se questionar se a linguagem empregada na Lei 9.263/1996 e na ADPF 442 provêm de uma epistemologia centrada ou descentrada, de uma ontologia da essência ou da existência.

Para assinalar simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar, temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou encontrá-la (FOUCAULT, 2005, p. 29).

---

<sup>231</sup>Conforme analisado no terceiro capítulo, o artigo 10, § 5º da Lei 9.263/1996, prevê que “na vigência de sociedade conjugal, a esterilização depende do consentimento expresso de ambos os cônjuges” (BRASIL, 1996).

Para Morin (2015) o pensamento complexo vem para superar modos simplificadoros do conhecimento, que mutilam mais que exprimem as realidades ou os fenômenos de que tratam. Assim, “é complexo o que não pode se resumir numa palavra-chave, o que não pode ser reduzido a uma lei nem a uma ideia simples” (MORIN, 2015, p. 5). Igualmente, a racionalidade que não é mais nascida de um *logos* “inaugura a destruição, não a demolição, mas, a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação de verdade” (DERRIDA, 2017, p. 13).

Neste sentido, Vattimo (2016) muito tem a contribuir quando defende um adeus às verdades objetivas, totalizadoras, fechadas, e que provêm, impositivamente, de um único paradigma, de um *lógos*. O autor apresenta a tese de que a verdade como algo absoluto, como correspondência objetiva, é um perigo muito maior que um valor, pois possibilita a imposição de cultura, pensamento, e até mesmo fé sobre aqueles que estão sob o guarda-chuva ou a mira desta verdade, “se não há uma verdade objetivamente dada a alguém de uma vez por todas, em torno da qual se deveria reunir todos por bem ou por mal, então a verdade nasce e se desenvolve no diálogo” (VATTIMO, 2016, p. 85). O mesmo deve ser dito sobre a “pretensão de conhecer a verdade sobre direitos humanos e inspirar neste conhecimento ‘verdadeiro’ da verdade, uma política de ‘guerras justas’, de intervenções ‘humanitárias’, que não levem em consideração os paradigmas culturais do outro” (VATTIMO, 2016, p. 15).

Ou seja, Igreja, Estado e até mesmo ciência, acreditam e se comprometem com apenas uma visão da verdade e não na construção de verdades, dialogadas, construídas conjuntamente, não há espaço para a diferença. O Outro, neste contexto, deve permanecer excluído, pois não se encaixa no padrão da verdade objetiva imposta. Vattimo (2016) acredita, então, que a construção de um pensamento fraco, e por que não, dos fracos, possibilita um espaço de inclusão, onde a sociedade, de fato, pode ser multicultural. Em termos mais claros, defende que abandonar verdades objetivas não seja a admissão da mentira, mas “porque viola o vínculo social com o outro” (VATTIMO, 2016, p. 28).

O pensamento descentrado permite a superação de uma dicotomia onipotente e onipresente no Direito, representa a construção de uma hermenêutica não pautada em um contexto de exclusão. Porventura, essa afirmação consiste no desvelamento das estruturas simbólicas de poder e de dominação, no desvelamento de um ser totalizado por uma hegemonia racional.

Conseqüentemente, permite a construção de um viés complexo onto-epistemológico e metodológico que problematiza esquemas de opressão e de igualdade formal propondo uma reflexão sobre a cultura-detergente<sup>232</sup> (Warat, 2004, v. 1) que aliena o pensamento em prol de uma masculinidade tóxica, em prol de uma racionalidade opressão de uma semiologia machista, totalitária e de mesmidade.

Por sua vez, esse processo de conhecimento parte de um diálogo de ordem e desordem, parte da convergência e ambigüidade. Morin fundamenta essa compreensão de mecanismos dinâmicos e funcionais, de uma compreensão de ser como organização ativa, em movimento, plural. Portanto:

Uma ontologia complexa mantém sempre a tensão das polaridades constitutivas do ser, bem como as interações entre as distintas dimensões que o integram com as múltiplas realidades existentes. Nela, ser e realidade emergem juntos. Estão codeterminados em seus processos evolutivos, estruturalmente acoplados e implicados, já que não existe uma realidade independente da natureza subjetiva do ser. Ambos evoluem conjuntamente e se autoeco-organizam a partir de processos de interpenetração sistêmica, em termos de energia, matéria e informação, que nutrem os diferentes fluxos entre o uno e o diverso, entre unidade e diversidade; sujeito, objeto/realidade (MORAES, 2015, p. 03-04).

A partir de ontologia complexa a procedência do ser humano parte do modo de vir a ser, parte do modo de ser complexo, dinâmico e em movimento, parte de um ser que não pode ser reduzido face sua multidimensionalidade. Conseqüentemente, essa formulação de ser complexa exige para seu descentramento uma epistemologia complexa, que integre a incerteza, a desordem, a complexidade e o diferente. Desta forma, “é complexo o que não pode se resumir numa palavra-chave, o que não pode ser reduzido a uma lei nem a uma ideia simples” (MORIN, 2015, p. 5). Portanto, a aceitação da complexidade é a aceitação da contradição, e a ideia de que não se podem escamotear as contradições em uma visão otimista ou rasa do mundo. Harmonia e desarmonia estão vinculadas.

“Não existe uma única realidade rede formal de relações, há realidades, que não são essências, que não são uma única substância, são compósitos, produzidos pelos jogos sistêmicos, mas, entretanto, dotados de uma certa autonomia” (MORIN, 2015, p. 49). Isso denota que para cingir uma abertura da linguagem complexa é necessário conceber uma epistemologia de abertura

---

<sup>232</sup> Warat (2004, v. 1) aponta a cultura detergente como um pensamento higienizado. Isto é, representa uma cultura que pretende apresentar o mundo sem sujeira, fazendo com que os homens fiquem plenos de estereótipos ou de significados castrados.

ao sujeito, uma epistemologia de abertura ao conhecimento, desconstrucionista, de infinitude, de rompimento com uma ontologia totalitária. Importante, porém, demarcar que a crítica a uma noção ascética de verdade, imposta, dada e a-histórica não significa negar o conhecimento e o saber.

Não gostaria que meu empenho em denunciar as perversões escondidas atrás das verdades divinizadas levem, a quem está me lendo, a pensar que estou pregando a negação do conhecimento. O saber também ajuda, e muito, a formar espíritos sensíveis e delicados frente à vida e aos outros (WARAT, 2004, v. 1, p. 201).

Romper com verdades objetivas significa abandonar uma forma de pensamento que provêm do metafísico, daquilo que é dado. A Igreja, historicamente, utilizou a figura de deus para ser o pai desta verdade, “A” verdade. Deus foi, e para a maior parte das teologias continua sendo, o detentor da verdade, e porque ele é verdade e dá esta verdade, ela não é passível de discussão. Com o advento do pensamento iluminista, com o advento da razão, por um longo período acreditou-se que a ciência conseguiria alcançar uma verdade objetiva. Entretanto, como bem ilustra Vattimo, herdamos este modo de pensar metafísico, substituindo deus pela ciência, mas uma ciência que dá, que impõe, que cria apenas “A” verdade. Neste sentido:

o cristianismo poderia ajudar na constituição de uma Europa unida – e, em perspectiva, também de um mundo unido – apenas se desenvolver sua própria essência como religião de caridade e não do dogma, abrindo-se ao acolhimento de todas as culturas e às mitologias religiosas, fiel ao espírito da hospitalidade e de dissolução da violência do sagrado que é o âmago da pregação de Jesus (VATTIMO, 2016, p. 92).

O desafio da pós-modernidade figura em conseguir criar verdades, plurais, dialogadas. Compreender que o ponto de vista que o Eu vê é apenas um; o Outro também vê e não necessariamente há um único pensamento correto. A contribuição, por outro lado, que o cristianismo pode oferecer é pensarmos na caridade como fundamento. Antes da verdade, pensar a caridade. E enxergar no cristianismo não o detentor da verdade, mas uma forma de pensar que rompe com o que está posto. “O niilismo é cristianismo na medida em que Jesus não veio para manter a ordem natural, mas para destruí-la em nome da caridade. Amar seu inimigo não é exatamente o que a natureza manda fazer, e, sobretudo, não é o que naturalmente acontece” (VATTIMO, 2016, p. 68). Igualmente, Derrida (2004) auxilia na desconstrução da ideia de



verdade fechadas, rompendo com o logocentrismo, fonocentrismo, monolinguismo e etnocentrismo.

A grande contribuição da filosofia de Derrida está em compreender que o sentido não está determinado a partir de uma ideia pré-dada. O sentido emerge e brota do contexto, do lugar e não a partir de um pai ou de um deus que dita a verdade desde sempre e de um horizonte metafísico, sem considerar a vida em sua historicidade (BERTASO; HAHN, 2019, p. 58).

O cristianismo teve grande participação na construção dos Estados modernos, liberais, e é preciso reatar forças com um cristianismo que não seja detentor da voz, mas que seja mensagem de libertação, de qualquer força opressora, inclusive da própria igreja. Mas, qual a relevância deste discurso para pensar o direito? Se observarmos com atenção o tecido social atual, veremos a diferença, a pluralidade. Entretanto, muitas vezes, em nome da religião, tem sido utilizado o pensamento cristão – o metafísico, não o de libertação, para barrar agendas que buscam ampliar o acesso de direitos para grupos que ao longo da história foram excluídos.

Garantias de direitos reprodutivos e sexuais, por exemplo, são pautas que poderiam ser melhor atendidas pelo Estado Republicano se conseguíssemos romper com o pensamento metafísico, tanto na religião, como na ciência, porque, se há uma verdade objetiva, então, certamente, alguém está mais próximo dela e fará de tudo para impô-la aos demais (VATTIMO, 2016). O direito da pós-modernidade não pode mais ser apenas o direito dos vencedores, há a necessidade de inserir o pensamento dos vencidos, dos fracos, se não pela caridade, porque o pensamento Ocidental já não é mais maioria no mundo<sup>233</sup>.

A contemporaneidade comporta o desafio de viver com diversas identidades e culturas em um mesmo local. Consequência da globalização, a miscigenação de culturas constitui característica da sociedade do século XXI. Portanto, a temática da alteridade, reconhecimento e aceitação constitui base para uma sociedade democrática de direito. Neste sentido, a construção de um pensamento descentrado, ou de uma racionalidade não-logocêntrica, mostra-se um caminho para romper com os fechamentos, universalismos e centramentos. A partir do momento em que a

---

<sup>233</sup> Importante mencionar a dimensão da colonialidade do poder, que faz com que as realidades latino-americanas tenham suas próprias particularidades. É a dimensão dada por Walsh (2006), ao abordar a decolonialidade do poder numa perspectiva intercultural.

racionalidade não nasce mais do *logos* (DERRIDA, 2005), do metafísico, há abertura para a construção de verdades, de sentidos, de emancipações, de processos.

Pensar a diversidade a partir do Outro, nessa óptica, exprime reconhecer a extensa diversidade cultural que consubstancia a contemporaneidade. Ou seja, significa um olhar educativo e social que propicia transformações estruturais e institucionais, onde este pensamento fronteiriço critica a visão multicultural, por não se desprender das fontes dominantes de poder. A partir do pensamento de Vattimo, do pensamento enfraquecido, como uma forma de pensar não mais alicerçada numa razão forte e sim num pensamento que respeita seus limites, têm a pretensão de ser fiel à superação da metafísica, através da hermenêutica. Abandonar verdades objetivas implica pensar o Outro. E, o olhar voltado para as diferenças é primordial, para não dicotomizar os indivíduos. Principalmente, para a efetivação de uma política de direitos humanos, o exército da alteridade é uma mudança paradigmática necessária para sociedade do século XXI.

Tanto Vattimo, como Derrida, ambos propõem uma abertura, um descentrar, o que deixa lacunas para a paradoxalidade, para as inconsistências, para as ambiguidades. Os processos emancipatórios são e assim devem ser. A emancipação não é um destino, mas um caminho, um processo a ser percorrido. E existem muitos caminhos, muitos processos, marcados por avanços e retrocessos. Sob uma óptica laico-republicana, o Estado precisa criar possibilidades para que cada mulher desenvolva seus próprios processos emancipatórios. Ao determinar “A” verdade, “A” lei, no sentido restritivo de apenas um padrão de direitos, garantias e deveres reprodutivos, castra a emancipação do sujeito, e torna-se fonocêntrico e logocêntrico.

Richard Rorty, por sua vez, que se consagrou como um expoente do pós-modernismo europeu ao re-interpretar a ontologia de Martin Heidegger e de Hans-Georg Gadamer à luz do *niilismo* de Friedrich Nietzsche, desenvolveu o que chama de “ontologia da atualidade”, a qual consiste na interpretação da história do ser na sua fase presente, escrevera que por muitos séculos a filosofia se preocupou em assegurar que nossa representação da realidade é fiel. O espelho que a filosofia representava, refletia fielmente a natureza ou orientava a ciência. Entretanto, Rorty argumenta que esta concepção era um sonho metafísico, assim como já havia sido apontado por Heidegger, a ideia de que “a essência de nosso ser-no-mundo consistia em contemplar a verdade objetiva e depois, acima de tudo, observá-la” (RORTY, 2010, p. 8). Esta concepção europeia de

metafísica assegurava que observando as coisas como elas estão, também seria possível observar as normas.

Porém, na tradição filosófica em que Rorty se encontra, as normas não podem ser extraídas dos fatos, “se alguém é alguma coisa, simplesmente é” (RORTY, 2010, p. 8). Logo, se não há uma norma que diga o que deve ser, é preciso que se diga o porquê deve sê-lo ou fazê-lo. Rorty retoma o pragmatismo de Wittgenstein, na invenção dos jogos linguísticos, teoria que argumenta que cada setor da existência fala uma linguagem, sendo a linguagem quem delimita a verdade, a falsidade ou a sensatez. Isto é, a linguagem é relativa a cada reduto social, não é universal, não provêm de uma verdade objetiva, fechada.

Este discurso remonta ao problema da verdade, que também é amplamente debatido por Vattimo (2016)<sup>234</sup>. O pragmatismo rortiano não defende que apenas é verdadeiro aquilo que funciona, ou seja, não estamos no mundo apenas para olhar as coisas como estão, mas, para transformar, produzir e fazer novas realidades. O objetivo remonta à palavra central dos estudos de Rorty, a busca pela felicidade. A transformação da realidade serve para a produção da felicidade humana, não basta apenas conhecê-la, se a realidade não produz felicidade, precisa ser transformada. Para Rorty e Vattimo, no século XX a filosofia dá um giro epistemológico para sair da busca da verdade para a concepção de felicidade e caridade, expressões que caracterizam o pensamento de cada um dos autores, respectivamente. Neste sentido, o valor supremo deixa de ser “A”<sup>235</sup> verdade, em sentido estrito, fechado, objetivo, para pensar nas repercussões que causam na vida humana.

Os apontamentos de Rorty direcionam para as falas do então Papa Bento XVI, que discorreu sobre a dificuldade que a igreja vem encontrando para dizer em que acredita. A preocupação de Bento XVI era de que as crenças da Igreja não fossem mais universais, não fossem mais verdades objetivas. Rorty, porém, discorre que esta concepção levou a muita infelicidade humana. Ao tratar da homossexualidade, por exemplo, olhar para o paradigma que direciona a uma verdade objetiva, durante séculos gerou morte, discriminação e infelicidade. Por

---

<sup>234</sup>Para Vattimo (2016) a verdade não se encontra, mas se constrói com o respeito da sociedade de cada um e das diversas comunidades que convivem. O autor defende a ideia de verdade como abertura não como domínio, da verdade que não mais é metafísica, mas que é construída pelo sujeito no mundo, na ontologia da atualidade.

<sup>235</sup>Tanto Vattimo (2016) como Derrida (2017), propõem uma abertura, um descentrar, o que deixa lacunas para a paradoxalidade, para as inconsistências, para as ambiguidades. Ao determinar “A” verdade, “A” lei, no sentido restritivo, o sujeito é castrado e o discurso, a linguagem, a lei, tornam-se fonocêntricos e logocêntricos. Logo, com “A” quer-se demonstrar uma verdade objetiva, centrada, totalizada.

outro lado, o pragmatismo defende que antes de assegurar qual é “A” verdade, o compromisso ético deveria ser produzir felicidade humana.

O caminho que Rorty defende é rejeitar a tradição que Heidegger definiu como ontoteologia, ou seja, “deixar de fazer tantas perguntas metafísicas sobre o fundamento ou a origem de nossos ideais como perguntas epistemológicas sobre como podemos ter certeza de ter escolhido o ideal correto” (RORTY, 2010, p. 15-16), seria inútil buscar certezas de que estamos na direção certa. Este ponto remete à dialética entre fundamentalismo<sup>236</sup> e relativismo<sup>237</sup>. Segundo Bento XVI, estaríamos construindo uma ditadura do relativismo, que não reconhece nada como definitivo, e cujo objetivo é a afirmação dos próprios desejos. A posição de Rorty, por outro lado, aponta que esta abertura para novas possibilidades, a capacidade de produzir mais felicidade, ou ao menos, minimizar infelicidades. A posição pragmática rortyana é de que a única maneira de evitar a repetição dos males do passado é a abertura para uma mudança paradigmática.

Neste sentido, o relativismo parece ser o fundamento filosófico da democracia, no sentido de que ninguém pode ter a pretensão de saber qual é o caminho certo a tomar. As sociedades democráticas fundamentam-se na ideia de que nada é sagrado, entretanto, Rorty acentua que o relativismo absoluto não pode ser a única saída. Se por um lado, há necessidade de abertura, há certas coisas que nunca poderão tornar-se erradas, e outras que nunca poderão tornar-se certas. A política, portanto, não deve ter a finalidade de ser redentora, “é preciso tornar os homens mais felizes, e não redimi-los” (RORTY, 2010, p. 22). Rorty se associa a outros filósofos da democracia social para negar a natureza do mal de alguns desejos, mas afirmar que alguns desejos tornam impraticável o nosso projeto de maximizar a satisfação de muitos desejos, de produzir mais felicidade humana.

Entre fundamentalismo e relativismo, a primeira vai defender que a humanidade deve se manter fiel à experiência humana comum de contato com “A” verdade, aquela que é maior que nós. Por outro lado, a segunda, defende que jamais haverá uma verdade maior que nós. Estas duas posições antagônicas se dividem em uma ascensão vertical, que aponta o metafísico platônico teológico, e outra de visão de progresso horizontal, num sentido colaborativo em nível planetário, que se fixa na vivência humana.

---

<sup>236</sup> Rorty conceitua fundamentalismo como a tese de que os ideais são válidos apenas se alicerçados na realidade (RORTY, 2010).

<sup>237</sup> Por relativismo Rorty (2010) entende, simplesmente, como a negação do fundamentalismo.

Rorty (2010) ainda pontua que não opõe relativismo a absolutismo, por acreditar que tanto fundamentalismo como relativismo defendem absolutos. A diferença está na necessidade ou não da metafísica. Sua posição é de que o único absoluto de sua concepção teórico-paradigmática é a felicidade humana. Ainda que se saiba que o ideal de uma sociedade onde todos amam a todos e a si mesmo seja impossível, o caminho deve apontar para a tolerância, onde, ao menos, todos têm respeito suficiente pelos outros, de modo a não presumir que o desejo do outro seja intrinsecamente mau. Fazendo alusão à Habermas, além de secularizar a política, seria preciso, também, torná-la não metafísica, isto é, deixar de lado até mesmo posições seculares que mantêm a ideia de que tem algo grandioso, maior que nós ao nosso lado.

Conforme Rorty (2010), uma ética laica não se esgota em uma objetividade conceitual, pois sua essência é justamente permanecer aberta às modificações. Refere-se a um conjunto de ações democráticas, dialogadas e acordadas em igualdade de distinções sobre a verdade, objetivando a felicidade mútua entre os indivíduos e sociedades. A laicidade, neste viés, pode ser compreendida para além de uma ética sem ser limitada por qualquer religião específica, mas por se tratar de uma ética sem pressupostos autoritários ou violentos. Não objetiva tornar a sociedade competitiva ou imoral, do contrário, presume que “Não existe um desejo intrinsecamente mau, existem apenas desejos a ser subordinados a outros no interesse da equidade” (RORTY, 2010, p. 26).

