

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Talita Iara Coelho de Melo

O mito da proteção da segurança social contra a “violência doméstica”: reestruturação do contrato sexual-racial na dinâmica de Centros de Defesa e Convivência da Mulher da cidade de São Paulo.

Mestrado em serviço social

**São Paulo
2019**

Talita Iara Coelho de Melo

**O mito da proteção da segurança social contra a violência doméstica de gênero:
reestruturação do contrato sexual-racial na dinâmica de Centros de Defesa e
Convivência da Mulher da cidade de São Paulo.**

Mestrado em Serviço Social

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como exigência parcial para obtenção do título de mestra em Serviço Social, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Maria Beatriz Costa Abramides.

São Paulo

2019

Banca Examinadora

A presente dissertação foi desenvolvida com apoio de bolsa de estudos concedida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), conforme processo nº 130009/2016-5.

Agradecimentos

Agradeço imensamente a professora Bia, minha orientadora, pela confiança nesta forasteira, pela generosidade, paciência e pela compreensão com o meu processo sempre reticente de escrita.

Agradeço por ter feito as perguntas que, por eu não saber de antemão responder, fizeram da dúvida uma caminhada. Agradeço por ter feito a mais fundamental de todas estas perguntas – do que você quer tratar? -, que me ajudou a colocar em movimento o desejo contingenciado de partilhar a experiência das contradições referentes ao enfrentamento da violência doméstica.

Agradeço pela permanente disponibilidade para orientar e, sobretudo, por ser tolerante com aquilo que eu ainda não consegui desenvolver. Agradeço, por fim, por se manter como inspiração política a minha geração.

*"Nada entrega mais segura e facilmente um movimento operário ainda jovem à sede de poder dos intelectuais, quanto confiná-lo na couraça de um centralismo burocrático, que degrada o operariado combativo a instrumento dócil de um "comitê". E, em contrapartida, nada preserva de maneira mais segura o movimento operário de todos os abusos oportunistas por parte de uma intelligentsia ambiciosa quanto a atividade revolucionária **autônoma** do operariado, quanto o fortalecimento do seu sentimento de responsabilidade política."* [Luxemburgo, Rosa: textos escolhidos: vol I. In Loureiro, Isabel (org.). São Paulo, UNESP, 2011. pp. 170-171]

*"O mal da burocracia não reside apenas na papelada, como certos camaradas pretendem fazer-nos acreditar, desviando o fundo da controvérsia para a "animação das instituições soviéticas". O mal reside em que a solução de todos os problemas não é procurada através da livre troca de opiniões ou através da intervenção de todos os que são directamente interessados, mas através de decisões formais tomadas pelas instituições centrais. Estas decisões são transmitidas à base, já inteiramente elaboradas por pessoas ou grupos extremamente restritos, enquanto os interessados ficam quase sempre de fora (...). Não pode haver atividade autônoma sem liberdade de pensamento e de opinião, pois aquela manifesta-se não só na iniciativa, ação e trabalho, mas também no pensamento independente. Nós não damos qualquer liberdade à atividade de classe, temos medo da crítica e deixamos de nos apoiar nas massas: é por isso temos a **burocracia** entre nós"* [Oposição operária, 1920 -1921. São Paulo, Global editora, 1980. P. 48-9]

MELO, Talita Iara Coelho de. O mito da proteção da segurança social contra a “violência doméstica”: reestruturação do contrato sexual-racial na dinâmica de Centros de Defesa e Convivência da Mulher da cidade de São Paulo. 2019. 1v. Dissertação (mestrado) – Curso de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

RESUMO

Na Constituição da República de 1988 foi assegurado o direito fundamental à “segurança” (art. 5º) e, especificamente, sua modalidade “seguridade social” (art. 194). O “compromisso político” com o “bem-estar-social” restaurava a *segurança* de que o enfrentamento político às diversas formas de “violência estrutural” se desse nos quadrantes do novo “Estado democrático de direito”, cujo “contrato social” fundador, firmado com os mais diversos segmentos populares, entre os quais os de mulheres, entranhava na institucionalidade as *experiências* autônomas dos movimentos sociais daquele período, especialmente a de um “feminismo popular”. Passados pouco menos de 20 anos, foi promulgada a Lei Maria da Penha (lei 11.340/2006), por meio da qual se especificou o direito fundamental à “segurança” às mulheres vítimas de violência de gênero ocorrida em contexto doméstico e/ou de relações de afeto (“violência doméstica”), bem como se organizou, ampliou e aprofundou as modalidades protetivas até então em vigor naquele intervalo de tempo [delegacias de polícia especializada e casas-abrigo]. Sem romper com a abordagem de caráter pontual e/ou centrado na violência masculina dos “tipos penais” típicos da rotina da segurança pública, a lei expressou e promoveu a mobilização de esforços políticos pertinentes a uma abordagem contínua ou ampliada, preventiva e centrada nas mulheres. A previsão das “formas de violência” (art. 7º), descritas pelos *afetos* sentidos pela vítima, indica a importância da *apreensão* das “reações” das mulheres neste “novo paradigma” de proteção. Entre os esforços políticos aí baseados ou refletidos, estão os Centros de Defesa e Convivência da Mulher da cidade de São Paulo (CDCMs), criados a partir dos anos 2000: modalidades protetivas da assistência social especializada, assentadas na promoção da “segurança de convívio” e de “acolhida” às mulheres vitimadas pela violência doméstica. Com base na investigação de campo em três Centros de Defesa da cidade situados no extremo da zona leste da capital paulista, busco verificar: (1) quem são predominantemente as mulheres atendidas; e (2) *como* se desenvolve concretamente e quais efeitos produz essa modalidade protetiva ‘acolhedora’, ‘afetuosa’, ‘paciente’, ‘promotora de laços sociais de convivência’, ‘fomentadora de conscientização feminista’, etc. À luz dos elementos característicos do “contrato de proteção” em vigor na “violência doméstica”, analiso se eles se reproduzem na rotina destes serviços de proteção. Ao estabelecer as ligações entre as dinâmicas dos CDCMs e o perfil das mulheres atendidas, proponho colocar em questão se, a pretexto de fortalecer o enfrentamento à violência masculina, vige nesses serviços, concretamente, uma “política de segurança” contra a “potencial” violência (reação) das mulheres ao contrato sexual-racial (privado), instrumentalizada pela sua inserção num “novo contrato sexual-racial” (público).

Palavras-chave: feminismo, matriarcado da miséria, experiência, violência pura, violência jurídica, contrato sexual-racial, CDCMs, proteção social.

ABSTRACT

In Republic Constitution 1988 was ensured the fundamental right to “security” (section 5º) and, specifically, “social security” (section 194). The “political compromise” with “social welfare” *restored* “security” of political confrontation to “structural violence” forms through the new “Democratic State of Right”, establish by new “social contract”, set with various engaged sectors in the 80’ period, among these sector, is Women’s Movement. This period digs into institutionality the social movements autonomous experiences, especially some kind of “popular feminism”. Few years later, Maria da Penha Law was enacted (law no. 11.340/2006) that mark a fundamental security right specific to women whom suffer from gender violence in domestic and affection context (known by “domestic violence”), such as organized, amplify and took further the protectives modalities in existence by that time. [specialize agency police e “shelter-houses”]. Without breach the punctual form of approach and/or focus in the ordinary masculine violence of the “penal types”, the law expressed and promoted relevant political efforts of mobilization to continuous approach or enlarged, preventive and targeted in women. The “violence forms” prediction (section 7º), describe by victim’s *affections* points to importance of understanding women’s “reactions” in this “new paradigm” of protection. Between its own political efforts, are the Women Sociability Defense Centers of São Paulo city (CDCMs in Portuguese), created in the 2000: specialized social assistance protectives modalities, set to promote “living security” and “shelter” to women victimized by domestic violence. Based on investigation at three *Defense Centers* located on extreme outskirts of São Paulo, I look forward to check: (1) who are the majority women attended in the social program; and (2) How is developed e which effects may produce that protective modality, claimed as “welcoming”, “warm”, “patient”, “promoter of social relations”, “fostering to achieve feminist consciousness”. By establish connections between the dynamic from CDCMs (in portuguese) and the profile of attended women, I propose to bring to doubt if, by trying to encourage confrontation to masculine violence, prevail in the social assistance, concretely, a “political security” against the “potential” violence (reaction) of women to the racial-sexual contract (domestic), orchestrated by its own input into a “new racial-sexual contract” (public).

Keyword: feminism; poverty matriarchy; experience; juridical violence; *purê* violence; CDCMs; racial-sexual contract; welfare.

SUMÁRIO

Introdução, 10

Capítulo 1. Matriarcado da miséria: uma questão social, 22

1.1. As mulheres atendidas nos Centros de Defesa e Convivência da Mulher, 22

1.1.1. Casa Viviane dos Santos – 2010-2013, 26

1.1.2. Casa Viviane dos Santos, Casa Mulheração, Casa Anastácia 2014-2017, 31

1.2. Do ‘nó’ que amarra as mulheres, 42

1.3. Entre a experiência transatlântica e a marcha do progresso, 68

1.3.1. A experiência transatlântica, 70

1.3.2. Da experiência ancestral como “questão social”, 81

1.4. Da experiência de um feminismo cotidiano e periférico, 92

Capítulo 2. O contrato sexual-racial, 122

2.1. Violência doméstica e matriarcado da miséria: uma disputa pela experiência, 122

2.2. Anomia e asselvajamento do patriarcado: o avesso da violência das mulheres, 127

2.3. Violência doméstica: uma disputa entre violência “pura” e violência jurídica, 135

2.3.1. Forma jurídica e estado de exceção, 139

2.3.1.1. O jurídico da violência doméstica, a violência da proteção estatal, 145

2.3.2. O funcionário da segurança doméstica, 154

2.3.3. Anti-político, violência pura e feminilidade negra: verdadeiro estado de exceção, 161

2.3.4. Da violência pura à violência jurídica, 181

Capítulo 3. O mito da proteção, 192

3.1. Expandir, enredar, pactuar: as reações das mulheres nas teias do Estado, 192

3.1.1. Do golpe aos golpes cotidianos: gestão da vida social feminina, 202

3.2. Tempo-espço de paz: os CDCMs como zonas de exceção, 214

3.3. Gestão dos afetos: resistência passiva como farsa, 233

3.4. Do funcionário da segurança doméstica à funcionária da segurança social pública, 246

3.4.1. Do “ciclo da violência” à “rota crítica” – exclusão da “força pura”, 251

Considerações finais, 275

Referências bibliográficas, 282

Introdução

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo.

[Benjamin, 1940 in Löwy, 2005]

(...) é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza.

Sim, confessemos: essa pobreza não é apenas pobreza em experiências privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie.

Barbárie? Sim, de fato. Dizemo-lo para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda
[Benjamin, 2012].

Experiência e sofrimento

Há uma imagem do passado que lampeja, com frequência, em minha memória, como se os fatos que ela retrata buscassem no presente dos meus dias sua *redenção* [Benjamin, 1940 in Löwy, 2005: 48]. A experiência bárbara da violência sexista intra-familiar testemunhada, sofrida e em relação a qual sobrevivi(vivemos) “com muito pouco”¹, há mais de 20 anos, rasga o céu da minha história.

Pouco mais de 10 anos depois, dou os primeiros passos na tentativa de arrancar, daquela experiência de trauma², a *transmissão* da tradição ao conformismo [Idem: 65] a que

¹ A reconstrução da experiência, para Benjamin, faz-se com uma dose de renúncia à “riqueza” posta pela civilização moderna – “r’ecomeçar com pouco” -, que levava a humanidade à barbárie da “pobreza de experiências transmissíveis” [Benjamin, 1933. In Benjamin, 2012]. Assim, “com pouco”, em nosso contexto, refere-se ao fato de minha mãe não ter recorrido à proteção policial, posta como conquista civilizatória para a violência doméstica. E ela não o fez, pois a autoridade policial era simultaneamente a autoridade marital e paterna de nossa família patriarcal.

² Para Walter Benjamin, o choque, a experiência traumática é a experiência da modernidade, mais precisamente, como ele expõe em “Experiência e pobreza”, é a experiência da Primeira Grande Guerra, cujo “monstruoso desenvolvimento da técnica” implicou um *empobrecimento da humanidade em experiências transmissíveis*, que já se fazia perceptível no silêncio dos combatentes que retornavam do campo de batalha. Essa miséria de experiências transmissíveis é, portanto, o *reverso* da riqueza que se acumulava com o “monstruoso desenvolvimento da técnica” e exauria as energias humanas empenhadas em “devorar tudo”. Por isso ele afirma que essa é uma “forma completamente nova de miséria”, trata-se de uma “pobreza em experiências da

ela me lançara. A experiência de organizar um Coletivo Feminista, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, no ano de 2007, acionou aquele passado e a ele se conectou de maneira inteiramente nova, porquanto lhe conferia consequência, rompendo a mera seqüência de fatos que, até então, preencheria inercialmente meus dias silenciosos que sucederam aquele episódio³.

Havia outra experiência que adviera com a experiência bárbara da violência sexista – a experiência [do medo] da pobreza. Há mais de 20 anos, a ruptura com a violência do matrimônio, que havia lançado sobre os ombros de minha mãe a responsabilidade pela administração do sustento e da criação de 2 crianças, acionou a memória da miséria que marcou sua infância e instalou-a num quadro de insegurança permanente e, mais tarde, de adoecimento pelo trabalho.

Foram as experiências de 2 dispensas de emprego, entre 2013 e 2014, praticamente seguidas e sucedidas de episódios de (assim chamado) assédio moral, que me (re)conectaram com a experiência daquele medo paralisante, expressão senão da *insegurança* constitutiva de nossa condição de classe-que-vive-do-trabalho [Antunes, 2013] e da violência intrínseca ao contrato de trabalho, que, na tradição marxista, é bem definida pela expressão *sociometabolismo da barbárie*⁴.

humanidade em geral”, instauradora de uma “nova barbárie”, que, no entanto, possui, para ele, o *sentido positivo* de impelir-nos a uma experiência genuinamente nova, porquanto modesta.

Essa “nova miséria” e “nova barbárie” que Benjamin observa surgirem paradoxalmente com o grandioso desenvolvimento da técnica é a mesma “barbárie” decorrente da “civilização em excesso”, como o elemento de negação da “civilização”, de que tratou Marx no Manifesto do Partido Comunista [Marx e Engels, 1998: 45 *in* Alves, 2011: 22] e que ele desvendou ser a própria *lei geral de acumulação do capital* [Netto, José Paulo. *Cinco notas a propósito da questão social*. In Revista Temporalis, nº 3, Brasília, ABEPSS, Grafiline, 2001].

³A experiência do choque, do trauma é essencialmente, em Benjamin, uma interrupção da *transmissão*. A interrupção da transmissão é a suspensão do contínuo da história, que significa o aprisionamento de um passado, que, portanto, dirige ao presente a sua pretensão de ser libertado. Esse processo de libertação é a própria transmissão, é a “explosão do contínuo” da história interrompida no passado. Ver Benjamin, Walter. *Sobre o conceito de história*, trad. Gagnebin, Jeanne Marie e Müller, Marcos Luis *in* Löwy, Michel. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, trad. Brant, Wanda Nogueira Caldeira. Boitempo, São Paulo, 2005.

⁴ “O sociometabolismo da barbárie se caracteriza pelo metabolismo social de “dessocialização” por meio do desemprego em massa e exclusão social, processo de precarização e institucionalização de uma nova precariedade do trabalho, que sedimenta a cultura do medo. (...) A crise estrutural do capital altera a temporalidade da barbárie histórica, que não se restringe tão somente a um ‘momentum’ de interregno da acumulação de capital, mas torna-se a nova temporalidade sociometabólica. Portanto, o capitalismo em sua etapa de crise estrutural instaura o que podemos chamar de estado de “barbárie social”, que contém os elementos de negação contínua da própria civilização (o sistema mundial do capital é um sistema social afetado de negação)”. [Alves, 2011: 22]

José Paulo Netto faz reflexão semelhante nas seguintes passagens extraídas de “Uma face contemporânea da barbárie”: “Ora, o que a mim me parece é que o último terço do século XX assinala o esgotamento das possibilidades civilizatórias da ordem do capital. Em todos os níveis da vida social, a ordem tardia do capital não tem mais condições de propiciar quaisquer alternativas progressistas para a massa dos trabalhadores (num sentido mais geral, para a massa dos que só dispõem da sua força de trabalho) e para a humanidade. O fundamento último desta verdadeira mutação na dinâmica do capital reside no que o Prof. Mészáros vem

Mas foi paradoxalmente pela via dessa experiência de dessocialização⁵, tendente a me apartar de minha condição de humanidade pela negação do sofrimento alheio com vistas a anular o meu próprio [Alves, 2011: 127-157], que se deu a experiência do encontro como classe-que-vive-do-trabalho.

Mais precisamente, foi a partir daí que o “encontro” com outras tantas mulheres, a despeito da oposição em que fomos colocadas na divisão social e técnica do trabalho – advogada x usuária⁶ -, significou reconhecimento num sentido de contratransferência da relação em que elas buscavam *transferir* a mim seus sofrimentos, numa busca (vã) de sentidos para os estranhos inominados⁷ afetos sentidos, ou para a falta de sentido das tantas vezes nominada depressão [Kehl, 2009: 13-37]. Foi nesta contratransferência (do sofrimento que eu também experienciava) que me encontrei (parte da) classe das mulheres que sobrevivem à violência sexista de toda sorte.

De certa maneira, a perda de um lugar (na divisão social do trabalho), que foi se impondo com a violência intrínseca ao contrato de trabalho e se concretizou com as dispensas, me instalou numa “nova pobreza” (de experiências)⁸, a que não estava familiarizada, muito embora a “velha pobreza” fosse, ainda que indiretamente, familiar. Sair do lugar (supostamente pleno de sentido) de *acumular* e dar respostas – jurídicas e políticas (efetivar políticas públicas) – ao sofrimento intrínseco à luta diária das mulheres da classe sobrevivente, posição que inclusive havia me levado à exaustão, me “impeliu a começar de novo e com muito menos”. Isto é, despida das vestes jurídico-políticas, o que me colocou lado a lado, não mais acima, como portadora de respostas, das espoliadas de hoje.

caracterizando como a especificidade do tardo-capitalismo: a produção destrutiva, que presentifica a crise estrutural do capital”.

*“A ordem do capital esgotou completamente as suas potencialidades progressistas, constituindo-se, contemporaneamente, em **vetor de travagem e reversão** de todas as **conquistas civilizatórias** que uma vez estiveram presentes em aberto na dialética da ordem burguesa”* [2010, p 20-22, grifei].

⁵ “Por isso Marx caracterizou o capital como sendo a “contradição viva”, tendo em vista que, se por um lado a sociedade burguesa, como observa Lucács, é a sociedade que se torna cada vez mais social (o que é um elemento do processo civilizatório), por outro lado, devido a suas crises sistêmicas, ela tende a obstaculizar, com intensidade e amplitude, o desenvolvimento do ser genérico do homem, **dessocializando-o** pelo trabalho estranhado. O estado de barbárie decorre da “civilização em excesso”. Eis a suprema contradição viva do capital com impactos decisivos no próprio metabolismo social da modernidade capitalista” [Alves, 2011: 22].

⁶ Refiro-me às classificações que dão nome aos pólos da divisão social do trabalho instauradora da cisão no interior da classe que vive do trabalho.

⁷GeorgyLucács, segundo Alves, tratou da impossibilidade de que tenhamos “uma vida cheia de sentido” no interior do sistema capitalista, pois o “capitalismo manipulatório”, nome que o filósofo húngaro dava ao capitalismo tardio, “ergue uma barreira no interior dos indivíduos entre a sua existência e uma vida rica de sentido”, e concebeu esse fenômeno como “estranhamento”, caracterizando a alienação própria ao capitalismo tardio. [Alves, 2011: 118-119]

⁸ Vide nota 2.

De presídios a cortiços e ocupações de terreno, das explosivas jornadas de junho no centro de São Paulo às lutas miúdas e orgânicas da vida na periferia da zona sul da metrópole, das primeiras tentativas de dar “respostas públicas” à violência sexista doméstica às cambaleantes tentativas de construir resistência direta à violência sexista na zona leste, das insuficientes iniciativas jurídicas pela liberdade e contra a violência sexista (pública) do Estado penal aos intermitentes processos de organização com familiares e egressas do sistema prisional, foi novamente a experiência do encontro combativo com as mulheres que permitiu começar a desatar, no presente, o *nó* classe-gênero-raça [Saffioti, 2009] que amarrara nosso passado pela imposição da violência multifacetada da expropriação de nossa humanidade tanto pelo arbítrio do capitalismo, quanto do patriarcado, ou mais precisamente do capitalismo-patriarcal⁹.

O mesmo nó que amarrara nosso passado num sentido aprisionante é, portanto, o nó que permite amarrarmo-nos num sentido (potencialmente) libertador a outras mulheres da classe que vive do trabalho, pela experiência da organização coletiva contra o patriarcado-capitalista¹⁰. Assim, nossas experiências até aqui narradas não são mais do que expressão singular desse *nó* que amarra de maneira *estrutural* e *dialética* a *totalidade* das relações sociais - sexuais-classe-raça - de nosso tempo.

Nesse emaranhado complexo e dialético de experiências é que foi se forjando a inquietação que deu forma ao esforço deste estudo. A rememoração das experiências singulares ajuda, portanto, a iluminar os “encontros secretos”¹¹ entre as mulheres, aparentemente desencontradas nas obscuras cisões profissional/atendida, passado/presente, cárcere/casa, vítima/criminosa, violência doméstica/violência estatal etc.

O lampejo que ilumina estes encontros secretos é próprio ao grupo combatente no momento de sua ação (na práxis), buscando (estabelecer) o contínuo entre esses fragmentos,

⁹ A palavra patriarcal não está qualificando “capitalismo”. A reunião de tais palavras pelo hífen tem como intuito criar uma expressão que seja capaz de transmitir a mesma idéia do “nó” de Saffioti. Isto é, de que se trata de um único sistema de produção, cuja unidade estrutural é a síntese de 3 ordens de relações sociais amalgamadas em sua origem: sexo ou gênero, classe e raça, como veremos adiante.

¹⁰ Procedemos a uma construção invertida em relação àquela da nota 9 à título de reforçar o que ali foi exposto. Assim, é importante que se observe não apenas que **não** se trata de 2 sistemas, patriarcado e capitalismo, mas também que não há qualquer hierarquia entre estas ordens de relações sociais e, sobretudo, que não é possível que elas se realizem uma sem a outra.

¹¹ Inspiramo-nos na formulação de Benjamin sobre o contínuo oculto da história, entre os derrotados de outrora e os do presente, que estabelecem essa ligação no momento de sua ação como classe combatente organizada. A passagem em que surge a expressão é a seguinte: “Em outras palavras, na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Com a representação do passado, que a História toma por sua causa, passa-se o mesmo. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. (...) Se assim é, um **encontro secreto** está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, a qual o passado tem pretensão [Benjamin, 1940 in Löwy, 2005, destaquei].

que tem como significado a “reconstrução da experiência” e é com isso que este trabalho está comprometido. O contínuo entre essas experiências exige *“reconhecer o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido”* [Benjamin in Löwy, 2005: 130].

Dessa maneira, a tarefa a que me proponho, comprometida com a “reconstrução da experiência” e o “reconhecimento da imobilização messiânica”, porém situada no âmbito acadêmico, não sendo práxis revolucionária, é a de fazer lampear pelo avesso essa imobilização messiânica. Isto é, pretendofazer lampear a imobilização não messiânica, que é a imobilização interruptiva da “reconstrução” e que mantém paralisada em suspensão a chance revolucionária, mas que, por isso mesmo, por buscar indicar o estado latente desta chance, desta unidade, pode oferecer alguma faísca, em sentido inverso, à “explosão” da imobilização messiânica.

Reconstrução da experiência¹²

O ponto de partida é justamente um lampejo desta latência de contínuo, de “reconstrução” num momento no ano de 2014. Era uma roda de conversa entre mulheres, ocorrida num **serviço estatal** destinado ao atendimento de mulheres em situação de **violência doméstica**¹³, conhecido por Casa Viviane dos Santos¹⁴, situada no extremo leste da cidade de

¹² A noção de experiência, aqui, é aquela refletida por Walter Benjamin em seus ensaios, especialmente em “Experiência e pobreza”. Aos fins desta nota, é suficiente apontar que, em Benjamin, há uma diferença entre experiência (Erfahrung, em alemão) e vivência (Erlebnis, em alemão). Ele reflete sobre o enfraquecimento da *erfahrung*, no mundo capitalista moderno, e o fortalecimento, neste mesmo contexto, da privacidade da experiência vivida individualmente (erlebnis). É com lamento que Benjamin trata desta perda da experiência, mas ele não se prende numa dimensão nostálgica e romântica. Ele propõe uma “reconstrução da experiência” pela classe combatente de hoje, que é o sujeito capaz de reunir os fragmentos da história interrompida dos derrotados da história. [Gagnebin, Jeanne Marie, Prefácio. In Benjamin, Walter, 1892-1940. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas – vol I; trad. Rouanet, Sérgio Paulo. São Paulo, Brasiliense, 2012, p. 9 e 10].

¹³ Conhecido apenas como “violência doméstica”, o fenômeno a que nos referimos, e que particularmente vivenciamos, se trata de uma expressão do “patriarcado”, do modo como Heleieth Saffioti precisa este tema em seu “Gênero patriarcado violência” [Saffioti, 2015]. A “violência doméstica” como questão com que se lida nestes Centros de Defesa diz respeito ao que Saffioti compreendeu como sobreposição parcial entre “violência doméstica”, “violência de gênero” e “violência contra as mulheres”. Com base no uso simultâneo das categorias “gênero” e “patriarcado”, demarcando que *“o patriarcado é um caso específico de relações de gênero”* [126], a ofensa à integridade física, psíquica e/ou sexual das mulheres no contexto “doméstico” e/ou “das relações de afeto” é uma particularidade da violência intrínseca à desigualdade entre as categorias sociais de sexo-gênero combinada à preponderância do vetor dominação-exploração¹³ do masculino sobre o feminino que marca um período específico da história da humanidade (6 ou 7 milênios de patriarcado, segundo ela). Para além do fato de que “relações de gênero” não é sinônimo de “desigualdade de gênero” e de “dominação-exploração”, é necessário, ainda, ter em mente que o gênero é “racializado”, conforme abordaremos ao longo desta dissertação.

Vale deixar nítido que, para Saffioti, dominação-exploração é uma categoria que expressa o fato de que *“desde seus inícios, a exploração econômica da mulher faz-se conjuntamente com o controle de sua sexualidade”* [138, grifei]. Ou seja, a *“base econômica do patriarcado não consiste apenas na intensa discriminação salarial das trabalhadoras, em sua segregação ocupacional e em sua marginalização de importantes papéis econômicos*

São Paulo. O diálogo girava em torno da **violência estatal** contra as mulheres pobres e negras das periferias, impulsionado por uma “Mãe de Maio”¹⁵. Débora Silva tivera sua maternidade negra e periférica confiscada no **extermínio estatal** do fruto negro de seu ventre, e do seu modo de criá-lo, em **2006**. Mas Débora era, ao mesmo tempo, uma **sobrevivente da violência sexista doméstica**, perpetrada pelo companheiro, e cuja sobrevivência perpassou o dilema de recorrer ou não à polícia, a mesma instituição dos responsáveis pelo assassinato de seu filho, como ela compartilhou naquele momento com mulheres que também eram, ao mesmo tempo, vítimas da violência doméstica e mães órfãs feitas pela violência do aparato público.

Participei daquele momento como parte da experiência que buscávamos construir no Coletivo Feminista Anastácia Livre: a de um contínuo entre nós, “vítimas”, “trabalhadoras”, “criminosas”, “mães periféricas”, etc., mulheres que resistiam em diferentes contextos da “Patriarca pra cá”¹⁶. Com o contorno das reflexões acerca dos dilemas que vivíamos no Coletivo, a contradição aguda posta na experiência de Débora colocava um questionamento formulado ainda superficialmente: como é possível esperar *proteção estatal* às mulheres contra a violência sexista doméstica do mesmo Estado que sistematicamente opera uma diversidade de massacres cotidianos sexistas como no caso de Débora?

Para muitas daquelas que lá estavam naquele dia, os muros entre espaço público e privado são muito baixos ou simplesmente não existem, pois quando sua casa não é a própria rua, é um barraco sob ameaça constante de despejo, ou é o concreto de poucos cômodos invadido sistematicamente e a qualquer hora do dia pela polícia que vai a sua caça ou a de

e político-deliberativos [no caso do patriarcado moderno ou capitalista, como abordaremos], mas também no controle de sua sexualidade e, por conseguinte, de sua capacidade reprodutiva” [113, grifei]. Dessa maneira, não deve restar dúvidas de que “seguramente, este regime [patriarcado] ancora-se em uma maneira de os homens assegurarem, para si mesmos e para seus dependentes, os meios necessários à produção diária e à reprodução da vida. Bastaria, presume-se, mencionar a produção da vida, na medida em que ela inclui a produção antropológica” [111].

Por fim, é preciso destacar que se violência de gênero engloba também a violência de mulheres contra homens [46], por outro lado, a “violência [de gênero] patriarcal” não é exclusividade do exercício dos homens. Ela é exercida enquanto “poder do macho”, mas é “*uma engrenagem quase automática, pois pode ser acionada por qualquer um, inclusive por mulheres*” [108].

¹⁴ É o nome dado ao Centro de Defesa e Convivência da Mulher, modalidade de serviço público ligado à proteção especializada da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento do município de São Paulo (SMADS/SP), que se situa no sub-distrito do Lajeado, zona leste da cidade de São Paulo.

¹⁵ Trata-se do levante, no ano de 2006, das mulheres cujos filhos foram assassinados pela Polícia Militar do estado de São Paulo no mês de maio daquele ano. O movimento é hoje uma expressiva forma de luta feminina contra o genocídio do povo negro.

¹⁶ Refiro-me à região que corresponde aos arredores da estação Patriarca da linha vermelha do metrô de São Paulo, onde muitas de nós morávamos, bem como às regiões mais a leste onde existiam outras experiências de organização de mulheres em que nos inspirávamos ou com que nos relacionávamos, como a AMPARAR (Associação de Amigos e Familiares de Presos), com sede próxima à estação José Bonifácio da CPTM, mulheres do Coletivo Força Ativa da Cidade Tiradentes, mulheres trabalhadoras das Casas Viviane dos Santos (Lajeado) e Anastácia (Cidade Tiradentes) e as mulheres do Coletivo Povo Forte do município de Suzano. Também fizemos atividades com mulheres em unidades de privação de liberdade (presídios e Fundação Casa).

seus filhos. Quando não, o seu ofício doméstico é muitas vezes e simultaneamente o seu precário ganha pão extra-lar, que as exaure em jornadas inesgotáveis, tornando-as, frente ao patriarcado, “seres embrutecidos”, desprovidos da “propriedade da feminilidade” e, por isso, “pouco merecedoras de proteção”.

A interrogação e a questão envolvendo a “segurança pública” reativou a experiência de trabalho pelos cárceres femininos e filas de mulheres nos presídios do estado de São Paulo e suscitou questão complementar: que conclusões podemos tirar do surgimento conjunto e contraditório, no mesmo ano, 2006, de um lado, da lei de drogas¹⁷, que levou ao encarceramento massivo mulheres negras, jovens, mães solteiras e/ou chefes de família [Infopen Mulheres, 2014] e em nome da qual se confiscam diariamente, na gestão prisional, as maternidades encarceradas [Ministério da Justiça, 2015] e, de outro, de uma lei intitulada protetora das mulheres, a Lei Maria da Penha? Como interpretar esse “desencontro” em que o mesmo Estado que encarcera mulheres e confisca maternidades, num evidente exercício de violência sexista, oferece proteção a elas?

A confluência, num “messianismo às avessas”, destes acontecimentos no ano de 2006 somou-se à experiência, exatos 10 anos depois, de trabalhar por 3 anos num serviço estatal daquela mesma natureza da “Casa Viviane dos Santos”, que eu havia iniciado, sem prever, apenas alguns meses após aquele encontro que sintetizara, num lampejo de “reconstrução”, os dilemas que nos atravessa(va)m, levantados por Débora e vividos no nosso pequeno coletivo, bem como percebidos, até então de maneira esparsa, nas experiências pretéritas e descontínuas narradas acima.

O trabalho na operação estatal da *proteção social* às mulheres vítimas de violência de gênero doméstica – proteção que combina a efetivação do direito constitucional à “segurança” [art. 5º, *caput* da Constituição Federal], na modalidade “seguridade social” [art. 194 e seguintes], à elaboração política feminista desta segurança, neste caso, como dever estatal de “intervenção na vida privada” (uma versão do lema feminista “*o pessoal é político*” [Pateman, 1993; Pontes, 1984]), conforme materializada na Lei Maria da Penha -, ao mesmo tempo, me aproximou mais das mulheres que enfrentam a violência doméstica de gênero e me distanciou delas, ao, na rotina da proteção, demarcar um *descontínuo* entre a profissional e a atendida do serviço.

Entre o ímpeto do engajamento prático no lema feminista de fazer explodir o “político do pessoal” e a memória dos massacres sexistas perpetrados pela invasão do Estado

¹⁷ Trata-se da lei 11.343/2006, que representou recrudescimento da política de drogas.

na casa e na vida de mulheres, especialmente negras, como Débora e as prisioneiras, políticas¹⁸, deste Estado, como lembrados acima, encontrei no “campo” daquele Centro de Defesa em que trabalhei muito mais razões para desconfiar do que acreditar que esta declarada proteção estatal (ofertada às mulheres vitimadas pela violência de gênero doméstica) fosse uma interrupção com aqueles massacres sexistas empreendidos pelo mesmo Estado.

Eia a desconfiança que move esta pesquisa: a pretexto da proteger mulheres contra a violência de gênero ocorrida no contexto das relações domésticas e ou de afeto, estaria em curso uma “política de segurança” contra estas mulheres num contínuo perverso com a “política de segurança pública” contra as mulheres presas e as mães como Débora?

Metodologicamente esta desconfiança está organizada a partir da observação do funcionamento de 3 Centros de Defesa e Convivência da Mulher (CDCMs), conhecidos como “Casa Viviane dos Santos”, “Casa Mulheração” e “Casa Anastácia”, todos situados na zona leste da capital paulista, em regiões contíguas, respectivamente, nos sub-distritos do Lajeado, de Guaianases e no distrito de Cidade Tiradentes. O trabalho desenvolvido na Casa Mulheração fornecia parte do material etnográfico que, por subsidiar a desconfiança, subsidiava a formulação dos questionamentos que poderiam auxiliar na investigação daquilo que, a princípio, eram meras inquietações. A irradiação do interesse aos outros 2 Centros de Defesa, que a princípio também alcançaria a Casa “Cidinha Kopkack” (CDCM-São Mateus), devia-se à localização de todos no território da zona leste mais extrema e, assim também, à atuação política unificada de todos na “Rede Leste de enfrentamento à violência contra a mulher”¹⁹. Almejava-se analisar em termos mais amplos o significado daquela política na

¹⁸ “Toda prisão é (prisão) política” é “palavra de ordem” de diversos movimentos sociais antiprisionais e de luta contra o genocídio do povo negro, entre os quais as “Mães de Maio, que denuncia o fetiche da “prisão política” a que sucumbem algumas frações da esquerda brasileira, especialmente ancoradas numa estratégia de confronto político contra o Estado no período da Ditadura (1964-1985), mas que, desde aquele momento, já era questionada por movimentos negros, especialmente por mulheres negras, como se verá mais adiante.

¹⁹ A Rede de Prevenção e Enfrentamento da Violência contra a Mulher da Zona Leste surgiu a partir do Seminário: “Construindo Redes de Serviços para o Enfrentamento da Violência Contra a Mulher”, realizado em novembro de 2004, na sede da OAB de Itaquera. A partir de então profissionais dos serviços locais de atendimento às mulheres, ONGs e interessadas, sob a liderança de Maria da Penha Campos Nascimento, passaram a se encontrar mensalmente para discutir a violência contra a mulher e promover ações de enfrentamento dessa questão na região.