O paradigma por detrás da fala de Rorty (2010) expressa o sentido de ética laica é a demarcação de compromisso ético para criar felicidades. Se não há algo maior que nós, produzir felicidade ou infelicidade é uma responsabilidade humana. Mais que um direito, paradigmas que produzem felicidade são, também, um dever. Vattimo (2016) também contribui dizendo que entre o “tudo é válido” e verdades fechadas, definitivas, há uma esfera intermediária. Para Rorty (2010), deveríamos deixar de contrapor verdades universais a preferências arbitrárias, mas que não se promovem transformações alicerçados em verdades universais, ou em pontos fixos morais, afixados por um ser transcendente. Verdades fechadas sinalizam ao acomodamento. Uma ética laica, por outro lado, nos impõe responsabilidade pela condição humana, seja de felicidade, seja de infelicidade. Neste sentido, faz-se necessário romper com o biopatriarcalismo logocêntrico, bem como o direito masculino, ambos estruturados em uma moral religiosa. Logo, os direitos

reprodutivos, para que contemplem a Outridade em sua existência e temporalidade, devem se afirmar a partir de uma ética laica.

Paz não significa a ausência de discordância nem de diferença, mas significa possuir a vontade profunda de encontrar caminhos de aproximação especialmente nos temas em que as distâncias se alargam e as opiniões se enrijecem; significa fazer um deslocamento para poder olhar para uma determinada situação a partir de um lugar que não é o seu; significa ter a habilidade para ouvir nas palavras e no silêncio entre as palavras o que o outro está dizendo. E para ouvir, às vezes é necessário calar, fazer silêncio, pausar. A pausa é fecunda. Tenho a impressão de que estamos precisando fazer uma pausa enquanto sociedade para nos reencontrar, para defender com vigor o princípio da laicidade do Estado, para retomar anormalidade democrática e para desencarcerar a nossa esperança (ADPF 442, Instituto de Estudos da Religião, 2018, p. 10-11).

No mesmo sentido, ao defender o surrealismo, o olhar carnavalizado, Warat nos convida a tomar outra posição frente ao objeto, que pode ser o saber jurídico, a democracia, os papéis sociais estereotipados impostos. Warat demonstra a necessidade de deixar a arquivancada, a compreensão óptica, para nos misturarmos ao objeto, “trata-se de uma imaginação que recupera o mundo como criatividade e como resistência, solicita a intervenção ativa e emancipatória do homem, decretando com isso a morte do pensador-*voyeur*” (WARAT, 1990, p. 22-23).

Para Lévinas, o processo interacional do sair de si, do rompimento do fechar-se sobre si, é um caminho sem voltas, no qual “a constituição de identidade é permanente, contínua e resultante, principalmente, do contato com o rosto do outro” (MOURA, 2013, p. n.p.). Warat (1990, p. 43) também defende a não transformação do Outro em Mesmo, ao dizer “os outros não são nossos semelhantes, são nossos diferentes.” Em outras palavras, a sensibilidade para Lévinas, é o componente ético que apregoa um sentido moral de justiça, logo, na relação com o Outro há uma abertura para o diferente, há um movimento de responsabilidade ao e pelo rosto do Outro.

Neste cenário, a violência da redução do Outro ao Mesmo revela um aprisionamento do corpo frente a uma matéria, frente a um sentido racional e dicotômico de pensar o ser. Pensar processos emancipatórios de forma totalitária, simplista, ou determinista reflete nessa desumanização do Outro, do não ouvir de sua alteridade. Em conformidade, partindo de um viés logocêntrico e ontológico, a compreensão do ser humano dualista parte de um viés apenas. Parte de uma objetificação, de um olhar do ser frente a um Mesmo. Dessa forma, o pensamento que rompe com o ideal de ser pautado em um Mesmo possibilita esse olhar para o diferente, para o ser que não pode ser compreendido na sua totalidade.

Nessa perspectiva, o olhar metodológico para o ser em movimento abre uma dimensão fenomenológica para esse ser que quer ser diferente, possibilita a abertura de uma dimensão do não encastelamento sobre si. Por conseguinte, abre caminhos para uma ética que não se concentra em uma racionalidade fechada e absoluta, mas em uma ética caminhante e contínua. Uma ética que não reduz o ser em conceitos universais, mas abre caminhos para um refletir sobre a verdadeira vida, a vida pulsante, a vida que está fora do fechamento sobre si.

E, a partir desse viés teórico da sensibilidade, de compreender o ser humano a partir de suas múltiplas dimensões, é possível conceber que o humano é muito mais que a concepção dualista de matéria, ou seja, é entender que o ser é muito mais que corpo e alma. Consequentemente, cingir a unicidade do ser significa descortinar os entendimentos que o reduzem a um ser simplista, e compreendê-lo a partir de suas diferenças, especificidades, singularidades e desejos do Outro.

O movimento e abordagem epistemológica complexo-paradoxal se fundamenta na fusão da compreensão do pensamento de Edgar Morin e de Jacques Derrida. O entender dos processos emancipatórios deve respeitar, tanto no âmbito Estatal, como teórico e social a ideia da paradoxalidade, da co-existência, da ambiguidade de sentidos, a depender do sujeito, da cultura, do local, da data e dos mais variados fatores que constituem a pluralidade. O movimento complexo-paradoxal abre caminhos para a superação do paradigma do “ou” para a construção do paradigma do “e”, há possibilidade de coexistência, contradição, harmonia e desarmonia dentro de uma mesma análise de conteúdo, o que dá suporte para pensar em direitos reprodutivos superando um olhar fechado e totalizante. Pensar na abertura de direitos reprodutivos e na emancipação da mulher é pensar na racionalidade descentrada.

### **4.3 Concebendo processos de emancipação feminina na teoria da complexidade**

Os conhecimentos científicos são formas de a humanidade comunicar suas descobertas para a geração presente e às vindouras. Para distinguir-se do senso comum, o saber científico aplica métodos para testar e provar as teses defendidas e através de métodos racionalizados de verificação empírica e lógica promoveram-se avanços nos debates em diversas áreas do conhecimento. Mas, a despeito do que a ciência cartesiana e paradigmática propunha, o aumento

do conhecimento científico não foi capaz de resolver questões como a desigualdade social, a violência de gênero, as guerras, o genocídio de povos, a destruição ambiental e a ameaça nuclear (MORIN, 2015).

Aranha e Martins (1993) defendem estar amalgamado no ideal cientificista o mito do progresso, o qual é utilizado para justificar as ações humanas, defender um progresso a qualquer custo e que toda a sociedade se beneficia de forma homogênea dos avanços científicos. Todavia, esta visão oculta as distorções dos modos de distribuição deste progresso e os custos sociais e ambientais presentes nas mudanças tecnológicas. Morin (2012) assinala que a ciência se desenvolveu, idealmente, para que se pudesse conhecer melhor o mundo e, deste modo, melhorar as vidas humanas. Entretanto, o autor chama atenção para estar sendo desenvolvida uma inteligência cega, que não sabe para onde está caminhando.

A base da ciência moderna fundamentou-se em regras metodológicas propostas por René Descartes (2016), em 1637, que separou o sujeito pensante (*ego cogitans*) e a coisa extensa (*res extensa*), e postulou como verdade as ideias claras e distintas. Descartes (2016) preconizava como postura metodológica que o problema de uma pesquisa deveria ser dividido em tantas pequenas partes quanto fosse possível para melhor resolvê-lo. Isto é, reduzir o todo em pequenas partes que deveriam ser analisadas<sup>238</sup>, tradição metodológica que atravessou séculos e ainda influencia o pensamento científico atual. Porém, neste paradigma, o conhecimento pode ser reduzido a números, ao quantitativo e aos fragmentos das pequenas partes, sem considerar interpretações<sup>239</sup>, juízos de valores, sentimentos e contextos.

---

<sup>238</sup> Arenhart et al (2021, p. 92-93), explicitam: “A abordagem empírico-analítica fundamenta as pesquisas movidas pelo interesse de controle técnico, as quais visam providenciar informações que permitem manipular e controlar os objetos, por meio de processos também controlados e objetivados. A esse enfoque básico subjaz o conjunto lógico trabalho-técnica-informação, considerando-se o trabalho como a dimensão fundamental da realidade. Concebe a ciência como explicação dos fatos pelos antecedentes que os geram (relação causa-efeito), de modo que a causalidade é a categoria epistemológica fundamental. Admite como critério último de verdade a fidelidade ao objeto (objetividade). O objeto (observado) é o centro das ações cognitivas. A testagem e a demonstração dedutiva (razão instrumental) perfazem o critério de cientificidade. O procedimento investigativo determinante é dividir/descontextualizar para controlar. As variáveis relacionadas com os entornos devem ser controladas e mantidas invariáveis. Este enfoque fundamenta-se teoricamente em autores clássicos do positivismo e da ciência analítica.”

<sup>239</sup> De acordo com Arenhart et al (2021, p. 95) “a abordagem fenomenológico-hermenêutica atua na base das pesquisas movidas pelo interesse dialógico de consenso, no mundo vivido sociocultural, onde e quando a finalidade é auxiliar a investigação e a interação dos sujeitos. O conjunto lógico que rege as pesquisas dessa tendência epistemológica é linguagem-consenso-interpretação, tomando-se como dimensão fundamental a interação linguisticamente mediada. Assim, o critério de verdade deve ser o consenso intersubjetivo do grupo a que concerne o fenômeno pesquisado. Logo, o procedimento investigativo determinante é contextualizar, recuperar os contextos de



Ainda que a lógica analítica tenha se constituído na antiga filosofia grega, mais ou menos doze séculos antes da criação do sistema numérico decimal, a abordagem empírico-analítica, como enfoque de pesquisa, estabeleceu-se junto com a moderna ciência matematizadora, impregnada do elã utilitário e produtivista. Estabeleceu-se no combate ao teocentrismo, de um lado, e ao ceticismo, de outro. Do teocentrismo conservou a crença metafísica no universo ordenado, cujas leis imutáveis de funcionamento devia descobrir e matematizar, a fim de possibilitar o domínio sobre determinadas regiões dele; conservou dele também a pretensão do olhar de sobrevoos, mas no lugar de Deus colocou o eu pensante. Para fazer frente ao ceticismo, criou a ficção do sujeito consciente-de-si (eu pensante), capaz de garantir representações verdadeiras dos objetos do mundo exterior mediante o uso correto do método analítico (ARENHART et al, 2021, p. 93).

Através do paradigma analítico, em que se baseia o pensamento científico ocidental, verificaram-se progressos ao conhecimento científico e à reflexão filosófica. Porém, suas consequências nocivas também surgiram e começam a se revelar de forma contundente a partir dos séculos XX e XXI. Por outro lado, Edgar Morin, antropólogo, sociólogo, jurista, historiador, geógrafo e filósofo, realizou estudos em filosofia, sociologia e epistemologia e fundou a teoria do pensamento complexo, explicitando que vive-se o “paradigma da simplificação,” no qual imperam os princípios de disjunção, redução e abstração. Morin (2015) evidencia que é necessária uma tomada de consciência radical e alerta que a causa profunda do erro está no modo em que organizamos o nosso saber em sistemas de ideias, com base em teorias e ideologias. Morin (2015) argumenta que existe uma nova ignorância ligada ao desenvolvimento da própria ciência, que existe uma cegueira ligada ao uso degradado da razão e que o progresso descontrolado do conhecimento científico está contribuindo para graves ameaças à humanidade, como armas nucleares, manipulações de todas as espécies e desequilíbrio ecológico.

A teoria do pensamento complexo não é meramente uma formulação metodológica, mas, também, teórica, um processo mental, um modo de pensar que nos leva a uma tomada de consciência e, conseqüentemente, a modos de ver e sentir diferentes<sup>240</sup>. *Complexus* tem por significado aquilo que está tecido junto (FERREIRA, 1993), “a palavra complexidade só pode exprimir nosso incomodo, nossa confusão, nossa incapacidade para definir de modo simples, para nomear de modo claro, para ordenar nossas ideias” (MORIN, 2015, p. 5). Deste modo, há

---

significação, os horizontes de interpretação dos fenômenos. A fundamentação teórica tende a ser feita mediante a leitura compreensiva de obras culturais.”

<sup>240</sup> Um olhar onto-epistemo-metodológico complexo-paradoxal permite perceber e compreender camadas de assimetrias sociais, religiosas, raciais, econômicas, de gênero, etc. Assim, abre-se um campo de saber e de ação capaz de abarcar a decolonialidade e as intersecções entre raça-classe-gênero.

complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis, constitutivos do todo. A complexidade é o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações e acasos que constituem o mundo (MORIN, 2010). O pensamento complexo tenta dar conta daquilo que o pensamento simplificador desfaz ou é incapaz, trata da conciliação das várias esferas do conhecimento e da vida moderna, articula o que está dissociado e distinto e distingue o que está indissociado (MORIN, 2015).

A formação, tanto escolar quanto universitária, nos ensina a separar as disciplinas umas das outras para não ter que relacioná-las, separar o objeto do seu contexto e manter o sujeito afastado de seu objeto de estudo. Esta separação e fragmentação do saber, todavia, é incapaz de compreender o complexo (MORIN, 2018). Morin e Viveret (2013) afirmam que a tradição do pensamento que forma o ideário de nosso sistema de ensino ordena que se reduza o complexo ao simples, que se separe o que está ligado, que se unifique o que é múltiplo, que se elimine tudo que traz desordens ou contradições para o nosso entendimento. Neste sentido, a inteligência que só sabe separar, rompe o caráter complexo do mundo em fragmentos desunidos, fraciona os problemas e unidimensionaliza o multidimensional (MORIN, 2015). Nomeando como abordagem teórica ecossistêmica, Arenhart et al, assinalam:

Em congruência com os conceitos teórico-epistemológicos citados, as ações cognitivas focalizam a relação dos seres humanos (e outros seres vivos) concretos com a natureza (qualidade de vida), em perspectiva histórica. Pois o ser humano se compreende como parte da natureza, inter-relacionado com o ambiente, mediante a ação e a linguagem. O processo evolucionário e histórico é visto de modo diacrônico e dialógico (ordem-desordem-interações-reorganização), como auto-eco-geno-feno-socio-organização. A realidade é concebida como sistema aberto, auto-eco-organizador e comunicante. O conceito estruturante fundamental é o de auto-eco-organização. As atividades das (diferentes) comunidades científicas se situam dentro de (diferentes) domínios de coerências operacionais, distinguidos pelos observadores na práxis do seu viver e vistos por eles como “domínios de realidade”. Em coerência com esses constructos, a objetividade é posta entre parênteses (MATURANA, 2014, p. 297ss.). E a totalidade é cognoscitivamente visada enquanto natureza auto-eco-organizadora (ARENHART et al, 2021, p. 102).

Neste segmento, Morin (2018) argumenta que o conhecimento não é um espelho das coisas ou do mundo, mas, uma tradução e reconstrução cerebral com base nos estímulos ou sinais captados pelos sentidos. Deste modo, deve-se sempre questionar a atitude humana que acata paradigmas sem questioná-los, “a finalidade da ‘cabeça bem-feita’ seria beneficiada por um programa interrogativo que partisse do ser humano” (MORIN, 2018, p. 75). A complexidade não

deve ser considerada uma receita definitiva ou “uma” resposta, mas, sim, uma motivação para pensar, afinal, é impossível conhecer o todo sem conhecer as partes, tampouco não se conhece as partes se não conhecer o todo (MORIN, 2015). O paradigma simplificador buscou desvelar a simplicidade escondida por trás de uma aparente multiplicidade, da desordem dos fenômenos, à procura de uma resolução matemática que desse ordem a uma aparente desordem. Porém, até mesmo as ciências calculadoras estão descobrindo a desordem<sup>241</sup> do cosmos, ou seja, “a degradação e a desordem concernem também à vida” (MORIN, 2015, p. 61).

Morin (2010) propõe que para a realização de estudos que utilizem a teoria do pensamento complexo como paradigma científico, se faz necessário evidenciar dimensões que gerem informações e soluções mais próximas da realidade, temporalidade, contextualidade e que possuam veracidade, coerência e maior sustentabilidade. É preponderante situar dados em seus contextos para que ganhem significado e acrescentem conhecimento. Igualmente, entender as relações globais entre o todo e as partes, pois estão ligadas de modo inter-retroativo ou organizacional. O todo tem qualidades ou propriedades que não são encontradas nas partes se estas estiverem isoladas umas das outras. Ao mesmo tempo, certas propriedades podem ser inibidas pelas restrições provenientes do todo. Logo, o sentido de relação faz parte da episteme e metodologia complexa.

Neste seguimento, Morin (2010) defende a necessidade de uma abordagem multidimensional. Unidades complexas como a natureza, a sociedade ou o ser humano são multidimensionais, este último, por exemplo, é ao mesmo tempo biológico, psíquico, social, afetivo e racional em dimensões que se inter-relacionam permanentemente, modificando-se. Igualmente, na teoria do pensamento complexo a incerteza faz parte do mundo, e esta realidade deve ser considerada (MORIN, 2018). Nos séculos precedentes sempre se acreditou em um futuro que fosse repetitivo ou progressivo. A teoria do pensamento complexo entende que o futuro permanece aberto e imprevisível, por mais que se tente controlar todas as variáveis, sempre existirá a possibilidade do incerto. Anular a incerteza significa mitigar o novo, na complexidade, o universo é o jogo e o risco da dialógica entre a ordem, a desordem e a organização (MORIN, 2018).

---

<sup>241</sup> Pode-se apontar as descobertas de “matéria escura” ou anti-matéria.

A complexidade da relação ordem/desordem/organização surge, pois, quando se constata empiricamente que fenômenos desordenados são necessários em certas condições, em certos casos, para a produção de fenômenos organizados, os quais contribuem para o crescimento da ordem [...] A aceitação da complexidade é a aceitação de uma contradição, e a ideia de que não se pode escamotear as contradições numa visão eufórica do mundo. Claro, nosso mundo comporta harmonia, mas essa harmonia está ligada à desarmonia (MORIN, 2015, p. 63-64).

Evidencia-se que todo conhecimento precisa ser contextualizado, multidimensionalizado, globalizado, visto por uma lente complexa, pois somente assim será eficaz e aplicável na sociedade pluralizada (MORIN, 2018). Para melhor compreender a complexidade através do olhar sobre a vida cotidiana, por exemplo, cada ser humano é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo e representa vários papéis sociais, seja em casa, no trabalho, na igreja, na política ou em interações sociais. A existência se dá na multiplicidade de identidades que interagem incessantemente. Seres humanos e o universo compõem máquinas vivas, auto-organizadas. A teoria do pensamento complexo busca utilizar uma visão mais abrangente e holística, respeitando as variadas dimensões existentes em qualquer objeto de estudo, sempre visando destacar e entender as contradições existentes, e, ao mesmo tempo, manter um olhar integrador.

No paradigma complexo se considera que um indefinido número de fatores pode influenciar o objeto de estudo e coexistentemente ser influenciado por este. Neste paradigma, têm-se consciência de que cada observador possuirá uma interpretação diferente do mesmo fenômeno e que cada fenômeno é uma experiência única, que dificilmente se repetirá de maneira igual. A promoção de novos conhecimentos científicos que utilizem como fundamento metodológico e epistemológico a teoria do pensamento complexo é fundamental para que se encontrem caminhos que levem ao desenvolvimento da sociedade no mais amplo sentido da palavra, elevando seus resultados não apenas a setores específicos, mas para a sociedade local, regional, nacional e mundial.

Deste modo, ainda que não se anule ou deixe de empregar outras abordagens teórico-metodológicas, o pensamento complexo pode auxiliar no desenvolvimento de novas propostas que sejam mais abertas, racionais, críticas, reflexivas, autocríticas e aptas à mudança<sup>242</sup>. Esta é a

---

<sup>242</sup> Neste sentido, cabe destacar a distinção traçada por Arenhart et al (2021, p. 105-106) entre a dialética hegeliano-marxista e a dialógica moriniana: “ao enfrentar as contradições pelas quais foi vitalmente acometido, Morin alcançou ‘compreender que o pensamento não pode ultrapassar contradições fundamentais, e que o jogo dos antagonismos, sem necessariamente suscitar síntese, é em si mesmo produtivo’[...] depois de uma demorada empolgação com ideia hegeliana da ‘síntese’ (que excede e integra as contradições), passou a considerá-la como sendo uma ‘ideia

percepção empregada ao conceber processos emancipatórios femininos, que não apenas simplifique a análise em busca de uma resposta sempre igual, como em um problema matemático. Em consequência, não se pode perseguir o problema da pesquisa de uma perspectiva fechada, dogmatizada e que não dialogue com outras áreas do conhecimento. A implicação dos processos emancipatórios femininos incide no direito, especialmente quando a relacionamos ao exercício de direitos garantidos dentro de um contexto laico-republicano. Todavia, este conceber não pode ser forjado apenas na ciência do direito, deve ser pensado por e através de diversas fontes, como a filosofia, a sociologia e a história.

Pensar a emancipação de mulheres complexamente, principalmente em uma abordagem dialética histórico-estrutural<sup>243</sup>, requer um pensar através de uma perspectiva ontológica, epistemológica e metodológica. Assim, pretende-se compreender emancipação de mulheres em um olhar complexo-paradoxal<sup>244</sup>, em um olhar não apenas interpretativo ou analítico, mas um olhar nas contradições, opostos e paradoxos que pressupõem as palavras emancipação, mulheres e direitos reprodutivos. “O pensamento complexo é o pensamento que se esforça para unir, não na confusão, mas operando diferenciações” (MORIN, 2010, p. 33). Esse horizonte reflexivo que também integra um olhar crítico-dialético emancipador tem por condão introduzir uma dinâmica aberta na compreensão, um olhar não redutor e não totalizador. Assim, emerge desse pensamento não uma interpretação unificadora dos sentidos e das significações, mas um pensar complexo e dialético, um pensar em movimento, dinâmico, histórico e temporal.

Compreender a noção de processos emancipatórios em uma dinâmica aberta, não reduzindo a palavra emancipação meramente a uma categoria analítica ou apenas a partir de uma abordagem hermenêutica-fenomenológica, significa compreendê-la em uma dimensão aberta de sentidos e significações, em um eterno ser e devir. “A ideia de interação contínua entre os diversos

---

mágica’[...] em O método, a dialética (hegeliano-marxista) foi ‘irrevogavelmente substituída’ pela dialógica, esta, considerada como ‘associação de instâncias simultaneamente complementares e antagônicas’ (MORIN, 1997, p. 59 e 62). A dialógica ‘não supera as contradições radicais, considera-as como insuperáveis e vitais, enfrenta-as ou integra-as no pensamento [...] Mas essa dialógica da vida não obedece a nenhum princípio superior, mas à complexidade da realidade viva’ (MORIN, 2005b, p. 240)”.

<sup>243</sup> Abordagem que possui como viés crítico a emancipação, caminhando por processos históricos em uma visão dinâmica e conflitiva da realidade. Do ponto de vista epistemológico, Pedro Demo (2002, p. 15) sustenta que a realidade como um todo é “melhor apresentada pela óptica da dialética histórico-estrutural, tipicamente dinâmica, não-linear, múltipla, ambígua e ambivalente.”

<sup>244</sup> Ao utilizar a expressão complexo-paradoxal, integra-se à visão morriniana o pensamento derridiano desconstrutivista, onde a linguagem é instrumento para tocar o mundo e as contradições são reconhecidas e incorporadas como parte do tecido complexo que integra a emancipação de mulheres.

elementos/componentes de um sistema nos leva à dialógica. As relações que se estabelecem dentro de uma relação recursiva serão ao mesmo tempo complementárias, convergentes e antagônicas” (SANCHEZ, 2010, p. 174). Uma dimensão que não permanece fixa, mas aberta a novas compreensões e paradoxos, em uma linguagem não fixa em um mesmo lugar, mas caminhante e dinâmica:

O conceito de sistema aberto tem valor paradigmático. Como observa Maruyama, conceber todo objeto e entidade como fechado implica uma visão de mundo classificadora, analítica, reducionista, numa causalidade unilinear. Foi exatamente essa visão que se instaurou na física do século XVII ao XIX, mas que hoje, com os aprofundamentos e os avanços rumo à complexidade, vaza por todos os lados. Trata-se de fato de operar uma reversão epistemológica a partir da noção de sistema aberto. As pessoas vivem no universo classificatório agem com a percepção de que todo sistema é fechado, a menos que ele seja especificado de outro modo (MORIN, 2015, p. 23).

Para melhor delimitar as escolhas linguísticas empregadas, bem como a proposta de como conceber processos emancipatórios femininos, cabe delimitar possíveis distinções conceituais entre autonomia, autodeterminação, empoderamento e emancipação. Jean Piaget (1994)<sup>245</sup>, biólogo, psicólogo e epistemólogo suíço, ao discorrer sobre o desenvolvimento da moral da criança, empregou os conceitos de anomia, heteronomia,<sup>246</sup> socionomia e autonomia<sup>247</sup>.

<sup>245</sup> Sobre o desenvolvimento moral da criança, Piaget (1994) defende que desde o nascimento, a criança é inserida em um mundo de regras estabelecidas pelos adultos que a cercam. Ao analisar as regras que as próprias crianças faziam em jogo, Piaget teorizou sobre quatro estágios onde mostram o desenvolvimento da criança em relação a essas práticas de regras. No primeiro estágio, denominado como “estágio motor e individual”, que ocorre em torno dos zero aos dois anos, a criança manipula objetos de acordo com a sua vontade, seus desejos, e de seus hábitos motores, estabelece esquemas mais ou menos ritualizados, mas, permanecendo dentro de um jogo individual. Logo, ainda não se pode falar senão de regras motoras e não de regras propriamente coletivas. O segundo estágio da prática de regras, nominado como “egocentrismo”, ocorre dos dois aos cinco anos de idade. Nesse tempo, as crianças seguem as regras codificadas que já foram estabelecidas pelo externo, contudo, não estão preocupadas em ganhar ou perder. Elas jogam com outras, mas cada uma por si. É por esse duplo caráter de imitação dos outros e de utilização individual dos exemplos recebidos que Piaget designa o nome de egocentrismo. Por volta dos sete ou oito anos, o terceiro estágio, denominado de “cooperação nascente” surge. Nesse período, cada criança tem uma versão própria da regra e sentem necessidade em ganhar. Surge, então, a necessidade de regulamentar as partidas e vencer os adversários. Por fim, aos onze ou doze anos, surge o quarto e último estágio, denominado por Piaget de “codificação das regras”, marcado pela consciência coletiva das regras e pela sua generalização, ou seja, estabelecem regras de forma coletiva e seguem-nas corretamente. Os participantes dos jogos se preocupam com códigos, a partir disso nasce o interesse em formular novas regras.

<sup>246</sup> Ver também heteronomia em Kant para denominar a sujeição do indivíduo à vontade de terceiros ou de uma coletividade. Se opõe, assim, ao conceito de autonomia onde o ente possui arbítrio e pode expressar sua vontade livremente.

<sup>247</sup> Na anomia a criança desconhece as regras, a regra ainda não é coercitiva, seja porque é puramente motora, seja (início de estágio egocêntrico) porque é suportada inconscientemente e não de realidade obrigatória. Nesse estágio a criança faz a regra conforme seus hábitos motores e não por ela ser obrigatória. Na heteronomia, o dever é essencialmente heterônomo, imita as regras, quando a criança depende de um ou mais indivíduos para realizar as suas

Simplificadamente, anomia representa a negação ao *nomos*, à lei. Não há lei interna desenvolvida pelo e no sujeito. Heteronomia representa a norma externa e imposta pela coação, não há participação do sujeito na elaboração e, até, na internalização da lei. Socionomia indica um estágio mínimo de desenvolvimento moral por parte do sujeito, mas ainda há forte imposição da sociedade. Autonomia, por seu turno, refere-se à capacidade de governar a si mesmo, isto é, a regra é estabelecida coletivamente, mas não imposta, o sujeito escolhe cumpri-la (PIAGET, 1994).

Segundo o dicionário Aurélio (FERREIRA, 1993, p. 57), autonomia é “faculdade de se governar por si mesmo. Direito ou faculdade que tem uma nação de se reger por leis próprias”. Para Piaget (1994), autonomia significa a capacidade de decidir por si próprio entre certo e errado na esfera moral, bem como entre verdade e inverdade na esfera intelectual, independentemente de recompensa e punição. Porém, para que este indivíduo autônomo consiga se governar é necessário que antes ele possa experimentar as consequências de suas ações ou não-ações. Piaget defende a importância de oferecer ao indivíduo liberdade para decidir, afinal, decidindo livremente poderá cooperar voluntariamente com os outros, construindo um sistema moral e intelectual de valores e convicções. Para o autor, a autonomia é um poder que não se conquista senão de dentro e que não se exerce senão do seio da cooperação (PIAGET, 1994).

Para Morin (2015), a noção de autonomia humana é complexa, pois depende de fatores como cultura e relações sociais. “Para sermos nós mesmos precisamos aprender uma linguagem, uma cultura, um saber, e é preciso que essa própria cultura seja bastante variada para que possamos escolher no estoque das ideias existentes e refletir de maneira autônoma” (MORIN, 2015, p. 66). Deste modo, a autonomia se alimenta da dependência de uma educação, uma linguagem, de uma cultura, além do próprio cérebro para exercer a autonomia. Morin (2015, p. 67-68) argumenta, ainda, que “somos uma mistura de autonomia, de liberdade, de heteronomia [...] de

---

ações. Ou seja, acredita que as regras são imutáveis e irreversíveis, e segue as regras por medo de punição. Socionomia seria a fase onde os critérios morais se formam por meio das relações com o grupo, com outras crianças. Na socionomia já há uma interiorização de critérios morais como respeito, justiça, obrigação e responsabilidade, mas atreladas mais ao que o grupo, isto é, para evitar a censura e buscando a aprovação dos demais. Já na autonomia, reina o respeito mútuo a cooperação, a criança diminui seu egocentrismo da anomia e supera a total obediência presente na heteronomia. Piaget percebe que a criança entende que a regra é imposta pelo sentimento do grupo. Nesse sentido, são permitidas alterações na regra, caso o grupo chegue a um acordo. A criança deixa de considerar as regras imutáveis. É a partir do momento em que a regra de cooperação sucede à regra de coação (heteronomia) que ela se torna uma lei efetiva. Ou seja, o grupo ou a criança, deixa de forçar alguém a seguir regras contra a sua vontade para que a vontade do grupo se prevaleça, chamada também como uma espécie de democracia na estabilização das regras.

possessão por forças ocultas que não são simplesmente as do inconsciente trazidas à luz”, forjando a verdadeira complexidade humana.

Warat também utiliza o termo autonomia amplamente em sua vasta bibliografia. Para Warat (2004, v. 1, p. 397) “a existência de indivíduos e sociedades autônomas que aspiram à autonomia depende de um trabalho do eu sobre si mesmo que permita o encontro do sentido da vida na descoberta de nosso autêntico querer”. Deste modo, o sujeito autônomo não é absoluto, mas o resultado de um devir de subjetividades, de incertezas e que matem vínculos criativos com os outros. “A autonomia é, neste sentido, uma possibilidade de aceitarmo-nos no tempo (WARAT, 2004, v. 1, p. 397).

A autonomia pode ir resolvendo-se por meio da construção do tempo pelo desejo. O tempo deixa de ter a densidade da existência quando não se busca vivê-lo como sentido da própria identidade. Não se consegue viver a vida (como temporalidade) fazendo o espetáculo de nossa identidade, comportando-nos como se estivéssemos respondendo às exigências de um diretor de cinema (WARAT, 2004, v. 1, p. 397).

A perspectiva waratiana sobre a autonomia prevê que a existência da identidade está ligada à temporalidade, isto é, uma negação com o tempo idealizado, totalizado ou determinado. O autor assevera que não se alcança autonomia enquanto se produz figuras onipotentes, impositoras da moralidade e castradoras do desejo. Neste sentido, defende a “autonomia, como realização histórica do outro [...] que pode introduzir-se no social pela resistência política dos excluídos” (WARAT, 2004, v. 1, p. 399). Para Warat, o ser alienado é aquele que não se aceita no tempo; em contraposição, a autonomia faz com que o ser encontre prazer ao inscrever-se no tempo, na alteridade, na administração das impossibilidades, na aceitação dos limites e faltas.

Em Warat entendemos a autonomia como um fundamento para uma alteração semiológica, das leis e das verdades. A autonomia enquanto princípio radical, que balize leis que aceitem o Outro como lugar do novo e marco para o limite. “O princípio de autonomia é o capital da realização de uma cultura da emancipação que se manifesta no trabalho dos homens para conquistar a solidariedade e a autogestão coletiva do poder, da lei, do saber e do desejo” (WARAT, 2004, v. 1, p. 398).

O Eu é constantemente invadido pelo desejo heterônomo dos outros, não como relação, mas como imposição. Família, amigos, mídia, poderes políticos e religiosos dizem o que o sujeito deve desejar, impõem um papel social a ser desempenhado, seja na profissão, na profissão de fé,



ou na escolha de ter ou não filhos, quando tê-los e quantos tê-los. Deste modo, uma identidade autônoma tem vínculo com o desejo, e há perda da autonomia quando permitimos se infiltrar em nossos desejos a disciplina das instituições que exercem o poder, bem como nos deixamos o Ser totalmente à mercê de cultura que somente usa os corpos, passando a desejarmos aquilo que nos impõem. A autonomia waratiana é, portanto, a afirmação do próprio desejo.

Paulo Freire foi um precursor no Brasil, teorizando a palavra empoderamento, amplamente utilizada pelo feminismo teórico e cotidiano<sup>248</sup>. O neologismo de Freire tem origem no termo inglês *empowerment*, e define um conceito fundamental para entender as aspirações de movimentos sociais vinculados ao feminismo. De acordo com o dicionário Aurélio o termo conceitua o ato ou efeito de promover conscientização e tomada de poder de influência de uma pessoa ou grupo social, geralmente para realizar mudanças de ordem social, política, econômica e cultural no contexto que lhe afeta.

A ideia é dar a alguém ou a um grupo o poder de decisão em vez de tutelá-lo. Assim como emancipação, há o trabalho de empoderar, promovendo conscientização, por meio de educação, palestras e produção de conteúdo. O objetivo é dar instrumentos necessários para que o grupo reivindique políticas públicas que beneficiem ou diminuam suas dificuldades específicas. Neste mesmo sentido, Freire (2011, p. 58) defende a ideia de “o respeito à autonomia e à dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que podemos ou não conceder uns aos outros”.

O psicólogo norte-americano Julian Rappaport cunhou o termo *empowerment*<sup>249</sup> a partir da palavra *power* (traduzida para o português como poder) para defender que era preciso dar

---

<sup>248</sup> A partir de 2011 o uso do termo tem crescido na internet, como mostram as buscas no Google pelo termo nesse período. Os primeiros picos de busca por "empoderamento" ocorreram em 2013, época em que ocorreram diversos protestos.

<sup>249</sup> Embora a utilização crescente do termo *empowerment* tenha se dado a partir dos movimentos emancipatórios relacionados ao exercício de cidadania – movimento dos negros, das mulheres, dos homossexuais, etc, a Tradição do *Empowerment* tem suas raízes na Reforma Protestante, iniciada por Lutero no séc. XVI, na Europa, num movimento de protagonismo na luta por justiça social (HERRIGER, 1997). Neste sentido, o tema do empoderamento social não é novo, no entanto, o marco histórico que trouxe notoriedade ao conceito foi a eclosão dos novos movimentos sociais contra o sistema de opressão em movimentos de libertação e de contracultura, na década de 1960 do século passado, nos Estados Unidos, passando o *empowerment* a ser utilizado como sinônimo de emancipação social. No que diz respeito à Tradição do *Empowerment* com raízes na Reforma Protestante, o movimento religioso de Martinho Lutero teve conseqüências que foram além da religião. Questionando a interpretação das escrituras então dominantes, Lutero discute a força do poder da escrita, que sempre esteve, de alguma forma, associada ao poder. Nas civilizações antigas, os escribas detinham o poder da escrita, pois o domínio dessa tecnologia era de conhecimento restrito. Esse poder os aproximava das classes dominantes (reis, faraós) que sancionavam as informações que deveriam ser registradas.

ferramentas a certos grupos oprimidos para que eles tivessem condições e autonomia de se desenvolver. Para Freire, por outro lado, eram os próprios grupos desfavorecidos que deveriam empoderar-se a si próprios. Freire defende que o empoderamento se dê de forma coletiva, de modo que o autor não crê no autoempoderamento, haja vista que, embora o ser humano se sinta livre, se este não for um sentimento advindo do contexto social, se a liberdade de um não for capaz de auxiliar na liberdade dos outros, então será apenas uma ação individual de empoderamento (FREIRE, 2011). Sendo assim, pode-se compreender o empoderamento não como um processo individual, mas como uma força coletiva que se origina na interação de indivíduos junto à sociedade, o que gerará o pensamento crítico e político acerca da realidade, dos corpos e das identidades, fomentando uma maior capacidade de luta, e uma possível transformação da realidade social.

Paulo Freire (2011) coloca-se favorável ao processo de empoderamento de classe social e não de natureza individual, por acreditar na libertação como ato social em oposição à ideia de autolibertação. De acordo com Freire (2011, p. 97), “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão”. Esse libertar-se coletivo seria fruto das ações coletivas desenvolvidas e realizadas por todos aqueles esperançosos e engajados no processo libertador. Na perspectiva freireana, “o empoderamento individual, fundado numa percepção crítica sobre a realidade social, é fundamental, mas tal aprendizagem precisa ter relação com a transformação mais ampla da sociedade” (BAQUERO, 2012, p. 181). Assim, essa nova liberdade na aprendizagem deve ser usada a favor e a partir dos oprimidos, e não, dos opressores e deve ser relacionada a outros esforços de transformação da sociedade.

No mesmo sentido se encontra o conceito de autoderminação. Segundo o dicionário Aurélio, é a “capacidade de decidir por si próprio” (FERREIRA, 1993, p. 57). Neste processo de decidir por si próprio faz-se necessário um movimento de encontro consigo mesmo, de subjetivação do ser, de redescoberta do próprio desejo. A condição do ser humano como sujeito é fundamental para que palavras como autonomia, autodeterminação, empoderamento ou emancipação possam ter sentido teórico e prático. Touraine (2012) assinala que o sujeito não é

---

Assim, poucos tinham o poder de decidir o que seria ou não registrado, poucos tinham o poder – a capacidade de fazer – este registro e, portanto, de decifrá-lo. O processo de Reforma, iniciado por Lutero no século XVI, na Europa, oportuniza, com certas restrições, um empoderamento por parte das pessoas, pois a tradução da Bíblia do latim para o dialeto local possibilitou a leitura dos “textos sagrados” entre a comunidade, a qual, por conseguinte, passa a realizar sua leitura e sua hermenêutica, tornando-se sujeito de sua religiosidade.

apenas reflexão sobre Si-mesmo ou sobre suas experiências vividas, mas a oposição aos papéis sociais determinados pelos centros de poder. “O indivíduo não se torna sujeito separando-se do Si-mesmo, a não ser que se oponha as lógicas de dominação social em nome de uma lógica de liberdade, da livre produção de si” (TOURAINÉ, 2012, p. 247).

Durante longo tempo, o ser humano buscou o sentido de sua vida em uma ordem do universo ou ordem divina, em uma cidade ideal ou sociedade de iguais, em um progresso sem fim ou transparência absoluta. Porém, nos dois últimos séculos, em algum momento “os céus esvaziaram-se de suas divindades, trocando-os por guardiões, ditadores, polícias secretas e mesmo, mais recentemente, por publicitários e executivos de grandes empresas” (TOURAINÉ, 2006, p. 122). Touraine, ao defender um sujeito emancipado, argumenta pela recusa deste sujeito a uma imagem artificial da vida, que lhe restringe a ser apenas parte de um organismo transcendente – como um deus metafísico, uma visão única da história ou uma ciência dogmatizada. Assim, reafirma a noção de sujeito emancipado que livremente produz a Si-mesmo, mas em relação com a coletividade.