Em agosto de 2005 houve o lançamento oficial da Rede de Prevenção e Enfrentamento da Violência contra a Mulher da Zona Leste no SESC Itaquera, com os seguintes objetivos: combater a violência contra a mulher; exigir políticas públicas para esta problemática; capacitar integrantes da Rede para que sejam multiplicadores para prevenção e enfrentamento da violência doméstica; sensibilizar pessoas, grupos e entidades sobre a questão de gênero; dar visibilidade aos serviços que trabalham com a questão da violência doméstica contra as mulheres da região; promover campanhas de enfrentamento da violência de gênero.

Atualmente a Rede se reúne mensalmente no Centro de Cidadania da Mulher de Itaquera, toda 2ª quinta-feira de cada mês, às 14 horas e é principalmente organizada pelas profissionais dos 4 CDCMs mencionados, embora participem desta organização profissionais de diversos serviços públicos de diversas áreas.

conjuntura política comum daqueles territórios. No processo da pesquisa, a Casa Cidinha foi descartada, por mera limitação organizativa da pesquisa, e tampouco foi possível aprofundar a investigação particular com relação à conjuntura política naquelas regiões. Foi, entretanto, possível encontrar pontos comuns com relação à função protetiva desempenhada “não oficialmente”.

A observação desses “campos” se deu em relação a 2 aspectos de seu funcionamento. O primeiro aspecto abordado diz respeito ao perfil socioeconômico das mulheres atendidas no serviço, também chamadas “usuárias”. Um levantamento amostral em cada um deles foi feito relativamente a informações de faixa etária, raça/cor, quantidade de filhos, ocupação, renda e inclusão em programa de transferência de renda. Os dados foram sistematizados e cruzados, analisados em conjunto.

O segundo aspecto abordado diz respeito a elementos da rotina do trabalho realizado com vistas à garantia da proteção das mulheres, conforme narrado pelas “profissionais”. Foram realizadas entrevistas²⁰ com 6 profissionais das 3 Casas, embora inicialmente estivessem previstas as entrevistas de mais 2 profissionais e de uma terceira, que já não trabalhava mais numa das Casas. As perguntas formuladas foram organizadas com base na experiência na rotina de atendimento dos Centros de Defesa, buscando abordar pontos específicos condizentes com a desconfiança que mobiliza esta pesquisa. Embora tenha buscado seguir um roteiro previamente organizado, os diálogos tiveram desdobramentos distintos e o roteiro se mostrou desnecessário ao longo das entrevistas.

Dessa maneira, o primeiro capítulo foi dedicado à exposição e análise daqueles dados levantados, sistematizados e cruzados. Num primeiro plano, foi traçada a particularidade da condição socioeconômica das mulheres atendidas nos Centros de Defesa em questão à luz, simultaneamente, tanto do cenário mais geral da condição socioeconômica das populações localizadas nas regiões em que estão situados os serviços, quanto do cenário nacional da condição das mulheres no Brasil a partir dos anos 2000, tendo em vista que é neste período que as mulheres começaram a chegar aos Centros de Defesa, já que eles foram criados na primeira década do novo século, conforme história que também se aborda neste capítulo. Estas sobreposições, suas coincidências, “imobilizaram” um “instante” de nossa época: “matriarcado da miséria”. A expressão foi cunhada por Sueli Carneiro [2011] para demarcar este mesmo cenário como um “nó” - categoria, por sua vez, criada por outra autora [Saffioti,

²⁰ As entrevistas foram registradas em conformidade com o consentimento das trabalhadoras, devidamente manifestado e colhido no início das gravações eletrônicas, após explicação da finalidade da pesquisa (pesquisa de mestrado desenvolvida no Programa de Serviço Social da PUC-SP sob supervisão da professora Maria Beatriz Costa Abramides). Seus nomes foram substituídos, visando resguardar suas identidades.

2009 e 2015] - de “asfixia de mulheres negras pobres”. O suporte em sua constatação exigiu revolver, bibliograficamente, num segundo plano, a conformação histórica do que denominei de “patriarcado-racismo-do valor”, um nó gênero-raça-classe especialmente asfixiante para as mulheres que vivem um “matriarcado de miséria”. Varreu-se a história oficial e também a contrapelo²¹, pois, conforme Carneiro, o matriarcado da miséria, dialeticamente, é portador de sua própria possibilidade de “eversão”. Isto remete também à bibliografia marxista sobre a “questão social” [Ianni, 1991, Netto, 2001, Pastorini, 2004], na qual se ancora, mas que também se problematiza, a fim de que ela seja apreendida, corretamente, pelas contradições determinantes e inseparáveis em sua gênese (gênero, classe e raça) do sistema econômico vigente, e, em sentido inverso, estas ordens de relações sejam apreendidas no núcleo da questão social, e não como um adendo a ela (problemas sociais secundários). Propõe-se, por conseguinte, pensar “matriarcado da miséria” como expressão da questão social no Brasil.

Num terceiro plano, por fim, mas ainda no primeiro capítulo, é a miséria transformada em experiência feminista popular periférica nos Clubes de Mães, bem como a história do surgimento dos Centros de Defesa que impelem revolver novamente a história, mas agora em busca do contínuo perdido daquilo que Moema Viezzer chamou de “feminismo de direção, base e conteúdo popular” [1984]. Revisitou-se também a experiência do SOS-Mulher São Paulo, cujas práticas e organização eram muito semelhantes à estrutura e funcionamento dos atuais Centros de Defesa. Em comum, ambas as experiências são datadas de um tempo muito significativo de nossa história: a transição democrática, cujo resgate histórico à luz especialmente de uma análise mais marginal [Sader, 1987, 2001] também subsidia a observação dos contínuos e descontínuos entre o feminismo popular e periférico e o SOS-Mulher com os CDCMs.

O primeiro capítulo forja o substrato a ser trabalhado nos seguintes. Nos CDCMs se está diante do “matriarcado da miséria”, apreendido como a própria “questão social”, e não é novidade, desde o clássico estudo “Relações sociais e Serviço social no Brasil” [Iamamoto e Carvalho, 1982], que os serviços que integram a política de seguridade social, especialmente aqueles da política de assistência social, participam da *reprodução ampliada do capitalismo*, na medida em que recompõem elementos da questão social. Uma vez repensada a questão social nos termos de um nó gênero-raça-classe e a partir do acúmulo daquele estudo clássico, a tarefa que se coloca é a de compreender concretamente de que modo os Centros de Defesa

²¹ A expressão “escovar a história à contrapelo” é de Walter Benjamin [in Löwy, 2005: 70], em busca da história perdida, interrompida pelo “cortejo dos vencedores”, que é a história oficial. Mas voltaremos a isso no primeiro capítulo.

participam da reprodução ampliada do patriarcado-racismo-do valor, especificamente na reprodução da violência doméstica, já que esta é a especificidade declarada deste serviço.

O segundo capítulo é, assim, dedicado a fazer as ligações necessárias ao exercício posterior desta tarefa. Dessa maneira, busca-se relacionar “matriarcado da miséria” e “violência de gênero doméstica”, na medida em que se compreende a especificidade histórica desse fenômeno, isto é, uma expressão do capitalismo-patriarcado-racismo, e não meramente uma violência trans-histórica contra as mulheres. Tal especificidade é desvendada por meio de uma revisão bibliográfica articulada [Scholz, 1996, 2016; Falquet, 2012; Pateman, 1993; Agamben, 2004; Pachukanis, 2017; Benjamin, 2016] e atravessada por um recente e importante estudo focado na violência doméstica contra mulheres negras [Pereira, 2016], o que nos fornece, então, a especificidade do “contrato sexual-racial”, ou “contrato de proteção”, desvendando a estrutura da “violência doméstica” pelo seu “avesso”. “Contrato” e “violência” são avessos de uma mesma sociabilidade e, vale destacar ainda, a expressão “contrato sexual-racial”, embora necessária, é redundante, pois o contrato, que é a forma jurídica, é expressão da sociabilidade da mercadoria (equivalência), não havendo “contrato social” senão determinado, já em sua gênese, pelo racismo e o patriarcado, e não havendo, assim, violência doméstica fora da sociabilidade da mercadoria e do racismo.

Partindo da oposição aparente entre “violência” e “contrato” ou “violência” e “proteção”, com suporte especialmente numa noção-chave de Benjamin – “violência pura” [2016] –, descobrimos que o contrato é a própria violência, porque ele se “opõe” efetivamente a uma violência de outra natureza, ao incorporá-la e fazê-la assumir sua forma: jurídica (contrato). Assim, é uma “disputa pela violência” que está em jogo na “conjugalidade”, “no lar”, na “relação de afeto” sob a forma da violência doméstica. É a violência da mulher de “fazer explodir o contínuo da sua história” que é “capturada”, por um “funcionário” da “segurança privada”, “imobilizada” na forma de uma vida “contratualizada” com o “poder do macho”.

Ao percorrer essa disputa, a violência doméstica enquanto fenômeno sistêmico surge em toda sua nitidez como proteção patriarcal-racista empreendida contra a violência (não-jurídica ou “pura”) de explodir a “eversão” do “matriarcado da miséria”. A identificação dos elementos característicos dessa disputa pela violência, ou entre violência e proteção (“mediação”, “funcionário”, “política de segurança”, “subjetivismo afetivo”, “gestão das pulsões”), também permite, ao longo do segundo capítulo, levantar questionamentos quanto à presença de tais elementos na “proteção” ofertada nos CDCMs, pois, se a violência doméstica

(jurídica) é um contrato, o contrato (jurídico) de proteção é uma violência, mas precisamente porque é política de segurança contra uma violência de outra natureza.

No terceiro capítulo, abordando propriamente as entrevistas realizadas, busca-se verificar, então, se a reprodução ampliada do capitalismo-racismo-patriarcado que se opera nos CDCMs se dá como “reestruturação do contrato sexual-racial” pela reprodução de seus elementos 1) na própria “forma” (“estrutura”) adquirida pelos Centros de Defesa, em face das “experiências” (históricas) de enfrentamento da violência; 2) na própria relação entre funcionária e usuária e; 3) na própria política de proteção assentada num “paradigma feminista”, de que é expressão a Lei Maria da Penha. Dividiu-se a análise em 3 eixos, abordando aspectos relativos à gestão do tempo das mulheres no cotidiano do serviço, a uma “política dos afetos” e aos empreendimentos funcionais de mediação da consciência de gênero. Embora tenha se tentado abordar substancialmente a presença dos elementos do contrato sexual-racial na rotina do Centro de Defesa, este esforço teve por escopo muito mais conseguir fundar dúvidas e romper consensos do que cerrar conclusões.

O compromisso aqui assumido é com a “abertura” do enfrentamento e das reflexões que o perfazem. Por isso, inclusive, uma última lembrança lampeja nas considerações finais para lembrar que “a marcha fúnebre prossegue”²² e somos todas arrastadas por ela, não importa quão críticas/os sejamos. Não existe possibilidade de confronto se estivermos cerradas seja em pessimismo contemplativo seja em otimismo pueril, crente em que a transformação possa vir em forma de progresso. Justamente por isso, a “abertura” não é uma tarefa acadêmica. Mas, se pudermos ecoar o coro de um “pessimismo organizado” [Benjamin, 2012: 21-37], ou seja, uma “digna raiva” desorganizadora desta marcha, onde quer que ele esteja se fazendo realidade, como canta Yzalu²³, então, nossos esforços terão algum “sentido”:

*“Não quero um pote de manteiga ou de xampu.
Quero frear o maquinário que me dá rodo e uru
Fazer o meu povo entender que é inadmissível
Se contentar com as bolsas estudantis do péssimo ensino
Cansei de ver a minha gente nas estatísticas
Das mães solteiras, detentas, diaristas
O aço das novas correntes não aprisiona minha mente”.*

²² A expressão foi extraída da letra da música “A Marcha fúnebre prossegue”, que integra álbum lançado em 2001 do grupo de rap “Facção central”. A música aborda aspectos do genocídio negro no cotidiano, empreendido pelas forças do Estado brasileiro, sobretudo. O videoclipe da música do “Facção Central” está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ovttJ74Cazw>.

²³ No ano de 2013, Eduardo Tadeo, ex-vocalista do grupo Facção Central, compôs em provocação-parceria com “Yzalu”, cantora de rap, mulher negra e feminista, a música “Mulheres negras”. A música entoa o contínuo da marcha fúnebre de um genocídio que também vem como feminicídio, ou de um feminicídio que é genocídio. A composição de Eduardo interpretada por Yzalu podem ser consultados no seguinte sítio eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=ZLofi1VDeWU>.

Capítulo 1. Matriarcado da miséria: uma questão social

*Para ti comandante das armas de Palmares.
Filho, irmão, pai de uma nação, o que nos deste?
Uma lenda? Uma história? Ou um destino?
Oh, Rei de Angola Jaga, último guerreiro palmar.
Eu te vi Zumbi. Nos passos e nas migrações
diversas dos teus descendentes.
Te vi adolescente, sem cabeça e sem rosto, nos
livros de história.
Eu te vejo mulher em busca do meu eu.
Te verei vagando, oh, estrela negra! Oh! Luz que
ainda não irrompeu!
Eu te tenho no meu coração, na minha palma de
mão, verde como palmar.
**Eu te espero na minha esperança do tempo que
há de vir.** [narrativa de Beatriz Nascimento,
extraída do filme “Orí”, grifei].*

1.1. Quem são as mulheres atendidas nos Centros de Defesa?

Os Centros de Defesa e Convivência da Mulher (CDCM) são serviços públicos de administração indireta ligados à Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social do município de São Paulo (SMADS/SP), especificamente vinculados ao Centro de Referência Especializada de Assistência Social (CREAS) e regulamentados pela Portaria SMADS/SP 46/2010²⁴, destinados ao atendimento de mulheres em situação de “violência doméstica” [Ver nota 13].

Trata-se de um equipamento da área da “proteção social especial” destinado a “acolher as mulheres [adultas] em situação de violência doméstica e familiar causadora de lesão, sofrimento físico, sexual, psicológico ou dano moral, com base na oferta de proteção e apoio por meio de atendimento psicossocial, orientações e encaminhamento jurídico necessários à superação da situação de violência, contribuindo para o fortalecimento da mulher e o resgate

²⁴ Na cidade de São Paulo, a rede de serviços de assistência social é composta pela administração direta e indireta. Os Centros de Referência da Assistência Social (CRAS), atenção básica, e os Centros de Referência Especializada de Assistência Social (CREAS), proteção especial, integram a administração direta. Os Centros de Defesa e Convivência da Mulher são próprios da proteção especial, mas integram a administração indireta. Ou seja, tais serviços são prestados mediante Convênio do poder público com organização da sociedade civil (ONGs).

A tipificação da rede socioassistencial do município de São Paulo e o conveniamento são regulados pela Portaria 46/2010
https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/assistencia_social/arquivos/portarias/portaria_46-2010.pdf

de sua cidadania”²⁵. O “acolhimento” a que se refere a descrição do objetivo do serviço não significa “alojamento”, mas escuta acolhedora e a prestação dos serviços mencionados.

O primeiro Centro de Defesa surgiu na cidade de São Paulo no ano de 2001, quando a iniciativa não governamental da “Casa Sofia”, surgida em 1999, no Jardim Ângela, foi conveniada com a Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social. Na zona leste da capital, o primeiro Centro de Defesa surgido foi a “Casa Cidinha Copcak”, no distrito de São Mateus, no ano de 2002, por iniciativa do Coletivo de Mulheres de São Mateus, que serviu de inspiração aos demais que surgiram no território.

Estes não foram os primeiros serviços públicos destinados ao atendimento integral às mulheres em situação de violência doméstica na cidade de São Paulo. Como é sabido, a Casa Eliane de Grammont foi criada em 1990, pela prefeita Luiza Erundina, sendo não só o primeiro serviço de atendimento integral às mulheres nesta situação do município como a primeira iniciativa desta natureza no país. Ao contrário dos CDCMs, a Casa Eliane de Grammont é tipificada como um “Centro de Referência da Mulher”, consistindo num serviço da administração municipal direta e, como outros CRMs, que está ligado ao setor de “Políticas para as mulheres” (e não ao de “assistência e desenvolvimento social”), que, entre 2013-2017, funcionou como “Secretaria Municipal de Políticas para as Mulheres” (SMPM/SP).

Atualmente, a cidade de São Paulo possui 14 Centros de Defesa distribuídos nas 5 macrorregiões. Há importantes diferenças entre eles, desde a história de surgimento, passando pelas orientações políticas das entidades conveniadas, pela relação com a administração direta, pelos acúmulos políticos transmitidos a cada equipe que desempenha o serviço, até o diálogo das equipes com os movimentos sociais. A despeito destas diferenças, há uma estrutura comum e pouco dinâmica que não só caracteriza a natureza destes serviços como determina a rotina da prestação do serviço, basicamente constituída de atendimento técnico-individual (jurídico, psicológico e social) e atividades de convívio coletivo, como rodas de conversa sobre questões atravessadas por questão de gênero, raça e classe social, passeios, confraternizações, apresentações artísticas, rodas de leitura, cine-debates, panfletagem, atividades de geração de renda etc.

A fim de sistematizar informações sobre as mulheres que buscam proteção social nestes Centros de Defesa, recorreremos a três deles, situados na zona leste da capital, dois deles

²⁵ Informações extraídas no sítio eletrônico da Prefeitura de São Paulo. Vide: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/assistencia_social/protecao_social_especial/index.php?p=289

localizados no distrito de Guaianazes, nos subdistritos do Lajeado (Casa Viviane dos Santos) e de Guaianases (Casa Mulheração), e outro no distrito de Cidade Tiradentes (Casa Anastácia).

Trata-se de territórios contíguos da zona leste do município de São Paulo, cuja localização pode ser mais bem apreendida nas ilustrações abaixo. A figura 1 permite tanto observar a exata localização dos dois distritos mencionados como perceber que eles pertencem à área denominada “zona leste 2”.

Já a figura 2 permite localizar as áreas em termos de subdistrito, sendo possível delimitar os subdistritos de Guaianases e Lajeado, que integram o distrito de Guaianazes.

Figura 1 - Subprefeituras e zonas do município de São Paulo

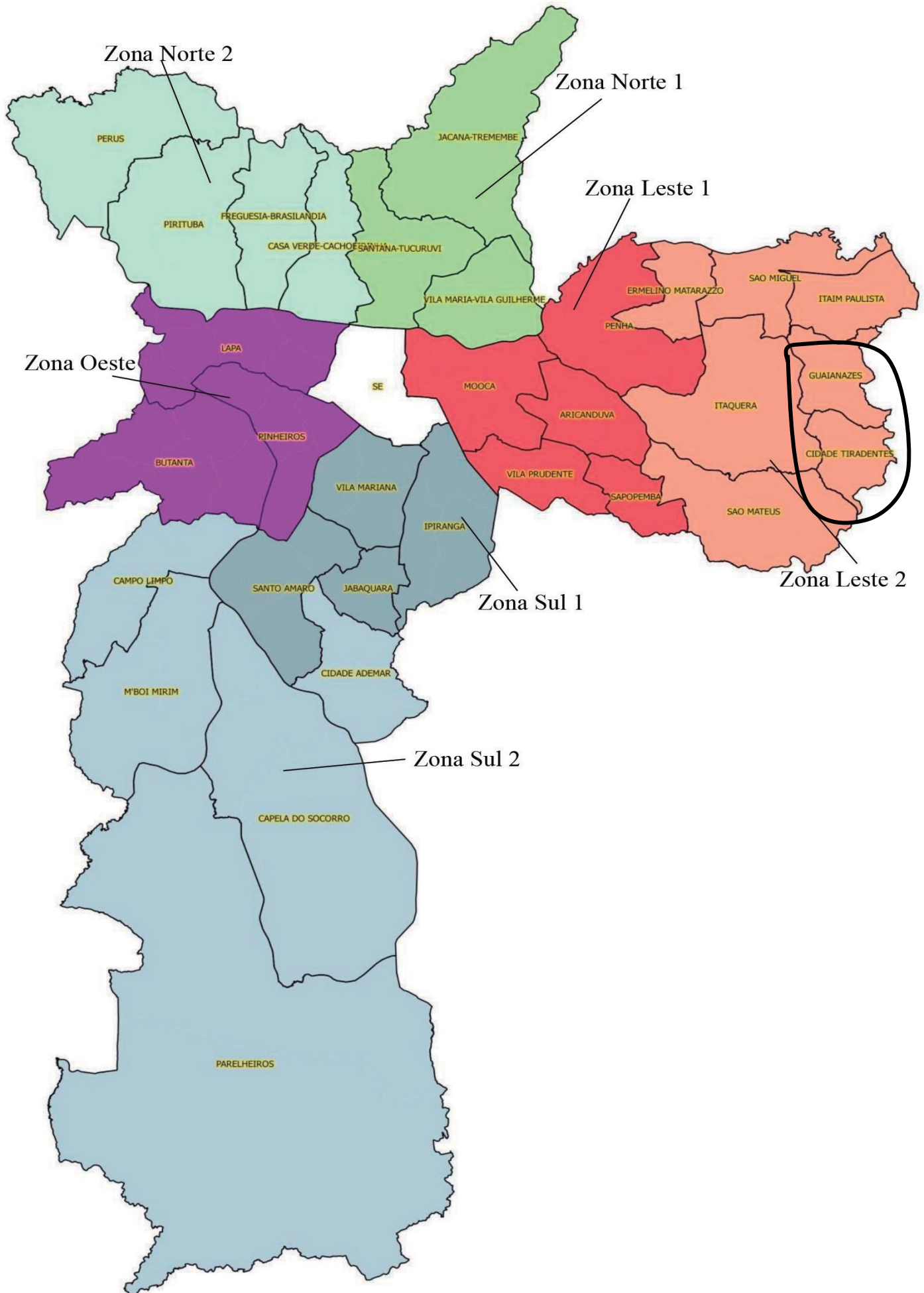
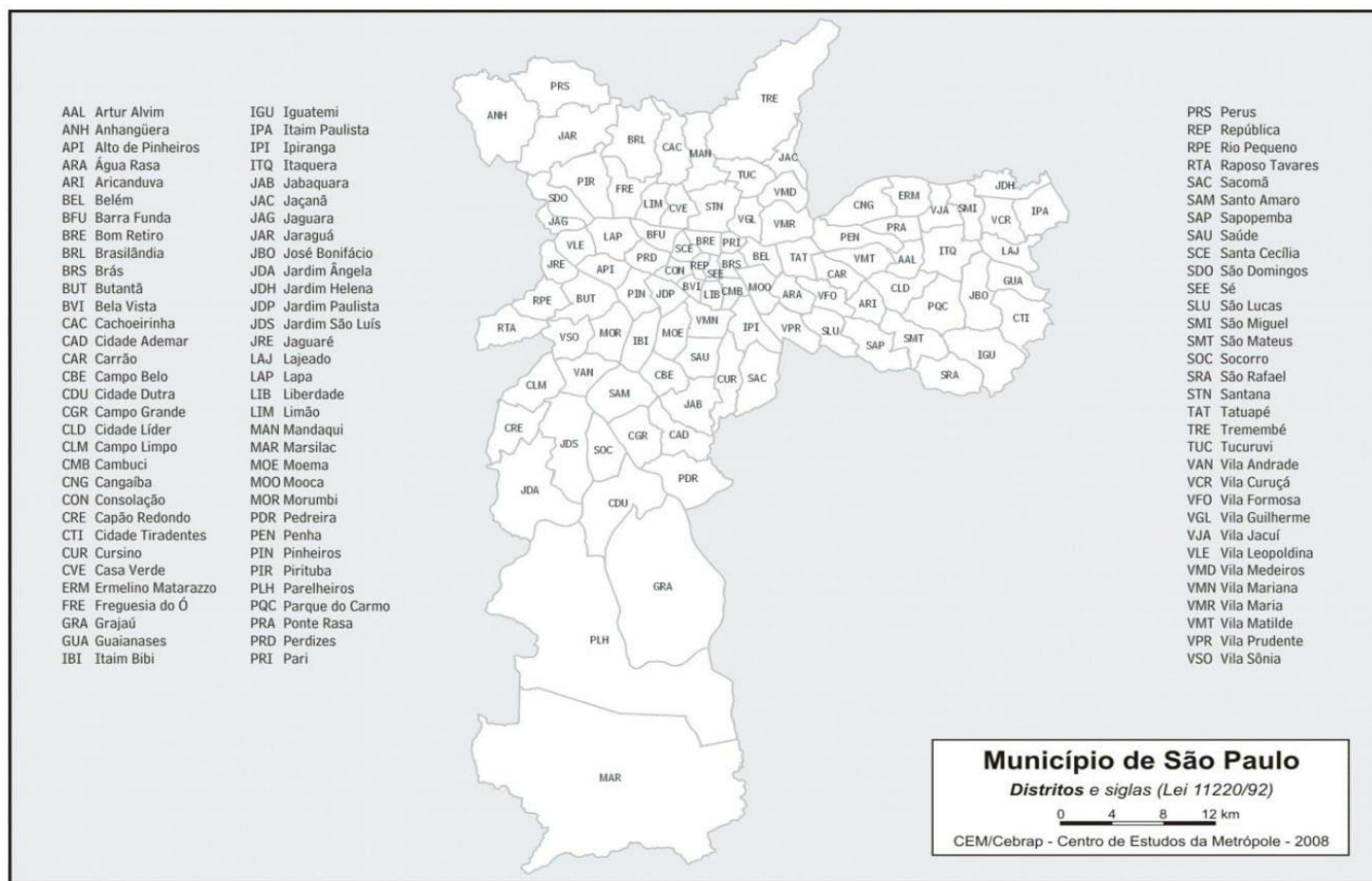


Figura 2 – Distritos e subdistritos do município de São Paulo



Uma vez localizados os territórios onde se situam os 3 Centros de Defesa objetos de nossa pesquisa, passemos às informações gerais sobre as mulheres atendidas nestes serviços públicos em cruzamento com dados referentes aos territórios em questão.

1.1.1. Casa Viviane dos Santos – 2010-2013

A Casa Viviane dos Santos, como é conhecido o Centro de Defesa que se localiza no subdistrito do Lajeado (distrito de Guainazes), é o mais antigo dos 3 (três), surgido no ano de 2004. Uma compilação de dados feita pela própria equipe desta Casa²⁶, pertinente ao perfil das 852 mulheres que procuraram o serviço entre 2010 e 2013, já revelava que 34% delas

²⁶ Obtive a compilação por meio de disponibilização da coordenadora da equipe de atendimento da Casa Viviane dos Santos. A sistematização de tais dados fora feita por ocasião da celebração dos 10 anos de existência da Casa Viviane dos Santos, no ano de 2014.

eram pardas, 21% negras²⁷, 30% brancas, 1% indígena, 1% amarela, segundo autodeclaração, e em 13% dos casos não constava informação.

Na linha do que já foi apontado em nota, não será possível precisar a maneira como vem se dando essa afirmação da raça/cor. Nesse sentido, vale destacar importante metodologia desenvolvida em pesquisa recente sobre violência doméstica contra mulheres negras - pretas e pardas. Em razão de terem sido feitas entrevistas diretas com as mulheres vitimadas, a pesquisadora pôde adotar metodologia de classificação da raça/cor das entrevistadas consistente num cruzamento entre autodenominação aberta (resposta livre) e autodenominação conforme classificação do IBGE (resposta baseada nos critérios oficiais) [Pereira, 2016: 51-59]. Primeiro, ela as questionava abertamente, em seguida, as questionava apresentando as classificações oficiais. Dessa maneira, ela pôde precisar, por exemplo, os casos em que a autodenominação “negra”, ou aquelas que tendem ao embranquecimento, como “morena”, “neguinha”, na resposta aberta, coincidiu com a autodenominação “preta”, na resposta fechada [Idem: 53].

Salientamos, assim, que não poderemos fazer uso dessa metodologia precisa em nenhum dos CDCMs analisados, pois os dados que utilizamos foram produzidos no passado, e não no bojo da própria pesquisa. Isto talvez feche possibilidades de descobertas de outras questões igualmente fundamentais ao processo desta pesquisa, mas, ao mesmo tempo, uma vez consciente disto, tem-se outras questões a se explorar em outras oportunidades.

Feitas estas considerações, destacamos que a maioria das mulheres que procuraram atendimento naquele Centro de Defesa, naquele período, era negra (55%).

A mesma compilação revelou, quanto à idade, maior representação das mulheres entre 30 e 39 anos (38%), seguindo-se das mulheres entre 18 e 29 anos (28%), depois daquelas com

²⁷ Numa conversa realizada com a profissional de psicologia da Casa Viviane, que ajudou a realizar a sistematização de tais dados, foi possível compreender que a nomenclatura “negra”, utilizada na compilação, corresponde à nomenclatura “preta” do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Não foi possível, contudo, precisar se nas fichas referentes a 2010-2013, em que tais informações foram colhidas, há a utilização da categoria “negra” ou da categoria “preta” para designar o grupo étnico racial “preto”, conforme definição oficial.

Ao se realizar a coleta de dados dos demais anos, acessando diretamente as fichas contendo tais informações, foi possível perceber que o questionário aplicado entre 2014-2017, no primeiro atendimento da pessoa na Casa, continha uma disposição das categorias raça/cor em conformidade com o critério oficial (IBGE), bastando à responsável pela aplicação do questionário assinalar o campo respectivo à raça/cor declarada. Mas também foi possível perceber que, simultaneamente, a responsável pela aplicação do questionário, muitas vezes, anotou também a resposta, espontânea, que não condizia com nenhuma das categorias oficiais e/ou que não permitia determinar a qual categoria oficial especificamente correspondia (ex: “canela”, “morena”, “mulata”, “morena clara” e a própria declaração “negra”, que, embora existente nos critérios oficiais, no contexto, pode tanto dizer respeito a “preta” ou a “negra”, nos termos oficiais). Nestes casos, não procedi ao cruzamento da autodeclaração livre e a autodeclaração em conformidade com o IBGE, pois não se tratava de uma sistemática da coleta desta informação, mas de exceções.

40 a 49 anos (23%). As mulheres entre 50 e 59 anos representavam 10% do total e, ainda, aquelas com mais de 60 anos de idade perfaziam 3% dos casos²⁸.

Além da especificidade legal do público destes serviços, que de antemão seleciona as mulheres adultas, julgamos importante apontar a diferença deste perfil etário para o das mulheres também adultas privadas de liberdade, hoje, no Brasil, em razão da associação que, já na Introdução, tratamos de estabelecer com o sistema prisional. Assim, em comparação com o sistema prisional feminino adulto, não o sistema juvenil de privação de liberdade, o que significa que também se trata de mulheres acima de 18 anos, chama atenção que, embora sejam mulheres negras as mais representadas em um e outro, enquanto quase 40% das mulheres atendidas no Centro de Defesa tinham entre 30 e 39 anos, 50% das mulheres encarceradas em 2014 eram bem mais jovens, tinham entre 18 e 29 anos [Infopen Mulheres, 2015; Ministério da Justiça, 2015]. Esta comparação é importante para o que se desenvolverá.

Todas as mulheres que procuraram a Casa Viviane dos Santos no período mencionado, não obstante a diversidade dos distritos e subdistritos de que eram oriundas, residiam na macrorregião extremo leste da cidade de São Paulo. A grande maioria (66%) residia no distrito de Guaianazes, sendo 36% no Lajeado e 30% em Guaianases (subdistrito), mas também era significativo o número de mulheres residentes do distrito de Cidade Tiradentes (12%).

Vale ressaltar que neste período ainda não existiam os CDCMs situados, hoje, no subdistrito de Guaianases e no distrito de Cidade Tiradentes, que passaram a acolher boa parte das mulheres residentes nestes territórios após sua criação.

Ademais, dos 22% restantes, as regiões mais bem representadas quanto ao território em que as atendidas residiam eram Itaquera, São Miguel Paulista, Ermelino Matarazzo, Penha, além das cidades vizinhas de Itaquaquecetuba, Poá, Suzano, Mogi das Cruzes e Ferraz de Vasconcelos. No mapa abaixo é possível verificar a proximidade entre as cidades vizinhas e o território onde está localizada a Casa.

²⁸ Forçoso salientar que não serão encontradas mulheres abaixo dos 18 anos pela restrição dada pela própria característica destes serviços, que não competem com o Serviço de Proteção a Criança e Adolescente Vítima de Violência (SPVV), onde tem lugar a violência doméstica, incluindo a de gênero, contra a criança e a/o adolescente.

Figura 3 – Região Metropolitana de São Paulo



Necessário observar que os 2 distritos que respondiam preponderantemente pelas residências das mulheres que recorreram ao serviço nesse período, assim como os demais declarados, situados ainda no município de São Paulo, pertenciam à região “leste 2”, que, junto com a região denominada “sul 2”, apresentava os maiores números de unidades de desenvolvimento humano (UDHs²⁹) com piores índices de vulnerabilidade social, conforme mapa abaixo (figura 4 a). A situação se agrava ao se ter em mente que a zona leste responde por 35% da população do município³⁰.

Mesmo a registrada melhora geral no índice de vulnerabilidade social da cidade, na década 2000-2010, não fora capaz de tirar esse título da região (figura 4 b). Este fenômeno da melhora se deu, aliás, mantendo a desigualdade espacial dos índices (melhores nas regiões centro e noroeste e piores nos extremos das zonas leste e sul).

²⁹ Utilizaremos um estudo feito pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) para tratar e ilustrar a dinâmica social da região em questão em termos de Índice de Vulnerabilidade Social (IVS). Disponível em: http://www.en.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/livros/livros/170828_livro_territorios_numeros_insumos_politicas_publicas_2_cap04.pdf

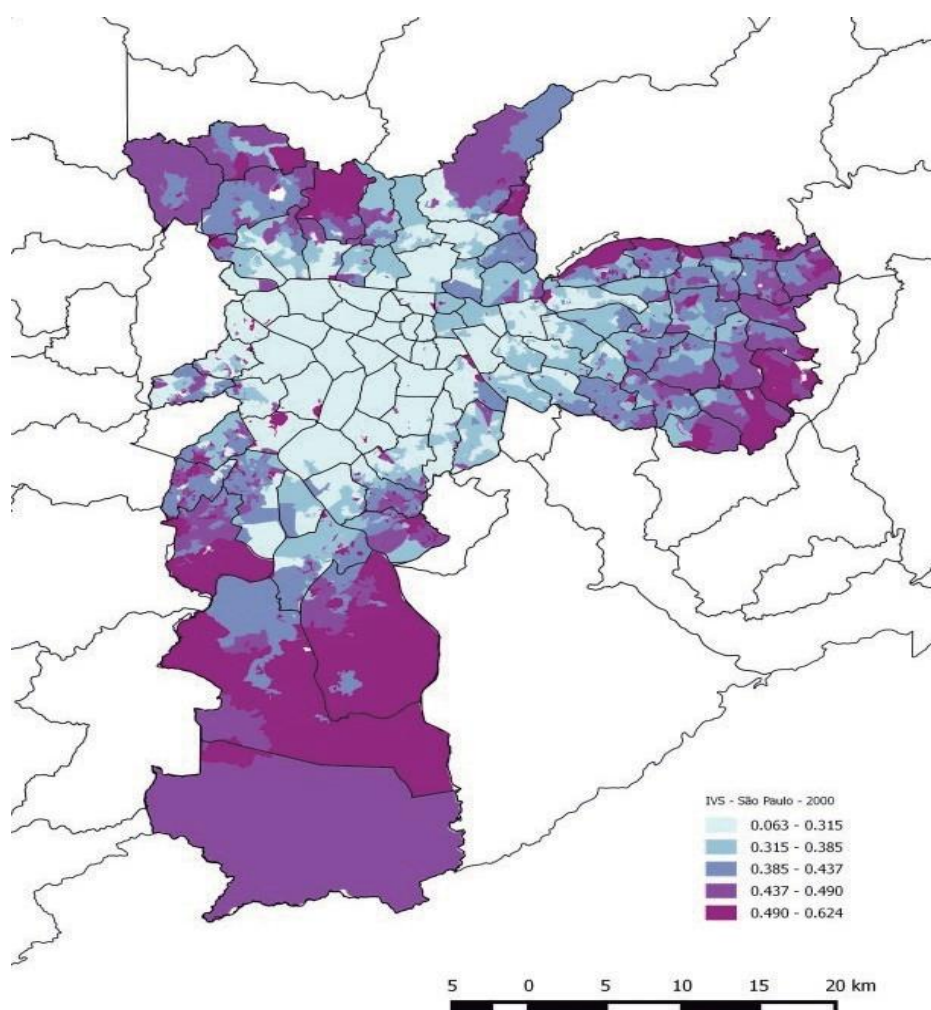
Uma explicação sobre as UDHs e sobre o IVS pode ser encontrada no próprio estudo e a transcrevemos a seguir: UDHs - “são recortes territoriais localizados nas áreas metropolitanas que podem ser uma parte de um bairro, um bairro completo ou, em alguns casos, até um município pequeno. A definição dos limites das UDHs é entendida a partir de sua homogeneidade socioeconômica, formada com base nos setores censitários do IBGE (Ipea, [s.d.])”.