Na medida em que triunfavam os novos poderes da modernidade e contemporaneidade, cada um foi convidado a voltar-se a si mesmo, descobrindo-se dentro de uma realidade mais concreta: cidadãos, trabalhadores na busca de melhores condições de existência, mulheres em busca de liberdade. E, cada vez mais, constituíam-se como seres culturais, no intuito de resistir à mercantilização de todos os aspectos da vida. Seres de gênero e de sexualidade mergulhados no mais profundo de si mesmos para escapar das ideologias e autoritarismos (TOURAINÉ, 2011). Dessa forma, a raiz do sistema que tinha por base a padronização dos desejos sofre um golpe na medida em que se engendram resistências através da vontade e criatividade de sujeitos e grupos sociais (GUATTARI; ROLNIK, 1993).

Saberemos melhor como viver se aprendermos a tarefa de fazer de nossa solidão um ato emancipatório. Não se conquista nenhuma forma de autonomia se não se passa previamente por uma dimensão positiva de solidão. As pontes para a vida precisam e uma instância de solidão onde o homem possa começar a sentir a si mesmo porque pausadamente deixou de estar no mundo como um território ocupado. Clandestinamente tomado por outros corpos e outras vozes que o sustêm como uma placenta ideológica. Desta forma, estamos adquirindo um sentido de solidão à ideia de desocupação do corpo de seus fatores alienantes. Não mais como lugar que nos isola. Ficamos com a solidão, que nos ajudará a desmistificar-nos simbolicamente. Esta solidão nos leva à emancipação e ao amor (WARAT, 2004, v. 1, p. 307).

O processo de voltar a Si-mesmo de maneira a perceber-se como fim último de sua própria ação acabaria desencadeando uma postura individualizada e competitiva. Touraine (1997), em contraposição a esse pensamento, aponta que é somente através desse voltar-se a si mesmo que a pessoa se liberta das amarras que a prendem, que inicia processos emancipatórios. É dessa perspectiva que o autor fará a distinção entre o sujeito e o indivíduo. “A ideia de sujeito não se opõe à de indivíduo, mas ela é uma interpretação muito particular dele [...] o sujeito é antes de tudo uma reivindicação de liberdade pessoal e coletiva” (TOURAINÉ, 2012, p. 280). Para Touraine, o indivíduo, de maneira geral, é aquele moldado pelos padrões sociais, uma figura que não passa de uma tela em branco onde são depositados desejos, necessidades, mundos imaginários a serem consumidos. Em contraposição, o sujeito é aquele que se revolta contra essa situação, é o devir combatente, rebelde, que se volta para si no intuito de buscar a única verdade possível: a sua.

Nada pode afastar-nos da afirmação central: o sujeito é um movimento social. Ele não se constitui na consciência de Si-mesmo, mas na luta contra o antissujeito, contra as lógicas de aparelho, principalmente quando estas se tornam indústrias culturais e, a *fortiori*, quando elas possuem objetivos totalitários. [...] É o gesto de recusa, da resistência, que cria o sujeito. É a capacidade mais limitada de se distanciar com relação aos seus próprios papéis sociais, a não-pertença e a necessidade de contestar que fazem cada um de nós viver como sujeito (TOURAINÉ, 2012, p. 289-290).

Segundo o dicionário Aurélio, emancipação é “eximir-se do pátrio poder<sup>250</sup> ou da tutela. Tornar-se independente, libertar-se” (FERREIRA, 1993, p. 2000).<sup>251</sup> Touraine defende que o processo emancipatório se dá no momento em que o sujeito torna-se ator ou atriz social. A crise vivida pela sociedade contemporânea demonstra o enfraquecimento das instituições sociais diante dos conflitos e problemas que se apresentam no âmbito da educação, saúde, consumo, violência, dentre outros. Conjuntamente, afloram questões de ordem cultural, motivadas por uma luta pelo reconhecimento. Segundo Touraine (2009, p. 225), busca-se o “direito de ser um ser humano com seus direitos e sua capacidade de dizer ‘eu’: tal é a reivindicação principal de todos os seres humanos hoje”. O desafio está em ter a consciência do reconhecimento de que somos sujeitos e de que dispomos desses mesmos direitos.

<sup>250</sup> Neste sentido, vinculada a subordinação legal dos filhos ao poder do pai, que atualmente chama-se de poder familiar.

<sup>251</sup> Etimologicamente, encontram-se referência sem que emancipar-se é ganhar independência. *Emancipatione*, no latim, era formado pelo prefixo *e*, com sentido de extinção, pelo substantivo *manus* (mão) e pelo verbo *cepi*, que tem a ver com capturar. Emancipado, deste modo, é aquele que não está mais preso pela mão de outro.

A diferenciação e o apontamento de peculiaridades entre os conceitos de indivíduo, sujeito e ator/atriz social é realizada por Touraine (2009), ao entender que os processos de subjetivação iniciam com a noção de indivíduo. O indivíduo remete ao ser social dentro dos limites do eu, tomado por concepções e padrões culturais recursivos ao próprio indivíduo. As particularidades psicológicas, sociais e culturais fazem de cada um, um ser único que se diferencia dos demais, no qual há “o reconhecimento dos indivíduos como sujeitos iguais entre si, mas diferentes uns dos outros” (TOURAINÉ, 2009, p. 17). “O sujeito é o desejo do indivíduo de ser um ator” (TOURAINÉ, 1997, p. 85), isto é, o processo de tornar-se sujeito requer um voltar-se a si mesmo, mas em ação social na coletividade.

O indivíduo é, segundo o autor, dotado de liberdades para constituir-se e configurar-se do modo que lhe interessar. Essa liberdade de escolha para a formação do indivíduo criou uma infinidade imensurável de diferenças que se agrupam em uma ou mais comunidades, o que, para Touraine (2009), leva ao choque de civilizações e culturas. Entretanto, para Touraine a formação do indivíduo não pode mais estruturar-se em uma unidade baseada em características de uma única cultura. Diferentemente, deve partir da constituição de um indivíduo que comporta, ao mesmo tempo, suas particularidades, mas que as reconhece como universais perante a sociedade. O indivíduo, autor de suas condutas, possui, assim, autonomia para conduzir suas subjetividades. Este ato reflexivo busca o desprendimento das amarras sociais em que o indivíduo não é visto como fonte de dominação, “mas como um ator que pretende acima de tudo criar uma relação livre de si para si, antes de integrar-se a uma coletividade” (TOURAINÉ, 2009, p. 18).

Assim, sujeito e indivíduo são categorias históricas e sociais que sofreram ressignificações ao longo do tempo. O conceito de sujeito está vinculado à consciência do indivíduo como um ser de direitos. O sujeito é como uma duplicação do ser que, num movimento de afastamento de si, busca reconhecer-se enquanto tal. Neste sentido, a consciência do sujeito surge da capacidade dos seres humanos de falar deles mesmos em termos de direitos e, portanto, de não se definir por aquilo que fazem, por suas competências profissionais, pela família que compõem, pelo papel social que desempenham na sociedade ou pelo nível educacional (TOURAINÉ, 2009). Compreende-se que a noção de consciência do sujeito está dissociada de uma visão determinista em que o sujeito constitui-se por relações de poder, por seus papéis sociais, pelo seu trabalho, posição social, suas intersubjetividades.

A subjetivação é a construção do sujeito pela procura de uma felicidade que só pode nascer da recomposição de uma experiência de vida pessoal autônoma, que não pode e quer não quer escolher entre a globalização, presente por toda a parte, e a identidade. Este trabalho de articulação está sempre ameaçado e sempre inacabado. Como critérios de avaliação só tem a felicidade que cria ou a infelicidade que afasta ou à qual permite sobreviver (TOURAINÉ, 1997, p. 93).

O deslocamento do ser para um nível de subjetivação superior ao que ele representa na sociedade contribui não somente para a formação de personalidades. Implica um modo de ser e de reconhecer-se na construção de si mesmo para a sociedade, no seu encontro com o Outro. Neste sentido, introduz-se o universalismo, no qual “reconhecer o outro é reconhecer a capacidade universal de todos se fazerem sujeitos” (TOURAINÉ, 2009, p. 196). Diante disso, busca-se “pensar outramente” (TOURAINÉ, 2009) e, assim, ir além da tolerância, entendendo e reconhecendo o Outro como um sujeito de direitos. “Somente então será possível viver realmente juntos com nossas diferenças” (TOURAINÉ, 2009, p. 206). A partir daí, passa-se do nível dos processos de subjetivação e individuação (indivíduo) para a tomada de consciência de si (sujeito), chegando-se ao nível da ação (ator social).

Dentro do pensamento touraineano, o sujeito confere ao indivíduo o direito de ser um ator social. “Nem Deus nem mestre, tanto econômico quanto político ou religioso: não somos escravos de ninguém, dado que não somos mestres a não ser de nossa vida, mesmo que possamos experimentar fracassos” (TOURAINÉ, 2009, p. 226). Neste sentido, os processos emancipatórios são trilhados ao mesmo tempo em que o ser torna-se sujeito, quando liberta-se da imposição do papel social para compor sua autodeterminação. A percepção de que o fracasso, ou os dissabores das escolhas tomadas fazem parte do emancipar-se, também é fundamental, pois quando se defende o sujeito emancipado não se afirma um sujeito inequívoco.

Para Touraine (2012, p. 311), “o que faz emergir o sujeito não é uma unidade de uma vida, a construção de Si-mesmo, mas ultrapassar as obrigações, o apelo à liberdade, o movimento para religar.” Os processos de subjetivação, individuação e de tornar-se sujeito leva-os a agir como atores sociais. Entende-se que o reconhecimento desses direitos faz-se por meio da participação (DEMO, 2001). A inclusão se dá através da corresponsabilização dos sujeitos – agora, atores sociais – na busca por iniciativas relacionadas ao exercício da cidadania, condição necessária à emancipação dos sujeitos. Touraine (1997, p. 111) assinala que “o ator social é

portador do sujeito [...] não é mais que a resistência, a vontade e a felicidade do indivíduo que defende e sua individualidade contra as leis do mercado e as leis da comunidade.” A condição de sujeito requer manifestação e ação, é a síntese da emancipação.

Em resumo, a identidade do Sujeito só pode ser construída pela complementaridade de três forças: o desejo pessoal de salvaguardar a unidade da personalidade, dilacerada entre o mundo instrumental e o mundo comunitário; a luta coletiva e pessoal contra os poderes que transformam a cultura em comunidade e o trabalho em mercadoria; o reconhecimento, interpessoal mas também institucional, do outro como Sujeito. [...] não existe, portanto, nada mais distante da ideia de Sujeito que o elogio do indivíduo livre de todas as amarras, seguindo seus humores, escolhendo seus prazeres e passando de um programa de televisão para o outro. Mas é preciso passar por esta imagem como pela imagem, complementar, da exclusão social e da destruição da identidade pessoal para se livrar de todas as morais sociais, e ainda mais das tentações comunitárias, e para descobrir como a ideia de Sujeito pode inspirar uma ação coletiva, orientar as leis e os sistemas de organização, dado que ela não é separável da de movimento social (TOURAINÉ, 1997, p. 116-117).

Por seu turno, pensar processos emancipatórios como produto das práticas sociais e individuais, significa uma forma de estar e ser no mundo, significa uma visão de ser que é empírica. Assim, emancipar-se é uma maneira de estar no mundo, de se conceber como pessoa e de estar em relação com o Outro. Esse enfoque possibilita a desconstrução dos esquemas deterministas e biológicos da formação das identidades, desconstrução de gênero como uma consequência mecânica de ideologias e práticas sociais, descentramento de sujeitos, desconstrução do corpo como uma superfície neutra, lugar de depósito de ideias, de representação e de símbolos. Igualmente, também rebate a ideia de que a emancipação está ligada à heteronomia ou anomia, isto é, a ruptura de uma relação com o outro se não pela coação.

Essa característica multidimensional da palavra emancipação rompe com um plano de constituição dicotômica do ser, proveniente de Platão que separava o mundo das ideias, perfeito, do mundo físico, imperfeito. Esse rompimento proveniente de um descentramento do *logos* epistemológico proporciona um olhar para as diferenças, para o plural, um olhar diversificado. A partir desse pensamento descentrado, surrealista, as matrizes heterocêntricas, etnocêntricas e falocêntricas são questionadas em virtude de seu olhar unificador. O descentramento necessariamente representa o rompimento de padrões, o questionamento de ideias totalitárias, para produzir possibilidades emancipatórias.

Apelando para as possibilidades emancipatórias do pensamento mágico, o surrealismo procura substituir esse amor enfermo pela procura da afirmação de nossa singularidade. Para isso, tenta subverter a figura perfeita da lei, da ciência e do poder, descobrindo-lhes certas marcas de corrupção; tenta inventar uma contra-imagem dos objetos amados. Um desencanto que nos permita recuperar nossa autonomia. Assim, deixaríamos de idealizar essas figuras, redescobrimo-as em suas imperfeições, e, portanto, em sua história real (WARAT, 1990, p. 34).

Com efeito, esse ser que é, ao mesmo tempo sendo e acontecendo, na teoria da complexidade é visto a partir de um todo unitário, porém aberto, dinâmico, histórico. Em outras palavras, a partir da teoria das múltiplas dimensões integradas, o ser é compreendido em toda sua extensidade e complexidade, rompendo com a teoria dualista da matéria e não matéria. O rompimento da ordem por natureza também rompe com ideologias absolutistas e totalizadoras, que apregoam um ideal fechado, fixo e atemporal. Assim, os processos emancipatórios devem ser compreendidos no ser que é, ao mesmo tempo, sendo e acontecendo, representam o processo identitário de reconhecimento de sua identidade, de construção emancipatória do sujeito. Representa processo de abertura que o presente estudo conceitua como esse Outro, que não tem forma nem padrão, mas o Outro que eu acolho em minha morada. A emancipação representa, nesse sentido, acolhimento, porque é processo de autoconhecimento e de interconexão com o Outro.

A estreita associação entre a construção do sujeito pessoal e o movimento social está no centro deste livro. Isso contradiz ao mesmo tempo a ideia de práxis e o moralismo da consciência limpa. O sujeito se constrói simultaneamente pela luta contra os aparelhos e pelo respeito do outro como sujeito; o movimento social é a ação coletiva de defesa do sujeito contra o poder da mercadoria, da empresa e do Estado. Sem essa passagem para o movimento social, o sujeito corre o risco de dissolver-se na individualidade; sem esse recurso a um princípio não social de ação na vida social, a ideia de movimento social cai na tentação alienante de se conformar com o sentido da história. não existe sujeito sem engajamento social; não existe movimento social sem apelo à liberdade e à responsabilidade do sujeito (TOURAINÉ, 2012, p. 302).

Para Touraine, a emancipação pode ser compreendida como processo de alcance do indivíduo a sujeito, como desejo de tornar-se ator ou atriz social. Neste contexto este ator ou esta atriz social, que está no mundo cria capacidades para resistir, cria seu próprio eu, para se responsabilizar, agir e fazer agir. Face ao processo de racionalização, a subjetivação diz respeito ao processo de reconhecimento e de identidade dos indivíduos que, no limite, pode transformá-los em atores habilitados à contestação e à luta pela emancipação. Portanto, Touraine (1997) concebe



uma recomposição da subjetividade contemporânea, compatível com a desalienação, a segurança, a paz e a emancipação.

Touraine (1998, p. 76) afirma “não há movimento social puramente universalista”, ou seja, a ação do sujeito depende de sua relação consigo e com o Outro, bem como a diferença inerente de cada ser e relação. Desse modo, resultado da complexidade, a ambiguidade diante das estruturas, como unidade de contrários e seus encaixes não suprimem os graus de liberdade da dinâmica frente ao todo. Esse todo não assume posturas lineares, tendo como característica processos evolucionários e históricos. Diante desses processos, a ambivalência também se faz presente. A força de polos contrários não se resume em um conflito em si, mas na característica não linear da complexidade, assim como ocorre na democracia, que pressupõe o conflito como pluralidade. Nas palavras de Warat (2004, v. 1, p. 81), “a democracia como marginalidade encontra seu ponto de equilíbrio não no aniquilamento da lei ou do estado, senão em sua superação pela transgressão.”

Frente a um pensamento desconstrucionista e de abertura, Levinas fornece subsídio a um pensar crítico e ético diante das estruturas de poder e de submissão. No mesmo sentido, Warat pontua a necessidade de abertura ao vazio erótico<sup>252</sup>, significa abertura a um discurso democrático, a um ser não totalizado; significa abraçar o erotismo<sup>253</sup> como significado e como didática. Logo, representa o cingir da ambivalência da ordem e da desordem que constituem o ser, significa a desconstrução do sistema simbólico da castração, desconstrução do sistema opressor, do biopatriarcalismo, desconstrução de uma hegemonia racional, de papéis sociais ao feminino, de imposição da maternagem, tanto no plano simbólico como nos espaços sociais destinados a cada ser. Consequentemente, a partir da desconstrução desse ser castrado pelo humanismo moderno, é possível desvelar o sentido político da cientificidade dos discursos simbólicos da mesmidade.

Para Touraine (1997), a democracia seria vazia de sentido se apelasse apenas à unidade ou à igualdade de todos perante a lei. Porém, torna-se concreta quando abrange a diferença, permitindo a defesa de direitos sociais e pessoais como forma de ser Sujeito. Logo, a ideia de democracia precisa combinar a experiência particular de cada ser com a ação social, seja ela pessoal ou coletiva. Deste modo, os processos emancipatórios femininos abrangem sua

---

<sup>252</sup> Conforme Warat (2004, v. 1) o vazio erótico é o se despir das verdades absolutas para ir de encontro ao Outro. Despir-se das verdades absolutas para dialogar, buscar o saber.

<sup>253</sup> Concepção de Warat (2004, v. 1) que simboliza o despir-se das verdades absolutas.

historicidade, seu estar no mundo, bem como sua expressão pessoal ou coletiva por meio da ação social. Ao tomar seus corpos para si, isto é, autodeterminarem-se, mulheres não apenas estão existindo num âmbito introspectivo, mas agindo socialmente, ao não permitir sua totalização por quem detém poder.

A grande vítima, neste momento – mas também a grande esperança – é o corpo. O que, neste momento, triunfa, não é o corpo, é, mais frequentemente, o sexo ou a violência como mercadoria, o não corpo. Quando dizemos ‘o meu corpo’, falamos de nós como sujeito, ao passo que, quando olhamos os anúncios no metropolitano ou na rua, vemos corpos decompostos. Mais elementarmente ainda, o corpo é o que resta ao sujeito quando ele perdeu tudo. Em primeiro lugar, é olhar sobre seu próprio corpo; começa por se descobrir na sua corporalidade. Constrói-se ligando o seu corpo à consciência deste corpo e, portanto, descobrindo sua singularidade. A sociedade apodera-se do corpo, mas é a partir dele que o sujeito a ultrapassa por sua vez, por cima e por baixo. Portanto, o corpo está sempre do bom lado. O que está do mau lado é o corpo separado do indivíduo, que, no entanto, “é” o seu corpo (TOURAINÉ; KHOSROKHAVAR, 2001, p. 116).

O sair de si, a alteridade, significa a possibilidade de interpelação. É uma abertura para aquele que chega, para aquele que não pode ser assimilado, que não pode ser sentido (COSTA, 2008). Por derradeiro, a racionalidade descentrada representa um lugar da face humana que a origem não é predefinida por um *logos*. Indubitavelmente, a ética proposta por Levinas (1980) representa uma desconstrução de uma racionalidade que apregoa uma existência independente, que apregoa um processo de identificação logocêntrico, fonocêntrico. Em uma abordagem complexo-paradoxal, não há uma voz, mas vozes polifônicas.

Essa relação ao que é comunicação, linguagem, diferença e proximidade, não é uma relação simples de compreensão. Para Levinas (1980), não há como compreender totalmente o Outro sem anular sua subjetividade, sua individualidade, sua diferença. Essa relação que representa uma abertura de vir a ser, significa o abrir-se para a face do desconhecido. Com efeito, essa abertura permite uma inquietante aproximação e permite estranhamento, captação pelo olhar de ser, não transformado em Mesmo (SOUZA, 2018). Warat (1990) argumenta que não existe prática coletiva emancipatória se não reconhecermos que nossos desejos também são fundamentais, de modo que há necessidade de interconexão entre macroexperiências libertárias e microexperiências desejantes.