³⁰ Destaque feito no próprio estudo utilizado.

Especialmente os dois distritos mais representados na residência das atendidas (Guaianases e Cidade Tiradentes) apresentavam, no ano de 2010, contíguos territoriais que formavam concentração espacial dos mais elevados índices de vulnerabilidade social. Assim como outros oito sub/distritos nesta situação - Itaim Paulista e São Mateus, ainda na zona leste, Parelheiros, Capela do Socorro e Jardim Ângela, todos na zona sul, e Brasilândia, Jaçanã e Jaraguá, na zona norte -, essas regiões são, não por acaso, todas justamente áreas de fronteira, limítrofes do município, o que, por ora, apenas deixamos sinalizado³¹.

A passagem 2000-2010 também registrou intensificação da concentração espacial da alta vulnerabilidade social nestas áreas, assim como aumento da concentração de baixa vulnerabilidade social nas áreas centro e noroeste da cidade³².

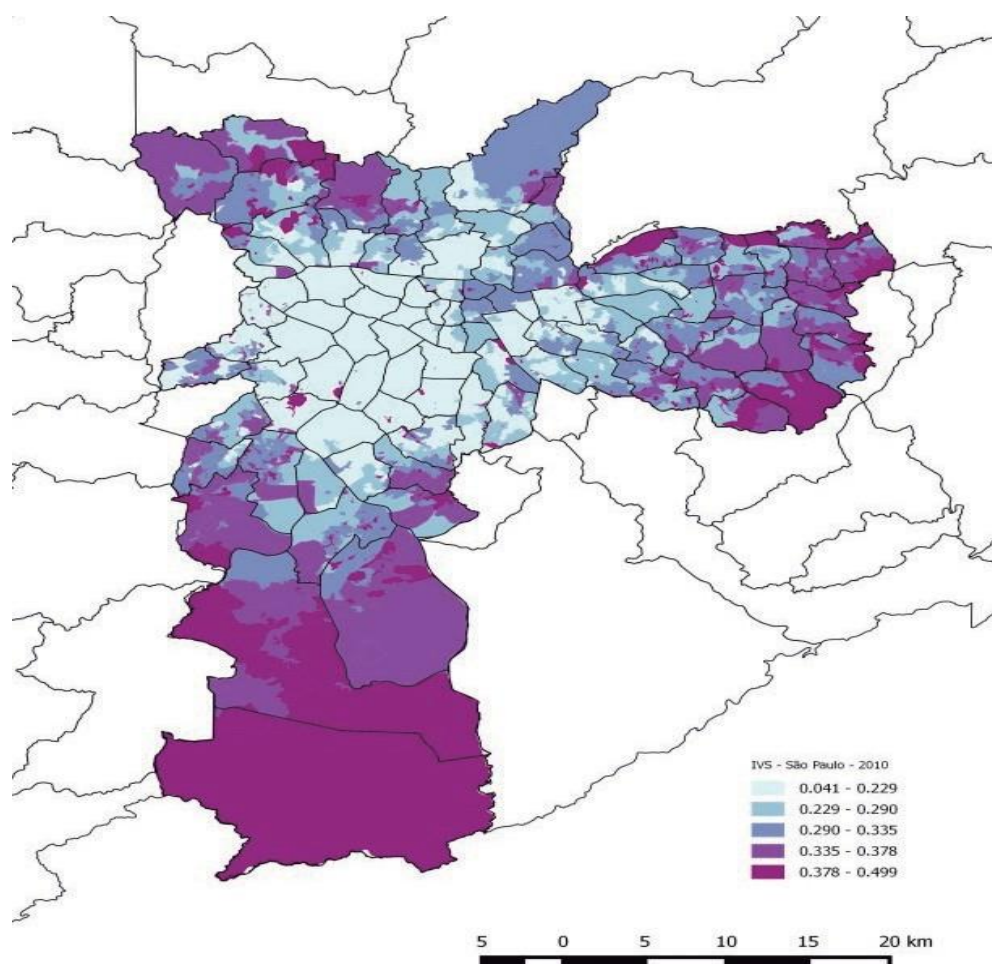
Figura 4 a - Índice de vulnerabilidade social com as UDHs divididas em quintis 2000



³¹ Idem.

³² Idem.

Figura 4 - Índice de vulnerabilidade social com as UDHS divididas em quintis 2010



Ademais, a sistematização de dados levada a cabo por integrantes da equipe da Casa Viviane dos Santos revelou, quanto à escolaridade, que 32% das mulheres atendidas não haviam completado o ensino fundamental, 28% delas completaram o ensino médio, 12% somente concluíram o ensino fundamental, 10% tinham ensino médio incompleto, 8% chegaram ao ensino superior e 10% estão entre as sem escolaridade ou não constava escolaridade.

1.1.2. Casa Mulheração, Casa Anastácia, Casa Viviane dos Santos – 2014-2017

Ao analisarmos os dados das mulheres atendidas nas três Casas a partir do ano de 2014, período a partir do qual os três Centros de Defesa já estão em funcionamento conjuntamente, uma vez que os outros dois CDCMs, conhecidos por Casa Anastácia (Cidade

Tiradentes) e Casa Mulheração (Guaianases), foram criados ambos no ano de 2012, se nota um contínuo do perfil traçado acima.

Casa Mulheração

Na Casa Mulheração, o levantamento estatístico considerou as 385 mulheres que estavam (2017) ativamente referenciadas no serviço, cujas datas de entrada abarcam os 5 anos de existência do equipamento e cuja utilização do serviço consiste desde atendimento individual voltado ao enfrentamento da situação de violência, passando por atendimento técnico individual voltado a questão diversa (filho preso, filho assassinado, pedido de benefício social, orientações jurídicas relacionadas a moradia etc) até a participação em atividades coletivas desenvolvidas no espaço ou a partir dele (oficinas de dança, artesanato, gastronomia, rodas de conversa, passeios, reuniões e assembléias).

Na observação da planilha com informações sobre estas mulheres³³, notou-se que 68% delas eram negras, segundo critério da autodeclaração, que é aplicado na primeira escuta da mulher no serviço³⁴. Deste percentual, 41% se declararam parda, 24% negra, 1,81% preta, sendo válido apontar que foram sete mulheres que se declaram “preta”, e 0,25% morena (1 mulher). Optou-se por incluir esta na classificação “negra” do IBGE, isto é, sem especificá-la se pertencente ao grupo das mulheres pretas ou das pardas. Em 32 casos não havia informação quanto à raça/cor.

A imensa maioria das mulheres atendidas possuía filhos, apenas 30 delas não tinham. A maioria possuía entre 1 e 3 filhos (63,29%), sendo o percentual mais elevado aquele correspondente a 2 filhos (24,15%), em seguida, a 3 (20,7%) e, por fim, a 1 (18,44%). O percentual restante (23,8%) condizia a mulheres que tinham de 4 a 8 filhos.

³³ A planilha referida é de uso constante das técnicas da equipe para acompanhamento permanente das usuárias e foi concedida pela funcionária que opera as funções administrativas no espaço, sendo ela responsável por alimentar os dados de tal planilha. Nela encontramos informações já tabuladas pertinentes a idade, raça/cor, número de filhos, estado civil, distrito de residência, escolaridade, se possui deficiência e perfil de atendimento (motivo da procura do espaço, se para oficinas coletivas ou se para atendimento de situação de violência doméstica).

A diferenciação sobre o perfil de atendimento não é pertinente para nossa pesquisa. Ao contrário, interessa tanto a proteção social no âmbito do atendimento técnico quanto a que se dá mediante as atividades coletivas promovidas no espaço mesmo com mulheres que não estão propriamente em situação de violência doméstica.

³⁴ A equipe do Centro de Defesa conta com 7 funcionárias, sendo 3 técnicas (assistente social, psicóloga e advogada), 1 orientadora socioeducativa, 1 agente operacional, 1 agente administrativa e 1 coordenadora. Na Casa Mulheração especificamente a primeira escuta da mulher no serviço pode ser feita por qualquer das três técnicas, pela coordenadora da equipe ou pela orientadora socioeducativa. A ficha a ser preenchida neste atendimento inicial, quanto ao critério raça/cor, possui um campo aberto, a ser preenchido com o que for respondido, ao se perguntar à atendida como ela se declara em termos de raça/cor. Não há disposição das categorias do IBGE, a serem assinaladas conforme a resposta dada.

Quanto à idade, são predominantemente mulheres adultas. O maior percentual encontra-se na faixa de 30-34 anos de idade (20,3%), seguido das faixas 35-39 (13,3%), 40-44 (12,27%) e 45-49 (10,7%). Assim, elas se concentram na faixa de 30-49 anos (56,57%). Já quanto à escolaridade, das 360 mulheres (sobre as quais constava essa informação), há 2 status preponderantes: fundamental incompleto (39,1%) e médio completo (35%), sendo as faixas intermediárias, 10,27% e 7,5%, correspondentes, respectivamente, a médio incompleto e fundamental completo. O analfabetismo correspondeu a apenas 1,9% e ensino superior completo a 2% do universo das 360, ou seja, a 7 mulheres.

Com relação ao território de residência, das 375 mulheres (em relação às quais havia informação sobre o território de residência), 86,4% eram do subdistrito de Guaianases, 4,8% residiam no Lajeado, 4,2% no distrito de Cidade Tiradentes e 4,5% eram de outras regiões (Itaim Paulista, Artur Alvim, Itaquera, Vila Carrão, A. E. Carvalho e também das cidades vizinhas de Suzano, São Caetano e Ferraz de Vasconcelos).

Não é de se esperar outra coisa quanto aos territórios a que pertencem essas mulheres, vez que a própria organização territorial descentralizada da assistência social³⁵, por óbvio, enseja essa “coincidência”. O serviço é instalado buscando alcançar populações marginais ou “vulneráveis” que dele supostamente necessitam e, noutra mão, uma vez instalado, as pessoas que residem nestas regiões passam a procurá-lo em nome de resolver sua vulnerabilidade. Para além desta tautologia, que significado poderia haver o aparato de proteção estatal sobre estes territórios?

A confirmação do território de moradia permite indicar elementos do perfil socioeconômico dessas mulheres. Isto porque o mesmo estudo sobre Índice de Vulnerabilidade Social (IVS) mencionado anteriormente, ao analisar separadamente os fatores que compõem o IVS, no caso “trabalho”, revelou que as regiões de Guaianases (subdistrito) e Cidade Tiradentes, sobretudo, são nichos de alta concentração de uma **população desocupada** ou em **ocupações informais**, além de apresentarem escolaridade retida na incompletude do ensino fundamental³⁶.

³⁵ Art. 221, *caput* e inciso I da Lei Orgânica do município de São Paulo, com a seguinte redação: “A assistência social, política de seguridade social, que afiança proteção social como direito de cidadania de acordo com os artigos 203 e 204 da Constituição Federal, regulamentados pela Lei Federal 8.742/93, deve ser garantida pelo município cabendo-lhe: I - estabelecer a assistência social no município como política de direitos de proteção social a ser gerida e operada através de: comando único com ação descentralizada nas regiões administrativas do município; reconhecimento do Conselho Municipal da Assistência Social e do Fundo Municipal Assistência Social dentre outras formas participativas; subordinação a Plano Municipal de Assistência Social aprovado pelo Conselho Municipal; (...)”.

³⁶ Ver nota 29.

Importante destacar que o serviço não estabelece critério socioeconômico para selecionar as mulheres que poderão ser atendidas, mas, ao não fazê-lo, justamente especifica o público a ser atendido. Isto porque a relação negativa com o trabalho – prestação de proteção **sem contrapartida do trabalho** [Faleiros In Sposati, 1995] -, também postulada como caráter “**não contributivo**” [Pereira, 1995 in Sposati, 1995], que define a proteção social no âmbito da assistência social, torna este serviço atrativo justamente desses contingentes de mulheres desocupadas ou alocadas em ocupações flexíveis, que lhes permitem “conciliar” horários e, nesse sentido, também freqüentar as atividades da “Casa”.

Ainda quanto ao perfil socioeconômico, minha experiência de trabalho neste Centro de Defesa³⁷ permite afirmar que era possível notar que, para muitas das mulheres que frequentavam assiduamente o espaço, este era o local de garantia da sua alimentação e de seus filhos, mais de uma vez ao dia. Os “lanches”, “café da tarde”, “almoços coletivos”, oferecidos no bojo das atividades desenvolvidas de acordo com a finalidade do espaço – oficinas, rodas de conversa, passeios, confraternização etc –, garantiam fosse a diminuição das despesas com a alimentação diária, fosse toda a alimentação mesma com que contariam no dia muitas das mulheres e seus filhos.

Com efeito, uma vez isso chegou a ser “confessado” em meu atendimento individual, tendo sido dito o seguinte por uma mãe de 3 filhos pequenos, solteira, com histórico de violência, responsável pelo irmão mais novo e trabalhadora informal da região do Brás: *“quando eu cheguei aqui [refere-se ao Brasil], não tinha o que comer e alguém [no bairro] falou desse lugar [Casa Mulher ação], eu vim e durante muito tempo as únicas refeições que eu e meus filhos fazíamos era aqui”*.

Outro acontecimento recorrente que permite expor a situação socioeconômica das mulheres atendidas neste Centro de Defesa era o de mulheres que não obstante incluídas em programa de transferência de renda não possuírem, conforme relatavam em atendimento individual, alimento em casa ou renda para terminar de suprir as necessidades de alimentação naquele mês. O relato era acompanhado de uma demanda “técnica”, não à toa o relato se dava no bojo do atendimento: implicitamente, a demanda era a de que lhes doássemos itens da alimentação destinada ao funcionamento da Casa (bolacha, pó de café, margarina, carnes etc), a fim de suprir sua fome e a de seus filhos. Muitas vezes, essa foi a nossa maneira “técnica”

³⁷ Diferentemente dos outros dois Centros de Defesa, a Casa Mulheração não contava com questionário objetivo quanto à coleta de informações de renda e trabalho e não possuía informação específica quanto à “chefia da família”. Por esta razão, baseio a apresentação do cenário socioeconômico das mulheres atendidas neste Centro de Defesa em minha experiência profissional na prestação do serviço, relatando uma situação que considero ilustrativa e que também permite colocar uma questão desenvolvida ao longo da dissertação.

de enfrentar a situação da fome trazida no atendimento, já que a concessão de “cesta básica” é praticamente inviável àquelas que já estão incluídas em programas daquela natureza, bem como que a cesta não contém itens que não são assim chamados de primeira ordem de necessidade.

Vale ainda mencionar outro episódio. Numa roda de conversa sobre “movimentos de mulheres”, em outubro do ano de 2016, uma das participantes disse que *“muitas das mulheres só vinham para o espaço para comer e não queriam saber de ajudar a organizar a luta contra a violência”*. Além da declaração atestar a condição socioeconômica de muitas das mulheres atendidas, a formulação revela o contrário do que afirma: talvez resida justamente nessa necessidade e nesse ato de buscar o Centro de Defesa para se alimentar o potencial de ação organizativa das mulheres naquele bairro inclusive contra a violência. Chegamos a propor, a partir do comentário e aludindo a mobilizações históricas de mulheres em associações de bairro, a reflexão nesse sentido. Ou seja, de que a necessidade de se alimentar, que é uma questão compartilhada por várias mulheres que freqüentam o espaço, se transformasse numa questão organizativa, de organização coletiva da alimentação no espaço, no bairro. Muito menos em razão de falta de iniciativa das mulheres atendidas e muito mais pelos limites que nós, mulheres trabalhadoras, encontramos ao tentar “mexer na rotina pré-estabelecida do serviço”, a proposta não teve desdobramento. Há uma mobilização autorizada nestes serviços – imóvel, inofensiva, supervisionada e gerida pela equipe: mobilizar-se não passava de uma roda de conversa sobre movimentos sociais ou sobre gênero bem organizada pelas mulheres integrantes da equipe.

Além de auxiliar na exposição do perfil socioeconômico das mulheres atendidas nesta Casa, o relato acima também permite demonstrar em movimento como as condições de vida das mulheres são postas na rotina dos CDCMs. Nesse sentido, permite observar como a prática institucional que assume forma solidificada lida com aquilo que não cabe em sua rotina, dando sua forma a ela (demanda de política pública) ou simplesmente excluindo, pois a “demanda em movimento”, “a se fazer” não encontra muito lugar ali.

Por fim, quanto ao “perfil de atendimento”, apontamos que o registro que prepondera é o de “violência doméstica”. Um número insignificante delas deu entrada no serviço em busca de atendimento técnico completamente desconectado da situação de violência doméstica e um número pequeno delas foi à procura exclusiva das “oficinas” ofertadas no espaço. Mesmo nesses casos, nossa experiência de trabalho neste Centro de Defesa revelou que, mais cedo ou mais tarde, o histórico de violência invariavelmente aparecia na narrativa, no espaço coletivo, ou no atendimento individual solicitado ao longo do tempo. O movimento

de mulheres que simultaneamente buscavam os dois tipos de acolhimento no Centro de Defesa era mais recorrente, embora o registro acabasse sendo feito sob o título de “atendimento de violência doméstica”, em razão da prioridade em fazer constar esse tipo de informação. Esta é a razão, inclusive, dos números baixos, mencionados acima, de registro por procura do atendimento por motivo diverso da situação de violência doméstica, ou seja, mesmo que a razão inicial não fosse a violência doméstica, uma vez “constatada”, pela profissional, situação ou histórico de violência, em qualquer momento da passagem da mulher pelos atendimentos na Casa, o perfil de atendimento era registrado como “violência doméstica”.

Casa Anastácia

Na Casa Anastácia, Centro de Defesa localizado no distrito de Cidade Tiradentes, procedemos à captura dos dados constantes em 317 fichas de questionário aplicado na data do primeiro atendimento das mulheres que chegaram ao serviço entre 2014 e 2017. Assim, trabalhamos com uma amostra (cerca de 40%) das quase 800 mulheres atendidas neste Centro de Defesa entre 2012 e novembro de 2017.

Foi feita a tabulação dos dados pertinentes a raça/cor/etnia, idade, distrito de residência, naturalidade, escolaridade, número de filhos que residem com a mãe e se se considera chefe de família. A informação capturada se refere ao ano de entrada da mulher no serviço, já que as fichas são separadas dessa maneira, seguindo o padrão da captura dos dados das mulheres atendidas na Casa Mulheração, cujas informações referem-se ao ano de sua entrada no serviço. Em seguida, realizamos a sistematização dos dados, contabilizando-os.

Assim, na Casa Anastácia, 66% das mulheres atendidas entre 2014 e 2017 são negras, sendo 25,86% pretas, 32,8% parda, 2,52% negras, 3,78% morenas, 0,63% mulata e 0,31% canela. Optamos por incluir, novamente, as declarações mulata, morena, canela e negra na categoria oficial “negra”, sem especificar se pertencentes ao grupo parda ou preta. As mulheres brancas correspondiam a 29,33%. Apenas em 8 casos não havia informação.

Quanto à idade, cerca de 50% das mulheres têm entre 30 e 44 anos (estando nas faixas 30-34, 35-39 e 40-44 os três maiores percentuais). Quanto à escolaridade, o maior percentual é daquelas com ensino médio completo (34%, que corresponde a 109 mulheres), entretanto, o percentual de mulheres que não completaram o ensino fundamental está muito próximo a este patamar (29,65%, que representa 94 mulheres). De novo, as faixas intermediárias entre ambos concentram as mulheres com ensino fundamental completo (7,25%) e que não completaram o

ensino médio (13,88%) e as faixas mais baixas são as referentes a ensino superior (6,62% chegou a completar e 2,52% acessaram e ainda estão cursando ou não conseguiram concluir) e analfabetismo (0,31%).

Quanto ao número de filhos que residem com a mulher atendida, há diferença, embora, não substancial, visto que a maioria permanece sendo de mulheres com filhos, em relação ao observado entre as mulheres atendidas na Casa Mulheração³⁸. A maioria (57%) tem entre um e dois filhos (e não 2 e 3, como observado acima), sendo mais elevado o percentual das que têm dois sob sua responsabilidade (29,65%). Ainda, ocupa a terceira posição a situação de mulheres sem filhos residindo com ela, o que também difere do observado na Casa Mulheração, cuja terceira posição correspondia a mulheres que têm 3 filhos³⁹.

Todas as mulheres praticamente residiam na Cidade Tiradentes, algumas poucas em Guaianases e Lajeado e números ainda mais inexpressivos em outras regiões da zona leste. Já com relação ao estado de origem, embora a maioria seja natural do estado paulista (56,78%), 40,69% delas nasceram em outro estado, sobretudo das regiões norte, nordeste e do estado de Minas Gerais.

Uma informação interessante encontrada nas fichas analisadas dos CDCMs Anastácia e Viviane dos Santos, não encontrada no CDCM Mulheração, refere-se à situação de “chefia da família”. Segundo observação de profissionais dos 2 primeiros serviços, é assinalado o campo “sim” ou “não” após se fazer a seguinte pergunta: “você se considera chefe de família?”. As profissionais destacaram que a pergunta é feita em seguida das perguntas sobre ocupação e renda e que acham curioso que muitas mulheres, após responderem negativamente sobre tais questões, o que aponta para situação socioeconômica bastante vulnerável, respondem afirmativamente sobre a pergunta quanto à chafia da família. Com efeito, tal impressão das profissionais, que aponta, curiosamente, que a chafia da família se conjuga com situação precária de ocupação e renda, se revelou verdadeira e realmente característica de uma configuração digna de despertar nossa atenção. Ao se cruzarem os dados de ocupação, renda, inclusão em programa de transferência de renda e chafia da família verificou-se uma chafia exercida em situações realmente precárias.

Antes, porém, de expormos os resultados destes cruzamentos, apresentaremos separadamente os dados de chafia, renda e ocupação, continuando a exposição pertinente às

³⁸ Ressalva-se, contudo, que, naquele CDCM, em razão da maneira como é obtida a informação referente a filho, sem fazer constar separadamente o número total de filhos do número de filhos que residem com a mulher, não foi possível cingir-se à quantidade daqueles que implicam responsabilidade direta para a mãe, informação que nos interessa.

³⁹ É possível que essa diferença seja resultante do fato de que na Casa Mulheração não foi possível considerar a informação específica de filhos que residem com a mãe, e não o número total de filhos.

mulheres atendidas na Casa Anastácia. Quanto ao primeiro, se destaca que 213 das 317 mulheres cujas informações foram analisadas se declararam chefe de família. Ou seja, 67,19%, enquanto somente 69 mulheres (21,76%) declararam que não eram, havendo 35 casos em que não constava informação.

Quanto à ocupação, quase metade das mulheres estava ou desempregada (desocupada, segundo nomenclatura oficial) ou na condição inativa de “dona de casa”, conforme classificação oficial. Isto é, 47,31% das mulheres se encontravam em uma destas situações. O percentual de ocupadas, por sua vez, era de: 45,42%. As aposentadas e uma estudante (total 15), que também pertencem ao grupo das inativas, segundo classificação oficial, foram, entretanto, tratadas separadamente, pois se optou por lançar luz sobre as inativas que são “dona de casa”. Somente em 10 situações não havia informação.

Não bastando a condição em que se encontram 47,31% das mulheres, de desocupação ou inatividade⁴⁰, as ocupadas não parecem estar em melhores condições. 22% das mulheres ocupadas estavam em ocupações ligadas à limpeza de residências, como faxineira/diarista/doméstica, ou como contratadas de empresas especializadas na prestação deste serviço.

Entre as ocupadas que declararam os rendimentos decorrentes do ofício (70 de 142 ocupadas), 61% recebiam até pouco mais de 1 salário mínimo⁴¹, 34% recebiam de 1 a 2 salários mínimos e 5% (3 mulheres) recebiam mais de 2 salários mínimos. Em 2 dos 3 últimos casos, os valores não estavam muito distantes do valor-teto da categoria anterior, somente o outro era bastante díspar (R\$ 5.000,00).

A ausência significativa de dados sobre rendimento oriundo especificamente da ocupação (abaixo analisaremos os rendimentos oriundos de inclusão em programa de transferência de renda) e a dificuldade mesma de precisar estes dados no momento da captura, a despeito de impactar negativamente numa análise mais apurada da situação, pode significar a presença justamente da precarização investigada. Ou seja, é bem provável que em razão de a) oscilações dos valores percebidos ao longo dos meses, b) de inconstância da própria condição de ocupação, como o caso das diaristas, que, às vezes, conseguem realizar faxinas e outras vezes não, c) em razão da complementação da renda por outros meios, programa de

⁴⁰ Necessário apontar que a exposição de tal dado não guarda relação com perspectiva teórico-política de que a inserção no mercado de trabalho é necessariamente benéfica para as mulheres. Inclusive problematizaremos isso a seguir. Porém, utilizamos este dado porque ele não deixa de ser capaz de ilustrar as questões decantadas no espaço do CDCM.

⁴¹ Como as declarações são referentes a anos distintos, talvez o método mais rigorosamente preciso fosse o de analisar ano a ano. Entretanto, analisamos os quatro anos em conjunto e fixamos o valor-teto em R\$ 1000,00, valor pouco mais elevado que o salário mínimo referente ao ano de 2017.

transferência de renda, como veremos, ou concessão do próprio autor da violência, quando este decide dispor de seu rendimento para “auxiliar” no sustento da família, em síntese, é bem provável que por razões desta ordem elas considerem secundário o seu próprio rendimento, o que pode justamente caracterizar a situação de flexibilização generalizada das relações de trabalho em que estão inseridas estas mulheres⁴².

Já adentrando na seara de um cruzamento de dados entre ocupação e renda oriunda de inclusão em programa de transferência de renda ou de benefício social, observou-se que pelo menos⁴³ 51 das 142 ocupadas estavam também incluídas em pelo menos 1 programa de transferência de renda (PTR) ou recebendo benefício (ex: bolsa família, renda mínima; benefício de prestação continuada, auxílio aluguel).

Considerando os 236 casos em que havia informação sobre inclusão ou não em PTR e recebimento ou não de benefício (em 81 dos 317 casos não constava qualquer informação), 144 mulheres, entre ocupadas, desocupadas e donas de casa (não consideramos as aposentadas), estavam incluídas em programas ou eram beneficiárias. Ou seja, pelo menos 45,42% das mulheres atendidas estavam incluídas ou eram beneficiárias.

Por fim, cruzando dados de chefia da família, renda e ocupação/desocupação/inatividade observou-se o seguinte:

I) 104 das 213 mulheres (48,8%) que se consideram chefes de família são desempregadas ou inativas donas de casa, o que também implica afirmar que 1/3 de todas as mulheres cujos dados foram analisados chefiam suas famílias nesta condição de desocupadas ou inativas donas de casa.

II) Pelo menos 135 das 213 mulheres chefes de família exerciam essa função com renda de valor correspondente a pouco mais de 1 salário mínimo, isto abarcando tanto caso em que a renda é oriunda somente do trabalho, quanto somente da inserção em PTR e/ou de benefício social, como de ambos, somatório dos rendimentos do trabalho e do programa/benefício.

Casa Viviane dos Santos – 2014-2017

⁴² A falta de precisão quanto à própria natureza da ocupação também impediu que se classificassem as ocupações em formal e informal ou por ligação a um e outro setor, o que poderia dar uma dimensão mais exata da situação de precariedade destes postos de trabalho. Por exemplo, na ocupação de auxiliar de limpeza, embora se possa definir que ela diz respeito a atividade ligada ao setor formal, não é possível precisar se se trata de emprego formal, pois não há informação sobre vínculo empregatício e demais aspectos de proteção.

⁴³ A falta de informação é também marcante nos dados envolvendo renda desta natureza. Por isso, não é possível afirmar com precisão o total de mulheres atendidas ocupadas que estavam incluídas nestes programas. Daí porque utilizamos a expressão “pelo menos”.

Na Casa Viviane dos Santos, observando-se, agora, os dados pertinentes às mulheres que adentraram o serviço entre 2014 e 2017, procedendo-se em parte com a mesma metodologia utilizada na captura de dados da Casa Anastácia (já que os questionários utilizados são iguais), porém analisando não uma amostra, mas todo o campo das mulheres que adentraram o serviço neste período, confirmam-se as semelhanças entre as atendidas nas três Casas.

As mulheres atendidas nesta Casa eram em sua maioria negras (61,81%), sendo 24,21% pretas e 37,6% pardas, e preponderantemente adultas, 37% tinham entre 30 e 39 anos, embora o percentual de jovens (18-24 anos) seja maior que o das demais faixas de idade, diferentemente do que acontece nos 2 outros Centros de Defesa.

A situação da escolaridade também se repete, sendo maiores os percentuais de ensino médio completo (29,21%) e ensino fundamental incompleto (27,3%), intermediários aqueles referentes a ensino médio incompleto (12,53%) e fundamental completo (7,10%), mais baixos aqueles pertinentes a acesso a ensino superior (10,82% completaram e 3,13% ainda estão cursando ou não concluíram) e ainda menor no que diz respeito a analfabetismo (3,13%).

Mais da metade das mulheres atendidas neste período tinham entre 1 e 2 filhos, perfil que apresenta semelhança com as mulheres da Casa Anastácia, repetindo a ligeira diferença com o perfil da Casa Mulheração, cujos percentuais mais elevados são de mulheres com 2 e 3 filhos.

Como na Casa Anastácia, elas também eram em sua maioria chefes de família (53,56%), pendente informação em 13% dos casos.

As mulheres atendidas na Casa Viviane dos Santos também são predominantemente moradoras do distrito em que está localizado o Centro de Defesa (lajeado), porém não em praticamente unanimidade, como acontece na Casa Anastácia, e de forma um pouco mais variada ainda do que ocorre no “Mulheração”. Talvez a razão seja o fato de que a Casa Viviane dos Santos é uma das pioneiras deste tipo de proteção na cidade, o que pode ter atraído mulheres de várias regiões, se consolidando como referência nesse sentido. Ademais, também se mostrou significativo o percentual de mulheres oriundas de outro estado (36,18%), ainda que preponderante as nascidas no estado de São Paulo (60%).

Quanto ao perfil socioeconômico, baseado em dados de renda e ocupação, observa-se que metade (178 de 351) das mulheres atendidas neste período estava desempregada ou era inativa “dona de casa” no momento em que deu entrada no CDCM.

Dentre as ocupadas (144), 26% (38 mulheres) desempenhavam ofícios de limpeza, seja como diarista/faxinira/doméstica, seja em estabelecimentos não residenciais e/ou por

meio de empresas especializadas na prestação de tal serviço. Dentre as ocupadas com informação dos rendimentos percebidos (120 de 144), metade delas (65) recebia até pouco mais de 1 salário mínimo, 30% (36) entre 1 e 2 salários mínimos e 15% recebia mais que 2 salários mínimos. Ainda, é significativo que 20% daquelas que se encontram ocupadas também sejam beneficiárias de programa de transferência de renda.

Cruzando-se tais dados, renda e des/ocupação, com o de chefia, é significativo o número de mulheres chefiando família em contexto de desocupação ou inatividade (32,6%), ainda que menos intensamente do que o mesmo fenômeno na Casa Anastácia. Ultrapassa o observado na Casa Anastácia a chefia da família de mulheres que recebem até 1 salário mínimo referente ao ano de 2017 (60,42%), consideradas todas as hipóteses (aquela em que a renda é oriunda somente da atividade laboral, aquela que decorre somente de programa de transferência e/ou de benefício e no caso em que decorre de ambas as situações).

A exposição mais objetiva das condições de vida das mulheres atendidas nos CDCMs Viviane dos Santos e Anastácia, a partir de 2014, permite confirmar aquilo que as pesquisas oficiais já apontavam⁴⁴. Nesse sentido, vale destacar 2 situações registradas na pesquisa sobre o Índice de Vulnerabilidade da Região Metropolitana de São Paulo que se ligam mais diretamente ao quadro acima exposto.

Observa-se, nas regiões onde se localizam os Centros de Defesa, concentração de índices mais elevados de pessoas vivendo em famílias cuja renda *per capita* é igual ou inferior a meio salário mínimo (ano de 2010). A outra situação refere-se ao fenômeno de mães chefes de família sem ensino fundamental completo e com filho com menos de 15 anos de idade, que também se dá de maneira expressiva nestas regiões.

Tendo em vista o exposto, o que se começa a problematizar é o fato de que embora a violência sexista doméstica seja extremamente democrática, perpassando mulheres de todas as classes sociais e grupos étnico-raciais, é uma parcela específica delas que está sob a proteção da assistência social. Essa parcela específica, na verdade, configura um modo próprio de organização feminina da vida, que rememora a experiência ancestral daquelas que recriaram seus modos de vida afrontando o modo colonial-escravista e o higienismo das primeiras décadas do século XX, bem como a experiência de um feminismo periférico nos anos 70/80.

São estas duas experiências que serão rememoradas ainda neste capítulo. Antes, contudo, amarremos um pouco mais os laços que atrelam essas mulheres.

⁴⁴ Referimo-nos especialmente à pesquisa do Índice de Vulnerabilidade Social da Região Metropolitana de São Paulo. Disponível em: <file:///C:/Users/Talita/Desktop/USB%20DISK/mestrado/Dados/IVS%20RMSP.pdf>.

1.2. Do “nó” que amarra as mulheres

O cenário exposto anteriormente nos impele a transitar pela condição mais geral das mulheres no início do século XXI, com base num conjunto de estatísticas⁴⁵ sobre este período, a fim de amarrar o micro-contexto das mulheres atendidas nos Centros de Defesa ao macro-contexto das condições de gênero-classe-raça no Brasil deste período.

É preciso destacar que “não obstante se autodenominarem “neodesenvolvimentistas”, em suposta contraposição ao neoliberalismo dos governos antecessores, os governos Lula e Dilma Rousseff, de fato, absorveram a centralidade da estratégia neoliberal e contribuíram diretamente com a flexibilização dos direitos trabalhistas, em especial com a Lei de Falências e de Recuperação Judicial, a Reforma da Previdência e a Lei do Crédito Consignado” [Biavaschi; Krein, 2015 *apud* Valente, 2018].

Segundo Pochmann, entre 2000 e 2010, enquanto foram criados cerca de 20 milhões de postos de trabalho com carteira assinada e vencimentos de até 1,5 salário mínimo, verificou-se a concomitante extinção de cerca de 4 milhões de postos de trabalho com vencimentos de cinco salários mínimos ou mais. A propagandeada criação “de um total líquido de 21 milhões de postos de trabalho na primeira década do século XXI” dizia respeito basicamente a postos de trabalho “(94,8%) de rendimento de até 1,5 salário mínimo mensal (...)”. O avanço, portanto, se deu nas ocupações na base da pirâmide social brasileira” [Pochmann, 2012: 27].

Também Giovani Alves observa que durante o governo do Partido dos Trabalhadores houve incremento de “novas formas atípicas de contratação salarial, como o contrato por prazo determinado, contrato por prazo parcial, suspensão de contrato, e, principalmente, as relações de emprego disfarçadas tais como contratação como pessoa jurídica (PJ), cooperativas de contratação de trabalho, trabalho-estágio, autônomos, trabalho em domicílio, tele trabalho e a terceirização” [Alves, 2014].

Ruy Braga denomina “ortodoxia rentista” este projeto afiançado pela “Carta ao Povo Brasileiro” e denuncia a perversidade social resultante deste alargamento do mundo do trabalho: “o recente aumento dos acidentes e das mortes no trabalho, a resiliência do número absoluto de trabalhadores submetidos à informalidade, a concentração de massa dos empregos

⁴⁵ Consultou-se 3 documentos do projeto de sistematização e análise de dados denominado Retrato das desigualdades de gênero e raça, que estão disponíveis nos seguintes endereços:
http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf
<file:///C:/Users/Talita/Downloads/retrato-das-desigualdades-de-genero-e-raca.pdf>
<http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf> (acesso em 11/10/2017, às 21h19)

na base da pirâmide salarial ou a elevação da taxa global de rotatividade e de terceirização da força de trabalho dão a ideia da desagregação social no país na década de 2000” [Braga, 2012: 225].

À luz dessas considerações, passemos à observação das estatísticas referente às condições socioeconômicas das mulheres.

Na passagem 1995-2015, a proporção de mulheres chefes de família aumentou mais de 17 pontos percentuais (23% para 40%) e, entre 1995-2009, o aumento foi mais que o dobro, enquanto aquelas chefiadas por homens, embora em número ainda duas vezes maior, cresceram apenas 25%.

Nas cidades esse aumento foi maior do que o verificado no campo, naquele mesmo período: aumento de 18 p.p. contra um aumento de 10 p.p. A região sudeste por sua vez, a mais urbanizada das regiões brasileiras, foi a que registrou maior aumento absoluto do número de famílias chefiadas por mulheres.

Nesse sentido, importante lembrar o exposto e ilustrado acima quanto à concentração de mulheres chefiando família na região metropolitana de São Paulo. Além disso, o Índice de Vulnerabilidade Paulista 2010 mostrou que à medida que se analisam conglomerados urbanos, nota-se um aumento de mulheres jovens chefiando famílias em contexto de alta vulnerabilidade⁴⁶. Ainda que sejam jovens, o que destoa do perfil predominante das mulheres atendidas nos Centros de Defesa, a informação encontra pertinência por trazer a relação do aumento da chefia com a condição urbana.

Desde pelo menos 1995, a população negra apresenta, proporcionalmente, maior atribuição da chefia da família a mulheres (negras) do que a registrada entre a população branca. Concomitantemente, no período de 1995-2009, observa-se um aumento da proporção de mulheres negras chefes no conjunto total das famílias chefiadas por mulheres. Enquanto a maioria das FCMs era chefiada por mulheres brancas em 1995 (54,4%), em 2009, a maioria já era chefiada por mulheres negras (51,1%), mudança que, segundo as pesquisas consultadas, pode estar acompanhando a ultrapassagem do número de mulheres negras na população feminina (decorrente do aumento da autodeclaração negra).

Assim, em termos absolutos, a dianteira das mulheres negras como chefes de família se dá a partir de 2007. Mas, e talvez justamente em razão do aumento da autodeclaração negra, aquilo que se verifica a partir de 2007 pode expressar não um fenômeno propriamente novo, ou, pelo menos, não absolutamente novo. Talvez aquilo que se verifica a partir de 2007

⁴⁶ O estudo mencionado pode ser consultado no seguinte sítio, no qual a informação em questão se encontra na página 8: http://indices-ilp.al.sp.gov.br/view/pdf/ipvs/principais_resultados.pdf.

se revele como velho fenômeno que estava oculto, mas apontado na configuração sobre a atribuição proporcionalmente maior da chefia feminina na população negra.

Em síntese, o que se busca apontar é que talvez o fenômeno da chefia da família seja, não agora, mas, historicamente, mais expressivo do modo de vida das mulheres negras, como refletiremos com mais cuidado mais adiante.

Ainda quanto ao fenômeno da chefia feminina da família, importante observar que o período registrou aumento da chefia feminina da família nos arranjos formados por casais, com ou sem filhos (de 3% a 26%), e uma diminuição da chefia feminina em famílias monoparentais com filhos, que, em 1995, era o arranjo mais expressivo da chefia feminina (70% a 49%). Novamente, é de se ressaltar que a mudança desse padrão, e qualquer explicação respectiva a ela, tem mais sentido quando evidenciado o elemento raça/cor. As famílias chefiadas por mulheres negras são maioria nos arranjos do tipo “casal com filhos” e “mulher com filhos”, que, vale destacar, são famílias numerosas, enquanto as mulheres brancas chefes de família encontram-se nesta condição predominantemente nos arranjos “casal sem filhos” e “mulher sozinha”.

Assim, a configuração que desponta como padrão de chefia feminina da família no Brasil do início do século XXI é a da chefia feminina negra, atualizando, ao que tudo indica, e como debateremos mais adiante, a histórica responsabilidade que recai sobre os ombros das mulheres negras por sua sobrevivência e a de seus familiares [Soihet, 2013]. O estudo também desmistifica a ideia de que chefia está associada à solidão feminina, ou a ausência da figura do marido ou companheiro. Chefia feminina e matrimônio conjugam-se e esta constatação é especialmente importante para este trabalho.

Mas é importante analisar este fenômeno cruzando-se tais informações estatísticas com aquelas pertinentes a renda e mercado de trabalho.

Com efeito, o mesmo estudo revelou que a renda domiciliar *per capita* média de uma família chefiada por um homem branco é de R\$ 997,00 ao passo que a renda média numa família chefiada por uma mulher negra é de apenas de R\$ 491,00. Do mesmo modo, no ano de 2009, enquanto 69% das famílias chefiadas por mulheres negras ganhavam até um salário mínimo, este percentual cai para 41% quando se trata de famílias chefiadas por homens brancos. Ressalte-se, também, o fato de a grande maioria dos domicílios que recebem benefícios assistenciais serem chefiados por pessoas negras. Neste sentido, em 2006, 70% dos domicílios que recebiam Bolsa Família eram chefiados por mulheres ou homens negros.

Acrescenta-se a esse panorama as análises referentes ao mercado de trabalho. O primeiro movimento a se observar é o da estagnação da *taxa de participação* feminina (das

mulheres com 10 anos ou mais de idade), que não ultrapassou 54-55%, analisando-se o período 1995-2015. Apesar do crescimento da taxa de participação feminina ter efetivamente saltado de 28,8%, em 1976, para 55,3%, em 2016, e da estagnação da taxa masculina (em torno de 70%), a taxa feminina parece ter atingido um teto que jamais ultrapassou o percentual de 60% nos últimos 10 anos⁴⁷.

Além disso, em 2015, as mulheres eram maioria na população desocupada à procura de emprego (desempregada) e minoria entre a população ocupada, tendo havido, desde 1995, aumento do percentual de desocupadas e diminuição do percentual da população feminina ocupada, movimentos que, nos 2 casos, foram mais acentuados que os mesmos observados para os homens. O desemprego sempre foi maior⁴⁸ para as mulheres negras e se registrou, também para elas, maior aumento (de 7,9% para 13,3%) nesse período.

Na população ocupada alocada em postos sem carteira de trabalho se verificou aumento do percentual para as mulheres e diminuição ou estagnação para os homens. Destaca-se que a população negra é maioria nesta condição⁴⁹.

Quanto aos postos com carteira, apesar do crescimento deste e também dos rendimentos, a partir de 2003, a realidade é que os postos formais criados são marcadamente de baixos salários e que houve queda dos rendimentos a partir do final da década de 2010⁵⁰. Não houve, nesse sentido, alteração significativa da disparidade de rendimentos entre homens e mulheres, em especial para as mulheres negras (relativamente aos homens brancos), e estas estão representadas nos postos com carteira em percentual 2 vezes menor que o dos homens brancos⁵¹.

Nem mesmo na ocupação em que as mulheres são a esmagadora maioria (em 2009, eram 6,5 milhões contra 500 mil homens), e em especial as mulheres negras são maioria (em 2015, 18% das mulheres negras e 10% das mulheres brancas), os rendimentos sequer se igualam. Enquanto, neste segmento, os homens negros e as mulheres brancas recebem 85% dos rendimentos do homem branco, as mulheres negras recebem 73%⁵².

⁴⁷ Dados referentes ao período 2006-2016 consultados em: http://www.seade.gov.br/produtos/midia/2017/03/Mulher_Trabalho_n28_marco2017-3.pdf

⁴⁸ No ano de 1995, verifica-se 7,9% (MN), 6,4% (MB), 5,4% (HN), 4,6% (HB); já no ano de 2015, os percentuais, respectivamente, são 13,3%, 9,9%, 8,5%, 7,1%.

⁴⁹ A informação disposta nesse parágrafo está disponível na página 70 de um dos estudos já mencionados na nota 12 (http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf).

⁵⁰ As informações estão contidas na página 74 do estudo disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf; e na página 3 do seguinte estudo, já mencionado: <file:///C:/Users/Talita/Downloads/retrato-das-desigualdades-de-genero-e-raca.pdf>.

⁵¹ Idem nota 17, pg. 70.

⁵² Idem nota 18, páginas 76 e 3, respectivamente.

Registra-se, ainda, um processo de bipolarização da propagandeada expansão da participação feminina no mercado de trabalho. De um lado, há um movimento significativo de expansão da elitização da inserção feminina branca (em ocupações não manuais, caracterizadas por maior formalização e melhores rendimentos). No polo oposto, crescem as ocupações femininas de menor qualidade com alta informalidade e menor renda, expressando a face precária desse massivo recrutamento de mulheres, aqui, provenientes das classes mais pobres e majoritariamente negras, alocando-as nos empregos domésticos, de prestação de serviços e também para os ligados à produção na indústria⁵³.

O duplo movimento, por um lado, de elitização dos postos de trabalho para mulheres brancas, por outro, de extrema precarização para mulheres negras alude ao próprio movimento contraditório acerca do feminicídio registrado pelo Mapa da Violência 2015, com diminuição dos assassinatos de mulheres brancas e aumento no de mulheres negras a partir, sobretudo, do ano de 2003 [Mapa da Violência 2015].

Em síntese, o propagandeado progresso da “intensidade e constância do crescimento da atividade feminina” somente mascara a dinâmica de fato em curso e que, de nenhuma maneira, confronta-se com essa expansão, como veremos mais adiante. Assim, as mulheres estão cada vez mais desempregadas, concentradas na informalidade e/ou postos sem proteção social e com rendimentos baixos e muito aquém ao dos homens brancos⁵⁴.

Por fim, destacamos a situação da inatividade que, enquanto não ultrapassa os 30% para os homens, chega a quase 50% no caso das mulheres. No caso da chefia da família, 41% das mulheres chefes de família eram inativas e este percentual para os homens chefes de família é de somente 16%⁵⁵. Se estas mulheres não se desincumbiram de assegurar o sustento familiar e ao mesmo tempo não se encontram na PEA, isto muito provavelmente pode significar que elas o estejam fazendo em contexto de extrema precariedade, lançando-se a atividades inominadas capazes de gerar-lhes alguma renda, assegurando sua alimentação e de seus filhos em serviços socioassistenciais que oferecem alguma alimentação aos que freqüentam atividades do espaço, se virando com os parcos rendimentos do “Bolsa Família”, recebendo auxílio de algum conhecido, em síntese, realizado um verdadeiro malabarismo para sobreviver e assegurar a sobrevivência de seus familiares.

⁵³Vide: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf [p. 56].

⁵⁴Idem.

A esta altura é possível perceber que o nosso micro-cenário da condição das mulheres da periferia de Guaianazes-Cidade Tiradentes se justapõe ao cenário descrito acima. A conjugação entre chefia feminina e precarização dos modos de vida é o que amarra estas mulheres a uma condição una de chefes da miséria. Assim, a despeito dessa posição de chefia, muitas vezes celebrada⁵⁶ e pensada como ruptura com o padrão doméstico (branco) de gênero⁵⁷, o que se revela é uma chefia feminina negra da miséria.

Tal condição nos remete à expressão “Matriarcado da miséria”, utilizada por Sueli Carneiro para ilustrar a condição de “exclusão social” das mulheres negras pobres no início do século XXI no Brasil [Carneiro, 2011: 127-130].

A utilização da expressão ao final de um texto curto de 4 páginas aparentemente não transmite muito mais significado do que o da nomeação imediata de um cenário (assim chamado) específico. Mas é em razão de a expressão dizer respeito imediatamente a um determinado cenário que ela é capaz de revolver a história submersa, revelar a complexidade do patriarcado e de permitir apreender o cenário que ela nomeia em sua dialética.

Assim, o aspecto mais imediato da expressão permite mesmo ilustrar a condição das mulheres negras pobres atendidas nos Centros de Defesa acima mencionadas e fazer o laço com a condição nacional de vida das mulheres negras.

Mas, ao dizer respeito a essas mulheres - cujas ancestrais foram pioneiramente submetidas ao processo de cinco séculos de exploração, que fundou a sociedade do trabalho no Brasil [Cardoso, 2010] e consolidou as bases do moderno capitalismo brasileiro [Saffioti, 2013: 202-230], e ao mesmo tempo pioneiras na (re)criação das experiências que forjaram um “sistema paralelo de poder” que afrontou incessantemente, durante os mesmos cinco séculos, o escravismo [Nascimento, 1982. In Ratts, 2007: 109; “Ori”, filme], é do padrão de exploração-dominação do capitalismo no Brasil, e de sua antítese, que a expressão trata.

Assim, se os dados revelam que a precarização da vida que marca a condição das mulheres negras – desemprego, informalidade, desproteção social, baixos rendimentos, conjugados com chefia da família que as obriga à “liderança da sobrevivência” – é uma tendência que se consolida, no raiar do século XXI, para a maior parte das mulheres, matriarcado da miséria, por via de ilustração, é uma fotografia do padrão de exploração-dominação do patriarcado-racista-capitalista no Brasil. Mas deixemos ao item seguinte a abordagem mais pormenorizada deste resgate histórico e sua implicação no cenário atual.

⁵⁶ O aumento da chefia feminina é oficialmente reconhecido como avanço no sentido da “autonomia das mulheres”, conforme consta em página 19 de pesquisa já citada (<http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>).

⁵⁷ Mais a frente, trataremos da “ideologia da feminilidade”, conforme exposto por Sueli Carneiro e Angela Davis.

Aquilo que a exposição acima permite desenvolver, como tema ainda deste item, são considerações sobre a matriz teórica em que se alicerça este trabalho, expondo conceitos-chave que utilizaremos ao longo da dissertação. Assim, no raciocínio do parágrafo anterior, a expressão sintética “matriarcado da miséria” nos conduz à fragmentada expressão “patriarcado-racismo-capitalismo”. No texto de Carneiro, por sua vez, ela definiu como “asfixia social” a condição da mulher-negra-pobre, como se esta asfixia resultasse da justa amarração destes “três elementos”.

Ora, o que fizemos acima, duas vezes, foi um esforço de demonstrar os fragmentos do concreto na formação da totalidade indissociável deste concreto. “Mulher”, “negra”, “pobre”, assim como “patriarcado”, “racismo” e “capitalismo”, são dinâmicas sociais particulares e simultaneamente indissociáveis, isto é, configuram aspectos de uma única e histórica estrutura social.

Mais adequado, portanto, é tratarmos em termos de relações sociais, relações sociais de produção, pra ser mais precisa, pois assim descemos aos patamares mais terrenos onde estas dinâmicas estão enraizadas [Marx, 2007: 32-33]. Dessa maneira, relações sociais de gênero ou sexo, relações sócio-raciais e relações de classe são antes de tudo relações de produção e reprodução da vida de um modo historicamente determinado. Estas relações, portanto, são históricas, coexistem e se condicionam mutuamente de maneira histórica. A própria coexistência é histórica.

Patriarcado do valor – a articulação patriarcado-capitalismo

É bem verdade que o patriarcado genericamente compreendido como relação social de dominação-exploração dos homens sobre as mulheres data de muito antes do advento do capitalismo [Saffioti, 2009]. Contudo, a configuração que ele assume atualmente – patriarcado moderno [Pateman, 1993] -, caracterizada pela cisão público/privado, certamente tem sua gênese juntamente com as relações de classe e as relações sociais racializadas. Assim, mesmo que seja possível falar em milenaridade do patriarcado, há um aspecto histórico que ele só assume na medida em que também estão em curso as relações de classe e sócio-raciais.

Quanto ao racismo, segundo Alex Callinicos, este é necessariamente um fenômeno moderno, surge com o capitalismo, mas, principalmente, ele afirma que o capitalismo não existe sem o racismo, pois este está na gênese das relações de classe [1993].

As formulações de Callinicos nos conduzem às de Roswitha Scholz, em seu texto “*O valor é o homem – teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos*”. Scholz

resgata o episódio histórico da “caça às bruxas” de sua associação a “último estertor da ‘Idade das Sombras’”, para situá-lo como “primeiro fenômeno de modernização”. Contra a figura da bruxa empreendeu-se, na Europa, entre os séculos XIV e XV, uma “campanha de aniquilação do feminino e de tudo que ele representa: a **natureza**, o sensível, o difuso, o incalculável, o contingente” etc. Tratou-se de um “pressuposto sangrento para a ascensão moderna da **racionalidade masculina**” [Scholz, 1995: 15-36].

Revisitando o fenômeno da “expropriação”, característico da “assim chamada acumulação primitiva”, a autora nos apresenta o episódio da caça às bruxas, contemporâneo a este período, como um fenômeno que é igualmente um pressuposto constitutivo da sociedade do valor (produtora de mercadorias). Dessa maneira, “não se tratava apenas do fato de os homens expropriarem brutalmente a ciência medicinal empírica das mulheres; antes, o que estava em jogo era um **projeto fundamentalmente diverso de relacionamento com a natureza** (cf. Bovenschen, 1977)” [Idem].

O cenário anômico dos séculos XVI e XVII, marcado por **crises**, guerras, inflação, carências de alimentos, ela explica, terminou por sedimentar, pelo apoio popular que permitiu angariar no extermínio das bruxas⁵⁸, este projeto que implicava e implicou o **triunfo da razão abstrata**. A bruxa, como encarnação da relação humana “simpática” à natureza, encontrava-se no ponto de intersecção do desenvolvimento histórico no qual a exploração da natureza adquire caráter sistemático como condição necessária para que *o processo de trocas materiais entre o homem e a natureza ingressasse em novo estágio* [Idem].

Este projeto “fundamentalmente diverso com a natureza” - estruturante do “triunfo da razão abstrata” – é o projeto de estruturação do “patriarcado do valor” (configuração atual do patriarcado). Com base na crítica à *forma-valor* como apreendida por Marx no *Capital*, Scholz apreende que o projeto fundamentalmente diverso com a natureza e de triunfo da razão (masculina) abstrata consiste numa **dissociação** entre matéria (conteúdo, natureza) e forma (valor abstrato).

Em síntese rudimentar, Marx demonstra que **valor** é o invólucro de qualidade abstrata da mercadoria, que representa uma quantidade de tempo socialmente necessário de força humana para produzi-la (**trabalho abstrato**) e, assim, implica diluição tanto das propriedades

⁵⁸ O apoio popular é à Igreja, que foi quem empreendeu a campanha de caça às bruxas. É imprescindível o esclarecimento de Scholz quanto ao papel que esta instituição-resquício do período medieval cumpriu, centralmente, na estruturação do mundo moderno: “*por meio da caça às bruxas, de fato, a Igreja forneceu o impulso decisivo para a destruição da antiga imagem mística do mundo, e nesse sentido foi plenamente propícia aos novos poderes e às novas idéias. Em que pese sua "animosidade ao progresso", a Igreja atuou de certa forma como um algoz a serviço da nascente modernização. Isso também é corroborado pelo fato de que "a neurose das bruxas não surgiu em áreas rurais, mas nas regiões industrialmente mais desenvolvidas e intelectualmente mais avançadas da Europa"* (cf. Heinemann, 1989, pp. 37) [Scholz, 1995].

úteis da coisa (valor de uso) quanto dos trabalhos concretos em suas respectivas formas abstratas.

Uma vez que a dissociação forma-conteúdo está assentada na aniquilação da mulher, a “contradição básica da sociabilização através da forma-valor, de matéria (conteúdo, natureza) e forma (valor abstrato), é determinada com especificação sexual”. Assim, “todo conteúdo sensível que não é absorvido na forma abstrata valor, a despeito de permanecer como pressuposto da reprodução social, é delegado à mulher (dimensão sensível, emotividade, sexualidade, família etc)” [Idem].

É importante destacar que Scholz chega a estas conclusões porque recorre a uma “crítica fundamental do valor” menos frequente no interior do marxismo, mas também porque faz frente à posição sexualmente neutra da “crítica do valor”. No primeiro caso, na contramão da superestimação do “valor”, ou seja, do trabalho abstrato, “a que recorrem o movimento operaísta e muitas feministas”, ela prima

“pelo contrário; tratar-se-ia de uma crítica do "trabalho", que na qualidade de "consumo econômico-empresarial abstrato da força de trabalho e matérias-primas" se torna cada vez mais obsoleto e tem de ser posto em questão (R. Kurz). Salvo engano, é precisamente a ascensão do princípio masculino do "trabalho abstrato como um tautológico fim em si mesmo" (R. Kurz) que traz como resultado o confinamento doméstico e a repressão da mulher na história ocidental, produzindo, ao fim e ao cabo, a perda da dimensão sensível das relações humanas (...)” [Idem].

No segundo caso, ela critica o comportamento masculinamente universal da “crítica do valor”, que toma o trabalho abstrato e o valor como assexuado. Para ela, estes componentes devem ser “compreendidos já em seu nexos constitutivo (e portanto em seu próprio núcleo) como princípio masculino”. Dessa forma, a constituição do valor, sexualmente específica, produz em última instância a repartição conhecida dos papéis entre os sexos; o “feminino” assim adjudicado torna-se a condição de possibilidade do princípio masculino do “trabalho” abstrato [Idem].

O suporte nas elaborações de Scholz permitiria ao movimento feminista se libertar simultaneamente de dois engodos:

i) de “precisar dar prova de seu valor (moral e econômico) tentando redefinir a atividade feminina em termos de trabalho, já que o “trabalho” é de certo modo a “raiz de todo o mal”; ii) de que a atividade feminina e as atribuições patriarcais a ela vinculadas, da forma como se manifestam hoje, sejam [postuladas como] de algum modo “melhores” e permitam deduzir modelos para o futuro, como acreditam muitas feministas. De fato, a “esfera

*feminina" e as qualidades imputadas às mulheres representam somente o **outro lado** da moeda do "trabalho abstrato no patriarcado ligado à forma-valor" [Idem, grifei].*

Ao demonstrar a centralidade da reestruturação homem-mulher para a formação da sociedade de classes, Scholz revela, em sentido inverso, que é por meio da realização da forma-valor que essa reestruturação patriarcal assume a sua forma mais bem acabada. Se a dissociação público-privado esteve sempre por se completar nas sociedades pré-capitalistas, é sob o capitalismo que essa dissociação sempre esboçada se completa:

*“essa estrutura básica da relação de valor tem correspondência com a formação de uma esfera privada e outra pública”, que, “sendo uma velha relação conhecida no plano da aparência, deixou de ser parte evidente de todas as sociedades surgidas até hoje para assumir-se essencialmente, **marcando uma diferenciação histórica do patriarcado**” [Idem, destaquei].*

O trabalho abstrato é masculino – “o valor é o homem” - e carrega consigo o Estado, a política, a ciência, a arte, em suma, o mundo público, que encontra seu “recosto”, sua “antípoda” na família, na sexualidade, na mulher confinada ao seu sexo. Na medida em que a dissociação homem-mulher é parte de uma cisão concreto-abstrato e natureza-razão, cinde-se a criatura mulher (concreta, parte da natureza dominável, presa ao seu sexo) do humano genérico (homem abstrato).

Ainda nesse sentido, é importante destacar o que começa a se delinear já na “caça às bruxas”. Roswitha Scholz explica que nesse empreendimento capitalista estava em ação o mecanismo das **projeções**. Na nova relação de apreensão científico-racional da natureza (e da sociedade em geral), inscrevia-se a relação de distanciamento do indivíduo com o objeto de seu interesse. Ou seja, o autocontrole do indivíduo, o controle dos sentimentos passa a se constituir como a nova subjetividade, capaz de dar forma às relações do comércio, da economia monetária, da divisão de trabalho, que requeriam em grande medida uma dilação das paixões e o controle dos impulsos (cf. Elias, 1976). Mas se esse autocontrole, por óbvio, não é sustentável por si, o temor aos próprios impulsos e afetos encontrava expressão na denúncia contra a mulher [Idem]. A seguir, veremos que esse é um mecanismo especialmente relacionado ao racismo. Tão mais bem acabado quando articula racismo e patriarcado, ou seja, é na mulher negra que o mecanismo da projeção do recalcado encontra seu campo privilegiado.

Assim, “por mais que o capitalismo, de algum modo, possa ter sido benéfico para as mulheres (e vale perguntar para quais), o que só se admite de maneira genérica (nenhum

sistema é totalmente maléfico ou benéfico), forçoso reconhecer que em sociedades, ainda que patriarcais, *onde o divórcio entre esfera pública e privada ainda não se acha configurado, ou apenas em pequeno grau, as mulheres guardavam ainda uma parcela relativamente grande de poder de influência, na medida em que a esfera jurídico-formal e público-masculina não se tornou independente nem foi alçada à posição dominante (...)*. Ou seja, *“quanto mais se desenvolvem uma esfera pública supra-regional, uma jurisdição estatal e uma ciência institucionalizada, mais nítido se torna o papel marginal atribuído à mulher (Becker, 1977, p. 79)”* [Idem].

Sem sombra de dúvida, as formulações de Roswitha Scholz demonstram que nossa sociedade é determinada pelo patriarcado e pelo valor. Nesse sentido, como ela definiu, pelo patriarcado do valor [Idem].

O mulato como ‘homo sacer’ – articulação racismo-capitalismo

Na mesma linha de sua crítica do “patriarcado do valor”, Roswitha Scholz amarra a “dissociação-valor” a racismo, compreendendo seu engendramento único-estrutural sem negar o aspecto próprio do racismo. A despeito da variante do racismo que ela aborda não ser a mesma posta no Brasil, sua abordagem do racismo feita como parte da crítica radical do valor suscita reflexões importantes que estão em consonância com as formulações sobre “mito da democracia racial”. [Scholz, 2004].

Com efeito, o anti-ciganismo na Europa e o racismo na América têm o mesmo fundamento: *“esquece-se que as próprias necessidades reprimidas não foram projectadas somente nos exóticos, negros e selvagens, algures em África ou nas Caraíbas, mas que “eles” há séculos se encontram bem próximos, por assim dizer, no meio de nós: os ciganos, como parte inseparável da própria cultura ocidental moderna. Aos ciganos também foi imputada “sensualidade” e “aversão ao trabalho”, chegando mesmo a serem considerados, dentro de uma perspectiva romântica, um “eterno resistente” à ordem do capital, calcada na razão abstrata do “valor”.*

De partida, também são significativas suas críticas sobre o predomínio, em certa perspectiva da vertente “crítica do valor”, do sujeito do trabalho do fordismo, masculino e branco e, assim, da abordagem do racismo apenas dentro da ideia de lumpemproletariado (superexploração), e, mesmo assim, como “o último” no seio dessa fração.

Afastando-se, então, da perspectiva em que a abordagem do racismo é feita fora do núcleo constitutivo do capitalismo, ou seja, como um problema derivado, secundário a uma

suposta prévia constituição do capitalismo, Scholz concebe a centralidade do racismo na estruturação daquilo que justamente *aparece* como marginal (na crítica ao) no capitalismo (lumpen, não-trabalho, exótico etc) ou como um “resquício” não-capitalista ou anti-capitalista. No Brasil, pensamento semelhante também teve lugar mesmo entre aqueles comprometidos com a desmistificação da democracia racial: o racismo era tomado por um resquício da escravidão que, sendo assim, tendia a ser superado com o desenvolvimento industrial, isto é, pelo avanço nas relações de classe, conforme, entre outros, Florestan Fernandes argumentava [Pereira, 2016: 33].

Scholz parte do mesmo pressuposto crítico em que situa sua análise do patriarcado: a dissociação-valor como pressuposto para a formação do trabalho abstrato, no qual o conteúdo concreto/natural não absorvido pela forma-abstrata do valor permanece como seu pressuposto. Pois bem, há que se lançar os olhos exatamente para essa aparição “marginal” - na literatura sociológica, nas lutas de classe e na própria dinâmica discriminatória cotidiana - do racismo e do grupo social que sofre a opressão racial. Especialmente, há de se apreender a palavra “marginal” em seu significado subversivo ou pejorativo, i.e., como adjetivo imputado frequentemente a meninos e adolescentes negros no Brasil, especialmente quando privados de liberdade.

A essa aparição marginal corresponde, portanto, o pressuposto não absorvido da forma-valor. No entanto, enquanto o pressuposto feminino da forma-valor está associado a um “complemento” da forma-valor-masculina – a mulher como complemento do homem, o sensível como complemento da razão, a família como reduto do amor ante o agressivo mundo do trabalho etc – o pressuposto negro da forma-valor não “complementa” a branca forma-valor, mas, em sua marginalidade, simula ameaçá-la (obviamente para afirmá-la).

Assim foi a associação, no Brasil, da imagem da pessoa negra a “retrocesso”, a um “Brasil arcaico”, a “avessa ao trabalho”, marcando e organizando a passagem ao trabalho branco livre e assalariado, garantindo que homens negros e mulheres negras tornassem desempregados ou assumissem os postos mais precários do polo passivo da relação assalariada. Nas primeiras e higienistas décadas do século XX, também se inaugurou a associação, sempre reestruturada, da imagem da pessoa negra a sujeira, a pobreza, a vidas coletivas amontoadas (cortiços, favelas), que necessitavam ser controladas “sob pena de porem abaixo a civilização branca do progresso”. Nestes sentidos, tais construções “negativas” da pessoa negra têm o condão de afirmar o progresso e organizá-lo pelas práticas que se engendram no controle social da população atrasada.

Há outra dimensão desse pressuposto negativo-afirmativo, é aquela que (aparentemente) “desafia” os espelhamentos da forma-valor (Estado, homem-burguês, propriedade). Do pressuposto da dissociação-valor depreende-se que a captura sistemática de homens e mulheres negras como gente de “raça perigosa”, mais precisamente como “criminosa”, não é uma operação de resposta a práticas criminosas. Trata-se de uma operação necessária à reafirmação da figura do proprietário e do trabalhador pela oposição que se faz a elas. O “criminoso” é produzido na e pela própria ação de incursão em favelas, “batidas policiais”, “ocupação de morro”, “enquadros” em praça pública etc, não é anterior a estas ações.

Em ambas as construções sociais, material ou ideologicamente, é como perigo do retrocesso (passado) ou da subversão (futuro) da ordem que a pessoa negra aparece. Tal medo transmutou-se num projeto de apagamento dessa “mancha negra” do passado (do escravismo, mas também da África recriada nos quilombos durante todo o período escravagista) e também de sua contenção no presente, a fim de garantir seu desaparecimento futuro [Nascimento, 2017: 83-92].

Scholz atrela à dissociação-valor o princípio do *homo sacer*, categoria que ela empresta de Giorgio Agamben, cujo estudo é feito no campo da filosofia do direito. No uso que ela faz da categoria, o *homo sacer* é o sujeito situado desde sempre no **exterior da lei (fora da lei)**, representando, portanto, a sua matriz não admitida, tal qual o conteúdo não absorvido pela forma-valor. A lei espelha o valor, o trabalho abstrato, o que, por ora, apenas afirmamos sem maiores explicações, pois abordaremos isso mais adiante.

Dessa forma, o *homo sacer* é o nexa (racial) constitutivo da forma-valor porque ele é expressão da operação, racista, de construção da subjetividade burguesa calcada no **temor** do **rebaixamento social** projetado na figura **do inimigo** (o *homo sacer*): “o desprezo pelo cigano [poderíamos substituir por “negro”] é testemunha de uma forma de **medo da despromoção na escala social** [desemprego, subemprego, anomia], como **estado de espírito fundamental e ubíquo no capitalismo**” [Idem: 10, grifei].

No mesmo sentido são as considerações de Lélia Gonzalez:

A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (segundo a polícia, todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem essa divisão interna. Enquanto isso o discurso

dominante justifica a atuação do aparelho repressivo, falando em ordem e segurança sociais. [Gonzalez, 1982: 16, destaquei]

Objetivamente, a subjetividade burguesa é realizada no banimento de parcelas massivas da população, consideradas improdutivas, da lei da “cidadania”, enquanto se as inclui negativamente como sujeitos de exceção (uma variante que vai do pobre ao criminoso, passando pela vítima). Esta inclusão está objetivada nas operações de intervenção sobre estas massas: correicional, inoculadora, reparadora, repressiva e até de eliminação. Seus “desvios” são produto destas ações, mas, uma vez etiquetados como tal, dialeticamente mobilizam novas ações de exceção, que, assim, se perenizam. O importante é a mobilização permanente do Estado, dos mais diversos setores de sua burocracia, nestas ações de exceção.

Dessa maneira, o medo do rebaixamento social projeta-se como ação dirigida aos grupos sociais de “vida quase nua”, despida de “valor” moral e material. É o que se depreende de Scholz:

“no fundamental, o capitalismo baseia-se no medo de «ser declarado banido», de ser apenas «vida nua» - o que sucede desde o início da sua existência [...]. Por isso, o capitalismo dependeu desde sempre da existência de camadas sociais inferiores, por muito residuais que estas possam ter sido no auge do Estado social” [Idem: 93].

No projeto de apagamento da “mancha negra” no Brasil, à luz dessas reflexões, nota-se que é o mito da democracia racial que dá forma ao medo do rebaixamento na escalada social, ao mecanismo da projeção sobre os desviantes e ao Estado de exceção permanente.

Com efeito, Abdias Nascimento afirma que o mito da democracia racial tem na figura do “mulato” o seu símbolo, porque ele é “o primeiro **degrau** na escalada da branquificação”. Afirma, em seguida, que “nele se concentraram as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos africanos”. Em outra passagem, ele lança luz à fala de um interlocutor do mito da democracia racial: “(...) *se não brancos, ao menos disfarçados, perderemos o caráter mestiço*” [Nascimento, 2017: 83-92].

O “africano”, a civilização africana, o modo de vida dos quais homens e mulheres africanas foram expropriados são a própria figura do “desde sempre banido, estrangeiro ou fora da lei” (*homo sacer*). A subjetividade burguesa no Brasil apresenta-se como medo branco da ameaça de sua degradação (rebaixamento) social representada na “mancha negra” da africanização, cujos sinônimos decorrentes da reestruturação permanente do racismo são: favelização, presídios, cracolândias etc. Todos pressupostos negativos do núcleo da exploração.

A fim de concretizar a conjuração dessa ameaça do rebaixamento, o que se opera é a transmutação do afeto (medo da violência do negro) em ação racional organizadora da violência institucional dirigida a forjar os “degraus” da escalada do rebaixamento: o africano, o negro, o mulato, o pardo, o moreno....o bandido, o marginal, o presidiário⁵⁹. Essa violência institucional racionalmente organizada dos degraus do rebaixamento traveste-se, por sua vez, de “democracia racial”. Ela confere “colorido” a estes degraus atenuando o “contraste” direto branco-preto pelos mecanismos de fetichização associados a “diversidade” e “miscigenação”. Tais mecanismos não fazem mais do que “aliviar reconstituindo as tensões” estruturantes no interior da classe social ou grupo social explorado, por exemplo, entre desempregados e aqueles que gozam dos proventos da sociedade salarial em extinção.