Warat (2004, v. 1) defende a emancipação como recuperação das autonomias, como liberdade para o exercício da autonomia. Neste sentido, o sujeito emancipado desfruta da

autonomia na retomada do próprio corpo, do próprio desejo, do amor e da existência não absolutizada. Esta afirmação cultural, ontológica e epistemológica permite a preservação da condição humana na conservação dos desejos (WARAT, 2004, v. 1). Assim, a recuperação do projeto de autonomias encontra razões estruturadas na emancipação ecológica. Para Warat, o pacto social da transmodernidade deve ser um pacto por autonomias, pelo respeito à democracia como condição existencial e a aceitação das incertezas do mundo. Nomeando como paradigma ecológico de ecocidadania<sup>254</sup>, Warat argumenta:

O futurível ecológico, como uma das dimensões da linguagem, do devir político dos mal-estares ecológicos, incorpora, em suas diversas falas, a crítica ao futurível da extinção da humanidade e do retorno à barbárie [...] O paradigma ecológico da transmodernidade é uma utópica visão de mundo, implica na proposta de transformação de todo um modelo de cultura, outra concepção do político, do econômico, do Direito, da subjetividade e do desejo, da palavra, da produção do saber (ciência e epistemologia), da estética, da saúde, etc. (WARAT, 2004, v. 1, p. 392).

Neste segmento, o princípio de autonomia e os processos emancipatórios não desvinculam-se do mundo. Leva-se em consideração as implicações em diversas áreas do saber e necessita de uma episteme e de uma metodologia que dê conta de contemplar a infinitude de Outros, de contextos e de seres temporais. A proposta centra-se em uma abertura, à participação do diálogo, do entendimento de mulheres que se autodeterminam, tanto no sentido de ter muitos filhos, como de não exercer a maternidade. Neste paradigma, há uma fuga de racionalidades monolíticas, centradas, forjadas em verdades objetivas para ontologias essencializadas, uma aposta em “múltiplas e fragmentadas versões de alteridade” (WARAT, 2004, v. 1, p. 396).

No saber transmoderno, leciona Warat, as verdades são relativizadas, as certezas entram em declive e as ilusões se desvanecem. Assim, a partir da existência de sociedades e indivíduos emancipados e que exerçam sua autonomia, há uma necessidade de trabalho do “Eu” sobre “Si-mesmo” para a redescoberta do autêntico querer. “O sujeito autônomo não é um ser absoluto, um mônada, é o resultado de um devir de subjetividades” (WARAT, 2004, v. 1, p. 397), é um modo de aceitar-se no tempo frente a utopias que desvinculam da realidade. Warat defende:

---

<sup>254</sup> Em Warat a ecocidadania é uma referência globalizante de uma resposta emancipatória sustentável. Representa uma mudança ética, estética, política e filosófica para dar lugar a valores emancipatórios. É uma possibilidade de autonomia centrada na alteridade, que possibilita indivíduos cada vez mais solitários e diferentes, mas ainda em vínculo uns com os outros.

Cartografias emancipatórias que permitam o estabelecimento de uma sorte de sentido ecológico do político: o político como pulsão de vida, ou seja, o predomínio de uma prática política do amor (pulsão de amor) por sobre as práticas de poder derivadas das pulsões destrutivas. Práticas produtoras de singularidades, que sirvam para a formação de uma sociedade de autogestão em que os homens tenham acesso à sua autonomia (WARAT, 2004, v. 1, p. 396).

Por conseguinte, a perspectiva emancipadora feminina não aborta os conflitos, mas enfrenta as verdades logocêntricas e biopatriarcalistas. Através da aceitação da temporalidade, da existencialidade e da espacialidade, o Eu-Sujeito tem condições para compreender que as determinações impostas sobre seu corpo são forçadas em certezas abstratas de dominação, que retiram a humanidade da carne, do corpo, e a projetam em um porvir<sup>255</sup>. Deste modo, o corpo vivo e temporal pode ser descartado, o sofrimento passa a ser aceito e mitiga-se a ação social. Neste sentido, o papel do direito, numa óptica complexo-paradoxal, é de garantia da cidadania por meio da lei e como limite ao poder.

Um Estado laico-republicano torna-se, então, o local de afirmação dos processos emancipatórios e do exercício da autonomia. É na coisa pública que a ação social ocorre como transgressão às normas logocêntricas e biopatriarcalistas. Por este motivo, “o uso democrático do Direito pode estabelecer-se a partir da indeterminação do sentido que apresentam, forçosamente, as leis. As leis são democráticas se são imprecisas” (WARAT, 2004, v. 1, p. 419). Para abarcar a pluralidade de contextos a norma não pode ser proveniente de um *logos*, de uma concepção fechada e que totaliza os seres a que se aplica. A norma deve supor a existência de sujeitos atores e atrizes sociais.

Quando se versa sobre a emancipação, está, também, em jogo a linguagem jurídica, afinal se faz acreditar “no funcionamento autônomo e imparcial do direito na sociedade” (WARAT, 2004, v. 1, p. 313). Quando a linguagem cumpre uma função totalizadora, que se impõe como neutra, determina o lugar do indivíduo – que neste caso é anulado enquanto sujeito, impede que se desenvolva a emancipação, no caso de existir, não há liberdade para exercer a autonomia. Paradoxalmente, é no político que se realizam as autonomias, é no político que os processos emancipatórios se desenvolvem, ao mesmo tempo, individual e coletivamente. Na república a noção de relação de sujeitos se impõe.

---

<sup>255</sup> Boaventura de Souza Santos aborda esta perspectiva em “Se deus fosse um ativista de direitos humanos”.

Talvez, mais do que a afirmação concomitante da emancipação e da autonomia – integrando a autodeterminação e o empoderamento, possa ser aplicado o conceito de emancipanomia<sup>256</sup>. Se emancipar está vinculado a retirar-se da posse, libertar-se de algo ou alguém, e *nomia* representa a lei, poderíamos falar em emancipanomia quando o sujeito ator ou atriz social necessita libertar-se da imposição totalizante da lei. A análise da Lei do Planejamento Familiar e da ADPF 442 nos dão suporte para compreender que mesmo em um estado laico-republicano, as interferências religiosas e culturais que castram o sujeito, que impõem papéis sociais, que disciplinam os corpos, invadem a linguagem jurídica.

Ser sujeito temporal e histórico requer ação social, requer o não conformismo com realidades absolutizantes. Por outro lado, não basta o não conformismo. Quando a própria lei deixa de garantir a existência do Ser-no-mundo, dentro de suas particularidades contextuais, impele a necessidade de, ao exercer a autonomia, o caminhar emancipatório contemple a emancipanomia. Warat (2004, v. 1, p. 325) defendia: “todo totalitarismo assenta-se na negação da temporalidade”, de modo que “os sentidos democráticos reivindicam a temporalidade como condição primária”. Os devires emancipatórios abarcam a ideia de pluralidade, de seres que não sejam essencializados, mas em sua existência afrontam a busca de “uma” verdade enquanto fetiche.

Para que a sociedade possa estar “bem consigo mesma” precisa aceitar-se incompleta, imperfeita e enriquecida de uma legião de incertezas. Seriam sociedades que aceitam o Outro como diferente, aceitando – sem pavor – os antagonismos que forçosamente têm que decorrer da aceitação do Outro como diferente. [...] os juristas tentam desenvolver um discurso que enuncia a tranquilidade de **uma vida social amparada pelas palavras de uma lei que simula prever todas as possibilidades de conflitos**: a famosa segurança jurídica. a fundação de um território onde as diferenças são negadas e as incertezas são simbolicamente absorvidas em nome de uma lei que consegue subordinar as instâncias do poder a seus significados: é uma enciclopédia disfarçada em clara violação do princípio de realidade<sup>257</sup> (WARAT, 2004, v. 1, p. 349, grifo nosso).

<sup>256</sup> Conceito próprio desenvolvido durante esta pesquisa a partir das reflexões e da necessidade de através da linguagem construir sentidos. Explicita-se que *nomos* em emancipanomia refere-se à lei em ético e moral, mas também social. Isto é, não se defende uma emancipação solitária, mas que abarque tanto a ética individual como também social. Outrossim, emancipar-se da lei não significa negá-la. Emancipanomia não tem o condão de negação, mas é etapa do exercício de autonomia do sujeito não castrado, do sujeito que não está meramente obrigado à norma apenas por ela ser legalmente válida, mesmo que subjuguie o sujeito.

<sup>257</sup> O princípio de realidade seria o reconhecimento do outro como diferença inscrita no tempo e uma determinada concepção do outro. Abarca, portanto, um domínio em que os atos de fé, as angústias fóbicas de abandono são abandonadas em detrimento de um vínculo transferencial de afeto. É a realização histórica do Outro e a aceitação da temporalidade como limite, diferença e falta. “O princípio de realidade decreta o fim de um eu que se identifica a si mesmo como fonte de todo prazer, na indiferenciação de uma totalidade difusa, que rechaça como inexistente toda

Os processos emancipatórios femininos não conseguem ser concebidos em uma instância de ciência jurídica que nos dogmas das palavras mantém a existência do ser à distância. Ao delimitar tão rigorosamente as possibilidades de direitos reprodutivos às mulheres, a lei finge conhecer e importar-se com todas as possibilidades de realidades vivenciadas<sup>258</sup> nos mais inúmeros contextos<sup>259</sup> de um país imensamente desigual<sup>260</sup>. A lei reduz o Outro a Mesmo ao simplificar a análise sobre a realidade vivenciada por tantas mulheres. Não se leva em consideração a complexa rede que forma o que chamamos de realidade: classe, raça, gênero e colonialidade são marcadores que fazem com que as realidades sejam múltiplas, que os contextos sejam desiguais.

---

fonte de insatisfação, toda fonte de conflito. O princípio de realidade permite descobrir que a autonomia depende do olhar incerto que o outro devolve para a formação do sujeito como auto-alteração de sentidos e desejos” (WARAT, 2004, v. 1, p. 444).

<sup>258</sup> A violência obstétrica, considerada toda ação ou omissão que prejudique a mulher dentro do seu processo reprodutivo, pode se dar de várias formas, como verbal, física e/ou sexual, quando a mulher é submetida a intervenções desnecessárias ou sem o seu consentimento, por exemplo, atinge cerca de 25% das grávidas do país de acordo com pesquisa da Fundação Perseu Abramo divulgada no site da Organização Não Governamental (ONG) Artemis, que trata de violência doméstica e obstétrica. Para além da violência empregada às mulheres, incide mais sobre as mulheres negras (SANTOS et al, 2020).

<sup>259</sup> Os contextos de direitos sexuais e reprodutivos, seja como saúde, educação ou políticas públicas é extremamente desigual no país. A pobreza menstrual, caracterizada pela falta de acesso a recursos, infraestrutura e até conhecimento por parte de pessoas que menstruam para cuidados envolvendo a própria menstruação, afeta brasileiras que vivem em condições de pobreza e situação de vulnerabilidade em contextos urbanos e rurais, por vezes sem acesso a serviços de saneamento básico, recursos para higiene e conhecimento mínimo do corpo. Os resultados demonstram negligência e falta de acesso a direitos em boa parte do País. Conforme dados da Unicef, 713 mil meninas vivem sem acesso a banheiro ou chuveiro em seu domicílio e mais de 4 milhões não têm acesso a itens mínimos de cuidados menstruais nas escolas. As meninas brasileiras também estão sob situação de grande vulnerabilidade envolvendo outros serviços básicos que são essenciais para garantir a dignidade menstrual: 900 mil não têm acesso a água canalizada em seus domicílios e 6,5 milhões vivem em casas sem ligação à rede de esgoto. Ver: <https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/no-brasil-milhoes-de-meninas-carecem-de-infraestrutura-e-itens-basicos-para-cuidados-menstruais>. Recentemente, entretanto, o presidente Jair Bolsonaro sancionou a criação do Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual (Lei 14.214). O chefe do Executivo, no entanto, vetou a previsão de distribuição gratuita de absorventes femininos para estudantes de baixa renda e pessoas em situação de rua, que era a principal medida determinada pelo programa. Ver: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/10/07/bolsonaro-veta-distribuicao-de-absorventes-a-estudantes-e-mulheres-pobres>.

<sup>260</sup> Cabe ressaltar que no âmbito dos direitos reprodutivos, como exemplo, inúmeras mulheres gestantes vieram a óbito no decorrer da pandemia do novo coronavírus, Sars-Cov-2. Conforme dados apresentados pela BBC News Brasil em julho de 2021, mais de 40 grávidas morreram por semana de coronavírus no país. Para além da triste realidade de um vírus desconhecido, que impôs risco a vida de todos, sabe-se que a desigualdade faz com que a pandemia torne-se uma sindemia - interação mutuamente agravante entre problemas de saúde em populações em seu contexto social e econômico. De acordo com a BBC, uma a cada cinco destas mulheres não tiveram acesso a Unidades de Terapia Intensiva (UTI), uma em cada três não teve acesso a intubação orotraquial. Os dados denunciam ainda que em alguns hospitais do sul e sudeste – regiões com mais poderio econômico – cerca de 5% das gestantes com coronavírus vieram a óbito. Porém, em determinados hospitais do norte e nordeste a mortalidade chega a 70%. Ver: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57981960>.

Os processos emancipatórios pressupõem colocar o corpo no mundo político. Igualmente, aceitar a impossibilidade de enclausuramento do saber. Existem verdades, mas contextuais. A indeterminação na história precisa ser tolerada frente à idealização das questões do tempo. Com isso, afirma-se a mutação do Ser na existência, não cabe uma totalização do ser. Mulheres que decidem abortar, por exemplo, vivenciarão a experiência de sua decisão de diferentes modos ao longo da vida, assim como aquelas que decidiram tornarem-se mães. As decisões do sujeito emancipado estão relacionadas à temporalidade.

Se nem o próprio ser pode encastelar-se sobre si, deixando de perceber a relação com o Outro, também é ingênuo delegar ao Estado a possibilidade de delimitar decisões que afetam a vida das mulheres para sempre. A maternagem é uma escolha, não um destino<sup>261</sup>; é um querer, não um mero dado da natureza. Vivenciar o desejo de outro, anulando-se, suprime a autonomia e os processos emancipatórios. A maternidade deve ser experienciada como um desejo da mulher que escolhe trilhar este caminho, sob pena de uma autonomia simulada, do vivenciar o desejo heterônomo imposto por um terceiro.

A episteme complexo-paradoxal percebe processos de emancipação longe de perspectivas dicotômicas do sujeito e do objeto, mas a partir de uma perspectiva caminhante, em movimento e interconexa. Significa compreender processos de emancipação de mulheres em sua pluralidade, como já foi dito anteriormente, como um resultado de um paradoxo intersubjetivo em um entendimento ampliado. Desse modo, o sujeito integra o objeto e o objeto integra o sujeito. A relação social forma múltiplas relações entre os seres que se autoconfrontam e se autorrefletem. Consequentemente, esse viés integra uma abordagem ontológica complexa por cingir as diversas interconexões e inter-relações do sujeito com o objeto.

O olhar voltado para as diferenças é primordial para não dicotomizar os indivíduos. Principalmente para efetivação de uma política de direitos humanos, o exercício da alteridade é uma mudança paradigmática necessária para sociedade do século XXI. A contemporaneidade se reverbera nos discursos dos cânones coloniais, dessa forma, a ontologia do Outro fornece subsídio para romper com a narrativa colonial excludente e propiciar um reconhecimento pelas diversas identidades existentes e que ainda estão por vir.

Quanto ao Estado, deve, em primeiro lugar, proteger integralmente os direitos das

---

<sup>261</sup> Ver obra: *Mães Arrependidas, uma outra visão da maternidade*, de Orna Donath, a qual versa sobre a imposição da maternidade e o risco de arrependimento de diversas mulheres.

mulheres para poder gerar efetivamente proteção a embriões e fetos. Isso deve incluir a proteção integral à maternidade e à infância, com políticas positivas de promoção da saúde, educação, acesso à renda e assistência social para as mulheres mães, para aquelas que desejam engravidar e seus futuros filhos, mas também incluir medidas eficazes para prevenir gestações indesejadas, como políticas integrais de educação sexual e planejamento familiar, acesso a métodos contraceptivos e ao próprio aborto seguro. A proteção à maternidade só é garantida se às mulheres grávidas forem oferecidas as condições para que emancipadas, ao exercer sua autonomia, possam decidir por prosseguir com uma gestação, com acesso a serviços de saúde e à assistência integral de que necessitem.

A garantia da emancipação, da autonomia – e da emanciponomia, para ser genuína e compatível com a proteção da dignidade da pessoa humana das mulheres, precisa ser livre de estigma, discriminação e coerção. Por isso, só se realiza se à essas mesmas mulheres for permitida a decisão de interromper a gestação. A descriminalização do aborto é condição de se reconhecer as mulheres como sujeitos de direitos fundamentais, baseado pelos princípios da autonomia e da dignidade, conforme previsto no art. 1º da Constituição Federal, como um dos fundamentos da República.

Dentro de um processo emancipatório, a autonomia implica no direito de decidir sobre o próprio projeto de vida, o que, na vida das mulheres, tem relação íntima com a possibilidade de decidir se, quando e quantos filhos ter. Portanto, uma reflexão sobre autonomia e emancipação está no centro das disputas relativas ao aborto. Em uma perspectiva complexa, reconhecer às mulheres a capacidade de serem indivíduos morais que tomam decisões relevantes às suas vidas é uma condição para não simplificá-las ou reduzi-las a *locus* reprodutivos, ou uma *hystera homo sacer*. Mais do que meios para a reprodução biológica e social, mulheres existem com fim em si mesmas, como atrizes sociais e sujeitos protegidos por direitos fundamentais.

Quando se fala em um paradigma dialógico, polifônico, se oferece a possibilidade de ouvir a multiplicidade de vozes de mulheres, respeitando, inclusive, sua crença e a importância desta autodeterminação. Quando se simula uma unidade, dizendo que a realidade de milhares de mulheres é igual, se denuncia uma lógica calculadora em que se a decisão do Eu é igual a “x”, a do outro (disfarçado, pois neste caso é transformado em Mesmo) deve, também, necessariamente ser igual. Tais versões unívocas do mundo, impõem a luta do um contra outro um (WARAT,



2004, v. 1).

Derrida (2005) defende o descentramento, o fugir das significações logocêntricas para a convivência democrática com as ambiguidades. A afirmação dos processos emancipatórios femininos implica romper com logocentrismos, sejam eles da cultura, da religião ou da norma jurídica. Filio-me a Warat (2004, v. 1, p. 117) ao propor um olhar científico-jurídico que compreenda que “fazer uma ciência social para a emancipação é burlar as regras de algum jogo”. Assim, propõe-se “criar um ‘entre-nós’ de recíprocos movimentos autônomos [...] As relações são realizadas com pessoas autônomas, que vivem sua liberdade” (WARAT, 2004, v. 1, p. 137).

É neste sentido que se entende a complexidade por detrás dos processos emancipatórios femininos. Ao mesmo tempo em que há um vínculo com o Outro, pressupõe um movimento próprio. A inter-existência, ou seja, enquanto sujeitos emancipados ou emancipantes, intersomos, interexistimos. Por este motivo, o direito e a concepção laico-republicana precisam ser vivenciados como conquistas permanentes e não como resultados, afinal, constantemente o exercício do poder religioso e estatal se cruzam, especialmente quando se trata de controle de corpos femininos.

O paradigma do caminhar, dos processos, faz da democracia, da república, da laicidade não apenas substantivos fixos, mas vinculados a verbos: necessitam constantemente do agir político contra possíveis totalizações. Conhecer as histórias por detrás de conquistas ou retrocessos em direitos torna-se fundamental. A linguagem não está distante do mundo, não é mera abstração comunicativa. A existência, especialmente a existência jurídica, se dá pela palavra. O desenvolvimento de uma linguagem que abarque a pluralidade de realidades e de sujeitos e a construção de uma ciência do direito que argumente neste sentido é fulcral, motivo pelo qual compreender os percursos linguísticos e transformá-los, quando necessário, faz parte do conceber processos emancipatórios.