Dessa maneira, desde o branqueamento “por dentro”, da “mulata”, passando pelo “deixar morrer” da privação de condições socioeconômicas e de saúde à população negra e pelo encarceramento massivo, até os explícitos massacres (do Carandiru) e chacinas (do Cabula) e o extermínio policial cotidiano da juventude negra, Abdias Nascimento explica: é de um projeto de genocídio que se trata esta democracia racial.

Todos estes mecanismos institucionais de branqueamento, inaugurados pelo Estado brasileiro na passagem ao século XX e, hoje, disseminados nas relações sociais, revelam que o genocídio do povo negro é um fenômeno intrínseco ao capitalismo, porque situado no gérmen da forma-valor (negativa). O aniquilamento massivo é condição da produção da riqueza expressa no baile das mercadorias.

Esta conclusão é importante para que, de antemão, partamos dela no objeto deste trabalho: a solução estatal para o problema da violência doméstica.

Contrato sexual como mito da democracia racial – o racismo-patriarcado

Toda a teoria-chave já foi exposta nos dois itens anteriores e é pressuposto para o que se exporá abaixo.

O escravismo moderno é estruturante do trabalho [branco] livre-assalariado [Saffioti, 2013: 202-230; Callinicos, 1993]. Houve uma ruptura nessa passagem, mas há elementos

⁵⁹ No documentário “A 13ª Emenda” é possível observar o deslocamento, ao longo da história americana, do racismo dirigido abertamente contra o “negro” e promovido de forma “ilegal”, por exemplo, por seitas como a Ku Klux Klan, após a proibição da escravidão, por força da norma que dá nome ao documentário, para o racismo dirigido ao elemento “perigoso”, “ao criminoso”, e que é empreendido legalmente, em nome da lei e da ordem, fazendo do encarceramento a nova forma de racismo na América. O ponto em que há um giro do racismo aberto e ilegal ao velado e legalizado é após os levantes dos anos 1960/70.

essenciais do racismo que, reestruturados ao longo do século XX, foram forjados durante os cinco séculos de escravidão.

A escravização da mulher africana na América se deu como tripla exploração: como força de trabalho, como reprodutora de força de trabalho e como mulher forçada à prestação de serviços sexuais. Como força de trabalho, elas eram exploradas sem distinção relativamente aos homens negros escravizados. Sua exploração total era, assim, consideravelmente mais elevada que a do homem negro [Saffioti, 2013: 236-237; Davis, 2006:19]. Esta tripla exploração forja um fenômeno contraditório: a mulher escravizada era, por um lado, *coisa*, como instrumento de trabalho e reprodutora de instrumento de trabalho, por outro, *pessoa*, na exigência que lhe é dirigida de “satisfazer as pulsões sexuais” do homem branco e senhor.

Este é um fenômeno contraditório, Saffioti argumenta, precisamente porque, sendo simultaneamente *res* (coisa) e pessoa, revelava-se e ocultava-se a sua condição humana: “transfigurava-se, assim, em processo de coisificação o papel que lhe cabia enquanto pessoa, e em criatura humana a *coisa* (instrumento de trabalho)” [Saffioti, 2013: 234-237]. As verdadeiras razões desse “uso diferenciado” da escravizada, porque permaneciam ocultas, faziam com que o seu papel como pessoa na ordem escravagista aparecesse como uma contrapartida da reificação.

Por esta razão, Saffioti situou neste fenômeno uma “fissura inconsciente”, que, de um lado, corroborou com o solapamento das bases do escravidão [Saffioti, 2013: 238] e, de outro, estruturou as bases do racismo contra as mulheres negras, na medida em que a fissura se desintegrava se reestruturando. Com efeito, Saffioti verificou o seguinte:

“(...) as relações sexuais entre senhores e escravas desencadeavam, por mais primárias que fossem, processos de interação social incongruentes com as expectativas de comportamento que presidiam à estratificação em castas” [mitigando o escravidão]. Paralelamente, notou que: “*os fins a que se destinavam umas [brancas] e outras [negras] eram diversos*”. Assim, justamente porque “*não se eliminavam as objetivações materiais das relações sexuais entre brancos e negras*” [no escravidão] é que “*estas [mulheres negras] se destinavam à satisfação das necessidades sexuais, enquanto às brancas cabiam as funções de esposa e mãe dos filhos legítimos*” [Idem, destaquei].

De acordo com as considerações de Saffioti, a (re)estruturação do racismo está na contradição entre primário (natural, sexual, animalizado) e a “interação **social**” sólida (as objetivações materiais que “não se eliminavam”), ainda que incongruente (ou justamente por

isso). É daquilo que é tomado por primário (relações sexuais senhor –escrava) que se esboça o papel social com **aparência de primitivo** atribuído às mulheres negras. Tanto que, como critica Saffioti e Lélia Gonzalez, Caio Prado Junior, analisando este contexto, mesmo negando reconheceu o mecanismo da **projeção** do primitivo (concreto, sexual, natural) como papel social pressuposto do “não primitivo” (o amor na família da casa grande).

Caio Prado Junior, em sua *Formação do Brasil Contemporâneo*, afirma o seguinte:

*Realmente a escravidão, nas duas funções que exercerá na sociedade colonial, fator trabalho e fator sexual, não determinará senão relações elementares a muito simples. (...) A outra função do escravo, ou antes da mulher escrava, instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores, não tem um efeito menos elementar. Não ultrapassara também o nível primário e puramente animal do contato sexual, não se aproximando **senão muito remotamente** da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual se envolve de todo um complexo de emoções e sentimentos tão amplos que chegam até a fazer passar para o segundo plano aquele ato que afinal lhe deu origem (p. 342 e 343) [Junior, 1976 apud Gonzalez, 1984: 231, grifei].*

A parte grifada é o “ato falho” de Caio Prado Junior, capturado por Gonzalez, em que ele deixa escapar, embora “sem saber”, que as relações entre senhor e escrava eram relações sociais - tingidas de relações primárias e animais – estruturantes (inconscientemente) da ordem escravocrata. Gonzalez toma a negação afirmativa de Junior dessa forma, como ato falho, pelo próprio modo que ela apreende o racismo.

Para ela, o racismo é o “sintoma da neurose da cultura brasileira”:

“ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento”.

Classifica, assim, as formulações de Junior de “sintomáticas” (do racismo):

*“Assim não dá prá entender, pois não? Mas na verdade, até que dá. Pois o texto possui riqueza de sentido, **na medida em que é uma expressão privilegiada do que chamaríamos de neurose cultural brasileira**. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. **No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo** [Gonzalez, 1984, grifei].*

Aquilo que Caio Prado Junior traz para discussão como negação faz aparecer “por acidente” o que de fato é. Por isso Lélia Gonzalez afirma que é como desconhecimento que a coisa - como ela de fato é – se revela. Assim, segundo o raciocínio de Gonzalez, Junior, ao

afirmar que a relação senhor-escrava não alcançou a esfera humana (do amor), senão remotamente, deixou escapar a “possibilidade remota”, aquilo que é sabido inconscientemente (ou seja, que é oculto), porque é uma inconsciência, uma fissura na própria realidade: o estupro nada remoto, sistemático, aliás, da mulher escravizada pelo homem branco, mas que se manteve de modo velado, não assumido socialmente, constituindo-se como o recalcado da branquitude.

Foi o que inferiu Gonzalez, permitindo também que apreendêssemos o **mecanismo da projeção** que estruturou o primitivo como constitutivo do social, e concomitantemente a opressão da mulher negra:

*“quanto à negativa do “seu” Caio Prado Júnior, infelizmente, a gente sabe o que ele está afirmando esquecidamente: **o amor da senzala só realizou o milagre da neurose brasileira, graças a essa coisa simplérrima que é o desejo.** Tão simples que Freud passou a vida toda escrevendo sobre ela [...]. Definitivamente, Caio Prado Júnior “detesta” nossa gente [Idem].*

Com isso e as elaborações de Saffioti em mente, infere-se que o “papel social primitivo” erigido para as mulheres negras foi esboçado nos cinco séculos de estupro da mulher africana, num mecanismo sistemático da **projeção** das pulsões da Casa Grande sobre as “bruxas da magia negra”⁶⁰. Contudo, esse papel só atingiu sua configuração mais bem acabada com o fim das relações escravagistas. Por isso, ainda naquele momento, o papel de satisfazer as necessidades sexuais dos homens brancos era “incongruente” e explicitava a “inconsistência” do sistema escravagista. Essa incongruência e inconsistência significavam a própria necessidade histórica da superação das relações escravagistas para consolidação do capitalismo. É neste cenário, da afirmação da relação assalariada, que se afirma completamente essa incongruência/ inconsistência como “a feminilidade dissociada”, o papel social da mulher negra como o da “outra feminilidade”, ligada ao sexo, ao bruto, ao primitivo.

É Gonzalez também quem nos revelou essa continuidade pela ruptura com o escravismo. Após descrever um cenário da mulher pobre, periférica, doméstica, cujos familiares são perseguidos pela polícia, ela se pergunta: *“como é que a gente chegou a este estado de coisas, com abolição e tudo em cima?”*.

⁶⁰ O termo foi cunhado levando em consideração simultaneamente a expressão “caça às bruxas”, já mencionada acima, e a seguinte passagem de Maria Odila Dias, autora cujo texto será trabalhado abaixo: *“os senhores, por sua vez, sentiam-se ameaçados pelas escravas curandeiras. Temiam ser envenenados por elas e ordenavam aos feitores que infringissem às suspeitas de curandeirismo bárbaros castigos”* [Dias In Pinsky e Pedro, 2012 p. 360-382: 370].

Ela responde mais abaixo: *“pelo visto, e respondendo à pergunta que a gente fez mais atrás, parece que a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele. Basta a gente dar uma relida no que a Hahner e a Heleieth disseram”* [Idem].

Hahner afirma o seguinte:

“... a escrava de cor criou para a mulher branca das casas grandes e das menores, condições de vida amena, fácil e da maior parte das vezes ociosa. Cozinhava, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos da senhora e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, o dever e a fatal solidariedade de amparar seu companheiro, de sofrer com os outros escravos da senzala e do eito e de submeter-se aos castigos corporais que lhe eram, pessoalmente, destinados. (...) O amor para a escrava (...) tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. As incursões desaforadas e aviltantes do senhor, filhos e parentes pelas senzalas, a desfaçatez dos padres a quem as Ordenações Filipinas, com seus castigos pecuniários e degredo para a África, não intimidavam nem os fazia desistir dos concubinatos e mancebias com as escravas [apud Gonzalez, 1984].

Se o papel atual da mulher negra se escreveu na ordem escravagista pelo poder masculino branco, a mulher branca também teve seu papel escrito nesse período; num sentido, pelos homens brancos, noutro, pelas mulheres negras, que a libertaram de praticamente toda a atividade concreta árdua, incluindo a violência sexual dos senhores, como descrito acima.

O que se denota é a existência de duas construções sociais distintas de feminilidade - branca e negra -, cujas objetivações materiais, a despeito de terem se forjado há mais de cinco séculos, persistem materialmente no cotidiano atual: a esposa e a prostituta; a frágil e a bruta, nas condições degraantes de trabalho para as segundas etc. Esta denotação não é nova [Gonzalez, 1984; Carneiro, 2001].

Também Ângela Davis, ao tratar da “ideologia da feminilidade”, a concebe como um subproduto da industrialização e associada à mulher branca, como construção social do seu papel de mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos. Ela ainda recorda, neste contexto de suas formulações, o discurso de Sojourner Truth – *“E eu não sou uma mulher?”* [Davis, 2016: 17, 18 e 24]. Disto infere-se que a imagem/papel da mulher negra (expressão de sua própria objetivação material) fica no limiar da imagem/papel da “Mulher” (branca): a mulher negra é a “mulher anômala” ou a “não-mulher”. Sua indefinição como Mulher ou sua anti-feminilidade, contudo, somente o são afirmativamente, como papéis

postos de antítese/afronta, na linha do que já foi exposto nos tópicos anteriores. Porque é uma forma afirmativa da negação, é que concebemos como um “tipo” de feminilidade (negra).

Há que se admitir que a situação envolvendo a feminilidade tornou-se bem mais complexa desde o escravismo ou desde o século XX; é preciso atentar para a mulher branca, porém pobre, a mulher negra dos setores da classe média, as diferenças entre mulheres pardas e mulheres pretas. Tais diferenças, contudo, apenas reforçam a demarcação sobre a construção de variantes racializadas de feminilidade, como um espectro, que, por sua vez, são pressupostos nucleares da forma-valor (do poder do macho branco), pois o dissociado do valor é um disperso de concretudes, subjetividades, que, aliás, são tomadas acriticamente por teorias pós-modernas como manifestação do “tabu da abstração” [Scholz, 2011].

De todo modo, o que interessa notar é que, se a mulher branca é o “recosto” (não-valor) do “valor branco masculino”, é somente mediante o pressuposto da feminilidade negra que a forma-valor se completa. Poderíamos afirmar que essa feminilidade expressa o pressuposto “desvalor” ou “anti-valor” da forma-valor⁶¹. Estas expressões estão fundadas, por um lado, na organização da lógica do inimigo pela especificação racial da forma-valor, dinâmica intrínseca à sociedade capitalista, como já vimos. Dessa maneira, a construção social da feminilidade negra também é portadora desse elemento de ameaça (pela “brutalidade”, “força” a ela associada) que a lógica racial inscreve, cuja objetividade é a sua condição de trabalhadora intensamente explorada. Há uma violência ameaçadora associada à mulher negra (anti-valor) que se contrasta com o “mito da fragilidade” ligado à branquitude feminina.

Por outro lado, as expressões encontram fundamento no próprio “desprestígio” que decorre da especificação sexual (o recosto), mas que toma outro tom porque não se trata da dona de casa-mãe-esposa: o “resto” do mundo público do valor é dado, neste caso, pela imposição da condição de receptora do esperma do macho branco e lugar do exercício de

⁶¹ A construção da ideia de “desvalor” e “anti-valor” e a própria construção da “feminilidade negra”, bem como a aproximação destas formulações, que fazemos neste ponto, dizem respeito aos processos ideológicos em operação. Por ideologia compreendem-se os processos reais que conformam (dão forma) as relações sociais estruturantes do modo de produção (capitalista-racista-patriarcal). A produção dos sujeitos: proprietário, trabalhador, bandido, vítima, cidadã etc são processos ideológicos porque resultam nas **formas sociais concretas** das relações de classe, gênero e raça, ao mesmo tempo em que as expressam (“papel social”). De todo modo, como já apontado no final da exposição sobre “patriarcado do valor” e também ao tratarmos da construção da subjetividade burguesa positiva e negativa, na exposição sobre “o mulato como homo sacer”, será por meio (da crítica) do direito, como pensado por Pachukanis, que abordaremos estes processos ideológicos. Assim, mais a frente, com suporte na função ideológica do direito, de produzir as formas sociais concretas do atual modo de produção ao produzir concretamente a subjetividade burguesa (positiva ou negativa), teremos condições de trabalhar mais concretamente, em relação direta com o tema deste estudo, as figuras lançadas acima (desvalor, anti-valor e feminilidade negra).

todas as perversões reprimidas deste. Não se trata, assim, de um mero sem valor, mas de um desvalor.

É impossível apreender essas dimensões apartadas; elas se confundem, porque concretamente elas estão amalgamadas desde o princípio. A imagem aludida por Sueli Carneiro: “antimusas da sociedade brasileira” [2001] elucida bem esse amálgama. Carneiro estava se referindo ao padrão de beleza branco que organiza a mulher negra como “fora do padrão”. Ela carrega tanto o desprestígio, que normalmente é produzido como ofensa racial-sexista - “beijuda”, “cabelo ruim”, “nega maluca” -, que causa sofrimento psíquico, especialmente nas mulheres pretas, quanto é portadora de uma agressividade que desafia a branquitude, como “anti-padrão” de beleza [Pereira, 2016: 148].

Gonzalez também aborda a “ridicularização” das mulheres negras que “botam a boca no trombone por seus companheiros assassinados pela polícia”. Explica que o que está em operação é a outra face da fetichização da mulata, mas cujo efeito é o mesmo, impedir que o racismo seja desvelado pela anulação da potência que o desvela [1984].

O uso da expressão matriarcado da miséria se dá no sentido destas colocações, inclusive; há uma “potência verdadeira” nessa miséria “matriarcal”, porque diz respeito a uma lógica de poder outra, distinta do “poder branco do macho”. Beatriz Nascimento, em seu estudo sobre os quilombos, trouxe à baila essa outra compreensão de sistema de poder, como mais abaixo mencionaremos.

A oposição poder branco do macho x matriarca da miséria (feminilidade negra) é representativa da forma estrutural do capitalismo, da dissociação-valor, do capitalismo-racismo-patriarcado. Mas, se esta cisão patriarcado-racista-do valor tem seu fundamento histórico no estupro colonial da mulher africana, então o “contrato sexual”, versão moderna do patriarcado, é um contrato sexual-racial.

Para Carole Pateman, o contrato sexual é a forma do *patriarcado moderno* e está assentado na figura do marido, não do pai. Pateman revolve vasta bibliografia dos contratualistas, da psicanálise, da antropologia, da filosofia para demonstrar que justamente aquilo que é uma lacuna nestas produções ou que é afirmado pela negativa revela a existência recalcada do contrato sexual [Pateman, 1993].

O assassinato do Pai (para acesso sexual à mãe), em psicanálise, representa o fim do patriarcado clássico (assentado na figura paterna), quebrando o monopólio sexual do Pai sobre as mulheres e estabelecendo, os filhos, o direito sexual de cada um deles, como “irmãos”, à irmã do outro, interditado o acesso a sua própria irmã (tabu do incesto). Trata-se de um “pacto

fraterno” calçado na liberdade masculina e na sujeição feminina, que equivale ao interdito em psicanálise: o “não” funda um “sim”.

Nas teorias contratualistas, Pateman nota que o mito tantas vezes recontado do surgimento da sociedade por meio de um contrato original, em que os contratantes abdicam do “estado de natureza” e firmam um pacto de liberdade restrita, além de descrever a própria sociedade capitalista em sua “igualdade de trabalhadores livre” ou “fraternidade de proprietários de mercadorias”, descreve, ao não descrever, o contrato sexual. A ausência de uma explicação (na verdade, a explicação é a decisão autoconsciente) sobre a maneira pela qual os homens puderam “se libertar da natureza”, combinada ao reconhecimento da capacidade da mulher de realizar um único tipo de contrato – o de casamento - estabelece a sua participação na lógica contratualista como consentimento com a sujeição. Pateman pôde desvendar que a organização social fundada no contrato, na livre pactuação, consiste numa organização social fundada na violência. Contrato é violência e a forma da violência é contratual.

Ao afirmar que o contrato de prostituição – prestação de serviço sexual em troca de pagamento – é que deveria servir de modelo para compreender o contrato de trabalho (venda da força de trabalho em troca da proteção do salário), e não o contrário, como certos “críticos marxistas da prostituição”, Pateman acena para o fato de que o fundamento da liberdade-igualdade contratual é a violência do controle do corpo, da vida, que, no contrato de prostituição, estaria escancarado [296, grifei].

Com suporte em considerações de Karl Marx, Pateman demonstra que o ponto em comum do contrato de trabalho e do contrato de prostituição é a ideia de “indivíduos proprietários em sua pessoa”. Não é possível separar o corpo da mulher, dar a seu sexo a forma de serviço sexual alienável, sem que isto implique a dominação do ser concreto em sua totalidade (o que não equivale a não haver resistência). Assim, a “força” do trabalhador e o “sexo” da prostituta só podem efetivamente ser vendidos, abstraídos e alienados do conjunto do indivíduo concreto, porque o controle e a dominação de suas vidas estão pressupostos neste processo de abstração do sujeito contratante [Pateman, 1993: 295-296].

Assim, é a violência da expropriação (da vida: energia, meios, subjetividade etc) que forja o acordo, o contrato. Em outras palavras, só há igualdade no contrato de trabalho porque a dominação está consumada (historicamente) e esta dominação é aquela em que está pressuposta a cisão da pessoa, como proprietária (ser abstrato), de seu corpo (sensível).

Por outro lado, só é possível a algumas correntes feministas defenderem a possibilidade de venda do serviço sexual pela prostituta sem que toda sua pessoa, sua vida

seja comprometida, porque a violência sexual em que consiste a prostituição assume a forma de um *contrato de livre disposição da propriedade do corpo*. A defesa feminista da “capacidade contratual” da prostituta (capacidade jurídica) é, em verdade, a outra face do “direito” masculino ao acesso sexual à mulher, também expresso no contrato de casamento.

Com o suporte das reflexões de Roswitha Scholz, entendemos que Pateman está demonstrando que o “contrato sexual”, como expressão de dois polos cindidos – marido-esposa, homem-mulher, masculino feminino – e, ao mesmo tempo, enlaçados, resultando no “direito (abstrato) masculino ao corpo feminino (sensível)”, travestido de acordo de vontades, é a forma da cisão patriarcal do “abstrato” e do “sensível”.

Aquilo que Roswitha Scholz demonstra no aspecto econômico (no plano mais terreno das relações sociais), Pateman demonstra no aspecto político (e em alguma medida jurídico). Se a “forma-valor” tem na cisão patriarcal - abstrato x sensível - seu fundamento e sua reposição contínua, a sociedade organizada pelo contrato tem também no “contrato sexual”, e não apenas no “contrato social”, a sua espinha dorsal. O *patriarcado moderno* consiste, assim, nessa violência sexual que se inscreve como “direito político” do homem sobre a mulher. O “direito político” é uma abstração real e corresponde à *forma* do pacto fraterno masculino (social).

Na realidade, portanto, a despeito da separação – social e sexual -, o que se revela é que estes contratos não existem apartados, são uma unidade. Assim, também não é demais apontar que *patriarcado* não equivale a relações privadas ou a relações homem-mulher. A totalidade das relações sociais é patriarcal: o pacto está no público, no privado e na cisão público privado.

A objeção feminista ao casamento dirigida simplesmente a sua circunstancial obrigatoriedade, compulsoriedade, indissolubilidade, ou seja, à falta de liberdade para selar ou desfazer uniões, que não pôs em cheque a própria instituição do casamento, passou muito aquém do questionamento do contrato sexual. Isto porque o contrato já estava pressuposto (imposto como realidade) antes mesmo da celebração. O mesmo vale, segundo ela, para as propostas feministas que ratificam a reestruturação da instituição da prostituição no apoio às leis de Estado de regulamentação da atividade (contratualista), fazendo ampliar o direito sexual masculino.

No Brasil, o contrato sexual funda-se historicamente no estupro sistemático da mulher africana como parte constitutiva não assumida do escravismo, posteriormente definida como a “outra feminilidade” com o “mito da democracia racial”. Como já se viu, a exploração sexual da mulher africana tinha funções muito necessárias à ordem, embora fosse campo de tensão e

acusasse inconsistência da mesma. A negação que estrutura a prática violenta só vem a se completar com a abolição, quando o estupro assume a forma fetichizada do mito da democracia racial. No Brasil, o contrato sexual é o mito da democracia racial.

É o que se depreende das considerações de Abdias Nascimento e Sueli Carneiro:

“Uma aura de mitos envolve e romantiza um dos aspectos mais repugnantes do lascivo, indolente e ganancioso caráter da classe dirigente portuguesa” [Nascimento, 2017: 71]. Por meio da “grande teoria do esperma na formação nacional o papel da mulher negra foi **negado** na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres foi **erotizada**; e a violência sexual contra as mulheres negras foi **convertida em um romance**” [Carneiro, 2001, grifei].

Ainda segundo Carneiro, “a miscigenação resultante da violação colonial perpetrada contra mulheres negras e indígenas está na origem da identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana” [Idem]. Abdias Nascimento explica o funcionamento dessa democracia a serviço do homem (branco):

*Branca para casar,
Negra para trabalhar,
Mulata para fornicar.*

Sendo a “mulata’ produto do estupro prévio da africana, passou ela a ser objeto de fornicção, enquanto a mulher negra continuou relegada a sua função original, o trabalho compulsório” [Nascimento, 2017: 75]. Assim, a despeito do “degrau acima da mulata na escalada do embranquecimento”, não deixou ela de ser negra, apenas democratizando-se as formas de exploração sobre este grupo.

Nascimento enfrenta a ideia mítica de que a formação no Brasil obedeceu a um processo de integração imune de qualquer preconceito, que “as relações de raça no Brasil são de qualidade superior às dos EUA” e que na América latina teria se dado uma “saudável interação sexual com a mulher negra”. Ele denuncia o português e o brasileiro branco revelando que sua suposta “disposição a intercasar”, quando não era estupro, era, na verdade, o estabelecimento de concubinação, relações secundárias ao contrato de casamento [Idem: 74]. A concubinação branco-negra é mais uma face do contrato sexual brasileiro.

Ainda, descola completamente o fenômeno da miscigenação da ausência de preconceito. A propalada “*tendência inata do português para misturar o seu sangue com o da mulher africana*” nunca existiu: a ação portuguesa na África não conduziu à miscigenação, porque faltou ali a escravidão, que permitia, com ou sem preconceito, usar e abusar dos escravos” [Rodrigues apud Nascimento, 2017: 77].

Por fim, Nascimento não deixa dúvidas: do estupro da mulher negra ao estímulo à proliferação da concubinação branco-negra, cujo produto é sempre a miscigenação, o fenômeno é de puro e simples genocídio [Nascimento, 2017: 84]. O restante dessa história de tentativa sistemática do Estado brasileiro de apagamento da “mancha negra” nós já conhecemos no item anterior.

Para as questões que se levantará a seguir, no entanto, não é demais lembrar outra formulação de Abdias Nascimento: o apagamento da “mancha negra” também foi operado pela “magia branca”, que é como ele denomina a “Justiça”, especialmente no episódio em que o Ministro das Finanças Rui Barbosa ordenou a incineração de todos os documentos relativos à escravidão, ao tráfico negreiro e aos africanos escravizados [2017: 93]. Na sua compreensão da “Justiça” como “magia branca”, encontramos inspiração para o que proporemos adiante.

Mas essa história ainda continua. As últimas estatísticas do Mapa da Violência – 2015 sobre o aumento do homicídio de mulheres negras por violência doméstica, a partir dos anos 2000, quando analisadas à luz de 500 anos de genocídio, não deixa dúvidas de que a violência doméstica, como uma dimensão do feminicídio, é também uma dimensão do genocídio. Assim como o genocídio pressupõe o feminicídio, feminicídio e genocídio andam juntos.

O contrato sexual racializado em operação no século XXI foi recentemente analisado com precisão por Bruna Cristina Jaquetto Pereira, em *Tramas e dramas de gênero de cor: a violência doméstica contra mulheres negras* [2016], que analisou narrativas das mulheres pretas e pardas entrevistadas à luz das teorias centradas na raça-gênero, contrastando com a teoria feminista tradicional (branca) sobre violência doméstica.

Observar o contrato sexual em operação como mito da democracia racial, mas principalmente a fissura neste contrato, que ela escutou nos meandros narrativos das mulheres, são aberturas importantes que tanto podem depor a sociabilidade racista-sexista quanto podem ser recapturadas para repor esta sociabilidade, reestruturando-se outras versões deste contrato, como a que tentamos analisar: o contrato de proteção contra a violência doméstica.

O contrato sexual, como mito da democracia racial, é um projeto estrutural e institucional de genocídio (-feminicídio) posto já há 5 séculos, pois, no estupro da mulher africana, já estava esboçado o projeto de apagamento da mancha negra, tanto a dela, pela aniquilação que a violência sexual do homem branco lhe impunha, quanto a do fruto mulato de seu ventre.

Mas este contrato se reestrutura e se democratiza. O ponto de tensão sobre a mãe do mulato pela violência do “senhor” [Saffioti, 2013: 236; Nascimento, 2017: 83] se inscreve

hoje como genocídio-feminicídio empreendido pelo Estado brasileiro contra jovens negros e suas mães órfãs, companheiras, irmãs, amigas e amigos. Este embate com essas mulheres, que, desde os anos 1970/80, vêm respondendo organizativamente contra isso, é, assim, também uma dimensão do genocídio como contrato sexual.

Se o levante das Mães de Maio contra o genocídio é inspiração para o esforço deste trabalho é porque o embate destas matriarcas da miséria (no caso, a miséria de ser tornada mãe órfã) com o Estado revela essa dimensão do contrato sexual racializado, dada pela cisão Estado x matriarcas da miséria.

O Estado, como espelhamento da forma-valor, é o poder (abstrato) branco do macho cujo pressuposto negativo é a matriarca da miséria. O Estado empreende contra essas mulheres a reprodução ampliada do capitalismo-racista-patriarcal.

Dessa forma, do mesmo modo é preciso se verificar a reestruturação da violência sexista privada à medida que se dá uma ruptura com o contrato sexual racializado da “esfera privada”. Ao buscar proteção do Estado contra a violência doméstica, paradigma político em voga desde o final da década de 1980, estariam estas mulheres sendo engendradas em novos “mitos de proteção”? Que efeitos isso tem para o efetivo enfrentamento da sociabilidade racista-sexista? O “Estado protetor”, como novo sujeito do contrato sexual racializado, seria a face contemporânea do mito da democracia racial?

Do matriarcado da miséria como “nó” estrutural

Expostas todas as articulações entre as relações sociais estruturais - gênero, classe e raça -, isto é, gênero-classe, raça-classe e raça-gênero, a expressão matriarcado da miséria dá a exata dimensão de uma expressão-síntese desta articulação por ser seu pressuposto negativo.

Contudo, pela mesma exposição, nota-se que matriarcado da miséria, sendo o pressuposto negativo da forma-valor, é uma fenda ou um “ato falho” na estrutura do patriarcado. De partida, esta apreensão dialética já estava na formulação de Sueli Carneiro, ao chamar atenção para o sentido da expressão nas palavras de quem a cunhou: “(...) e revelar, a despeito dessas condições [de miséria], o seu papel de **resistência e liderança** em suas comunidades miseráveis em todo o país” [2000, grifei]. Matriarcado da miséria é, neste contexto, expressão-síntese da luta social no Brasil.

Dessa maneira, “matriarcado da miséria” assume sentido semelhante ao “nó” de Heleith Saffioti, que trouxe à baila essa imagem como proposta metodológica de apreender e expressar as três dimensões da estrutura social indissociadamente, como é na realidade.

Esse nó pode ser mais frouxo em determinadas situações, pelo afrouxamento de um de seus laços, qualquer que seja ele, e mais justo, asfixiante, em outras situações, a das mulheres negras pobres. No entanto, trata-se um nó que amarra estruturalmente as mulheres. A asfixia que ele proporciona não é nem conjuntural nem específica de um ou outro grupo social. Trata-se de uma **asfixia estrutural**.

Com isso, não se pretende invisibilizar o que era justamente o propósito de uso desta expressão: visibilizar a asfixia das mulheres negras. Ao contrário, o ponto é ocupar-se radicalmente do patriarcado, a fim de que o enlaçamento das ações anti-patriarcais ou feministas faça frente a esse enlaçamento estrutural.

Em síntese, “matriarcado da miséria” descreve e expressa, simultaneamente, o sistema de exploração-dominação, por ser seu pressuposto antitético, e as condições concretas que fizeram e podem fazer explodir a violência pura ante a violência doméstica. Entre este furo estrutural e a sua captura situa-se nossa abordagem.

1.3. Entre a experiência transatlântica e a marcha do progresso

*O que é a civilização Americana e Africana?
É um grande transatlântico.
Ela não é a civilização Atlântica. Ela é Transatlântica.
Foi transportado para América um tipo de vida que era africana.
É a transmigração de uma cultura e de uma atitude no mundo, de um continente para outro, de África para América (...). [Narrativa de Beatriz Nascimento no filme “Orí”].*

No ano de 2004, olhando para o futuro da condição feminina no Brasil e tendo por base o resultado, recém-lançado àquela altura, da pesquisa sobre a condição da mulher brasileira nos espaços público e privado, Heleieth Saffioti formulou sua análise acerca dos dados referentes ao mercado de trabalho feminino da seguinte maneira: *“é bem provável que as desempregadas em 2001 continuem nesta condição, **fazendo quitutes** para vender como forma de sobrevivência”* [Saffioti in Venturi, Recamán e Oliveira (org.), 2004: 43-61, grifei].

A ideia de “fazer quitutes” remete diretamente à “estratégia de sobrevivência” [Novaes, 2017, p 23] de muitas mulheres negras no final do período escravocrata, ou já no início do século XX, com a substituição da mão de obra negra escrava pela branca livre assalariada.

A noção de sobrevivência utilizada ao longo deste item, além de ser a própria definição da situação das mulheres negras utilizada pela autora acima mencionada, encontra amparo na formulação de Abdias Nascimento, que ora transcrevemos:

*“sem exceção, tudo o que sobrevive ou persiste da cultura africana e do africano como pessoa, no Brasil, é a **despeito** da cultura ocidental europeia dominante, do branco brasileiro, e da sociedade que, há quatro séculos, reina no país. Os africanos e seus descendentes, os verdadeiros edificadores da estrutura econômica nacional”* [Nascimento, 2017: 153].

A passagem indica, primeiro, que a experiência que sobrevive é africana, segundo, que ela é uma narrativa distinta e paralela à narrativa (oficial) branca e, por fim, que ela se realiza num convívio não pacífico permanente com o sistema branco, que sempre a ameaça de embranquecimento. Estes elementos são centrais para nossa exposição, a fim de não se romantizar a exploração branca sofrida pelas mulheres negras.

A inspiração para os parágrafos seguintes também vem do “sonho” de Beatriz Nascimento em seu projeto de pesquisa sobre os quilombos. Crítica das noções de quilombo como “sobrevivência” ou “resistência”, ela buscava no quilombo, como um sonho que realiza aquilo que ficou por se fazer, um contínuo histórico ante a interrupção figurada pelo sequestro, tráfico e escravização dos povos africanos. Para ela, entender-se e a seus ancestrais a partir do estudo do escravismo é “prender-se no tempo espetacular da história”. O verdadeiro tempo da história, segundo ela, é o da “continuidade da vida sem clivagens”. Nesse sentido, ela pensa (e sente, como retratado no documentário Orí, por volta de 1:03:19) os quilombos como uma rememoração, enquanto prática presente transformada, do modo de vida africano, que permite aos homens e mulheres africanas, no Brasil, continuar a viver. É por isso que ela concebe os quilombos como sistemas sociais alternativos, que se realizam a despeito do escravismo, “ainda que seja uma continuidade **achatada** pelos vários processos e formas de subordinação” [Nascimento, 1982 In Ratts, 2007: 96, 97, 109 e 110, grifei].

Obviamente não nos propomos a nada semelhante ao que fora feito por Nascimento, que “varreu a história à contrapelo” [Benjamin in Löwy, 2005] ao encontro da verdadeira história das mulheres e homens negros no Brasil, “recalcada no inconsciente da estrutura do escravismo”. A referência ao seu sonho é uma singela inspiração que permite, talvez, arrancar uma narrativa das experiências das mulheres negras que coloque em evidência sua oposição, orgânica ao fazer viver cotidiano, a esta ordem. Ainda que isto tenha sido condicionado pela própria violência imposta pelo sistema escravagista e pelo racismo no início do século XX, o esforço de fazer continuar, transformada, a “África perdida” [Nascimento. In “Orí”] era a

única maneira de sobreviver ante a progressiva nação branca civilizada, que lhes impunha o apagamento de sua “mancha negra”.

Mas, se Beatriz Nascimento aquilombou-se na continuidade da experiência, nós nos ocuparemos da experiência atropelada cotidianamente pelo progresso. Nosso esforço é refletir sobre as repetidas e bem sucedidas investidas de interrupção desse contínuo por via da incorporação insidiosa e negativa⁶² destes antípodas modos de vida à ordem. Isto é, abordaremos o sistêmico recondicionamento destas experiências pela sociedade do patriarcado-racista-capitalista.

1.3.1. A experiência transatlântica

“De um reino distante eu vim, Nigéria, Congo, Benin, dentro de um porão escuro atravessei o negro oceano sem fim. Tudo que eu tinha eu deixei, em Porto Novo embarquei, sete voltas na árvore do esquecimento eu dei. Mas guardei na alma a minha bagagem, memória de força e coragem, palavras, orações, ancestrais, tambores sabores e cores demais. Uma tal riqueza nunca se viu, toda essa beleza veio de navio. A África Negra foi recriada no Brasil”.
[Trecho da canção *Negro Mar*, composição de Estela Carvalho, integrante do Bloco Afro Ilú Obá de Min, Carnaval 2010]

Retomando, assim, o ponto em que “fazer quitutes em 2001” remete à “estratégia de sobrevivência” do final do século XIX/início do XX, conscientemente ou não, a formulação de Saffioti nos indica que para entender a condição das mulheres no século XXI, no Brasil, é para o passado (anti-)escravagista que é necessário, em alguma medida, lançar os olhos.

Na condição de “escravas de ganho”⁶³ ou de quitandeiras livres ou libertas [Novaes, 2017: 25], que percorriam e faziam circular os produtos de sua culinária nos centros urbanos de Rio de Janeiro e Salvador, essas mulheres fizeram de sua memória ancestral da auto-organização feminina das feiras, sobretudo na região da África Central Ocidental, uma prática

⁶² Por incorporação negativa entendemos a produção dos sujeitos negativos da “cidadania”, de que o “criminoso” é a expressão mais evidente. Tal raciocínio já foi exposto acima; encontra fundamento na noção de *homo sacer* desenvolvida por Giorgio Agamben e utilizada por Roswitha Scholz para tratar de racismo. O ponto aqui é ressaltar o alerta que ela faz, que transmite bem o ponto chave do nosso estudo. “A crítica ao anticiganismo intrínseco do capitalismo deve se afastar de qualquer tipo de romantização do “modo de vida cigano”, bem como da suposição de uma pretensa resistência a ele associada, pois o romantismo e a fascinação são apenas a outra face do desprezo e do extermínio da lógica anticiganista, já que a colocação dos ciganos como antípodas do capital é pressuposto da lógica capitalista”. [Scholz, 2014].

⁶³ Função exercida por mulheres escravizadas na cidade de Salvador com o objetivo de comercializar produtos e gêneros alimentícios em vias públicas para o acúmulo de lucro de seus proprietários [Soares, 1994 *apud* Novaes, 2017].

presente e cotidiana de sobrevivência ante o sistema de exploração vigente no Brasil [Idem, p 23, 24 e 27].

Se em certa medida estas mulheres estavam sendo exploradas também em seus dotes culinários, além dos demais trabalhos impostos por seus proprietários, e se agiam coagidas a uma corrida por sua sobrevivência, pela tirania intrínseca do sistema econômico vigente, que lhes impunha a escravidão ou a miséria, de algum modo, elas também souberam ousar com a experiência que guardaram ou lhes foi transmitida na passagem transatlântica.

A “ousadia” da ocupação dos **primeiros esboços de vias públicas** e da circulação mais ou menos livre pelo território urbano, a fim de fazer circular o produto de sua culinária, lhes permitiu articular sua sobrevivência e a de seu povo. Estas mulheres compraram sua alforria, reapropriaram-se de seus laços de afetividade e (re)constituíram núcleos familiares. Puderam organizar suas vidas por meio do trabalho livre, organizaram-se em redes de solidariedade e em seus espaços de morada. Auxiliaram diretamente a fuga de escravizados e participaram da articulação das rebeliões escravas, como a dos Malês [Idem, 27 e 28].

Nas palavras de Priscila Novaes, quitandeira dos tempos de agora, que escreve sua história pela narrativa, rememoradora, da ousadia de suas ancestrais, as práticas descritas acima inauguraram o “sistema econômico urbano afro-brasileiro, que tinha por base atividade econômica alicerçada no trabalho da mulher negra” [Idem: 25].

Maria Odila Dias também aproxima resistência de sobrevivência, ao tratar das mulheres escravizadas, em seu artigo “Resistir e sobreviver” [2012: 360-381]. Em suas palavras,

“seguir vivendo em um ambiente tão hostil exigiu força, inteligência, capacidade de adaptação e, sempre que possível, rebeldia. É como se, a todo momento, fosse preciso inventar formas de não morrer, não adoecer e não enlouquecer enquanto serviam a seus senhores” [Idem: 360].

É em sentido semelhante o pensamento expresso por Angela Davis. Ao tratar do processo de escravização das mulheres negras nos EUA, ela também observa que a condição a que estas foram submetidas, por degradante que fosse, constituiu-se como uma experiência, calçada na condição de trabalhadoras, de tomada da organização da vida pelas próprias mãos. Assim ela discorre:

“essas mulheres podem ter aprendido a extrair das circunstâncias opressoras de sua vida a força necessária para resistir à desumanização

diária da escravidão. A consciência que tinham de sua capacidade ilimitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família e seu povo [Davis, 2006: 24].

Retomando o texto de Dias, dentre as inúmeras formas de sobrevivência-resistência de que trata, ela também aponta a das escravizadas domésticas: “fileira de onde saiu a maioria das mulheres negras que conseguiram migrar para as cidades e, com isso, exercer atividades - ‘de ganho’ - que extrapolavam o estrito ofício de servir aos seus senhores. Isso lhes permitiu comprar sua liberdade, fazendo da alforria um fenômeno majoritariamente feminino e urbano do século XIX [Dias, 2012: 376]. Também adquiriram relativa autonomia econômica, que implicou, em muitas ocasiões, em autonomia no estabelecimento de relações sociais, desvincilhando-se da compulsoriedade das uniões conjugais impostas pela conveniência de seus senhores [Idem: 366 e 368] e estabelecendo vínculos de solidariedade, em conformidade com suas afinidades e necessidades, com outras mulheres para cuidado mútuo e dos filhos uma da outra [Idem: 368].

Bebel Nepomuceno, tratando da situação das mulheres negras no pós-abolição, também salientará sua condição de “artífices da sobrevivência” [Nepomuceno, 2012: 386], mas já acenando para a acentuação, neste momento histórico, desta condição como ponto de tensão entre a resistência por se realizar efetivamente e a sua sucumbência, de seus modos de organização da vida e de sua comunidade, à organização da produção e da sociabilidade capitalista. A acentuação se dá, segundo ela, pelo momento de giro da substituição da mão de obra negra escravizada pela livre branca assalariada e da aposta no desaparecimento negro pelo embranquecimento da nação [Idem: 384].

Não à toa, ela trata por “Protagonismo ignorado”, título do seu artigo, esta condição, revelando justamente a tensão na qual o verdadeiro protagonismo que as mulheres negras adquiriram⁶⁴ para si e para sua comunidade é “ignorado” enquanto tal para ser *valorizado* no curso do desenvolvimento capitalista, quando sua “resistente”, “forte”, “bruta” força de trabalho passa a protagonizar o padrão precarizado de introdução e participação na acumulação capitalista, como veremos mais adiante.

⁶⁴ “Verdadeiro” refere-se ao sentido que é dado por Beatriz Nascimento, como já exposto acima. É também no sentido da argumentação de Angela Davis, na passagem já transcrita. Não sendo de modo algum um protagonismo ser explorada, as práticas e o espírito combativo que essa exploração, dialeticamente, possibilita são elementos de um protagonismo que inclusive põem em cheque elementos estruturais do patriarcado branco, que concebe as mulheres como frágeis, indefesas e incapazes de participar da construção social.

Neste ponto de nossa narrativa, entretanto, ainda interessa destacar o aspecto desse protagonismo que se constitui como experiência de resistência, não de derrota para as forças de conformação do “racismo-patriarcal-capitalista”.

Nepomuceno destaca que as mulheres negras, no início do século XX, *souberam fazer do seu alijamento do mercado formal de trabalho a construção de suas casas como unidades de produção movidas pela solidariedade* [Idem: 406].

As mulheres negras souberam contornar esse alijamento não tanto porque teriam precisado assumir o papel de mantenedoras das famílias, no lugar do companheiro negro desempregado. Mas porque a *condição de trabalhadoras* sempre foi estruturante do seu modo de viver, herdada de suas antepassadas submetidas ao trabalho escravo ou daquelas que, em algumas regiões da África, participavam ativamente da produção econômica num contexto distinto do da escravidão.

Nos *espaços urbanos* recém abertos pelas fendas no escravismo e seu modo de vida centrado quase que inteiramente na fazenda, a autora lembra que as ruas eram locais de intensa circulação e atividade laboral das mulheres negras, ao contrário do prescrito para as brancas. Os cortiços, por sua vez, registraram a *inseparabilidade de vida pessoal e produção econômica*, uma vez que eram importantes arranjos de morada, de cuidado mútuo e dos filhos, de exercício de relações de afeto e, simultaneamente, locais de realização dos mais diversos trabalhos, inclusive em formato de corporações [Idem: 386].

Se os cortiços já eram, em si, o local da produção, e não apenas da vida privada, o espaço da rua lhes era indispensável, pois “toda sua maneira de sobreviver implicava a liberdade de circulação pela cidade, pois dependiam de um circuito ativo de informações, bate-papos, leva e traz, contratos verbais” [Soihet, 2013: 365].

Experimentaram, nos espaços urbanos, a assim chamada chefia da família, já nos primórdios do século XX, fenômeno que só adquiriria a forma bem aceita dos “novos arranjos familiares” após os anos 1970, quando se tornou uma realidade para as mulheres brancas [Idem: 396]. Mesmo quando se mantiveram em relações familiares mais próximas dos padrões da família nuclear, portuguesa e vitoriana, as mulheres negras jamais deixaram de ser “o eixo econômico onde gira a família negra”, não raro sendo um “meio de sobrevivência” aos seus próprios companheiros [Nascimento *in* Ratts, 2006: 128].

Assim, em verdade, seus arranjos familiares nunca corresponderam de fato aos padrões patriarcais de família. Puderam, em alguma medida, protagonizar formas coletivas e marcadamente femininas de cuidado mútuo, como as irmandades de Candomblé, onde o cuidado das crianças era socializado com outras mulheres, as “tias”, figuras que, zelando pelo

santo, cuidavam também dos filhos daquelas que precisavam trabalhar por dias a fio como empregadas domésticas [Nepomuceno, 2012: 383 e 385]

Nesse sentido, a experiência das mulheres negras no início do século XX não deixa de ser a primeira forma de protesto contra o “patriarcado do valor”, uma vez que a separação entre público e privado não era exatamente uma realidade em suas vidas. Isto tanto pela unidade, em alguma medida, da vida econômica e da vida pessoal e pela circulação constante nos espaços públicos, quanto porque o trabalho, que fora proibido⁶⁵ às mulheres brancas, teve para elas uma dimensão profundamente vital.

Isso lhes permitiu, na contramão dos efeitos da ideologia da feminilidade - expropriação, física e psíquica, das mulheres de sua condição de sujeito social -, a consciência prática de seu poder de corroborar com a construção da sociedade, mas a “contrapelo da história oficial” [Benjamin *in* Löwy, 2005].

Nas lutas dos quilombos, as mulheres negras tinham experienciado escrever uma verdadeira história à contrapelo por seu papel protagonista, em pé de igualdade com os homens negros, na reconstrução transformada do modo de vida africano. Rasgaram, assim, o papel feminino conferido a elas como escravas e esquivaram-se de sucumbir aos anseios de fazer o papel das sinhás. Sua recusa aos papéis de gênero foi parte de uma narrativa – dos quilombos – que, a despeito das suas diferentes manifestações ao longo dos 4 séculos, se contou como um verdadeiro “sistema paralelo” e avesso à escravidão [Nascimento *in* Ratts, 2006: 121-123].

Ainda nesse sentido, importante lembrar que, no século XIX, o “escravo” já havia explodido como potencial inimigo coletivo no imaginário das elites, em razão dos ventos da revolução haitiana, em 1804, conduzida pela população negra e que conseguira expulsar o colonizador francês. O pavor da rebelião escrava se acentuou em 1835, com a *Revolta dos Malês*, na Bahia [Cardoso, 2010: 68-69], que contou com importante participação das quitandeiras em sua articulação [Novaes, 2017: 27-28].

A Revolta dos Malês caracterizava o novo processo de aquilombamento deste século, marcado por práticas mais ligadas ao espaço urbano e de caráter mais ostensivo, espraiando o “perigo negro” [Nascimento *in* Ratts, 2006: 122] à civilização escravagista que persistia em

⁶⁵ Expressiva é a legislação trabalhista que proibia ou limitava a certas ocasiões o trabalho feminino nas fábricas, a fim de assegurar prioritariamente o trabalho doméstico das mulheres e, com isso, a dupla jornada, que começou a ser erigida já nos primeiros anos de industrialização do Brasil, conforme resgatado em Pena, Maria Valéria Junho. *Mulheres e trabalhadoras: presença feminina na constituição do sistema fabril*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1981.

perdurar sob a nova e moderna roupagem da República, o mundo público e da lei, e seu pressuposto: a vida privada.

Assim, se “na sociedade escravocrata [já] prevalecia a orientação de impedir todo florescimento da vida social organizada entre os escravos e os libertos, por causa do temor constante da rebelião negra”, no início do século XX, isso toma a forma das políticas higienistas de cunho, portanto, racista. Sobretudo contra o “sistema econômico urbano afro-brasileiro” e seus subprodutos de vida coletiva, tratava-se de assegurar que a abolição não terminasse de maneira catastrófica a por fim à “civilização de corte europeizante” [Cardoso, 2010: 68-69], instaurando a civilização africana.

Essas últimas anotações sobre o medo branco do perigo negro corroboram a percepção que vem sendo desenvolvida: a de que, em certa medida, as experiências construídas pelas mulheres negras no cotidiano dos espaços urbanos situam-se numa espécie de oposição permanente à ordem; muitas vezes, oposição meramente “simulada”, outras tantas, contudo, prefigurando os levantes verdadeiramente violentos, na medida em que permitiu que estes fossem verdadeiramente “ensaiados” cotidianamente. Assim, elas afrontam, com seu modo de sobrevivência, a branca e patriarcal sociabilidade da economia capitalista reestruturada no e pelo fim do escravismo⁶⁶.

Mais precisamente, é a repressão constante a estes modos de vida africanos transformados, que nadavam contra a corrente [Benjamin *in* Löwy, 2005] da prática e do discurso do progresso, da civilização e da modernidade branca, projetados pela república nascente, que revelam que a sua particular posição subalterna determinada pelo nó [Saffioti, 2004: 115] das relações sociais gênero-classe-raça era senão a força capaz de travar a engrenagem do capitalismo-racismo-patriarcado.

Assim, seu modo de sobreviver, de produzir vida nas condições mais adversas, contrariava todos os padrões da modernidade higienista importados da Europa parisiense entre 1890 e 1920. A *Belle Époque* brasileira, como ficou conhecido esse período, foi constitutiva da plena instauração da ordem burguesa. Isto tanto pela criação dos espaços urbanos embelezados pelo higienismo, quanto da vida doméstica higienizada de tudo aquilo que pudesse abalar a sobriedade e a razão abstrata que perfaziam a nova ordem estatal republicana [Soihet, 2013: 362]. A República se estruturava dessa forma na desintegração do poder

⁶⁶ Heleieth Saffioti demonstra, na linha de Florestan Fernandes e Celso Furtado, que o escravismo colonial não é uma fase anterior ao capitalismo, mas constitutivo dele, tanto em seu período de vigência quanto como elemento que organizou as relações sociais racistas que são estruturantes da economia capitalista após a abolição (Ver Saffioti, Heleieth I. B. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013, p 202-230).

político de caráter familiar do senhor de escravos e, de maneira mais geral, do homem no interior da antiga família patriarcal [Saffioti, 2013: 255].

Foi com respaldo da ciência, dos discursos e práticas médicas e jurídicas que se desenvolveu, nos anos 1930 [Angotti, 2012: 51-89; Rago, 2004: 31 e 32; Saffioti, 2013: 255], uma nova ordem moral que prescrevia os adequados comportamentos femininos e conformava a família nuclear como instância privada de relações sociais.

Assim, era prescrito que as mulheres não saíssem desacompanhadas, que não freqüentassem o espaço público sem a companhia de seus maridos e que, aliás, mantivessem relações conjugais estáveis, recatadas e “sadias”, com um único parceiro, guardando-se o exercício de sua sexualidade exclusivamente para o momento do matrimônio. No mesmo sentido, sua sexualidade deveria estar subordinada à vocação maternal. Hábitos higiênicos e de fragilidade e doçura também estavam previstos nos códigos civil e penal e nas recomendações sanitaristas, a fim de justificar a preservação de sua futura condição gestante e materna. Determinadas ocupações fabris, por exemplo, foram consideradas insalubres e proibidas legalmente às mulheres, sob a justificativa médica de que poderiam causar danos ao seu organismo, que deveria ser preservado para a gestação, limitando ou marginalizando seu acesso ao trabalho [Soihet, 2013: 362-367, Angoti, 2012: 89-107, Pena, 1981].

A condição prescrita para as mulheres no século XX era, portanto, a da boa mãe-esposa-dona de casa. Suas funções deveriam ser **complementares** às do homem chefe de família-provedor-viril. O modelo familiar a ser seguido era o da família nuclear, monogâmica, heterossexual e “sadia”. Essa estrutura familiar estimulada pelo Estado correspondia aos padrões familiares burgueses de preservação e transmissão da propriedade e deveria servir como um ideal a ser sempre buscado e nunca alcançado pelas classes proletárias. Seguindo assim, presas a um modelo inalcançável, a família proletária seguiria produzindo braços sadios e disciplinados para o trabalho fabril e urbano que enriquecia as famílias burguesas.

Dessa forma, a família e a fábrica funcionaram bem como instituições de controle e disciplinarização da vida e da força de trabalho de uma parte da classe que vivia do trabalho. Mas, para parte dos homens e especialmente para certas mulheres, somente o recurso ao Código Penal, ao complexo judiciário e à ação policial dava conta de enquadrá-las, controlá-las e discipliná-las segundo a ordem branca patriarcal vigente.

Os alvos privilegiados das republicanas formas estatais de controle foram, assim, as mulheres negras, que viviam como chefes de família e/ou em redes de solidariedade feminina, desafiando o padrão prescrito de família nuclear e da chefia masculina, e para as quais público e privado era um único e mesmo espaço.

Não por acaso, os Anuários estatísticos da Polícia Civil do Estado de São Paulo, por exemplo, revelaram que, na capital, em 1943, 76,5% das mulheres presas eram **criadas de servir** e, no interior, 60% delas desempenhavam essa atividade. Concomitantemente, 60% das encarceradas eram negras, na capital, e 50% no interior [Angoti, 2012: 127].

Ora, foram justamente as mulheres negras do século passado e seu modo ‘africano’ de sobreviver e oferecer alguma resistência à “civilização”, propiciado em grande medida pelo emprego doméstico, as primeiras recrutadas para experimentar a nova violência racista dos primeiros complexos prisionais femininos no Brasil.

Isso significava que “ser mulher” (corresponder aos padrões de gênero) na primeira metade do século XX continuava, a despeito da abolição, a significar corresponder à posição da frágil “sinhá”, que só podia exercer esse papel porque transferia às “fortes” mulheres negras os pesados serviços domésticos, entre outros [Hahner, 1978: 120-121]. Aquelas que não correspondiam eram consideradas desviantes e etiquetadas como mulheres anômalas, passíveis de controle. Na verdade, essa “feminilidade anômala”, como vimos, era a “negra feminilidade”, que, ora, as enquadrava, embranquecendo-as e higienizando-as, ora, era justificativa para o controle repressivo.

Portanto, quando, na desintegração da ordem escravocrata senhoria, se desintegra o poder político-sexual concentrado e pessoalizado no senhor de escravos e/ou chefe da família patriarcal desse período, reestruturando o capitalismo na estruturação do mundo público da lei e do mundo privado da família, as experiências das mulheres negras despontam, já no início do século XX, para muito além destes dois mundos e desafiavam, propriamente, essa cisão.

Há uma formulação-chave de Lélia Gonzalez à qual recorreremos neste ponto da explanação que permite amarrarmos toda a narrativa deste item. Ela dialoga com a observação, mais acima, de que a “doméstica”, esta figura urbana que circula entre a *casa* e a *rua* cotidianamente, desponta como a grande inimiga (criminosa) da República.

De acordo com Gonzalez, o perigo da emersão da civilização africana das entranhas inconscientes da “neurose racista” encontra-se no contínuo mucama-mãe preta. A mucama, para ela, “engendra as figuras atuais da mulata e da doméstica”. A primeira é a mucama desde sempre “recalcada”, tal qual o lugar que o seu significado está no dicionário: entre parêntesis [Gonzalez, 1984: 223-244].

Enegrecendo o pensamento de Saffioti sobre a inconsistência do escravismo localizada no estupro velado da mulher negra, Gonzalez aponta a continuidade disto na fetichização da mulata no carnaval: toda invisibilidade e violência que se lhe dirige ao longo do ano é

compensada no carnaval. Esse fetiche é o sintoma da estrutura recalcada do racismo: o mito da democracia racial [Gonzalez: 228-229].

Se a mulata é a mucama recalcada, “a doméstica é a mucama permitida”, muitas vezes, completamos, a mulata dos outros 360 dias do ano: “aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, a que sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca, exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha” [Gonzalez: 1984: 230].

Mas se a “mucama permitida”, a empregada doméstica, é a que cutuca a culpabilidade branca, Gonzalez conclui: “é porque ela **continua sendo a mucama com todas as letras**”. A empregada doméstica é a que corresponde exatamente ao significado de mucama do dicionário, lembra Gonzalez. Ora, não há o que ser escondido, ela é assumidamente permitida porque é assumidamente necessária. Consequentemente, ela é mantida sob controle não pelo engodo da admiração branca por ela, como no caso da mulata, mas à base de “repressão concreta”. Seu ocultamento não é velado, é explícito, na exigência de adentrar pela porta dos fundos, de faxinar-lavar-passar sem dar as caras etc. E se este engodo não exerce sobre ela nenhum efeito, ela também não responde a ele com ternura, “por isso”, afirma Gonzalez, “**ela é violenta**” [Gonzalez: 233].

Esta violência, pode-se afirmar, anti-civilizatória, porque anti-racista, em razão de todo o exposto, é a violência que este trabalho busca, pelo avesso, encontrar. Ou seja, buscamos encontrar esta violência recalcada, reprimida pelos aparatos civilizatórios chamados de proteção social.

Mas há uma terceira figura, para qual chama atenção Gonzalez, que, nem explícita, nem recalcada, é o “ato falho” do racismo. É o ponto em que este não se revela, como na empregada doméstica, ele escorrega, escapa de suas próprias defesas de recalcamento. Vale reproduzir na íntegra essa formulação de Gonzalez:

*É interessante constatar como, através da figura da “mãe-preta”, a verdade surge da equivocação (Lacan, 1979). Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá [referindo-se a Caio Prado Junior e Gilberto Freyre] é quem vai dar a **rasteira** na raça dominante. É através dela que o “obscuro objeto do desejo” (o filme do Buñuel), em português, acaba se transformando na “negra vontade de comer carne” na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que*

limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe.

*E quando a gente fala em **função materna**, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que **vão fazer parte do imaginário** da gente (Gonzalez, 1979c). Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. Por isso a gente entende porque, hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né? A rasteira já está dada [Gonzalez, 1984: 235-236, grifei].*

Em outro de seu texto, Gonzalez volta a destacar a figura da “mãe preta”, lhe atribuindo metaforicamente o nome “quilombola”. O interessante é que ela, numa rememoração, por ocasião de um 20 de novembro, do legado das mulheres negras que foram escravizadas, trata por quilombola tanto a mulher negra “ativa”, que fugiu da senzala, reconstruiu modos de vida africanos na forma de quilombo e, neles, educou os filhos no “espírito anti-escravista, anti-colonial e anti-racista”, quanto aquela que permaneceu entre a senzala e a casa grande, prestando serviços aos seus senhores, enquanto também cumpria a função materna cotidiana de “africanizar a cultura brasileira”. Criticando o pensamento que toma a “mãe preta” por “acomodada politicamente” ou “preguiçosa”, Gonzalez sai em sua defesa chamando a atenção para o que ela chamou de “resistência passiva” [Gonzalez, 1981].

Ela passa, assim, à lembrança de Marli Soares, “mulher negra de vida simples como outra qualquer”, que, desde o pós-abolição, está “cercada de afazeres domésticos, os quais ‘adianta para a filha finalizar’, é ‘estrategista da sobrevivência’ para dar conta da dupla jornada, é mulher de candomblé, de roda de samba do final de semana e também de carnaval.....de repente, tem seu irmão assassinado pela polícia militar e, então, (re)descobre o racismo cotidiano no assassinato de um integrante de seu povo”. “Põe-se a enfrentar o Estado brasileiro pelo irmão, corre de lá pra cá pra reconhecer o responsável, numa luta pela vida de seu povo, “enquanto raça e cultura”, que sempre fez parte de seu cotidiano” [Idem].

Como no embate contra a operação racista de recalcamento da “mucama”, do texto anterior, Gonzalez também menciona Marli Soares para resgatá-la da tentativa de “folclorizarem-na”, “transformarem-na em heroína”, aprisionarem-na numa “resistência

espetacular” ante a necessidade de blindarem sua luta [Gonzalez, 1984]. Ela a resgata para recolocá-la na sua condição de “herdeira das quilombolas” e no *tempo não espetacular* da resistência, seja aquele da vida recriada nos quilombos, seja o da “resistência passiva”, ambos intimamente atrelados aos processos vitais cotidianos.

A figura da “mãe preta” parece ser, portanto, a figura de uma inimiga imperceptível, silenciosa, do racismo-patriarcado, porquanto presente no cotidiano das suas entranhas, mas nem por isso menos violenta, em alusão à doméstica.

Nesse sentido, uma “resistência passiva” que é “violenta” parece sintetizar o que temos destacado, até agora, quanto a este movimento de resistência à ordem orgânico à vida, mais precisamente, no tempo da vida. A ameaça que a “mãe preta” carrega é a de travar a engrenagem do progresso da modernidade branca viril pela instauração de um outro tempo, representado no “modo de vida africano transformado”. Este tempo, entre outras coisas, é o tempo da não-cisão – patriarcal – da produção do viver (trabalho) das demais relações que perfazem a vida.

Necessário aludir ao seguinte: Beatriz Nascimento situa exatamente na Revolução Industrial, nos séculos XVII e XVIII, a “perda do verdadeiro tempo da história”, vez que a instauração da técnica se fez “fora da história” e acabou por assumir-se enquanto tal, dando à história a forma do tempo linear do *progresso*⁶⁷, [Nascimento, 1974. In Ratts, 2007]. O século XX, no Brasil, com a urbanização, modernização e industrialização coincide com a sedimentação dessa perda. Mas a própria “constituição da sociedade do trabalho” – escravidão-colonialismo-extermínio indígena – foi que instaurou as bases fundamentais dessa cisão, na medida em que arrancou africanos e indígenas de seus modos de produção e reprodução da vida.

A experiência, portanto, de uma luta (política) que é o próprio viver destoa radicalmente do próprio sentido do “político”, que se define, neste momento histórico, como sinônimo das instituições que conformam o recém-criado Estado brasileiro. O surgimento de uma esfera abstrata e impessoal que emerge distinguindo-se da pessoalidade do poder político do engenho, longe de extirpar da política o poder do macho, faz da forma política – abstrata e impessoal - o próprio poder do macho.

⁶⁷ Da mesma forma é o pensamento, como já visto na Introdução, de Walter Benjamin, em suas Teses sobre o Conceito de História, de que o “monstruoso desenvolvimento da técnica”, na Iª GM, elevou-se sobre toda experiência (compreendida como história). Nem Nascimento, nem Benjamin são avessos ao desenvolvimento da técnica, suas críticas consistem na sua, ainda por se fazer, incorporação no tempo da história. Nascimento estava voltada às críticas ao sistema escravista e a uma (auto)crítica do próprio movimento negro. Benjamin, por sua vez, dirigia sua crítica à social-democracia, cuja aposta no progresso linear das melhorias devastava o tempo revolucionário.

Este cenário se repete, mas não exatamente da mesma forma, nos anos 1970/80, como veremos, quando emergem movimentos de organização da vida comunitária em profunda oposição à “política” e ao Estado, e mesmo movimentos feministas com o slogan o pessoal é político.

Com isso em mente e retornando ao nosso ponto, se a “mãe preta” é essa inimiga silenciosa, expressão das experiências reais de resistência violentamente cotidiana, que fizeram e de fato podem fazer frente ao sistema racista-capitalista-patriarcal de exploração, a sua condição de inimiga não é totalmente um “antípoda” do capitalismo. Ela é também a sua antítese necessária, isto é, uma construção *política* operada por ele, baseada no sistema gênero-raça, que permite o alívio de suas tensões intrínsecas.

A produção da “subjetividade burguesa negativa” da criminosa, calcada na “outra feminilidade”, é a mais evidente. É por isso que, na introdução, estabelecemos um diálogo com o encarceramento das mulheres negras e as “mães de maio” (“mães de criminoso”, “mães do mulato”), fundando nossa desconfiança quanto à produção da vítima de violência doméstica no serviço de proteção da assistência social dizer respeito a um contínuo com a política de segurança.

A vítima de violência doméstica do Centro de Defesa, a matriarca miserável que apresentamos acima, espelha a subjetividade burguesa negativa menos evidente. Próxima, talvez, da construção racista da “mãe preta” (acomodada, preguiçosa), que Gonzalez contesta.

1.3.2. Da experiência ancestral como questão social

Se anteriormente abordamos a manifestação da dialética das relações sociais de exploração em que as condições adversas impostas sobre a massa de exploradas são as mesmas que podem propiciar o processo de organização contra o sistema de exploração, aqui, cabe tratar do seu avesso. Isto é, da maneira como estas manifestações de insurgência são capturadas e repostas⁶⁸ na engrenagem do capital. Dessa maneira, é possível que as mesmas configurações de um modo de resistência ao sistema de exploração sejam, ao mesmo tempo, aspectos da sua engrenagem.

Trata-se, assim, de identificar um ponto de permanente tensão, em que o sistema capitalista disputa permanentemente, valendo-se de diversos mecanismos, as condições

⁶⁸ Vale esclarecer que esta captura e reposição não é um momento posterior nem à insurgência contra o sistema, nem mesmo às condições de exploração que propiciaram a insurgência. São somente aspectos de uma mesma engrenagem e, portanto, acontecem simultaneamente.

potencialmente adversas a ele que ele mesmo gera, vestindo incessantemente as relações sociais que o contestam com as vestes que lhe são características, que lhe dão forma.

Para abordar essa condição paradoxal e tensa, partiremos, então, da mesma passagem que abre o capítulo anterior, a fim de abordar, agora, de outro ângulo, não o da resistência, a questão que as formulações de Saffioti suscitam.

Ao projetar no futuro do século XXI o que acima se demonstrou ser uma fotografia do passado imediatamente pós-abolição, quando trata da condição das mulheres no Brasil, Saffioti não o faz de maneira otimista. A passagem reproduzida continua da seguinte maneira: “*Trata-se de uma **ilusão***” (ela argumenta contrapondo-se a essa linha de reflexão que comemora a entrada das mulheres no século XXI com uma taxa de 40% de participação na PEA ocupada) “*na medida em que apenas 17% das trabalhadoras têm empregos diretamente em empresas capitalistas, quando, em 1872, momento do primeiro Censo brasileiro, 45,5% estavam em ocupações assalariadas*” [Saffioti, 2004 in Venturi, Recamán e Oliveira (org.), 2004: 45, grifei]. Ainda salienta o elevado número de mulheres, fora da PEA, que se encontravam na condição de dona de casa (30%) [Idem: 46].

De olho nestas ocupadas em atividades precárias ou inativas em casa, Saffioti comenta curiosamente o seguinte: “é possível que estas últimas (...) estejam **lançando mão do que sabem fazer pra sobreviver**, de quitutes a crochê, tricô, bordados etc” [Idem].

Os termos em que foi formulada a condição feminina no Brasil do início do século XXI são praticamente idênticos à forma como Bebel Npomuceno, também já mencionada acima, trata da condição feminina negra no início do século XX: “*o fato é que, nas primeiras décadas do século XX, essas mulheres **valeram-se dos trabalhos ligados à cozinha, à venda de salgados e doces nas ruas e à lavagem de roupas**. Serviam também como empregadas domésticas*” [2012: 386, grifei].

Contudo, aquilo que chama atenção na comparação dos dois discursos não é o que se assemelha, mas o que destoa. Saffioti está tratando da condição feminina no século XXI e sem a marca do elemento racial, já Nepomuceno está tratando do século XX e justamente da condição feminina negra neste momento. E, no entanto, ambas as situações descrevem a mesma condição.

Ao descrever a condição das trabalhadoras no século XXI, a tomar pela passagem de Nepomuceno, Saffioti o faz descrevendo, simultaneamente, a condição das trabalhadoras negras. Aquela, por sua vez, a tomar pela passagem de Saffioti, ao descrever a condição das trabalhadoras negras no século XX, o faz descrevendo a condição mais *geral* das mulheres hoje.

Ora, se a lamentável condição das trabalhadoras no século XXI se descreve na condição das trabalhadoras negras do século XX, ainda que esta condição, hoje, permaneça sendo mais representativa da vida das mulheres negras do que da vida das brancas, forçoso reconhecer que aquilo que se configurou como “sobrevivência-resistência” era, ao mesmo tempo, um modo de vida que representava uma introdução marginalizada das mulheres negras no capitalismo industrial, na passagem ao trabalho livre assalariado.

Cabe recordar que a abolição da escravatura no Brasil marcou-se por um “processo lento, gradual e inercial”. As diferentes economias regionais estabeleceram diversos regimes de escravidão na ordem escravista, em que distintos padrões de sujeição dos cativos permitiram a paulatina, mas crescente utilização de trabalho não escravo em conjunto com trabalho escravo e a substituição deste por aquele, sendo realizados tanto por alforriados e seus descendentes, como por brasileiros livres que orbitavam entre as castas predominantes (senhores e escravos) da sociedade escravocrata [Cardoso, 2010: 57 a 59].

Esse cenário inercial de abolição da escravidão, também marcado pela sucessão legislativa não resolutive da condição da pessoa escravizada (lei do ventre livre, lei do sexagenário, lei de proibição ao tráfico negreiro) e pelos efeitos de expulsão camponesa pela lei de terras, produziu um grupo heterogêneo, “mestiço”⁶⁹, majoritariamente miserável e disperso pelo território em busca de meios de vida, articulando meios precários de sobrevivência **fora** do setor dinâmico da economia, mas **dentro** da dinâmica social geral. Essa configuração social deu sentido às relações de classe tecidas no início da constituição da ordem social competitiva no Brasil [idem: 61].

A complementar esse processo inercial, em São Paulo, após grande acúmulo de mão de obra escrava adquirida das regiões norte/nordeste, sobretudo pela e para a economia do café, até 1870, um “abandono abrupto” dessa abundante e intensamente explorada mão de obra escrava marcou a substituição da força de trabalho negra pela branca imigrante. A elite paulista passou a “identificar” esse caráter *inercial* do processo histórico de abolição, que produziu essa massa de trabalhadores livres miseráveis, com a própria característica da força

⁶⁹ A expressão é do próprio autor mencionado. Optamos por mantê-la pois acreditamos que seu uso está em consonância com o pensamento de Abdias Nascimento, que ora se transcreve: “Situado no meio do caminho entre a Casa Grande e a Senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante. Durante a escravidão, ele foi capitão-de-mato, feitor e usado noutras tarefas de confiança dos senhores, e, mais recentemente, o erigiram como um símbolo da nossa “democracia racial” representada pelos africanos. E estabelecendo o tipo mulato como o primeiro degrau na escada da branquificação sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil. **Porém, a despeito de qualquer vantagem de status social como ponte étnica destinada à salvação da raça ariana, a posição do mulato essencialmente equivale àquela do negro: ambos vítimas de igual desprezo, idêntico preconceito e discriminação, cercados pelo mesmo desdém da sociedade brasileira institucionalmente branca**” [Nascimento, 2017: 83-84, grifei].

de trabalho nacional, a fim de justificar a opção pela mão de obra europeia branca, supostamente mais afeita à nova dinâmica *veloz* da acumulação burguesa [Idem].