Conforme Richard Rorty, uma ética laica não se esgota em uma objetividade conceitual, pois sua essência é justamente permanecer aberta às modificações. Refere-se a um conjunto de ações democráticas, dialogadas e acordadas em igualdade de distinções sobre a verdade, objetivando a felicidade mútua entre os indivíduos e sociedades. A laicidade, neste viés, pode ser compreendida para além de uma ética sem ser limitada por qualquer religião específica, mas por se tratar de uma ética sem pressupostos autoritários ou violentos. Não objetiva tornar a sociedade

competitiva ou imoral, do contrário, presume que “não existe um desejo intrinsecamente mau, existem apenas desejos a ser subordinados a outros no interesse da equidade” (RORTY, 2010, p. 26). Neste sentido, afirma-se a episteme complexa como uma política de qualidade de vida, da busca pelo que Rorty chama de felicidade.

Warat defende uma epistemologia como política de qualidade de vida. Logo, a episteme por detrás desta tese, mais do que um posicionamento teórico, representa um lugar de reflexão sobre como produzir conhecimentos para melhorar a qualidade de vida das mulheres, para respeitar seus devires emancipatórios e o exercício de suas autonomias na relação com e como Outro. A teoria aqui defendida, busca a elaboração de uma política de civilização, nas palavras de Warat (2004, v. 1). Esta epistemologia deve ser concebida em conjunto com os saberes e sentidos que realizam a vida, fugando do que Morin (2015) nomeia como pensamento mutilador.

Carnavalizando a epistemologia, reconheceremos que as verdades propostas pelas ciências sociais são: explicações assustadas/ respostas omissas/ conceitos mutilados que provocam práticas mutiladoras/ montagens insensíveis/ questões sem desejos/ hipóteses deserrotizadas/ convicções sem futuro (WARAT, 2004, v. 1, p. 165).

Ontológica, metodológica e epistemologicamente, faz-se urgente um olhar de abertura, que aceita e introduz o caos do mundo, as diferenças, as relações com o Outro nas disciplinas de conhecimento. O distanciamento de sujeito e objeto não passa de uma ilusão em busca de uma pureza científica. Ocorre que, sujeito e objeto se inter-relacionam e retroalimentam. A epistemologia por trás deste trabalho e a que esta pesquisa se filia, não se confunde com destruir o saber, ou com um relativismo absoluto, mas compreender as verdades em seus contextos e não como fórmulas matemáticas aplicáveis a uma lei engessada.

A ciência da modernidade buscou uma ordem, por outro lado, a epistemologia complexo-paradoxal admite ordens e desordens. Neste sentido, a aposta onto-meto-epistemológica complexo-paradoxal tem por objetivo, dentro do conceber processos emancipatórios femininos, criar melhores condições de existência. A negação da multiplicidade deixa-nos suscetíveis aos mecanismos de manipulação, dominação e docilização, fundamentada em uma realidade forjada de sentidos únicos e verdades universais aplicáveis à universalidade de indivíduos. Todavia, a resposta ecossistêmica, depende de seres emancipados, aptos para reconhecer e aceitar a diferença do rosto do Outro.

A carnavalização proposta por Warat relaciona-se com a teoria da complexidade de Morin. As teorias sociológicas, políticas, jurídicas e filosóficas até então sustentaram-se em um pensamento ordenado, estático, que isolava, muitas vezes, a vida da ação de seus saberes. A carnavalização e a polifonia presente no viés complexo-paradoxal quebra com o autoritarismo das verdades científicas absolutizadas. Abrir espaço para a multiplicidade de vozes, é, neste sentido, um caminho para a democracia e para uma perspectiva laico-republicana, no qual o *logos* não provém do soberano singular, mas do plural.

O direito não pode ser concebido como um lugar dado, fixo, estável, mas em transformação dentro de uma complexidade contextual e de emancipação social. Neste sentido, afirma-se a necessidade de criar uma cultura jurídica não-racista, não-patriarcalista, não-colonialista. Com a tecnologia, vemos de forma mais evidente a falência de modelos messiânicos, ressurgindo e reafirmando a urgência de sujeitos emancipados, que exerçam sua autonomia, que cultivem o próprio desejo, e não o desejo de outrem. O direito, neste sentido, tornou-se complexo, sendo urgente a elaboração e aplicação de um pensamento que abarque esta multidimensionalidade.

Deste modo, o direito precisa construir uma linguagem e um pensar acoplativamente, isto é, sistemicamente, de modo interrelacional, distinguindo, mas não separando. Epistemicamente se faz uma crítica contra o pensamento calculador, simplista, empobrecedor, para pensar de forma reflexiva, argumentativa, plural, temporal e contextualizada. Urge, portanto, refletir sobre o nosso tempo, sobre o momento em que vivemos, levando em consideração uma crise ética e civilizatória<sup>262</sup>. Esta pesquisa se direciona não apenas para o campo social, da natureza, mas para um viés onde as categorias tradicionais – as quais deram sustentação às formas de organização social, formas de vida e de conhecimento, mas não se sustentam mais –, precisam ser repensadas<sup>263</sup>.

No direito, precisamos buscar ferramentas e metodologias que tratem com a realidade que vivemos, tempos de necropolítica. Novos paradigmas passam por repensar o social e a natureza, trazer e chamar atenção não apenas para a construção material do conhecimento, como o direito, mas o mundo da vida, da natureza, da biodiversidade. Uma nova forma de convivência que

---

<sup>262</sup>Mais do que isso, devido à Covid-19, e associada a estados de exceção, uma crise da vida!

<sup>263</sup>No contexto pós-pandemia, estas discussões que já estavam abertas tornam-se mais emergentes.

agudize o espaço social e o da natureza, que emancipe. Que recrie esperanças num momento de extrema complexidade.

Um novo mundo é possível. Mesmo vivendo em tempos de ressurgimento de fascismos e fundamentalismos, há possibilidade de encontrarmos caminhos de congregação, de vivência. Para harmonizar as formas discursivas críticas, estas precisam ser transformadoras, emancipadoras. O direito necessita ser mais plural, mais relacional. No âmbito da judicialidade, o diálogo precisa ser intercultural, inter-religioso, pois não se trata apenas de regulação técnica ou formalização do poder, mas de olhares emancipadores, de possibilidades de vivências. No mundo pandêmico e pós-pandêmico, os direitos humanos são fundamentais para construir um caminho, que não está pronto, são utopia não-metafísica, mas que abrem trincheiras para caminharmos.

O direito é uma área do saber que nunca está em segurança, mesmo dentro do positivismo. A argumentação sempre será latente. É difícil imaginar uma síntese hegeliana capaz de ancorar toda segurança no direito. Não há desvelamento de tudo, mas acontecimento. A racionalidade é limitada e se vincula muito facilmente ao poder. Assim, a linguagem que o direito deve construir precisa ser descentrada, polifônica e democrática. A racionalidade deve se guiar pela argumentação, numa dimensão discursiva da razão.

Portanto, estas transmutações epistêmicas, ontológicas e metodológicas permitem a fuga de relações de poder para existências de empoderamento, de emancipação e autonomia. Romper com ontologias e epistemologias essencialistas faz com que haja espaço para a abertura do ser, para o Sujeito constituir-se, e no público afirmar-se como ator e atriz social. Cabe, portanto, uma ontologia da atualidade, um ser no tempo, um existir contextualizado, e que, por este motivo, faz a autogestão de sua vida e de seu corpo. Por fim, nas palavras de Moraes e Torre (2018), é necessário o desenvolvimento do sentipensar, isto é, da associação entre a razão lógica e o sentimento. O reencantamento de sujeitos emancipados perpassa por sujeitos não apenas pensantes, mas desejanter e de sentidos.

## CONCLUSÃO

O desenvolvimento desta tese ancorou-se em uma caminhada de pesquisa desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Doutorado em Direito – da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, em disciplinas e eventos e ao grupo de pesquisa Novos Direitos em Sociedades Complexas. A escolha do tema a ser pesquisado, inter-relações entre laicidade, direitos reprodutivos e processos de emancipação de mulheres, deu-se através da observação do contexto político-social do país, que impacta nos olhares acerca da liberdade frente a uma criminalização dos movimentos sociais, da luta e afirmação por direitos, da proibição do que equivocadamente se nomeia por ideologia de gênero<sup>264</sup>, da educação sexual e reprodutiva, e do entendimento público, político e social sobre a laicidade.

A motivação da pesquisa, ainda, refere-se às realidades brasileiras. Os direitos individuais não foram criados para alcançar o corpo feminino, se existem conquistas, estas se dão sob lutas. Não obstante, o biopatriarcalismo vem resistindo ao tempo e até hoje atua impondo uma moralidade religiosa nos discursos privados e públicos sobre o lugar da mulher<sup>265</sup>. No cenário nacional percebe-se a crescente polarização das discussões, que alcançam as mais variadas temáticas, mas aproveitam-se, especialmente, daquelas vinculadas a uma suposta moralidade, a exemplo da educação sexual e reprodutiva e a garantia de políticas públicas voltadas para esta finalidade. Neste sentido, um estudo que busca romper as barreiras do simplismo, do

---

<sup>264</sup> A forma correta de referencia deveria ser “estudos de gênero”.

<sup>265</sup> Muitas são as razões para desenvolver uma pesquisa, como ao observar realidades brasileiras, números acerca da participação da religião no espaço público, de mulheres que abortam e morrem em decorrência destes abortos, a dificuldade de efetivar planejamento familiar, sobretudo em famílias pobres, a crescente dificuldade em discutir direitos reprodutivos e sexuais com adolescentes, a negação da sexualidade – em especial da feminina, e a idealização da pureza, por si só já seriam razoáveis para o desenvolvimento de uma tese nesta temática.

monolinguísmo, para promover a diferença, a pluralidade, que aceita discutir verdades, éticas, contextos, que defende não um conceito fechado de emancipação, mas processos de emancipatórios, contribui teoricamente com diversas correntes jurídicas, feministas e filosóficas. E, num sentido mais amplo, auxilia na afirmação da diferença através da outridade dentro da complexidade<sup>266</sup>.

Ao inter-relacionar o tema dos direitos reprodutivos com laicidade, percebe-se como o controle sobre os corpos femininos foi exercido ao longo de séculos com o apoio direto ou indireto de instituições religiosas, seja ao levar bruxas às fogueiras, seja ao determinar uma visão essencialista sobre a mulher. Assim, a confusão entre Igreja e Estado, entre público e privado, trouxeram obstáculos à emancipação de mulheres, especialmente acerca dos direitos reprodutivos. Logo, buscou-se uma sinergia entre as temáticas, que se costuram a uma teia complexa, construindo um tecido teórico que permitiu demonstrar a tese.

Quanto aos primeiros capítulos, seu desenvolvimento foi fundamental para construção de bases para pensar na emancipação feminina. Ademais, conforme Warat (2004, v. 1), recordar não é o mesmo que não esquecer. A recordação faz parte do devir, do entendimento dos acontecimentos e conflitos do presente. Trata-se de uma forma de decidir quais barreiras devem ser quebradas e quais pensamentos devem ser conservados. O esquecimento impede o sujeito de atuar na realidade e pode ser usado para silenciar sentidos da história. Esquecer é negar o sinistro dos acontecimentos e singularidades individuais e coletivas que definem a existência. A reconstrução do passado, da história, proposta nos primeiros capítulos, é um modo de reencontro com o desejo perdido, o reencontro com o exercício de autonomias.

A compreensão da discursividade como mecanismo utilizado nas relações poder-saber-verdade, pavimentaram a análise da Lei 9.263/1996 e da ADPF 442. Observou-se, numa perspectiva local, como a visão essencializada sobre mulheres, seus corpos, papéis sociais e reprodução estão incorporados não apenas culturalmente no Brasil, mas, também, juridicamente. Embora, sob lutas, direitos tenham sido conquistados e venham sendo afirmados, há forte controle biopatriarcalista sobre os corpos femininos, controle este amparado pelo ordenamento legal. Laicidade, republicanismo e direitos reprodutivos, neste sentido, são inter-relações necessárias para conceber processos emancipatórios femininos.

---

<sup>266</sup> Neste sentido, a diferença deve ser um traço positivo na sociedade, fomentando a cidadania, o reconhecimento, e a fraternidade social como base para mudar as perspectivas sociais (BERTASO, 2012).

Derrida, Vattimo, Levinas e Warat fundamentaram a construção de uma perspectiva filosófica para o direito da pluralidade e da diferença, da superação de verdades objetivas, para a compreensão de verdades históricas e contextuais, que são estudadas em função da superação de uma ontologia essencialista para a compreensão de uma ontologia da atualidade. Esta contribuição teórica nos leva a compreender as muitas possibilidades de decisão de sujeitos diante de questões particulares, como as escolhas relativas aos direitos reprodutivos. A possibilidade de haver decisão – e não imposição – na realização de um aborto ou na manutenção de uma gestação, por exemplo, só é possível em uma matriz teórica que abrace a diferença, a pluralidade, a contradição, a não-voz convergente e supere verdades objetivas, totalizadas e totalizadoras.

Morin forneceu suporte metodológico, epistemológico e ontológico para discutir direitos reprodutivos e laicidade, a partir do movimento complexo, ou da abordagem complexo-paradoxal – também chamada de ecossistêmica, teoria que promove a inter-relação entre intersubjetividade, objetividade e subjetividade. Desta forma, “é complexo o que não pode se resumir numa palavra-chave, o que não pode ser reduzido a uma lei nem a uma ideia simples” (MORIN, 2015, p. 5). Portanto, a aceitação da complexidade é a aceitação da contradição, e a ideia de que não se podem escamotear as contradições em uma visão otimista ou rasa do mundo. Assim sendo, o movimento complexo abre caminhos para a superação do paradigma do “ou” para a construção do paradigma do “e”, há possibilidade de coexistência, contradição, harmonia e desarmonia dentro de uma mesma análise de conteúdo, o que dá suporte para pensar em direitos reprodutivos superando um olhar fechado e totalizante, paradigma necessário em espaços laico-republicanos.

Em Touraine, compreende-se a emancipação como um como desejo do sujeito de tornar-se ator ou atriz social. Neste contexto, este ator ou esta atriz social, que está no mundo cria capacidades para resistir, criar seu próprio eu, para se responsabilizar, agir e fazer agir. Face ao processo de racionalização, a subjetivação diz respeito ao processo de reconhecimento e de identidade dos indivíduos que, no limite, pode transformá-los em atores habilitados à contestação e à luta pela emancipação.

Todavia, indo além das concepções de emancipação touraneanas, a proposta de emancipação desta tese inclui o exercício da autonomia. Mais do que a afirmação concomitante da emancipação e da autonomia – integrando a autodeterminação e o empoderamento, a proposta conceitual perpassa pela aplicação do novo conceito de emanciponomia. A emancipação

etimológica e teoricamente está vinculada a libertar-se de algo ou alguém, e *nomia* representa a lei, de modo que poderíamos falar em emancipanomia quando o sujeito ator ou atriz social necessita libertar-se da imposição totalizante da lei. A análise da Lei do Planejamento Familiar e da ADPF 442 nos dão suporte para compreender que mesmo em um estado laico-republicano, as interferências religiosas e culturais que castram o sujeito, que impõem papéis sociais, que disciplinam os corpos, invadem a linguagem jurídica, de modo que quando a lei é castradora há necessidade de exercer a emancipanomia.

A existência do sujeito histórico na temporalidade como ator e atriz social requer ação, requer não-conformismo com realidades absolutizantes. Por outro lado, não basta o não-conformismo. Quando a própria lei deixa de garantir a existência do Ser-no-mundo, dentro de suas particularidades contextuais, impele a necessidade de, ao exercer a autonomia, o caminhar emancipatório contemple a emancipanomia. A ação do Estado, paradoxalmente, pode direcionar para devires emancipatórios ou castradores. O sujeito impõe limite ao desejo imposto – nesse caso, o desejo do Estado e da sociedade de tornar o corpo feminino *hystera homo sacer*; e o Estado regulamenta o sujeito, não limitando-o, mas dando bases para o exercício de seu princípio de autonomia frente a séculos do que Foucault nomeia como disciplina e docilização dos corpos femininos.

Retomando a pergunta central desta pesquisa, como conceber, numa perspectiva laico-republicana, em declarações públicas a respeito da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 442 e da Lei 9.263/1996, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos?, através do suporte fornecido pelas teorias de base conclui-se no sentido de que o entendimento dos processos de emancipação feminina é possível dentro do olhar metodológico, ontológico e epistemológico complexo-paradoxal, onde não se constroem verdades fechadas e totalizantes, mas, abrem-se caminhos para a construção de verdades históricas e contextuais. Emancipação compreende ser protagonista da própria decisão, mas não tomada por um indivíduo atomizado, desprovido de relações sociais, culturais, religiosas e jurídicas. O sujeito e atriz social, ou a mulher emancipada, cria mecanismos para exercer sua autonomia e liberdade de decisão. Conceber processos de emancipação feminina necessita de temporalidade, contextualidade, ser-no-mundo, relação com a outridade e exercício de autonomia.

Embora em termos teóricos haja diálogo entre complexidade, laicidade, republicanismo,



emancipação e decolonialidade, a observação do tempo presente direciona para o simplismo, para a polarização. A contribuição onto-epistemo-metológica complexo-paradoxal se dá no sentido de perceber assimetrias, diferenças, contradições, contextos e temporalidade. No Brasil, país que ainda assimila a colonialidade no saber, no poder e na existência, a ruptura paradigmática complexa pode representar uma nova óptica, uma nova forma de compreensão e de diálogos face-a-face.

Neste sentido, um Estado laico-republicano deve abrir caminhos para que cada sujeito se emancipe, exerça sua autonomia, tome suas decisões, responsabilize-se por elas, e goze da liberdade. A emancipação de mulheres ocorrerá no distanciamento do Estado, pois este não tem condições de libertar os corpos femininos, ou até mesmo controlá-los totalmente<sup>267</sup>. Entretanto, o Estado não pode abster-se de propiciar as condições para que cada sujeito possa constituir-se, isto é, emancipar-se. No que se refere aos direitos reprodutivos, a descriminalização do aborto, tal qual proposta pela ADPF 442, se apresenta como abertura para verdades, pois, enquanto o Estado criminaliza, não há espaço de decisão, a verdade está dita e imposta, tolhendo a singularidade, a pluralidade e a diferença.

A base teórica sustentada é de que não se normatizem os direitos reprodutivos, no sentido de impor uma única verdade, mas, que se permita, de forma regulamentada, jurídica, cultural e socialmente, a construção de verdades plurais. No que tange ao aspecto normativo, o Estado não deve dizer o que cada pessoa deve fazer com seu corpo, mas, construir espaços para as decisões provenientes não da proibição, imposição e coação, mas, sim, de um processo de emancipação que poderá levar diferentes mulheres a tomar diferentes decisões, a depender de sua vivência, sua história e suas reflexões éticas, religiosas e filosóficas. Quanto a Lei do Planejamento Familiar, a análise demonstrou como em partes isto já ocorre, mas como há um caminho a ser trilhado, como a legislação pode ser atualizada para a concepção de sujeitos e famílias plurais. Com relação ao aborto, a análise da ADPF 442 possibilitou a interpretação no sentido de que para haver emancipação o Estado regulamenta deixando de criminalizar, abrindo portas para tomadas de decisões. Da mesma maneira, a cultura e a sociedade podem e devem contribuir para a não imposição um modelo de família, reprodução, planejamento familiar, mas, conceber condições para a pluralidade, emancipação e empoderamento das mulheres.

---

<sup>267</sup> A exemplo dos números do aborto no Brasil, que proíbe esta conduta.

Contudo, os processos emancipatórios não podem ser compreendidos a partir da autoverdade, ou de uma moral anômica, diferentemente, partem de uma reconstrução de cada mulher como atriz social, que tem autonomia, mas que é sujeito-no-mundo. O olhar metodológico e epistemológico complexo-paradoxal é decisivo para a defesa de que conceber processos de emancipações de mulheres pode levar a lugares diferentes, mulheres diferentes. A complexidade é elementar para compreender a diferença, a pluralidade, os contextos. Pensar emancipação pela lente complexo-paradoxal implica não ser determinista, mas, ir além do olhar binário bom/mal, certo/errado, justo/injusto. Portanto, a partir dos direitos fundamentais, direitos humanos e da cidadania, há possibilidade de conceber, entendendo e criando, processos de emancipações de mulheres, pois estes são singulares e ao mesmo tempo relacionais, não se dão no isolamento, nem na construção de autoverdade, mas são plurais, únicos para cada mulher.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ADESKY, Jacques d'. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua, I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos: homo sacer IV, 2**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Confissões: Livro I**. Trad. Lucia Maria Csernik. S.l.:S.n., 2007. Disponível em: [https://img.cancaonova.com/noticias/pdf/277537\\_SantoAgostinho-Confissoes.pdf](https://img.cancaonova.com/noticias/pdf/277537_SantoAgostinho-Confissoes.pdf). Acesso em: 24 jan. 2021.

AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**. Trad. J. Dias Ferreira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALMEIDA, Cybele Crossetti. A caixa de pandora: um olhar sobre os mitos e os medos na representação da mulher. **Revista Educação e Realidade**. Porto Alegre: UFRGS, v. 15, n. 2, p. 67-80, jul-dez, 1990. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/318966697\\_A\\_caixa\\_de\\_Pandora\\_um\\_olhar\\_sobre\\_os\\_mitos\\_e\\_medos\\_na\\_representacao\\_da\\_mulher](https://www.researchgate.net/publication/318966697_A_caixa_de_Pandora_um_olhar_sobre_os_mitos_e_medos_na_representacao_da_mulher). Acesso em: 01 jun. 2021.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado absolutista**. Trad. João Roberto Martins Filho. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário brasileiro de segurança pública 2019**. Disponível em: <https://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Anuario-2019-FINAL-v3.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2021.

ARANHA, Maria Lucia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: introdução à filosofia**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

ARAÚJO, Clara Maria. **Cidadania incompleta: o impacto da lei de cotas sobre a representação política das mulheres no Brasil**. Tese de Doutorado em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio do Janeiro, Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/1/browse?type=program&order=ASC&rpp=80&value=Program+de+P%C3%B3s-Gradua%C3%A7%C3%A3o+em+Sociologia+e+Antropologia>. Acesso em: 03 mar. 2021.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. 3. reimpr. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ARENHART, Lívio Osvaldo; ARENHART, Amabília Beatriz Portela; HAHN, Noli Bernardo. Poderes macabros ameaçam a hermenêutica como abordagem epistemológico-metodológica. In: BEDIN, Gilmar Antonio; ANGELIN, Rosangela (orgs.). **Diálogo e Entendimento: direito e multiculturalismo & políticas de cidadania e resolução de conflitos**. Tomo 10. Santo Ângelo: FuRi, 2019. Disponível em: [http://srvapp2s.santoangelo.uri.br/sites/mestrado\\_direito/wp-content/uploads/2019/09/1.jpg](http://srvapp2s.santoangelo.uri.br/sites/mestrado_direito/wp-content/uploads/2019/09/1.jpg). Acesso em 10 fev. 2020.

ARENHART, Lívio Osvaldo; ARENHART, Amabilia Beatriz Portela. Anotações sobre métodos de abordagem. In: BIELOHOUBEK, Irena (org.). **Interlocução de saberes XIII**. Santo Ângelo: FURI, 2018, p. 156-165.

ARENHART, Lívio Osvaldo; HAHN, Noli Bernardo; ARENHART, Amabília Beatriz Portela; ROTTA, Edemar. **Metodologia e epistemologia: um olhar reflexivo e analítico sobre procedimentos de pesquisa**. Cruz Alta : Ilustração, 2021.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Trad. Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Abril Cultural, 2002.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Valentin Garcia Yebra. vol. 1 e 2. Madrid: Gredos, 1990.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 6. ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.

ARISTÓTELES. **História dos animais**. Lisboa: Casa da Moeda, 2006. Disponível em: <https://www.baixelivros.com.br/ciencias-humanas-e-sociais/historia/historia-dos-animais>. Acesso em: 14 maio 2021.

ARISTÓTELES. **Geração dos animais**. vol. IV. Tomo V. Trad. Maria de Fátima Souza e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2021. Disponível em: <https://obrasdearistoteles.net/online/visualizacao-de-pdf>. Acesso em: 01 jun. 2021.

ARROYO, Millán. **La fuerza de la religión y la secularización en Europa**. In: Inglesia Viva. n. 224. Out-dez, 2005, p. 99-106. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/5864/1/224-32-ANALISIS.pdf>. Acesso em 24 set. 2020.

BACON, Francis. **O progresso do conhecimento**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAQUERO, Rute Vivian Ângelo. Empoderamento: instrumento de emancipação social? Uma discussão conceitual. In: **Revista Debates**. Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 173-187, jan.-abr. 2012.

BARBOSA, Luciane Muniz Ribeiro. **Igreja, estado e educação em Martinho Lutero: uma análise das origens do direito à educação**. 2007. 246 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-11122007-085529/pt-br.php>. Acesso em: 26 jan. 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. **Princípios de Ética Biomédica**. Trad. Luciana Pudenzi. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BEDIN, Gilmar Antonio. **Os direitos do homem e o neoliberalismo**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Unijui, 2002.

BEDIN, Gilmar Antonio. **A Idade Média e o nascimento do Estado moderno: aspectos históricos e teóricos**. 2. ed. Ijuí: Unijui, 2013.

BETTELLHEIM, Bruno. **Na terra das fadas: Análise dos personagens femininos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade**. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado: Elementos Para uma Teoria Sociológica da Religião**. São Paulo, Paulus, 2003.

BERTASO, João Martins. **Cidadania e direitos humanos: um trânsito para a solidariedade**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2004. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/87599>. Acesso em: 02 set. 2021.

BERTASO, João Martins. Fragmentos ecologizados de direitos humanos e cidadania. **RIBD**. Ano 1. n° 7, 2012b. p. 3861-3893. Disponível em: [https://www.cidp.pt/revistas/ridb/2012/07/2012\\_07\\_3861\\_3893.pdf](https://www.cidp.pt/revistas/ridb/2012/07/2012_07_3861_3893.pdf). Acesso em: 16 ago. 2021.

BERTASO, João Martins. Cidadania, reconhecimento e solidariedade: sinais de fuga. In: BERTASO, João Martins. **Cidadania, diversidade e reconhecimento**. 2. ed. Santo Ângelo: FuRi, 2012.

BERTASO, João Martins; HAHN, Noli Bernardo. Conexão epistemológica entre direitos humanos, teologia e religião. In: BEDIN, Gilmar; ANGELIN, Rosangela (orgs.). **Diálogo e entendimento: direito e multiculturalismo & políticas de cidadania e resolução de conflitos**. Tomo 10. Santo Ângelo: FuRi, 2019. Disponível em: [http://srvapp2s.santoangelo.uri.br/sites/mestrado\\_direito/wp-content/uploads/2019/09/Di%C3%A1logo-e-Entendimento-Tomo-10-2019.pdf](http://srvapp2s.santoangelo.uri.br/sites/mestrado_direito/wp-content/uploads/2019/09/Di%C3%A1logo-e-Entendimento-Tomo-10-2019.pdf). Acesso em: 06 fev. 2020.

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia Sagrada**. Trad. Domingos Zamagna [et al]. Petrópolis: Vozes, 1995.

BLANCARTE, Roberto. Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent. In: **LatinAmerica –Facing the Modernity Paradigm**. International Sociology, v. 15, n. 4, 2000, p. 591-603.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado Laico. In: LOREA, Roberto Arriada (org. ). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 19-32.

BLANCARTE, Roberto. Laicidad y laicismo en América Latina. **Estudios Sociológicos**. El Colegio de Mexico. v. 26. n. 76. p. 139-164. jan./apr. 2008b. Disponível em: <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/284>. Acesso em: 20 jan. 2021.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 11. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: por uma teoria geral da política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOBBIO, Norberto. **El problema del positivismo jurídico**. Buenos Aires: EUDEBA, 1965.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 3. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Memória e Sociedade, 1989.

BRACHO, Carmen Vallarino. Laicidad y estado moderno: definiciones y procesos. **Cuestiones Políticas**. v. 21. n. 34. 2005, p. 157-173. Disponível em: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/14412/14389>. Acesso em: 10 out. 2019.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Pessoa humana e direitos humanos na Constituição Brasileira de 1988 a partir da perspectiva pós-colonial**. 2009. 350 p. 2009. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS.

Disponível em:

<http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/2494/FernandaBragatoDireito.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 22 dez 2020.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; DE PAULO BARRETTO, Vicente; SILVEIRA FILHO, Alex Sandro da. A interculturalidade como possibilidade para a construção de uma visão de direitos humanos a partir das realidades plurais da América Latina. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, v. 62, n. 1, p. 33-59, 2017. Disponível em:

<https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/47133/32425>. Acesso em: 11 dez. 2018.

BRASIL. **Decreto nº 119-A**, de 07 de janeiro de 1890. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm). Acesso em 15 dez. 2019.

BRASIL. **Lei 9.263, de 12 de janeiro de 1996**. Regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19263.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19263.htm). Acesso em: 07 fev. 2020.

BRASIL. **Constituição Política do Império Do Brazil**. Promulgada em 25 de Março de 1824. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em: 15 set. 2020.

BRASIL. **Constituição Da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília. Promulgada em 05 de outubro de 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em: 02 out. 2020.

BRASIL. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Código Civil de 1916**. Lei n. 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/13071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/13071.htm). Acesso em: 14 maio 2021.

BRASIL. **Código Penal**. Decreto-Lei n. 2.848, De 7 de Dezembro De 1940. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm). Acesso em: 14 jun. 2021.

BIROLI, Flávia. **O debate sobre aborto**. MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. Feminismo e Política: uma introdução. São Pulo: Boitempo, 2014.

BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**. n. 4. São Paulo, 2001. p. 27-45. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2001/p\\_burity.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf). Acesso em: 15 dez. 2020.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao Poder? **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, SP: Editora UNICAMP, 2016. Disponível em: [https://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2001/p\\_burity.pdf](https://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf). Acesso em: 15 jan. 2020.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”. 2. ed. Buenos Aires: Paidós, 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismos e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo**. LOURO, Guacira. (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CANABARRO, Ivo dos Santos. STRÜCKER, Bianca. **Notas sobre a Comissão Nacional da Verdade no Brasil**: a construção de uma memória social. Mauritius: Novas Edições Acadêmicas, 2017.

CASTELLS. Manuel. **O poder da identidade**. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Mary; LAVINAS, Lena. **Do feminino ao gênero: a construção de um objeto**. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (Eds.), Uma questão de gênero. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1992, p.216-251.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césaes**: secularização, laicidade e religião civil. 1. ed. Coimbra: Almedina, 2006.

CERQUEIRA, Daniel; COELHO, Daniel Santa Cruz. **Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde**. IMPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Publicado em mar. 2014. Disponível em <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/artigo/75/estupro-no-brasil-uma-radiografia-segundo-os-dados-da-saude-versao-preliminar>. Acesso em 07 ago. 2020.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil**: o mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fund. Perseu Abramo, 2000.

COLLING, Ana Maria. **Tempos diferentes, discursos iguais**: a construção histórica do corpo feminino. Dourados: UFGD, 2014.

CONFERÊNCIA INTERNACIONAL SOBRE POPULAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DA ONU. Cairo, Egito, 5-13 de set. 1994. Disponível em: <https://brazil.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/relatorio-cairo.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CONNELL, Sophia M. **Aristotle on Female Animals**: a study of the generation of animals. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.



COSTA, José André da. Crítica ao modelo moderno de subjetividade: a proposta de subjetividade no pensamento de Levinas. In: CARBONARI, Paulo (Org.). **Ética, educação e direitos humanos**: estudos em Emmanuel Levinas. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008.

DAMAZIO, Eloise da Silveira Petteret al. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos)logia jurídica**: da universalidade a pluriversalidade epistêmica. 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/95973/299229.pdf?sequence=1&isAllowed>. Acesso em: 12 de dez. de 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789. Universidade de São Paulo: Biblioteca Virtual de Direitos Humanos, 2021. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antigos-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 4 jan. 2021.

DEMO, Pedro. **Participação é conquista**: noções de política social participativa. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminauras, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2016.

DEUTSCHER, Penelope. The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and “Reproductive Rights”. **South Atlantic Quarterly**. n. 107, 2008. Disponível em: <http://springtheory.qwriting.qc.cuny.edu/files/2015/01/Deutscher.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2021.

DIAS, Maria Berenice. **Manual de Direito das Famílias**. 4. ed. São Paulo: RT, 2007.

DINIZ, Debora; MEDEIROS; Marcelo. **Aborto no Brasil**: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 15, supl. 1, p. 959-966, jun. 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232010000700002>. Acesso em 06 jul. 2020.

DINIZ, Debora; Medeiros, MARCELO; Madeiro, Alberto. **Pesquisa Nacional de Aborto 2016**. *Ciência & Coletiva*, v. 22, n. 2, p. 653-660, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232017222.23812016>. Acesso em 06 jul. 2020.

DIP, Andrea. **Em nome de quem?** A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

- DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. Trad. Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. A origem do "mito da modernidade". São Paulo: Vozes, 1993.
- DWORKIN, Ronald. **Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- EISLER, Riane. **O poder da parceria**. Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2007.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Ruth M. Klauss. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2012.
- EPICTETO. **Manual de Epicteto: A arte de viver melhor**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2021.
- EPICURO. **Cartas sobre a felicidade: a Meneceu**. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.
- ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 5. ed. São Paulo: Globo, 2012.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 12. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FERREIRA, Aurelio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009
- FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade da resistência. **Direito e Democracia**, v. 4, n. 2, 2016.

FLORES, Joaquín Herrera. **De habitaciones propias y otros espacios negados: una teoría crítica de las opresiones patriarcales.** Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Universidad de Deusto, 2005.

FLORES, Andrea Carolina. Biopolítica y aborto. Sobre lo que conserva el “niño por nacer”. **Temas de mujeres.** n. 7. San Miguel de Tucumán, 2011. Disponível em: [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/13083/CONICET\\_Digital\\_Nro.16458.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/13083/CONICET_Digital_Nro.16458.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 20 maio 2021.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Org. e rev. Roberto Machado. 9.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade:**a vontade de saber. vol. I. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque.4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade:** o cuidado de si. Vol. III. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada no dia 02 de dezembro de 1970. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população:** curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica:** Curso dado no College de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c.

FRANÇA, Leandro Ayres França. Tanatopolítica. **Crimlab.** Dicionário criminológico. [S.l.]: [S.d.]. Disponível em: <https://www.crimlab.com/dicionario-criminologico/tanatopolitica/59>. Acesso em: 06 ago. 2021.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais.** v. 63. Out. 2002. p 7-20.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova [online].** n. 70, 2007. p. 101-138. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452007000100006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452007000100006&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 08 mar. 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 39. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e Política no Brasil: Da Constituinte ao impeachment**. 1993. 303 fl. Tese (doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal**. 48. ed. São Paulo: Global, 2003. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/229395/mod\\_resource/content/1/Gilberto%20Freyre%20-%20Casa-Grande%20e%20Senzala%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/229395/mod_resource/content/1/Gilberto%20Freyre%20-%20Casa-Grande%20e%20Senzala%20%281%29.pdf). Acesso em: 10 dez. 2020.

FREUD, Sigmund. **A dissolução do complexo de Édipo**. Trad. J. Salomão. vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos**. vol. XXII. Trad. James Strachey. [S.l]: [S.n.], 1940. Disponível em: <https://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-22-1932-1936.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2021.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma: vida pública e vida privada; cultura, pensamento e mitologia; amor e sexualidade**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. **A cidade antiga**. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Editora das Américas S.A., 2006. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Fustel%20de%20Coulanges-1.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2021.

GABATZ, Celso. Secularização, laicidade e laicismo: perspectivas conceituais e compreensivas. **Revista latinoamericana de derecho y religión**. vol. 5. n. 1. 2019. Disponível em: <http://ojs.uc.cl/index.php/RLDR/article/view/2688/2660>. Acesso em: 20 jan. 2021.

GALLI, Beatriz. Desafios e oportunidades para o acesso ao aborto legal e seguro na América Latina a partir dos cenários do Brasil, da Argentina e do Uruguai. **Cadernos de Saúde Pública**. n. 36, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00168419>. Acesso em: 01 ago. 2021.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo**. 3. ed. São Paulo: Claridade, 2015.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder: ensaios feministas**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

GEBARA, Ivone. Ordenação de mulheres: para qual Igreja e com qual teologia? **Instituto Humanitas Unisinos**. jun. 2017b. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/569049-ordenacao-de-mulheres-para-qual-igreja-e-com-qual-teologia-artigo-de-ivone-gebara>. Acesso em: 31 maio 2021.

GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

GENTIL, Helio Salles. Individualismo e modernidade. **Psicologia & Sociedade**. v. 8 n. 1, 1996, p. 83-101. Disponível em:

[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_nlinks&ref=000107&pid=S1414-9893200200010001100011&lng=en](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000107&pid=S1414-9893200200010001100011&lng=en). Acesso em: 23 dez. 2020.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GOELLNER, Silvana Vilore. **Corpo**. COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losano Antonio (orgs.). Dicionário crítico de gênero. Dourados: UFMG, 2015, p. 134-137.

GOMES, Romeu; GRANJA, Edna Mirtes dos Santos; HONORATO, Eduardo Jorge Sant'Ana; RISCADO, Jorge Luís de Souza. Corpos masculinos no campo da saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**. n. 10. jan. 2014. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/csc/a/NZrGqXScNRNZ97wdxmWwWN/?lang=pt>. Acesso em: 04 jun. 2021.

GRUBE, Georges Maximilien Antoine. **El pensamiento de Platón**. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

GUARESCHI, Pedrinho Alcides. **Sociologia crítica: alternativas de mudança**. 5. ed. Porto Alegre: Mundo Jovem, 1986.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

HAHN, Noli Bernardo. **Vozes de cidadania na profecia**. Curitiba: CRV, 2018.

HAHN, Noli Bernardo. O princípio da laicidade e a profecia hebraica: conexões possíveis. In: **Religião, política e democracia na América Latina**. Rosângela Angelin, Valério Guilherme Schaper, Eduardo Gross (orgs.). São Leopoldo: EST ; Santo Ângelo: FuRI, 2016. Disponível em:

[http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/833/1/Religiao\\_pol%C3%ADtica\\_e\\_democracia\\_na\\_America\\_Latina.pdf#page=56](http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/833/1/Religiao_pol%C3%ADtica_e_democracia_na_America_Latina.pdf#page=56). Acesso em: 05 out. 2019.

HAHN, Noli Bernardo. **A afirmação do Sujeito (de direitos) num processo de Resistência: a emergência do Sujeito humano como liberdade e como criação**. XXIV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI. Florianópolis/SC, 2015. Disponível em: <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/c178h0tg/x552ze4o/J3dKsyN1voII4zYs.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

HAHN, Noli Bernardo; MACHADO, Maristela da Fontoura. Gênero, Patriarcado e a Violência contra a Mulher: a necessidade do reconhecimento dos direitos humanos das mulheres.

BERTASO, João Martins (org.). **Cidadania, Diversidade, Reconhecimento**. 2.ed. Santo Ângelo/RS: FURI, 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org. e trad.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Disponível em: <http://vidaboa.redelivre.org.br/files/2018/03/ANTROPOLOGIA-DO-CIBORGUE.pdf>. Acesso em: 04 maio 2021.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia na história**. Trad. Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HERRIGER, Norbet. **Empowerment in der sozialenarbeit**. Stuttgart: Eine Einfuhrung, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Trad. Rosina Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos impérios: 1875-1914**. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOMEM, Maria; CALLIGARIS, Contardo. **Coisa de menina? Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo**. Campinas: Papyrus 7 Mares, 2019.

HONNETH, Axel, **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. 2. ed. - São Paulo: Editora 34, 2009.

HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. Roberto Arruda Lorea (org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008: p. 33-80.

JARDIM, Rejane Barreto. **Culto Mariano**. COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losano Antonio (orgs.). Dicionário crítico de gênero. Dourados: UFGD, 2015, p. 138-140.