Para as elites paulistas, o elemento nacional não era expropriável: *“Esse caçador subnutrido, senhor do seu destino graças à **independência precária da miséria** refugou o enquadramento do salário e do patrão, como eles lhe foram apresentados, em moldes traçados para o trabalho servil”* [idem: 62, grifei].

O trabalhador nacional era visto, pela elite paulista, como preguiçoso, não confiável e privado de mentalidade moderna (burguesa acumulativa), já que se satisfazia com muito pouco e, portanto, não podia ser submetido ou disciplinado por incentivos pecuniários. Ele só era passível de ser submetido, “como homem de cor que era”, “atavicamente propenso ao não-trabalho”, “pela força e pelo látigo” [idem: 63].

Por fim, essas hordas de desconhecidos, de “gente enegrecida, mas sem rosto”, essas “camadas numerosas”, “flutuantes” e “ociosas” que se avolumavam paulatinamente, sobretudo nas cidades, saídas de um passado que se buscava maquiarmos com a estética branca importada da Europa, incutiram o **medo** nas elites paulistas. Um medo, portanto, do outro opaco, anônimo, que só podia ser contido pela repressão brutal e indiferenciada [idem: 72].

Essa leitura histórica acerca de uma lenta, gradual e inercial abolição da escravidão rompe com a idéia de que o que se passou foi o **alijamento** da força de trabalho negra. Não se tratou de marginalização, mas, sim, de uma **inserção propriamente, mas precarizada**, na medida em que, durante pelo menos um século, essa classe trabalhadora mestiça e miserável foi sendo lentamente liberada para ser formada e conformada como mão de obra **não apta** a ocupar o pólo assalariado da típica relação capitalista, mantendo-se “livre” para outros usos tipicamente capitalistas.

Essa massa de “miseráveis independentes” vai se arranjar onde e como puder para sobreviver. Mas, se “sobreviver”, como vimos, foi especialmente um artifício da independente trabalhadora negra, o padrão escravista de inserção da progressiva massa de não-escravos no capitalismo do século XX corresponderá especialmente a uma forma de conformar à miséria e manter sob controle essas independentes rebeldes do racismo-patriarcal.

Apenas recordemos que o fenômeno tipicamente feminino e urbano da compra da alforria foi possibilitado pelo parcial mecanismo de abolição, a Lei do Ventre livre, e permitiu uma liberação paulatina da mão de obra feminina negra, fornecendo as bases de sua introdução marginal na economia capitalista - na condição de empregada doméstica.

Assim, a necessidade de liberar lentamente essa força de trabalho, neste crucial período de transição – política e econômica -, deu-se a fim de que seus modos de

sobrevivência fossem sendo conformados a posições marginais da economia capitalista industrial, evitando-se que desembocassem realmente na civilização africana reinventada que esboçavam.

Mas se as elites temiam este desastre civilizatório, não foi de forma explícita, aberta, que este potencial de insurgência contra a civilização branca européia importada foi enfrentado. Reconhecer esse medo e que ele se fundava neste potencial africano significaria reconhecer poder político aos sujeitos que se queria controlados.

Dessa maneira, a verdadeira disputa de 2 (dois) modelos de civilização, um deles capaz de desencadear um processo real de descolonização, foi, justamente por este último fator, travestida de uma dual oposição entre o “moderno” e o “arcaico”. Falava-se em “dois brasis”, um representado por uma sociedade primitiva e caótica que atrapalhava o avanço do outro, o Brasil econômico avançado [Ianni, 1991: 2 e 5].

Assim, embora o que se chamava de arcaico fosse, de fato, não o passado escravista, mas os potentes resquícios de africanidade que, reconstruídos durante todos os séculos de escravidão nos esforços de libertação, passaram a tomar os espaços urbanos mais intensamente no século XIX, como formas de resistência e insurgência negra, o Brasil arcaico será identificado, a fim de mitigar essa potência, com o Brasil atrasado, o Brasil preguiçoso e primitivo etc [Idem: 5]

Nesse sentido, o africano (e o indígena), representados nos sujeitos negros, índios e “mestiços”, serão identificados como “massas deseducadas”, “mestiços doentios”, “inúteis”, “selvagens” e com “multidão”, “patologia social”, “desorganização social” etc [Idem: 5 e 6].

Associado a isso, a libertação da herança arcaica do escravismo será a libertação da força de trabalho e do trabalhador da sua imagem negra e mestiça, que representa o estigma de séculos de escravidão [Idem: 8]. A necessária redefinição do trabalho, antes degradante, como necessário e produtivo, a fim de produzir a mercadoria e o lucro no novo contexto da pujante “fábrica do progresso”, justificará a fabricação de uma mão de obra livre branca industrial. Enquanto isso, a outra fração da classe trabalhadora, negra, será identificada com a miséria, a incapacidade, uma versão da “vítima”, e com o crime.

Especialmente as mulheres negras e suas atividades de sobrevivência, nesse momento, serão constantemente fabricadas e ideologicamente associadas à miséria de um matriarcado, a fim de não levarem às últimas consequências a sua “miserável” afronta ao Brasil do progresso.

Os termos utilizados por Nepomuceno para caracterizar a mulher negra que deveria ser extirpada do espaço urbano embelezado se aproxima dos termos de Ianni, reproduzidos

acima. Com efeito, ‘negras pobres’ com suas ‘roupas amarfanhadas’, ‘chinelinhas’, carregando ‘criancinhas de peito’ [Nepomuceno, 2012: 384] eram a imagem (feminina e negra) da miséria face o progresso da emergente nação republicana. Alocadas na condição de mulheres “dignas de pena”, era sua potência histórica de resistência e de consciência de sua força e capacidade na manutenção da sua família e do seu povo que estava sendo subtraída.

Não só das “negras-pobre-coitadas” era subtraído o elemento de resistência ancestral, acumulado na dialética da exploração escravista, mas também das mulheres negras pobres consideradas “diabólicas”, “desbocadas”, “de sexualidade considerada imoral” para o progresso e a civilização [Soihet, 2013: 364 e 365]. Reduzi-las a uma sexualidade bem comportada, afeita aos padrões de comportamento da ideologia (branca) da feminilidade, ou higienizá-la na figura da mulata, a construção da feminilidade negra palatável, criada pelo mito da democracia racial [Nascimento, 2017: 75], implicou levar centenas delas a serem criminalizadas por tipos penais que englobavam compreensões como mulher prostituta, desordeira, ébria, rixosa etc [Soihet, 2013]. Mas isto significava subtrair-lhes a pulsão de gerar modos de produção da vida para além de toda reprimenda civilizatória.

Esta é, pois, para nós, nos passos da formulação de Ianni, a “questão social” posta no Brasil, que se institui neste momento de virada do século XX: a civilização do progresso econômico patriarcal e racista contra a barbárie da *sociedade* “desorganizada” do modo de vida feminino negro.

A grande contribuição de Ianni, a nosso ver, está em perceber que esta dualidade constitui o caráter falseado da “questão social” no Brasil. Para ele, se no escravismo colonial a questão estava posta de maneira aberta, transparente [Ianni, 1991: 3], na passagem ao capitalismo industrial e à república, a “questão social” apresenta-se como uma ambigüidade.

Ianni foi além e percebeu que a grande questão da “questão social”, em sua versão brasileira, é que a idéia de ambigüidade implica a idéia de *compatibilizar* os dois supostos lados dessa ambigüidade. Não por acaso, anota ele, setores dominantes e do governo começaram a reconhecer que a questão social era uma realidade, ponto de partida para a assunção de um projeto político em que fosse possível empreender alguma mudança e efetuar alguma negociação sem que o *status quo* fosse abalado [Idem, grifei].

Dessa maneira, a intensa criminalização, até os anos 1930, dos modos de vida, e das lutas sociais mais explícitas, que sucederam paulatinamente o escravismo [Idem: 3 e 5 a 7] serviram para devastar o terreno, gerar um clima de terra arrasada sobre o qual, então, um projeto político de *cidadania* e *pactos* poderia se impor.

A complexificação da “questão social” na expansão, diversificação e intensificação das lutas sociais, que Ianni expõe, exigiu, historicamente, uma forma mais consensuada de controle social e imposição da violência, ainda que sem abolir as formas abertamente repressivas.

É o paradigma da *integração* dos excluídos, dos marginalizados, dos vitimados aos benefícios da “civilização brasileira”, supostamente gerados pelo (outro) Brasil potência econômica, assim como a *democratização social* destes benefícios, que começa a dar forma a políticas do poder público para além das suas estritas instâncias penal-militares [Idem: 6].

Longe de contrariar efetivamente o tratamento da questão social “como caso de polícia”, embora no plano aparente fosse esse o discurso, o que estava em jogo era o robustecimento do Estado ante a sociedade considerada desorganizada pela democratização das formas de controle e sua composição democrática (polícia, assistência e previdência) [Idem: 5].

Em síntese, Ianni desvela a farsa da questão social como negociação entre dois supostos polos antagônicos, uma vez que, segundo ele, eles já estão integrados estruturalmente, sendo um condição do outro.

Pastorini também tece críticas a essa aposta centrada no paradigma da integração como se a pobreza e a marginalidade fossem formas de “integração deficitária”, quando, na verdade, a “dialética da modernização” pressupõe esses antagonismos. Sua crítica, mais precisamente, é dirigida aos teóricos desenvolvimentistas da América Latina, que apostam no desenvolvimento socioeconômico do continente, ignorando que a razão de sua condição subdesenvolvida está na posição histórica que ocupa na estrutural e reestruturada divisão internacional do trabalho. [Pastorini, 2004: 80 e 83].

Nas formulações de José Paulo Netto, por sua vez, não restam dúvidas de que a “questão social” não se confunde com as suas manifestações imediatas e que ela é constitutiva do desenvolvimento do capitalismo, sendo, ao mesmo tempo, compulsoriamente produzida por ele. Essa dinâmica, segundo ele, é a da própria *lei geral de acumulação capitalista*, residindo aí, nesta dialética do progresso que se produz enquanto tal mediante a produção simultânea do pauperismo, a gênese da questão social [Netto, 2001: 45].

Ainda segundo o autor, é possível inferir que, se, por um lado, a “questão social” tem sua anatomia na dialética do progresso/pauperismo, por outro, somente no momento em que se realiza o movimento inverso dessa dialética, isto é, em que o pauperismo põe em cheque o progresso da maneira como ele se realiza sob o capitalismo, é que a “questão social” se coloca realmente. [Idem: 43].

Diante dos pontos trabalhados acima, é possível retomar o nosso ponto, avançando em nossas reflexões. Trabalhar em termos de “questão social” permite tanto abordar o processo de integração marginalizada da força de trabalho feminina negra como um aspecto da engrenagem do capitalismo, quanto percebê-lo como potencial configuração de “eversão da ordem burguesa” [Idem].

Saffioti, ao se contrapor à comemoração no meio feminista dos 40% de participação feminina na PEA ocupada, em 2001, afirma que se trata de uma “ilusão”, por constatar que o que de fato se deu foi uma retração da participação feminina nas atividades diretamente ligadas a empresas capitalistas desde 1872 [Saffioti, 2004: 45]. Para ela, na linha das formulações de Netto, Pastorini e Ianni, esse aparente progresso da suposta ocupação feminina em massa do espaço público precisa ser desmistificado, percebendo-se aquilo que já em 1966 ela observou e formulou: “o capitalismo alija força de trabalho – sejam homens ou mulheres, mas maiores contingentes destas últimas – do mercado de trabalho” [Idem].

Assim, não se trata, na contramão das formulações de Claudia Mazzei Nogueira [2004: 84], de “compatibilizar” (questão que ela coloca nas páginas finais de seu importante estudo sobre a “Feminização do mundo do trabalho”) aquilo que ela identifica como *positividade* - a expansão do ingresso feminino no mundo do trabalho a partir da década de 1990 - com o que ela considera a *negatividade* desse fenômeno: a precarização, intensificação e ampliação das formas e modalidades de exploração do trabalho [Idem: 94].

Embora seja possível apreender estes *sentidos contraditórios* no fenômeno histórico que ela aborda, eles não são mais do que aspectos de um mesmo fenômeno. Não se trata de compatibilizá-los, pois eles já se compatibilizam mutuamente em sua gênese, e a reestruturação produtiva processada mundialmente a partir de 1970 não instaura essa dinâmica, apenas a “repõe”.

Superar a aparência da questão da mulher na sociedade de classes, para Saffioti, é apreender justamente esse fenômeno em sua gênese: “trata-se, pois, de ver a questão do ângulo da **marginalização** do trabalho feminino, o que vale dizer, da marginalização da própria mulher enquanto *socius*”. “À medida que se desenvolviam as forças produtivas, a mulher vinha sendo progressivamente marginalizada das *funções produtivas*, ou seja, periféricamente situada no sistema de produção” [Saffioti, 1969: 68. grifamos].

A alocação **marginal** do trabalho feminino, seja nas fábricas ou seja na condição de dona de casa, é, paradoxalmente, **central** para a constituição do valor, ou seja, é estruturante do sistema capitalista: “Assim é que o sexo, fator de há muito selecionado como fonte de

inferiorização social da mulher, passa a interferir de modo positivo para a atualização da sociedade competitiva, na constituição das classes sociais” [Saffioti, 1969: 66].

Nessa mesma linha, é sintomático que Sueli Carneiro tenha expressado estranhamento diante da proposta feminista, posta no cenário político nos anos 1970, de que as mulheres tomassem as ruas e o mercado de trabalho, já que, segundo ela, **há pelo menos 5 séculos**, estas instâncias já estavam tomadas pelas **mulheres negras** em ofícios que, hoje, são chamados de precários [2003].

A formulação de Carneiro, ao trazer o elemento racial, reforça a formulação de Saffioti de que a marginalização progressiva de força de trabalho está na constituição do capitalismo, pois “há 5 séculos” remonta aos primórdios do capitalismo no Brasil. Mas o que é especialmente interessante de ser deduzido da indignação de Carneiro é que aquilo que, atualmente, está sendo questionado como um problema - a precarização do trabalho feminino⁷⁰ a despeito de sua massificação [Mazzei, 2004, Bruschini, 2000 e Lavinias, 2002] -, já estava esboçado no início do século passado. Esta configuração firmou-se como uma realidade da vida das mulheres negras na passagem ao trabalho livre branco assalariado e, nesse sentido, as condições de vida dessas mulheres do início do século XX era um anúncio do que estava por vir para todas as mulheres, no século XXI.

Por certo, ficou mais evidente constatar e pensar sobre esta questão a partir do momento em que ela se explicitou. Isto é, a partir de meados da década de 1980, já que o recrutamento massivo e crescente de mulheres para compor as fileiras do mercado de trabalho foi (re)aberto pelo processo de crise estrutural do capital, que se inaugurou com a primeira grande recessão do pós-guerra, em 1973. O período histórico de “crise estrutural do capital”, marcada pela sobreacumulação e intensa concorrência internacional, sob o impulso da mundialização do capital, constituiu um novo complexo de reestruturação produtiva, que instaurou um novo padrão de acumulação capitalista em escala planetária [Alves, 2011: 11 e 12].

Esse “novo” padrão é o da *acumulação flexível*, que decorreu, portanto, da necessidade de o capital reconstituir sua base de produção, exploração da força de trabalho e acumulação de valor nas condições de uma crise crônica de sobreacumulação. O regime de acumulação flexível tende a debilitar o mundo do trabalho, promovendo alterações importantes na objetividade (e subjetividade) da classe dos trabalhadores assalariados [Idem].

⁷⁰ Já expusemos as estatísticas sobre a expansão da precarização das ocupações femininas no item II deste capítulo.

De acordo com David Harvey, “o conceito de acumulação flexível caracteriza o amplo movimento de transformações ocorridas na economia política e cultural do capitalismo mundial que surge a partir da grande crise de meados da década de 1970, **porém esse cenário apenas expõe, nas condições de crise estrutural do capital, o em-si flexível do estatuto ontológico-social do trabalho assalariado.** Dessa maneira, a acumulação flexível, que surgiu em meados da década de 1970, não estabelece uma ruptura com o padrão de desenvolvimento capitalista passado, **mas uma reposição de elementos essenciais da produção capitalista em novas condições de desenvolvimento capitalista e de crise estrutural do capital.** [Alves, 2011: 14 e 15 (grifamos)]

Harvey opta pelo conceito de “**acumulação por espoliação**”, que pressupõe a noção de “acumulação flexível”, como uma tentativa de tentar caracterizar a cena capitalista da virada para o século XXI. A mundialização do capital, a acumulação flexível e o neoliberalismo tenderiam a *repor, cum grano salis*, como motor da acumulação, as práticas predatórias da **cumulação primitiva ou original**. Para ele, elas não são relegadas a uma “etapa originária” superada. O que Harvey denomina acumulação por espoliação seria uma característica fundamental da atual dinâmica histórica do capitalismo global (Luxemburgo, 1983) e o que ele salienta é que “(...) a acumulação capitalista sempre se utilizou da atividade predatória, fraudulenta e **violenta**, principalmente na acumulação capitalista no Terceiro Mundo. Trata-se de uma atividade oculta que é intrínseca à reprodução ampliada do capital. O que equivale que a acumulação primitiva não apenas já ocorreu, como continua ocorrendo e, nas condições da crise estrutural do capital e seu sociometabolismo da barbárie, explicita sua dimensão sistêmica” [Alves, 2011: 26 e 27, grifei].

Ao combinar as considerações de Saffioti, Nepomuceno e as de Carneiro, especialmente sobre “matriarcado da miséria”, com as de Harvey, a esta altura da exposição, já não restam mais dúvidas do que está em curso. A reestruturação produtiva, que no Brasil começa a ter seus efeitos principalmente a partir da década de 1990, repõe, como padrão precarizado de ocupação feminina no século XXI, o padrão escravagista (violento e predatório) de integração da mulher negra na sociedade de classes do século XX.

É por essa razão que as formulações das 3 autoras mencionadas reescrevem-se mutuamente nas distintas (e semelhantes) abordagens que fazem. Assim, podemos confirmar o que abordamos acima: matriarcado da miséria, porque é uma condição das mulheres negras do século XX e continua sendo no século XXI, tende a ser uma condição feminina generalizada, pela dinâmica espoliatória e de marginalização própria à produção de valor.

Nesse sentido, “matriarcado da miséria” é, antes de tudo, a própria configuração reestruturada do patriarcado-racista-do valor.

Essas considerações nos levam a uma postulação. Seguindo as reflexões tecidas acima com base em Ianni, Pastorini e Neto, “matriarcado da miséria” é uma manifestação da “questão social” posta no Brasil, instituída na virada do século XX e repostada pelo cenário de crise estrutural, no século XXI. Ela é a própria questão social mesmo, porque, historicamente, quilombolas, mães pretas, mulheres de favelas, clubes de mães, como veremos adiante, puseram os elementos de eversão da ordem. Mas ela é mera manifestação desses elementos na maior parte do tempo, antípodas aparentes, antípodas integrantes e necessárias à ordem do patriarcado-racista-capitalista.

Vale apontar que o pouco esforço em se reformular⁷¹, na veia da transmissão marxista, a categoria “questão social” no sentido de situar em seu centro as dimensões de gênero e raça também tem sua parcela de responsabilidade na proliferação de uma produção teórica que transfoma parte da “questão social” em “problemas sociais” [Pereira, 2001], ou “problemas de carência próprios a qualquer sociabilidade” [Yazbek, 2001].

A despeito de as noções marxianas de reprodução ampliada do capital [Netto, 2001 e Mota in Mota, 2010] serem fundamentais para a desmistificação do cotidiano [Netto, 2007] com que lida a/o trabalhador/a de serviço social, na medida em que se compreende que reproduzir o capital é reproduzir mesmo as relações sociais não especificamente capitalistas que também lhe dão sustentação, a deficiência teórica da especificação gênero e raça corrobora com a fetichização e a-historicização de “problemas” próprios ao mundo do “não-valor” (violência doméstica contra mulher, negligência/violência contra o idoso; acolhimento institucional de criança, adicção etc).

À rigor, a nossa própria exposição, centrada na dimensão socioeconômica, também induz ou a uma necessária associação entre pauperismo e vítima de violência doméstica, ou, ao contrário, a inferir que tal abordagem acerca da violência socioeconômica não guarda qualquer relação com a violência sexista ‘privada’. A relação entre “matriarcado da miséria”, “questão social” e “violência doméstica” é o nó que se tentará costurar mais adiante.

Antes, contudo, é preciso seguir nos rastros da *experiência*, buscando os vestígios históricos dos CDCMs na história perdida de um feminismo popular e cotidiano.

⁷¹ Um indicativo desse cenário é a própria bibliografia da disciplina de Fundamentos do Serviço Social I, ministrada na pós-graduação do Programa de Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no ano de 2017. A disciplina é pilar para a pesquisa que se debruça sobre os problemas cotidianos na área da proteção social e, no entanto, contou com apenas duas leituras com abordagem racial, e ainda de modo indireto, e nenhuma sobre gênero.

1.4. Da experiência de um feminismo cotidiano e popular

A tenacidade tornou-se hoje privilégio de um pequeno grupo de poderosos (...). As outras, porém, precisam arranjar-se, de novo e com poucos meios. São solidárias das mulheres que fizeram do essencialmente novo uma coisa sua, com lucidez e capacidade de renúncia [Benjamin, 2012: 123-129, modificado]⁷².

Às exposições feitas acima, que colocam em evidência a perspectiva do “matriarcado da miséria” pela configuração que lhe confere a experiência ancestral das mulheres negras, se conjugam, agora, um resgate histórico das experiências das mulheres em sua condição de *classe* popular-periférica do setor urbano. Grosso modo, estas condições não estão apartadas, porque dizem respeito a um “nó”: a ancestralidade se reinscreve como experiência feminina de classe popular urbana e esta atualiza a experiência ancestral, na linha de Beatriz Nascimento que intui um contínuo entre quilombos e favelas [Nascimento, 1981]. A apreensão apartada tem por escopo apresentar de maneira organizada outras questões que corroboram este estudo, que se somam às expostas acima.

As próprias informações socioeconômicas quanto ao perfil das mulheres atendidas nos Centros de Defesa impelem a retornar ao período histórico em que a miséria se fez experiência de embate das mulheres nos *Clubes de Mães e Grupos de Mulheres* na periferia de São Paulo, que fez emergir a possibilidade histórica de um feminismo cotidiano e periférico. Mas esse percurso também surge como uma necessidade posta pela própria história dos Centros de Defesa.

De “baixo para cima” e de “cima para baixo”: feminismo como experiência e feminismo invertido

Com efeito, o primeiro Centro de Defesa surgido na cidade de São Paulo, Casa Sofia, como mencionamos, foi fruto de mobilização de mulheres ligadas ao movimento de creche, forjada no interior do campo progressista da igreja católica na região. O primeiro CDCM da zona leste, Casa Cidinha Kopkack, surgiu como fruto da mobilização do “Movimento de Mulheres de São Mateus”, de forte orientação feminista e prática de luta também centrada na

⁷² O texto de Walter Benjamin é de 1933 e aborda aspectos da modernidade entupida da “riqueza angustiante” oriunda dos excessos do progresso da técnica, que é o ‘reverso’ da miséria da experiência. Dialeticamente, para ele, surge aí a possibilidade da experiência pela miséria. Substituímos “homens”, no texto original, por “mulheres”.

organização da vida nos bairros desta região. A militante Cidinha, homenageada pela casa, também tem sua trajetória marcada por forte contestação do feminismo de classe média daquelas que, vindas do centro da cidade, circulavam pelas lutas das mulheres nestes bairros [Santos, 2015].

A Casa Viviane dos Santos (CDCM do Lajeado) também surge como fruto da mobilização de mulheres engajadas na luta de bairro e ligadas aos setores progressistas da igreja católica, que há anos travavam lutas em favor da organização da vida cotidiana. Com o feminicídio de Viviane dos Santos, 19 anos, moradora do lajeado, pelo companheiro, que a manteve em cárcere privado antes de assassiná-la, se desencadeou um processo de organização daquelas mulheres que já se mobilizavam no bairro, tendo surgido o Movimento “Abra os olhos companheira”, que levantou dados de feminicídio na região e articulou ações que levaram ao conveniamento da ONG (organização não governamental) católica, atual gestora do serviço, com o poder público municipal.

A Casa Anastácia, gerida pela mesma organização social que gere o serviço prestado pela Casa Viviane, surge num contexto diferente, já no ano de 2012, mas ainda pertinente a uma “pressão de baixo para cima”. Havia trabalhadoras da Casa Viviane que moravam no distrito de Cidade Tiradentes e começaram a pautar a necessidade de que a organização social gestora empreendesse esforços frente ao poder público para que um serviço desta natureza fosse instalado naquele território de maior população negra da cidade de São Paulo, a fim de enfrentar a violência doméstica contra as mulheres negras. Desde então a Casa Anastácia é referência na questão racial para o enfrentamento da violência de gênero, entendendo a violência doméstica como violência gênero-classe-raça. O fortalecimento das ações da casa no sentido gênero-raça retornou como acúmulo às trabalhadoras da Casa Viviane (que já pautavam um enfrentamento da violência de gênero junto com a questão de classe social), de onde, aliás, havia partido a iniciativa de instalação de um CDCM em Cidade Tiradentes.

A Casa Mulheração surge no ano de 2012 também, mas já tem uma origem nitidamente de “cima para baixo”. Sem participação de movimentos sociais, sem pressão popular, nem mesmo pontual, a projeção de instalação do serviço e as primeiras medidas para tanto (reformas iniciadas cerca de 7 meses antes da contratação da primeira equipe), impulsionadas pela administração local da secretaria de assistência social, contrariaram, inclusive, as mobilizações populares em torno da almejada duplicação da equipe da Casa

Viviane, em razão do número crescente de demandas⁷³. Num inquérito civil em trâmite no Grupo de Atuação Especial de enfrentamento à violência doméstica (GEVID) do Ministério Público de São Paulo também foi registrada a peculiaridade da criação do CDCM Mulheração no território de Guaianases, porque era o único serviço que o imóvel residencial havia sido alugado diretamente pela prefeitura, porque na época em que o serviço foi criado não houve uma consulta ao movimento de mulheres e nem se levou em consideração que ele se localizava a menos de um quilômetro de distância da antiga sede da Casa Viviane dos Santos, enquanto em outras localidades da cidade, por exemplo, na região Oeste e Noroeste da cidade não havia nenhum serviço especializado no atendimento das mulheres. Atualmente este Centro de Defesa leva outro nome: Casa “Helena Vitória”, em razão de mudança da organização social gestora no ano de 2017. No entanto, utilizaremos o nome antigo, condizente com o período em que foi realizada a pesquisa.

A Casa Eliane de Grammont, pioneira no país e forte referência ainda hoje no enfrentamento da violência de gênero na cidade de São Paulo, contava até pouco tempo com profissionais que haviam participado da experiência do SOS-Mulher, iniciativa surgida a partir do I Encontro feminista da cidade de São Paulo, em 1980 [Pontes, 1986: 62-74].

Como se observa, o histórico de surgimento das Casas, no geral, nos devolve ao momento-estratégia das lutas de bairro, periféricas e cotidianas levadas pelas mulheres, bem como às primeiras experiências de enfrentamento da violência doméstica levada a cabo no interior do “movimento feminista”, que também pulsava naquele momento, impulsionado pelo Ano Internacional da Mulher na ONU (1975).

Ana Paula de Santana Correia, atualmente coordenadora da Casa Anastácia, autodeclarada negra e feminista negra⁷⁴, já havia buscado narrar um contínuo nesse sentido. Ela dedicou sua pesquisa de mestrado [Correia, 2015] justamente a encontrar nas práticas cotidianas dos CDCMs Casa Anastácia e Casa Viviane dos Santos e nas vozes de profissionais e atendidas a experiência histórica “subterrânea”, “miúda”, “cotidiana” dos Clubes de Mães e Grupos de Mulheres da zona leste, dos anos 1970, projetada no presente [Idem: 65]. Também buscou apreender a projeção da tensão entre o feminismo e as lutas populares das mulheres, naquele período, como síntese, no presente, de um “feminismo

⁷³ As informações sobre o surgimento deste Centro de Defesa foram obtidas por meio de relatos de diversos atores: de trabalhadores/as desta e de outras Casas da região e de informações compartilhadas no espaço de reunião da “Rede Leste” – rede de enfrentamento à violência doméstica da zona leste, criada no ano de 2005.

⁷⁴ Ana Paula de Santana Correia participa do filme “Mulheres negras: projetos de mundo” e, em sua própria dissertação, demarca seu referencial político-teórico no “feminismo negro” [Correia, 2015: 11]. O filme completo não foi encontrado disponível online, mas disponibiliza-se sítio do canal do filme onde se pode acessar o trailer: <https://www.youtube.com/channel/UCUPBflgzUWj1abEQbN1hUFw>

periférico”. Esta síntese também estaria expressa no fazer-pensar de algumas das profissionais destas casas, especialmente coordenadoras de equipe, porque, ao mesmo tempo, herdeiras desta história, como moradoras e lutadoras deste território, e autodeclaradas feministas. Dessa maneira, no fazer cotidiano, da gestão das atividades e da estrutura conquistada dos Centros de Defesa que ela pesquisou, estariam as ações de um feminismo cotidiano e periférico que rememora o passado dos Clubes de Mães e Grupos de mulheres da zona leste.

Em sentido contrário é a narrativa de uma das entrevistadas desta pesquisa: Stella, autodeclarada negra, que trabalhou na Casa Mulheração por 1 ano e 6 meses, moradora de Cidade Tiradentes e integrante de um coletivo chamado “Mulheres de Ori”. Stella foi contratada com vistas a sua contribuição com a promoção de atividades de autonomia econômica e de articulação do debate racial, que ela apenas impulsionaria, mas que deveria ser assumido por toda a equipe e não de sua estrita responsabilidade. No entanto, não foi o que se passou.

Stella, diferente de Ana Paula Correia, não consegue observar *experiência* na Casa Mulheração. Segundo ela, a sua própria experiência, que, num primeiro momento, mobilizou sua contratação, no dia a dia, esbarrou, com as ações que tentou empreender no espaço nesse sentido, no “feminismo”. Com efeito, e aludindo também às posições da gerente do serviço/coordenadora de equipe, como também faz Correia em seu estudo, ela expõe o seguinte:

“É uma gerência que usou o CDCM pra interesses de outras organizações que se apóiam no feminismo [refere-se à pessoa que ocupou o cargo de coordenadora de equipe, no período em que Stella trabalhou lá, e que era membro da “União de Mulheres”]. Então o interesse das mulheres, eu não enxerguei ali qual é o interesse das mulheres. Até quando parecia ser o interesse das mulheres, não. Vamos fazer com que esse seja o interesse das mulheres. Então essa manipulação das mulheres atendidas ali, pra que seja interessante que elas estejam presentes num ato. Será que elas querem? É interessante pra elas? Nós estamos falando de mulheres que estão em Guaianases, no extremo leste de São Paulo. O que representa comparecer em um ato pra essas mulheres? Mas é interessante pro CDCM. É interessante pra gerente do CDCM que essas mulheres estejam lá, que elas estejam lá, se demonstrando superempoderadas (...). (...) essas instituições feministas não convêm com a necessidade das mulheres. (...). Então como que ele vai ser palco de interesse de instituições feministas, falando de um feminismo completamente elitista, um feminismo que não atende a necessidade dessas mulheres. Então a gerência que eu estive lá, o CDCM virou palco de interesses de outras ações feministas, feminismo esse que pras mulheres ali, ao meu ver, não acrescenta em nada. (...) levar essas mulheres pra um ato, com alimentação precária, um kit lanche de suquinho, clube social, bolacha, se alimentar mal pra poder participar de um ato, em que o que importa pro CDCM é que elas façam presença, não

acrescenta em nada na vida dessas mulheres” [trecho transcrito de entrevista].

Stella não considera desimportante a orientação política das ações e a organização coletiva, mas desde que seja “invertido” este movimento de definição política:

*“(...) o movimento feminista tem interesses políticos de um feminismo branco elitista, que **não condiz com o interesse do movimento de mulher negra lá da periferia**. Então isso pra mim causa um distanciamento muito grande do que é o objetivo do equipamento, quais são as necessidades. A maioria dessas mulheres não é ligada a movimento algum, as mulheres atendidas lá, e nenhum desses movimentos se preocupa, ou não tiveram como, ou não fizeram, não sei, o que essas mulheres precisam ali. Eu acho que o que mais se aproxima são os **movimentos do território**, os **movimentos de base**. Acho que se aproximam mais assim. **Porque tem que ser ao contrário, né? As mulheres ali no CDCM levar as pautas, as necessidades, o que elas precisam ser atendidas pra esses movimentos. É o movimento que tem que trabalhar em prol dessas mulheres, não é essas mulheres que têm que trabalhar em prol do movimento, seja ele qual for.** (...) Eu acho que é importante [o diálogo com o movimento]. Mas se for ao contrário, sabe?” [trecho transcrito de entrevista].*

Partindo de sua própria experiência no Coletivo Mulheres de Ori, inclusive de ruptura com situação de violência doméstica, ela explica a diferença entre “se organizar” e “ser organizada”:

*Era pensando como o coletivo “Mulheres de Ori” foi importante na minha vida [que ela esperava contribuir com a mobilização no espaço], foi importante pro meu rompimento da violência doméstica, o ciclo de violência, e como poderia servir também pra outras mulheres. Não ia servir pra todas, mas pra algumas sim. (...). Então se elas identificassem essa relação de trabalhar em coletivo, se elas conseguissem perceber, se eu conseguisse demonstrar o quanto é importante trabalhar em coletivo, o quanto é importante essa conquista coletiva, **eu estou falando em coletiva mesmo, de identificar aquilo que é importante pra elas**, como que isso ia fazer diferença assim. E aí o CDCM, pra mim, tinha que ser palco disso, assim. **As mulheres usar o CDCM, não o CDCM usar as mulheres**. E a partir do momento que eu consegui me organizar em coletivo, que eu consegui me organizar com outras mulheres e **nós mesmas pensarmos o que é importante pra gente**, a gente conseguiu ter alguns avanços, agora enquanto tem outro pensando por nós, não vai avançar, porque ele tem outros interesses. **Vai só enfiando interesse na nossa cabeça**: “é importante isso, é importante aquilo, é importante ir no ato, é importante tá em tal lugar, é importante isso e aquilo, é importante se organizar pra ir numa feira de economia solidária”, onde na verdade não vai vender nada, onde na verdade só vai colocar o nome do CDCM. Vocês **vão ficar lá o dia inteiro comendo clube social**, porque o CDCM precisa tá lá falando que gera economia solidária, e que na verdade não gera economia solidária merda nenhuma, **que ninguém vai sobreviver, 5/6 mulheres de uma oficina***

*de artesanato não vai sobreviver com uma única feira. (...). Tamo gerando economia solidária, mentira, não tá gerando economia solidária, porque se for pensar em economia solidária, não é interessante uma feira que acontece a cada bimestre. Então o interessante é falar, 'não, gente, não vá pra essa feira, porque essa feira não é interessante pra gerar renda'. Ninguém fala no mulheração, por exemplo, 'é mais interessante pra vocês comprar uma caixa de batom e vender no trem'. (...). **Que isso, por exemplo, a gente fala num coletivo: "vai vender alguma coisa no trem, vamo lá, demorô".** A gente fala isso num coletivo, mas no CDCM não se fala isso. **O CDCM faz as mulheres ficarem o dia inteiro lá numa feira, esperando vender uma caixinha de MDF pra compartilhar em cinco mulheres.** Aí, "ó, vai lá vende sua caixinha de MDF, compra uma caixa de batom e vai no trem, um dia você fica com os filhos dela, outro dia você fica com seus filhos, reveza o horário de escola, pensar em uma outra organização. É um espaço que as pessoas podem se reunir pra pensar uma outra organização. A organização que seja eficiente mesmo pra elas, não pra pensar numa organização que atenda o CDCM. É uma organização das mulheres em favor de quem, né? A favor do CDCM? Então é **ao contrário**. Ta defendendo o interesse do CDCM. E aí o CDCM usa a fachada CDCM, mas por trás é outros movimentos.*

Ao que parece, a questão que Stella coloca não é de conteúdo apenas, mas de forma. Não se trataria apenas de democratizar o feminismo (feminismo negro, feminismo comunitário, feminismo periférico etc), visto que ela faz uma crítica ampla a qualquer captura dos interesses das mulheres por algum coletivo, incluindo o coletivo do qual faz parte. Sua crítica parece se dirigir ao próprio feminismo, como prática que elimina o fazer-decidir das mulheres, a que chamamos de experiência, e processa uma “moldagem” das necessidades contextualizadas, conforme se evidencia em outra de suas falas:

“As demandas das mulheres chegam e aí elas são transformadas para atender a necessidade do CDCM, não a necessidade das mulheres. Então chega a necessidade de autonomia financeira, de geração de renda. Então como que eu pego essa necessidade dessas mulheres e transformo de acordo com os interesses do CDCM? Então eu monto uma oficina de artesanato quinzenal, então eu insiro essas mulheres em uma feira de economia solidária bimestral e uso a fachada que to fazendo, que to atendendo, mas não vai ser eficaz. Então as mulheres acreditam que aquilo ali possa, porque elas colocam uma confiança muito grande no CDCM também, ser um caminho, sim. Mas na verdade não vai ser um caminho [trecho transcrito da entrevista].