JOÃO XXIII, Papa. **Carta encíclica: Pacem in terris**. Roma, 1963. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html). Acesso em: 14 jun. 2021.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica: Mulieris Dignitatem**. Roma, 1988. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-)

[ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html). Acesso em 14 jun. 2021.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta:** o que é o iluminismo. In: A paz perpétua e outros opúsculos, Lisboa: Edições 70, 1990.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua:** um projeto filosófico. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusofia, 2008. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/kant\\_immanuel\\_paz\\_perpetua.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf). Acesso em: 20 jan. 2021.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime:** ensaio sobre doenças mentais. S.l: S.n., 2021. Disponível em: [http://www.filosofia.com.br/figuras/livros\\_inteiros/170.txt](http://www.filosofia.com.br/figuras/livros_inteiros/170.txt). Acesso em: 30 jan. 2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad.: J. Rodrigues de Meringe. Acrópolis: [s.l], [s.d]. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000016.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2021.

KELSEN, Hans. **O problema da justiça.** Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KRAEMER, Henrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum:** O Martelo das Bruxas. Trad. Alex H. S. Brasil: Marymad, 2007. Disponível em: <https://www2.unifap.br/marcospaulo/files/2013/05/malleus-maleficarum-portugues.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2021.

JARA, Iaci da Costa. **Mutilação cognitiva do clitóris:** regimes de verdade sobre o corpo sexuado da fêmea humana. Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/11831/JARA%2C%20Iaci.%20Mutila%C3%A7%C3%A3o%20Cognitiva%20do%20Clit%C3%B3ris.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 17 jun. 2021.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero:** conceitos e termos. 2. ed. Brasília: [s.n.], 2012. Disponível em: <http://www.diversidadese sexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%8ANERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2021.

JOAQUIM, Teresa. **Menina e moça:** a construção social da feminilidade. Lisboa: Fim de Século, 1997.

LAFER, Celso. Estado laico. In: **O Estado de S. Paulo**, 20 mai. 2007, p. 1-2.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **Los cautiverios de las mujeres:** madresposas, monjas, putas, presas y locas. Madrid: Romanayà Vakks, 2011.

- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **Género y feminismo: desarrollo humano y democracia.** Madrid: horas y HORAS, 2001.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **Para mis sociais de la vida.** Madrid: horas y HORAS, 2005.
- LE GOFF, Jacques. **A História deve ser dividida em pedaços?** São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens.** Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LINS, Regina Navarro. **O livro do amor: da Pré História à Renascença.** 3. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Best Seller, 2013.
- LINS, Regina Navarro. **O livro do amor: do Iluminismo à atualidade.** 4. ed. v. 2. Rio de Janeiro: Best Seller, 2017.
- LOBO, Elisabeth Souza. **O trabalho como linguagem: o gênero do trabalho.** In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (Eds.). Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992, p.252-265.
- LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância.** Trad. Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2012.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil.** Trad.: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, [s.d]. Disponível em: <http://www.xr.pro.br/if/locke-segundo-tratado-sobre-o-governo.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2021.
- LOMBROSO, Cesare; FERRERO, Guglielmo. **A Mulher Delinquente: A Prostituta e a Mulher Normal.** Trad. Antonio Fontoura. 2017. ed. São Paulo: Antonio Fontoura, 2018.
- LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** 2. ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2021.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LUCAS, Doglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença.** 2013. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/2481/direitos%20humanos.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 02 dez. 2018.



LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**. n. 9, 2008, p.73-102. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 26 fev. 2022.

LUTERO, Martin. **95 teses de Lutero**. S.l.: S.n., 1517. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/95%20Teses%20de%20Lutero.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2021.

LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas: ética - fundamentos, oração, sexualidade, educação, economia**. vol. 5. Trad. Walter Schulupp, Ilson Kayser e Walter Altmann. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1995. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/nn0188s>. Acesso em: 05 jun. 2021.

MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?**In: Sociedade Brasileira de Sociologia (Ed.) Simpósio Relações de Gênero ou Patriarcado Contemporâneo, 52. Reunião Brasileira para o Progresso da Ciência. Brasília: SBP, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Trad. Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2016.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito no feminismo e o pós-estruturalismo. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 13(3): 320, set-dez 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n3/a02v13n3.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

MARRAMAO, Giacomo. **Céu e terra: genealogia da secularização**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 1995.

MARX, Karl. **Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosilo. **Fundamentação dos direitos humanos desde a filosofia da libertação**. Trad. Ivone Fernances Morcilo Lixa e Lucas Machado Fagundes. Ijuí: Unijuí, 2015.

MARTINS, Vinicius. Genocídio na saúde: da esterilização às mortes maternas. **Alma Preta**, 2017. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/racismo-na-saude-da-esterilizacao-as-mortes-maternas>. Acesso em: 04 set. 2021.

MASLOWSKI, Adriano André. **Rosto e intencionalidade: superação ou renovação da fenomenologia**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, 2017.

MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Trad. Carmen Varriale et al. 11. ed. Brasília: UnB, 1998.

MATTOS, Elizângela Inocência. O discurso feminista no cartesianismo de Poulain de la Barre: **Griot: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 338-349, 2019. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1304>. Acesso em: 23 jul. 2021.

MIGNOLO, Walter. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial. In: WALSH, Catherine E.; MIGNOLO, Walter; LINERA, Álvaro García. (org.) **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Ediciones del Signo, 2006.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Hermenêutica-dialética como caminho do pensamento social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza [Org.]. In: **Caminhos do pensamento: epistemologia e método**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002, p. 83-107.

MORAES, Maria Cândida. Da ontologia e epistemologia complexa à metodologia transdisciplinar. In: **Terceiro Incluído**. Dossiê ECOTRANS. Ecologia dos saberes e transdisciplinaridade. NUPEAT–IESA–UFG, v.5, n.1, Jan./Jun., 2015, p. 1-19. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teri/article/view/36344>. Acesso em: 22 mai. 2020.

MORAES, Maria Cândida; TORRE, Saturnino de la. **Sentipensar: fundamentos e estratégias para reencantar a educação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Wak Editora, 2018.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOURA, Rafael. Soares. **Justiça e alteridade: a hermenêutica jurídica pautada na ética do amor**. Belo Horizonte: Initia Via, 2013. Livro Digital.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Trad. Eliane Lisboa. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgar. **Para onde vai o mundo?** Trad. Francisco Morás. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: pensar a reforma, reformar o pensamento**. Trad. Eloá Jacobina. 24. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar**. Partic. Marcos Terena. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

MORIN, Edgar. **Fraternidade: para resistir à crueldade do mundo**. Trad. Edgar de Assis Carvalho. São Paulo: Palas Athena, 2019.

MORIN, Edgar; VIVERET, Patrick. **Como viver em tempo de crise?** Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MOTA-RIBEIRO, Silvana. Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. **Anais IV Congresso Português de Sociologia**. Universidade de Coimbra, 17-19 de Abril, 2000. Disponível em:

[https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5357/1/MotaRibeiroS\\_EvaMaria\\_00.pdf](https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5357/1/MotaRibeiroS_EvaMaria_00.pdf).

Acesso em: 05 jun. 2021.

NARVAZ, Martha Giudice. **Submissão e resitência**: explodindo o discurso patriarcal da dominação masculina. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.

NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. **Economia política**: uma introdução crítica. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

NIELSSON, Joice Graciele. **Mulheres e justiça**: teorias da justiça da Antiguidade ao século XX sob a perspectiva crítica de gênero. Curitiba: Appris, 2018.

NIELSSON, Joice Graciele. Corpo Reprodutivo e Biopolítica: a *hystera homo sacer*. **Direito e Práxis**. n. 11, v. 2. Abr-jun, 2020. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rdp/a/MC5VRnhpJrWSpFDk8GxsyNn/?lang=pt>. Acesso em: 15 maio 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Carlos Duarte e Ana Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Trad. Joaquim José de Faria. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1991.

ONU, Organização das Nações Unidas. **Universal Declaration of Human Rights**. Versão original em inglês. Promulgada 10 dez. 1948. Disponível em [www.un.org/Overview/rights.html](http://www.un.org/Overview/rights.html). Acesso em: 14 set. 2019.

ONU. **Declaração Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções**. Proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas a 25 de novembro de 1981, pela Resolução 36/55. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1981Declara%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20a%20Elimina%C3%A7%C3%A3o%20de%20Todas%20as%20Formas%20de%20Intoler%C3%A2ncia%20e%20Discrimina%C3%A7%C3%A3o%20Baseadas%20em%20Religi%C3%A3o%20ou%20Cren%C3%A7a.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2021.

ORO, Ari Pedro. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, Roberto Arruda (org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Trad. Marta Avancini. Rio: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Trad. Ângela M. S. Corrêa. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

PIAGET, Jean. **O Juízo Moral Na Criança**. Trad. Elzon Lenardon. 4. ed. São Paulo: Summus, 1994.

PIAGET, Jean. **Biologia e conhecimento**: ensaio sobre as relações orgânicas e os processos cognitivos. Trad. Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1973.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Reencantamento e dessecularização** - a propósito do auto-engano em sociologia da religião. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, 1997.

PIZAN, Christine. **A Cidade das Mulheres**. Lisboa: Coisas de Ler, 2007.

PLATÃO. **Leis e Epínomes**. vol. 12. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **Diálogos**: Fedro – cartas; O primeiro Alcibíades. vol. 5. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. Maria Lacerda de Moura. S. l.: Ediouro, S.d.

PLATÃO. **Críton**. S.l: Independente, 2000.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Lafonte, 2021.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/363788/mod\\_resource/content/0/Plat%C3%A3o\\_Timeu-%20Completo.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/363788/mod_resource/content/0/Plat%C3%A3o_Timeu-%20Completo.pdf). Acesso em: 20 maio 2021.

PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto - Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973. Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/101>. Acesso em: 14 maio 2021.

PROUSS, André. **O Brasil antes dos brasileiros**: a pré-história de nosso país. 2. ed. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo; et al. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais, 2005. Disponível em:

<https://ufrb.edu.br/educacaodocampo/imagens/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ci3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

RAPPAPORT, Julian. Empowerment meets narrative: Listening to stories and creating settings. In: **Am J Commun Psychol**. n. 23., 1995. p.795–807. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF02506992>. Acesso em 02 abr. 2020.

RANQUETAT JR., Cesar. **Laicidade, laicismo e secularização**: definindo e esclarecendo conceitos. In: Revista Sociais e Humanas. v. 21. n. 1, 2008, p. 67-75. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773/532>. Acesso em: 23 set. 2020.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. Volume 1. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do humanismo a Kant. vol. 2. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**: Plotino e o Neoplatonismo. Trad. Marcelo Perine. vol. 8. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

RESTA, Eligio. **Percursos da identidade**: uma abordagem jusfilosófica. Trad. Doglas Cesar Lucas. Ijuí: Unijui, 2014.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Trad. Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ROBIN, Léon. **A Moral Antiga**. Trad. João Morais Barbosa. Coleção Humanitas. Porto: Edições Despertar, 1970.

ROCHA, Gabriel Rodrigues. A relação entre filosofia e religião grega em Platão. **Contemplação**. n. 12, 2015. p. 311-329. Disponível em: <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/viewFile/99/108>. Acesso em: 23 dez. 2020.

RODRIGUES, Karine. Encampada pelo nazismo, eugenia já foi emblema de modernidade no Brasil. **Casa Oswaldo Cruz – Fiocruz**. Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <http://www.coc.fiocruz.br/index.php/pt/todas-as-noticias/1913-encampada-pelo-nazismo-eugenia-ja-foi-emblema-de-modernidade-no-brasil.html>. Acesso em: 26 fev. 2022.

RORTY, Richard. **Uma Ética Laica**. São Paulo: Martins fontes, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da educação**. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RUANO, Javier Collado. **Interculturalidad y descolonialidad**: Retos y desafíos epistemológicos. Revista nuestraAmérica, v. 5, n. 9, p. 38-57, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unae.edu.ec/bitstream/123456789/96/1/Texto.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2020.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, Patriarcado, Violência**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Perseu Abramo, 2015.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Gênero, Patriarcado: a necessidade da violência. In: CASTILLO-MARTÍN, Márcia; OLIVEIRA, Suely de (orgs.). **Marcadas à ferro**: violência contra a mulher, uma visão multidisciplinar, 2005, p. 35-47.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **A (in)diferença no direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.

SANTOS, Benedito Rodrigues dos. **Gravidez na adolescência no Brasil – Vozes de Meninas e de especialistas**. Documentos técnico, 4. Brasília: INDICA, 2017. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/relatorios/gravidez-na-adolescencia-no-brasil-vozes-de-meninas-e-de-especialistas>. Acesso em 17 ago. 2021.

SANTOS Vanessa Cedraz; MORAIS, Aisiane Cedraz; SOUZA, Zannety Conceição Silva do Nascimento; SILVA, Indinara Arimateia Rodrigues da; RAMOS, Rayciane Santos Suzart; SANTOS, Jaciele de Souza dos; SANTOS, , Juliana Silva dos; NOGUEIRA, Sara Daniele de Araujo. Violência Obstétrica na Perspectiva de Raça/Cor: Uma Revisão Integrativa. **Revista Paulista de Enfermagem**. n. 31. v. 31. Disponível em: [https://repen.com.br/revista/wp-content/uploads/2021/08/REPE\\_n\\_2020\\_v31\\_Violencia-Obstetrica-na-Perspectiva-de-Raca-Cor.pdf](https://repen.com.br/revista/wp-content/uploads/2021/08/REPE_n_2020_v31_Violencia-Obstetrica-na-Perspectiva-de-Raca-Cor.pdf). Acesso em: 02 dez. 2021.

SARMENTO, Daniel. O crucifixo nos Tribunais e a laicidade do Estado. Roberto Arruda Lorea (org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008. p. 189-201

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**: teoria do partisan. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHWARCKS, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCKS, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Trad. Guacira Lopes Louro. Porto Alegre: Educação e Realidade, 1995.

- SCOTT, Joan. "La querelle des femmes" no final do século XX. Trad. Ana Cecília Acioli Lima. **Estudos Feministas**. n. 9. v. 2, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/MTpkxKvvNfDnqnmMvnT6M3t/?lang=pt>. Acesso em: 14 jun. 2021.
- SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade**: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. E-cadernosces, n. 18, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 12 jul. 2018.
- SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- SISSA, Giulia. Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual. DUBY, Georges; PERROT, Michele (orgs.). **Historia de las mujeres em Occidente**. 1. v. Madrid: Taurus, 1991. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=11809>. Acesso em: 01 maio 2021.
- SOUZA, Ricardo Timm. **Ética do escrever**: Kafka, Derrida e Literatura como crítica da violência. Porto Alegre: Zouk, 2018.
- SOUZA, Luciano Daniel de. **O agostinismo político**: contribuições e limites para as discussões políticas medievais. 2014. 189 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/114017>. Acesso em: 25 jan. 2021.
- SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia jurídica da modernidade periférica. Belo Horizonte: UFMF; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.
- SOUZA, Terezinha Martins dos Santos. **Emoções e capital**: as mulheres no novo padrão de acumulação capitalista. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP, 2006. Disponível em: [https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/Terezinha-Souza-EMOCOES\\_E\\_CAPITAL.pdf](https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/Terezinha-Souza-EMOCOES_E_CAPITAL.pdf). Acesso em: 14 jul. 2021.
- SOUZA, Terezinha Martins dos Santos. Patriarcado e capitalismo: uma relação simbiótica. **Temporalis**. n. 30, jul-dez, Brasília, 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/bianc/Downloads/10969-Texto%20do%20artigo-30978-1-10-20160108.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2021.
- SPAREMBERGER, Raquel Fabiana. Direitos humanos e descolonialidade: uma leitura a partir da (anthropos)logia jurídica e formas “outras” de conhecimento. In: SANTOS, André; LUCAS, Douglas (org.). **Pós-colonialismo, pensamento descolonial e direitos humanos na América Latina**. – Santo Ângelo: FURI, 2014.
- SIDEKUM, Antonio. **Levinas e a filosofia da libertação**. Nova Petropolis: Nova Harmonia; São Leopoldo: Karywa, 2015.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. 2. ed.

São Paulo: Contexto, 2009, p. 210-213.

SINGH Susheela; REMEZ Lisa; SEDGH Gilda; KWOK Lorraine; ONDA, Tsuyoshi. **Abortion World wide 2017: Uneven Progress and Unequal Access**. The Alan Guttmacher Institute. New York, 2018. Disponível em: <https://www.guttmacher.org/report/abortion-worldwide-2017#>. Acesso em: 15 ago. 2021.

STROHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”. In: STROHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (orgs.). **À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006, p. 105-136.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Plenário. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442**. Relator Min. Rosa Weber. Brasília, 2017. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=5144865>. Acesso em: 12 maio 2018.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Plenário. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54**. Relator Min. Marco Aurélio. Brasília, 12 abr. 2012. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>. Acesso em: 14 abr. 2021.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Habeas Corpus nº 124.306. Relator: Min. Marco Aurélio. Brasília, DF, 29 de novembro de 2016. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=12580345>. Acesso em: 18 jul. 2021.

TEIXEIRA, Ana Carolina Brochado. Autonomia existencial. **Revista Brasileira de Direito Civil - RBDCivil**, Belo Horizonte, v. 16, p. 75-104, abr./jun. 2018.

TAYLOR, Charles, A política do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles (Org.). **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TOLDY, Teresa Martinho. **Deus e a palavra de deus na teologia feminista**. Lisboa: Paulinas, 1998.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2021.



TORRES, Alberto. **A organização nacional:** introdução a um programa de organização nacional. 3. ed. São Paulo: eBooks Brasil, 2002. Disponível em: <http://bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br/services/e-books/Alberto%20Torres-1.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade.** Petrópolis: Vozes, 1994.

TOURAINÉ, Alain. **Iguais e Diferentes: Poderemos viver juntos?** Petrópolis: Vozes, 1997.

TOURAINÉ, Alain. **El sujeto:** Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy. Buenos Aires: Paidós, 2006.

TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente:** o discurso interpretativo dominante. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

TOURAINÉ, Alain. **Igualdade e diversidade:** o sujeito democrático. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998.

TOURAINÉ, Alain. **Após a crise:** a decomposição da vida social e o surgimento de atores não sociais. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2011.

TOURAINÉ, Alain; KHOSROKHAVAR, Farhad. **A procura de si:** diálogo sobre o sujeito. Trad. Maria Ludovina Figueiredo. Porto Alegre: Instituto Piaget, 2001.

TRILLAT, Etienne. **História da histeria.** Trad. Elisabeth Saporiti. São Paulo: Escuta, 1991.

UNESCO. **Declaração de Princípios sobre a Tolerância.** Aprovada pela Conferência Geral em sua 28ª reunião, em 16 de novembro de 1995. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000131524>. Acesso em: 01 fev. 2021.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. Foucault pensando a religião. **Mneme.** v. 5. n. 10. Abr-jun, 2004. Disponível em: [www.cerescaico.ufrn.br/mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme). Acesso em: 03 ago. 2021.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade.** Petrópolis: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar.** Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.

VENTURA, Susana. **Na companhia de Bela:** contos de fadas por autoras dos séculos XVII e XVIII. Londrina: Florear Livros, 2019.

VILLELA, Wilza Vieira; BARBOSA, Regina Maria. **Aborto, saúde e cidadania.** São Paulo: Unesp, 2011.

XAVIER, Elódia. **Declínio do patriarcado:** a família no imaginário feminino. Rio de Janeiro: Record, 1998.

WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos:** a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade. v. 1. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos:** o sonho acabou. v. 2. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

WARAT, Luis Alberto. **A rua grita Dionísio!** Direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Trad. e org. Vivian Alves de Assis, Júlio Cesar Marcellino Jr. e Alexandre Moraes da Rosa. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: WALSH, Catherine E.; MIGNOLO, Walter; LINERA, Álvaro García. (org.) **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento.** Ediciones del Signo, 2006.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 12. ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autentica, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2022.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza:** como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Trad. Waldéa Barcellos. 17. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

WOOLF, Virginia. **Profissões para mulheres e outros artigos feministas.** Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2018.