O problema do feminismo, seu caráter branco, elitizado, como ela fala, está em ser uma prática pretensamente organizadora das questões postas pelas mulheres nos mais diferentes contextos. Apesar da crítica ampla a oportunismo político, não é por acaso que ela observa que é o feminismo que tem sucesso nesse empreendimento de moldagem, enquanto os [movimentos] “do território” não têm força pra empreender da mesma maneira. Isso deriva

do próprio “conteúdo” do feminismo, isto é, de sua pretensa universalidade quanto à “questão da mulher”, quando, na verdade, é apenas uma experiência de mulheres ocidentais, brancas, de classe média e/ou intelectualizadas e de vivência cosmopolita. Mas justamente por isso, por sua concreta raiz ocidental, é que, paradoxalmente, o feminismo abstrai-se da experiência, confrontando as demais experiências de mulheres [Sarti, 2004: 44].

Cynthia Sarti lembra a afinidade entre o feminismo e o individualismo ocidental: a “experiência feminista” “indaga-se sobre o que é ser mulher nos marcos de uma sociedade na qual a pessoa se constitui como indivíduo, atomizado e interiorizado”. “A diferença entre os sexos é introduzida numa instância que lhe é logicamente anterior”. Isso implica que “a mulher” precede “as mulheres” assim como o “indivíduo” é uma universalidade abstrata, apartada de antemão das concretudes singulares e particulares. A experiência feminista tende à incapacidade do exercício da relação de alteridade, em favor da identidade. Assim, em nome da identidade, a prática feminista deixa de “contextualizar” propriamente – ou seja, de reconhecer num contexto diverso de opressão sobre a mulher também um saber sobre “a mulher” e com ele dialogar. Ao invés de “contextualizar”, a prática feminista “situa o contexto externo diante de si (particular) no âmbito mais geral da “mulher” (universal), como explicação do particular pelo universal. Ao contrário, no entanto, “as mulheres tornam-se mulheres em contextos sociais e culturais específicos” [Idem: 45-47].

Nesse sentido, o contexto da miséria na periferia leste (e sul) da cidade de São Paulo, nas décadas de 1970-1980, quando esta já despontava como segunda maior metrópole latinoamericana, era antes de tudo uma experiência feminina. A maneira como as mulheres das frações da classe popular urbana sentiam as contradições inerentes à vida na periferia de uma metrópole era um reflexo da sua *cotidiana* posição na divisão sexual do trabalho.

Feminismo cotidiano, feminismo-vanguarda e feminismo profissional

O pauperismo das periferias, inerentemente produzido pelo progresso do desenvolvimento econômico “milagroso”, manifestava-se no elevado custo dos alimentos, na problemática da moradia, nas questões da educação, especialmente a infantil, com a falta de creches, na precariedade da saúde, na falta de saneamento básico, na necessidade de organizar mutirões comunitários para cuidar das crianças, levantar centros comunitários, etc. Problemas associados diretamente à *reprodução da vida* só poderiam ser sentidos pelos membros da classe que cotidianamente experimentavam esse papel “reprodutivo” no esforço criativo

diário de traçar *estratégias de sobrevivência* para sua família [Viezzzer, 1989: 64; Sader, 2001: 207].

Na contramão das fiéis “reprodutoras” da ordem burguesa, que marcharam, em 1964, – “Marcha da Família com Deus pela Liberdade” – por seu confinamento no patriarcal regime militar, as reprodutoras da sobrevivência periférica na capital paulista fizeram de sua experiência na reprodução da vida uma luta contra o patriarcado-capitalismo.

Paradoxalmente, entretanto, foram as diretrizes internacionais da filantropia dirigida à América Latina, nos anos 1960, que forjaram programas sociais de economia doméstica voltados à reprodução do papel feminino entre as mulheres periféricas, com ofertas de cursos, que acabaram por dar vazão às necessidades das “donas de casa” de sair da rotina doméstica, ao ímpeto de falar de seus problemas cotidianos, dilemas, angústias, estendendo seu mundo familiar.

Mas a influência dos sacerdotes da igreja católica movidos pela “teologia da libertação” e “pela opção preferencial pelos pobres”⁷⁵, diretriz diversa da filantropia, foi determinante para transformar, estender e aprofundar estes encontros, passando estas mulheres a fazer uma releitura de suas condições de vida e a se mobilizar para lidar com seus problemas mobilizando a vida comunitária, arrancando-se dos “bem intencionados grupos de tricô e afins”, das filantropas da alta sociedade, para “organizarem-se por si mesmas” nos *Clubes de Mães*. [Sader, 2001: 202 e 207].

A influência pastoral, que instigava a organização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), permitiu que as mulheres partissem de sua condição de reprodutoras da miséria para problematizar a miséria e o próprio trabalho doméstico, estruturante e estruturado pela divisão social e sexual do trabalho. Elas passaram, ainda que não definitivamente, do trabalho doméstico como subordinação à produção comunitária da vida.

Moema Viezzzer notou que era unânime entre as mulheres que entrevistou, engajadas nos Clubes de Mães, o reconhecimento de que elas eram as “mães de outros movimentos” (urbanos periféricos) [1989: 66], porque eram elas que majoritariamente davam corpo às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que apoiavam e articulavam a unidade entre os movimentos urbanos (de rua, de jovens, de educação, do custo de vida, por creches) e que lançavam novas formas de fazer política com temas velhos conhecidos da classe popular urbana.

⁷⁵ Diretriz estabelecida no Concílio Vaticano II (1966-69).

O protagonismo das “mães” demarca, assim, uma experiência política própria à organização das mulheres neste contexto: a política como “gerar a vida no cotidiano”. Segundo Eder Sader, a **política não se apartava da organização cotidiana da vida e o tempo da organização política era o próprio tempo da organização da vida cotidiana**. Também explica que, “movidas por uma “coisa concreta”, por um “resultado imediato”, recusando falar e se organizar em termos de “política” (*strico sensu*), desenhavam sua “particular forma de politização”, calcada na “recusa das mediações políticas incompreensíveis” dos discursos políticos instituídos, contrapondo-se à racionalidade política impessoal-abstrata dos governos. Suas mediações políticas eram a própria imediatidade de organizar o viver, pois as coordenações dos Clubes, fugindo aos esquemas político-partidários, tinham o sentido de suas ações dirigido a reforçar a própria organização pela base [Sader, 2001: 208-212; 221-223].

Em síntese, a experiência **da miséria compartilhada cotidianamente no viver da classe popular urbana projetou a “dona de casa” como sujeito político que encabeçou a luta urbana da classe contra o patriarcado do valor. Paradoxalmente, as donas de casa protagonizaram a geração de um espaço político autêntico: “para fora” da casa, mas também não identificado com o “público”, que era, para elas, o lugar da “Política”, dotada de uma racionalidade apartada da dimensão concreta da vida e mesmo aniquiladora da vida. Tratava-se, tal qual aquilo que chamamos “experiência ancestral”, de um espaço “entre” (e, assim, “para além” da cisão) privado e público, marcas da sociabilidade patriarcal** [Idem, 202-211].

Nesta toada, dialeticamente, se as donas de casa transmutaram suas tarefas domésticas em ações de caráter e sentido coletivo, estavam postas as condições concretas que não tardaram em se manifestar como necessidade concreta de por em cheque a reprodução da vida como obrigação, subordinação e opressão feminina, mediante uma organização específica. Em outras palavras, sentiram a necessidade de percorrer os discursos feministas sobre a construção social de papéis sexuais, especialmente porque esse “movimento irreversível de libertação” começou a enfrentar barreiras na própria igreja, no próprio movimento social que tinham impulsionado e nas suas casas. Isso as levou à criação de “Grupos de mulheres”, “associação de mulheres”, “casa de mulher”, em seus bairros, e à aproximação, nos encontros ocorridos além de seus bairros, com os “movimentos feministas” assim intitulados [Viezza, 1989: 67-71].

Moema Viezza reconheceu a experiência dos Clubes de Mães como fundamentalmente feminista, embora não pensada dessa forma porque inscrita em linguagem distinta daquela em que se inscreviam as práticas feministas. Ela explica que se tratava, assim,

de um “feminismo de conteúdo, base e direção populares”, que deveria, portanto, ser uma “experiência a ser socializada e aprofundada pelo movimento feminista” [1989: 69 e 71].

A experiência propriamente feminista começou a se desenvolver no Brasil a partir de 1972, como agrupamentos exclusivos de mulheres, pertencentes à classe média, a setores acadêmicos ou engajadas em atividades culturais e que também eram correspondentes de mulheres exiladas que organizavam tais grupos no exílio. Ligadas por tais afinidades e também por vínculos de amizade, tais grupos destinavam-se à reflexão e problematização das questões que seriam “próprias” à mulher e estariam postas como dimensão privada da vida (corpo, sexualidade, prazer, contracepção, aborto). Sobretudo após 1975, que marca o Ano Internacional da Mulher na ONU e também o início da “distensão política gradual e controlada” da ditadura, os movimentos feministas “ampliaram o espaço político para a questão feminina”, realizando encontros e indo ao encontro de diversos outros movimentos e setores da sociedade onde as mulheres estavam organizadas de maneira combativa [Pinto, 2003: 49-52; Moraes, 1985: 1-22].

O esforço de Moema Viezzer, feminista, em reconhecer o feminismo na experiência dos Clubes de Mães e defender o compartilhamento e o aprofundamento de tal experiência pelo movimento feminista é a própria expressão deste cenário de enorme heterogeneidade das organizações de mulheres e dos encontros e seus efeitos.

É bem verdade que houve um manejo oportunista contra os movimentos feministas, acusados de “desvio burguês” por supostamente desviarem a centralidade da luta partidária ou da classe trabalhadora, acusação que esgarçou o 2º Congresso da Mulher Paulista, em 1980 [Moraes, 1985: 4 e 5]. Mas é também verdade que, na tentativa de responder a este oportunismo, o movimento feminista colocou, no cenário brasileiro, a “*questão fundamental [internacional] da organização feminista associada à luta de classes (luta geral) ou como movimento libertário (luta específica)*” [Pinto, 2003: 44 e 55] de um modo que corroborou com o desdobrando de uma outra tensão, que faz lembrar as considerações acima de Stella. Trata-se da tensão da ação feminista sobre os “movimentos de mulheres” [que] “não [seriam] feministas”. Ou seja, na tentativa de se responder às mulheres dos partidos e sindicatos que consideravam a especificidade do feminismo um desvio burguês, ao se afirmar a pertinência da organização feminista, também se estabeleceu uma opção com os assim chamados “movimentos de mulheres”, inclusive aqueles que estavam se aproximando do feminismo.

Até certo ponto, isto se deu menos como tensão e mais como “*um movimento circular de mútua influência*”, uma genuína tentativa de unidade não aniquiladora das diferenças, que se desdobrava num dilema organizativo quanto à ***manutenção de laços vitais e orgânicos***

com mulheres dos setores populares e seu modo de se organizar, bem como numa busca por **diminuir a distância** entre “movimento feminista” e “movimento de mulheres” [Sarti, 1988: 40; Viezzer: 76-82, grifei]. No entanto, a distância existia.

Ana Paula de Santana Correia, analisando o mesmo cenário, a partir inclusive dos próprios registros das entrevistadas de Viezzer, observou que um estranhamento em relação “ao feminismo” por parte destas mulheres foi inegável, seja ao denominarem de “*as feministas*” aquelas outras que ouviam falar nos “*Encontros*” e que, às vezes, “*não entendiam o que elas falavam*”, seja ao não se reconhecerem nos problemas levantados pelas feministas nestes Encontros, seja reconhecendo a importância de participar do feminismo “*mas a partir da periferia*”, seja, ainda, ao problematizarem a participação das feministas em suas lutas de bairros, evitando aquelas que “*já vinham com o jogo feito*” [Idem: 88-90].

Cerca de 30 anos a frente de Viezzer, vivendo e sendo ela mesma expressão de uma reforma no feminismo, já que se afirma militante do “feminismo negro”⁷⁶, além de nascida e criada no bairro do Itaim Paulista, na zona leste, o olhar de Correia para o passado visualiza, naqueles embates, menos uma tentativa de azeitamento entre o “feminismo” e o “movimento de mulheres” e mais uma trajetória de afirmação de “outro feminismo”, apesar do “feminismo” hegemônico da época. Correia sobrepõe a experiência dos clubes e grupos de mulheres da periferia latinoamericana à experiência dos clubes de mulheres negras nos EUA no mesmo período, voltados ao enfrentamento do racismo cotidiano dos linchamentos e abusos sexuais, conforme narrado por Angela Davis. Explica que, diferentemente dos grupos e clubes das mulheres brancas e/ou da classe média, de lá e daqui, que também surgiram nesse período, as mulheres negras e latinas periféricas se organizaram não para sobreviver ao ócio do confinamento doméstico, mas para sobreviver e realizar estratégias coletivas de sobrevivência à rotina diária de violência estrutural contra suas vidas e de seus familiares [Correia, 2015: 70].

Ao constatar o embrião de um “outro feminismo”, Correia, a nosso ver, deixa pistas de que se trata não apenas de um outro conteúdo feminista, mas de que a diferença aí, o “outro”, é de método organizativo. O que demarca o caráter popular, periférico e/ou anti-racista é de conteúdo, mas é também do *modo* de organizar: não apartado das demais questões que justamente marcam a “condição feminina” destas mulheres e, especialmente, não cindido do fazer cotidiano, ou seja, não pautado pela mera “aquisição de uma consciência feminista”, alcançada em rodas/grupos de discussão.

⁷⁶ Informações baseadas em sua auto-declaração na pesquisa promovida pelo Geledés Instituto da Mulher negra e no documentário “Mulheres Negras – projetos de mundo”, do qual participa.

A autora recorda o golpe empreendido contra a presidente da “Associação de Mulheres da Zona Leste – AMZOL” (criada em 1987), entidade criada com o intuito de enfrentar a violência contra a mulher, mas surgida no bojo das lutas contra a carestia e organizativas da vida no território, de que era expressão a então presidenta, moradora e militante de base antiga do bairro. O golpe consistiu em retirá-la da presidência da entidade e levar ao cargo uma assistente social e moradora do centro de São Paulo, em nome de uma gestão mais profissional da entidade. Para Correia - e destacando um dos elementos centrais de nosso estudo, que voltará a aparecer no capítulo 3 - essa priorização do caráter profissional e técnico já demarcava uma “exclusão do cotidiano” no enfrentamento da violência contra a mulher. A autora constata na fala das ex-presidentas da entidade entrevistadas um processo *invertido*, para aludir ao termo de Stella, do próprio processo de enfrentamento da violência, calcado menos no cotidiano de combate e mais no “atendimento” das vitimadas [Correia, 2015: 97-101].

A “exclusão do cotidiano”, segundo a autora, era marca do modelo de enfrentamento da violência contra a mulher no SOS-Mulher, que funcionava num bairro pequeno-burguês da cidade de São Paulo e, diferentemente da AMZOL, não surgira como parte do cotidiano das lutas das mulheres contra as violências. Após muito se perguntarem “como ficariam sabendo das mulheres que sofrem violência” e pautadas pela necessidade de dar uma resposta ao fenômeno da violência privada, que aparecia cada vez mais no cenário político, as feministas reunidas na “Comissão de luta contra a violência contra as mulheres”, criada como encaminhamento do Iº Encontro de grupos feministas do estado de São Paulo, realizado em 1980, chegaram à solução de “fazer plantões”, lançando em outubro do mesmo ano o SOS [Pontes, 1986: 62-71].

O Iº Encontro de grupos feministas do estado de São Paulo foi organizado logo após o desastroso fim do IIº Congresso da Mulher Paulista, em 1980, buscando responder, então, à tensão, já mencionada, instaurada no espaço e, assim, formulando um novo dilema organizativo para o feminismo: organizar-se autonomamente ou se organizar nos demais movimentos de mulheres. Heloísa Andre Pontes, que participou e etnografou o Encontro feminista de 1980 para sua dissertação de mestrado, observa que o isolamento propositado e ritualístico do encontro ocorrido num convento expressava e propiciava aquilo que estava em pauta: a “demarcação dos contornos da luta feminista em relação às lutas desenvolvidas pelos movimentos de mulheres”, a fim de “viabilizar e fortalecer o feminismo enquanto movimento social organizado” [Moraes, 1985: 4-5; Pontes, 1986: 64-66, grifei].

O Encontro de grupos feministas marcava a “afirmação do feminismo como movimento social e político” justamente na mesma medida em que se desfazelavam as tentativas de unidade dos movimentos de mulheres pulsantes nesse período, o que restou sedimentado no IIIº Congresso da Mulher Paulista, do qual já muitas feministas recusaram-se a participar (com alguma razão, não se pode deixar de observar). Segundo Maria Lygia Quartim de Moraes, *“pouco a pouco a heterogeneidade social desmantelava com a unidade forjada no abstrato, na omissão das diferenças”*. Cynthia Sarti, por sua vez, observa que *“as dificuldades de se lidar com a unidade na diversidade, respeitando as diferenças internas, sobretudo quando estas nem sequer se explicitavam claramente, desgastaram a relação dos grupos feministas com os outros grupos”*. Justamente a omissão das diferenças, numa unidade abstrata, é que parece ter tido como efeito o desencadeamento de processos em que a afirmação da diferença se fez *“selando a divisão do movimento de mulheres em São Paulo”*. [Moraes, 1985: 8-9; Sarti, 1988: 44].

A afirmação da especificidade do feminismo e de seu método organizativo – “movimento específico do movimento de mulheres que **leva** as lutas especificamente feministas” – certamente, portanto, não estava posto de antemão e nem foi a causa da cisão do movimento de mulheres. No entanto, a resposta, nos termos em que se deu ao cenário das tensões narradas, inevitavelmente inscreveu o feminismo como uma prática de vanguarda que, curiosamente, as feministas reunidas em 1980 acabaram por afirmar pela negativa: *“não devemos ser a vanguarda do movimento de mulheres, mas devemos sim nos colocar como feministas e **levar as bandeiras que nos competem e encaminhar as lutas especificamente feministas**”* [Pontes, 1986: 66, destaquei]. A própria resposta em termos estritamente feministas excluiu aquelas interessadas na experiência feminista, mas não identificadas com o feminismo, como as mulheres organizadas nas lutas de bairros, conforme observou Viezzer [1989: 70].

O desdobramento histórico do movimento feminista como afirmação de vanguarda do movimento de mulheres, pretensamente unitário das pautas feministas supostamente difusas nos contextos dos “movimentos de mulheres”, não tardou, marcando sua segunda fase, em se *especializar* em práticas de “grupos de apoio e prestação de serviços de solidariedade de escuta e conscientização sobre o machismo” às mulheres não feministas [Pinto, 2003: 44-45; Pontes, 1986: 72-75].

No mesmo estudo de Heloísa Andre Pontes, ela etnografou a experiência do SOS-Mulher-SP, tendo observado, basicamente, duas experiências distintas convivendo no mesmo espaço-tempo: “vivência comunitária feminista” e “plantões de atendimento”. No primeiro

caso, mobilizadas pelo paradigma que tomava a cena política desde os ventos de 1960, parte da experiência do SOS dizia respeito a um ritual de “identificação, diferenciação e segmentação” que expressava e organizava uma “vivência comunitária feminista”, em que o “pessoal era político”, porque esta vivência significava um lugar em que público e privado não estavam cindidos, sendo cultivada uma solidariedade cotidiana e até erótica. Disto nascia uma “pedagogia do feminismo”, caracterizada por uma espécie de “conversão ao feminismo”, que significava um “portar-se” e “relacionar-se de modo feminista”, reflexo de uma “conscientização” ou “politização das mulheres” feita como auto-reflexão da vivência cotidiana das feministas [Pontes, 1986: 105-156].

No entanto, havia a outra face do SOS, justamente aquela em nome do qual ele foi criado, a dos “plantões de atendimento” das vítimas de violência, que funcionavam como instância destacada da dimensão da cotidiana “vivência feminista” descrita no parágrafo anterior. O “ritual” cotidiano do “ser feminista” sustentava a experiência de um espaço-tempo livre de machismo. Mas seu isolamento em relação ao machismo era assegurado também pela separação em relação ao cotidiano das mulheres, “não-feministas”, vindas de outros cotidianos, periféricos, que as feministas atediam nos “plantões de atendimento”. Estes funcionavam como um momento em que o próprio cotidiano de vivenciar o agir-decidir contra a violência estava excluído, uma vez instaurado o enfrentamento na forma de “atendimento”. A transmutação da “pedagogia feminista” a este outro contexto fazia, então, da “conscientização feminista” ou do “tornar-se feminista”, não vivido concretamente, mera prescrição do feminismo do “nós”, as feministas, para “elas”, as “mulheres visitantes”.

Isto fica evidente no desdobramento do desentendimento entre duas “visitadoras” que estavam, excepcionalmente, albergadas no espaço. As feministas, buscando evitar maiores desdobramentos do conflito no espaço, de seu lado, agiram como se as albergadas “**pudessem e devessem** se portar como feministas”, ou seja, “*devessem ser solidárias, assumir posturas humanas, se reconhecer, livrar-se dos preconceitos [uma havia se manifestado de forma racista em relação à outra] e apoiar-se mutuamente*”. Do outro lado, as albergadas, incitadas pelas feministas a dizerem de seu conflito para tentar chegar a uma solução, inferiram: “*se nós brigamos e as feministas não brigam, nós não somos feministas*” [Idem: 156-212, destaquei].

As albergadas, na verdade, demandavam a intervenção *mediadora* das feministas em seu conflito, como uma expressão da própria forma como as viam, como assistentes sociais, que era a forma como, na posição de escutadoras, orientadoras e mediadoras dos encaminhamentos para políticas públicas, elas surgiam para aquelas. A intervenção das

feministas, por sua vez, era completamente genérica, nada objetiva em relação à dimensão concreta do conflito, confirmando esse caráter meramente (re)mediador: elas insistiam que o problema das albergadas seria resolvido pela conscientização e não com medidas práticas. Isto era na verdade uma reprodução da dinâmica corriqueira dos plantões. Incapazes de oferecer soluções práticas para os problemas concretos trazidos por essas mulheres, estes plantões produziram uma dinâmica de mediação da realidade das visitadoras frustrante para estas e, ao longo do tempo, desanimadora para as feministas, conduzindo a uma alienação mais profunda que acabou por ser verbalizada na avaliação final sobre a experiência do SOS: “o que querem **as mulheres** de nós?” “e **nós**, o que queremos delas?” [Idem].

Rosa, outra entrevistada nesta pesquisa, advogada na Casa Viviane dos Santos e ex-advogada na Casa Anastácia, também observa algo semelhante quanto a esta falta de caráter “prático” no manejo das questões trazidas pelas “usuárias”. Na verdade, ela observa que a prática assume a forma da burocracia e que, assim, a resolução propriamente do problema concreto fica em suspenso, com uma mulher paralisada com a medida que deveria justamente mobilizar a saída contra a violência:

*Infelizmente é isso. É um **caminho burocrático**, é um **caminho que não traz o que você quer, você tá profundamente cansada** e pode ser que realmente, né...[descreve o desânimo da mulher atendida]. Porque ainda é isso, pra apresentar a queixa-crime tem que fundamentar muito bem. Porque as defensoras [refere-se à defensoria pública] disseram isso: ‘a gente tá com um problema aqui em São Miguel [refere-se à vara de violência doméstica], que a juíza não tem aceitado as queixas-crime, porque não tá fundamentado o suficiente. E o BO é por injúria. E, realmente, como é que você fundamenta bem? O que é fundamentar bem uma queixa-crime por injúria? É falar que ele me xingou, disso, disso, disso, daquilo e daquilo outro? [refere-se a um crime de menor potencial ofensivo e de difícil comprovação]. É uma violência psicológica tão...é tão...é tão, é tão violento, assim, o que ela vive, mas como você transforma isso em provas, sabe? Como você coloca isso na **roupagem do direito** (...). Ela fica...**ela tá paralisada, ela tá paralisada**, porque ela **não consegue transformar isso em provas**. Ela não consegue transformar o sofrimento dela em **linguagem jurídica**. E ela não vai...eu tenho muito medo, eu acho que tem grandes chances dessa queixa-crime não ser aceita, sabe? De falar ‘ó, não dá, não tem razão, não precisa, eu não vou levar adiante essa queixa-crime’. E ela tem colocado muita...**a estratégia dela tem sido, assim, em boa parte essa, acho que ela coloca muita esperança nisso** [trecho transcrito da entrevista].*

Quanto à profissional, se não chega a uma completa descrença no serviço prestado, porque o papel de “escuta” salva seu trabalho, algo que voltaremos a abordar no capítulo 3, seu desânimo sintomático da suspensão da resolução prática da questão da violência é

revelador de uma verdade: “a violência é muito mais complexa”, porque “o buraco é muito mais **em baixo**”.

*E, aí, eu não sei se essa era a minha expectativa (risos). Eu acho que o trabalho me colocou muitas questões que eu nem imaginava, me trouxe muitas coisas novas, assim. Eu acho que quando eu comecei, quando eu entrei na Casa Anastácia, a minha expectativa era de tá junto dessas mulheres, de ouvir essas histórias, assim, e, nesse sentido, corresponde. Eu gosto muito, por mais difícil que seja, sabe? Tem dia que dá um desânimo, de verdade, (...). Às vezes, num caso ou outro, funciona, chega a protetiva lá, o cara vai embora, mas isso não é a regra. A violência é muito mais complexa, o buraco é muito mais **em baixo** [idem]*

A expressão utilizada, “em baixo”, marca a diferença entre a prática burocrata e a prática como algo mais ligado ao chão em que ela pisa no seu dia a dia, e menos às altas instâncias jurídicas. Mas também abordaremos isso mais adiante.

Soma-se a isso o fato de que a prática dos plantões era “obrigatória” a todas que quisessem estar no SOS, pois era necessário “ter contato com o cotidiano” [172]. “Tornar-se feminista” implicava conscientizar aquelas que não eram feministas.

O cenário desenhado pela etnografia de Pontes, especialmente as contradições postas entre feminismo e não feminismo, ou político e não político, cotidiano e suspensão/exclusão do cotidiano, viver os conflitos x mediar os conflitos, etc, levanta elementos que permitem colocar em debate a especificidade histórica da “militância feminista”.

A “comunidade feminista” experienciada numa face do SOS-Mulher/SP não constitui nenhum problema em si, assim como também não o “Encontro feminista de São Paulo”. Mas, historicamente, a ritualização que define o “movimento feminista” e a “comunidade feminista”, influenciada por aquele contexto histórico das tensões organizativas, como indica o estudo de Pontes, acabou operando uma “segmentação e oposição” reafirmadora da cisão “movimento feminista” e “movimento de mulheres”. Por conseguinte, isto já é definidor de uma relação sujeito-objeto, quadro bem diferente do que sonhara Moema Viezzer. Assim, tal qual o exercício da “militante” do “coletivo de militantes” de conscientizar/politizar “a mulher” do “cotidiano não feminista”, o “feminismo” surge como uma “vanguarda política”: que politiza as questões das mulheres não importa o cotidiano.

Paradoxalmente, o “cotidiano”, que é tão imprescindível à experiência feminista “vívda” do SOS, é excluído no próprio “tornar-se feminista”, que significa - porque historicamente significou um arrancar-se da fluidez organizativa dos movimentos de mulheres, tornando-se movimento feminista - se retirar e se por acima (livre de machismo)

das contradições cotidianas de ser mulher. Na mesma toada, o cotidiano e a “mobilização por uma coisa concreta” [Sader, 2001], que são tão fundamentais à organização das mulheres nos bairros, se retiram no encontro com “as feministas”, pois se tornam um cotidiano burocrático de atendimento-encaminhamento de questões técnicas.

A conscientização/politização que é vivida como prática torna-se, na relação com aquelas que não a vivem cotidianamente – porque isso pressuporia um feminismo tramado no território e no cotidiano em que se vive -, um ato de transferir-lhes conteúdos para “torná-la” feminista ou prescrever-lhes um “dever-ser feminista”. A aproximação que Maria Filomena Gregori observa entre a “plantonista-militante” e a “profissional-advogada” na rotina do SOS talvez seja indicativo da juridicidade – “dever-ser” - intrínseca à “militância feminista” [1984 apud Pontes, 1986: 174].

No mesmo sentido, ao que parece, na “militância” que pretende politizar as mulheres ou torná-las feministas, já está o germe da “profissionalização” e da forma de “prestação de serviço” do movimento, mesmo que seja ainda o serviço de “organizar politicamente os não militantes”. A “militância feminista” é, assim, a semente da “profissionalização do feminismo”.

Análise semelhante é feita por Céli Regina Jardim Pinto ao discorrer sobre o tratamento dado pelo movimento feminista à questão da violência privada contra a mulher, focando-se na “criação de organizações de apoio à mulher vítima de violência”, “tendência dominante na década de 1980”. Ela observa que as feministas incorreram numa prática semelhante àquela que criticaram na organização das mulheres dos partidos, que tinha sido causa da crise entre elas nas tentativas de unidade na década anterior. Para as mulheres dos partidos, a “efetiva vítima do patriarcalismo burguês” era a “companheira da classe”, enquanto elas, organizadas no partido, eram “as cultas e politizadas”. No caso das feministas, que antes se compreendiam elas mesmas como “vítimas”, com o surgimento do SOS, elas não eram as “vítimas da violência”, pois “a vítima era a outra, aquela que não era feminista, aquela que não tinha cultura, aquela que não tinha condições econômicas”. Isso gerou um problema para as feministas quando perceberam que as mulheres atendidas “não queriam **se tornar militantes feministas**”. Pinto afirma que isso “*fez que esse tipo de militância feminista tomasse uma nova forma, renunciando à identificação com seu grupo alvo e passando a organizar-se de forma profissional – surge um feminismo de prestação de serviço, em que as mulheres vítimas de violência encontravam profissionais da saúde e da área jurídica para lhes dar apoio*”. Ainda segundo ela: “encontramo-nos aí diante de um tipo de organização que se espalhou ao longo da década de 1980 e dominou o movimento na década

de 1990, isto é, o feminismo profissionalizado das organizações não-governamentais [Pinto, 2003: 80-82, grifei].

Dessa maneira, ao contrário de compreender como um *desvio* do projeto societário feminista, nas décadas seguintes, esta toada do tratamento da questão da mulher como um problema técnico-profissional, como argumenta criticamente Maria Amélia de Almeida Teles criticando [1999: 129], a profissionalização da “questão da mulher” e da “feminista” é um *desdobramento* do projeto societário feminista que se firmou nos anos 1980 e se desenrolou, nos anos 1990, como “feminismo institucionalizado”, quando pode, então, ser criticado como tal, uma vez que suas raízes, ocultas, já estavam há muito tempo fincadas.

A própria autora que critica o desvio técnico-profissional não escapa, ao revisitar o período, à reafirmação da cisão-hierarquizada fundante deste problema e a elogiar os métodos organizativos feministas que a engendram e corroboraram com esse efeito profissionalizante. Com efeito, segundo ela: as lutas ‘*ganhavam corpo na medida em que as feministas saíam ao encontro das mulheres dos bairros, fábricas e favelas*’ e, por ‘ganhar corpo’, ela parece entender algo que podemos denominar de ‘salto organizativo’ do suposto fluido das lutas da vida cotidiana “das mulheres” para as formas bem definidas da ‘reivindicação’ feminista no campo da “igualdade de direitos” [85 e 145-146].

É significativo que sua obra, publicada às portas dos anos 2000, reafirme tais elementos, o que talvez aponte para a hegemonização destes na estratégia organizativa feminista mais atual. Mas, mais uma vez, longe de atribuir qualquer mal essencial ao feminismo, é preciso ter em vista o contexto político em que isto, que se esboçava já na separação entre movimento feminista e movimento de mulheres, se firmou: o da “transição democrática”.

CDCMs: a derrota do feminismo como experiência?

A transmutação do suposto fluido das lutas das mulheres ao suposto “político”, no vácuo das fracassadas tentativas de unidade dos anos 1970, significou a crescente grande unidade, ao longo da década de 1980, em torno de uma luta supostamente nada fluida: “pela democracia”, já manifestada também no engajamento feminino pela Anistia na década anterior [Sarti, 1988: 41]. A relação estreita entre as lutas das mulheres e a luta pela democracia, reunindo os mais diversos segmentos de organizações de mulheres, projetava a luta contra o patriarcado na luta contra o autoritarismo do regime político [Sarti, 1988: 42; Viezzer, 1989: 77 e 83].

Foi nesta toada que, segundo Céli Regina Jardim Pinto, “a institucionalização do movimento feminista acabou acontecendo na década de 1980”. Segundo ela, esta que era uma questão cara ao movimento feminista – “pelo perigo da perda da autonomia”, “pela luta por transformações mais profundas nas relações de poder que não poderiam advir de uma estreita colaboração entre o movimento e o Estado” - era “vivenciada dentro de um quadro particularmente complicado pela história do país”. “A questão da institucionalização se colocava no momento da abertura política, quando havia sem dúvida uma aposta na construção de instituições políticas democráticas capazes de dar conta de demandas represadas na sociedade ao longo dos anos de regime militar”. [Pinto, 2003: 69-70].

A mobilização feminina e feminista em torno da “Assembléia Constituinte” (1986-1990) foi considerada “paradigmática” de um fazer-político. Uma ampla, diversificada e eficaz unidade feminina assegurou uma “bancada feminina” coesa, emplacou 30 emendas sobre os direitos das mulheres, englobando praticamente todas as reivindicações do movimento feminista, as quais, a propósito, haviam sido previamente formuladas em um engajamento político igualmente articulado coletivamente, que havia resultado na “Carta das Mulheres”, documento “amplo e abrangente” [Pinto, 2003: 72-74]

É inclusive por meio de um órgão institucional, criado em 1985, junto ao Ministério da Justiça, o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, que se dá esta unidade e eficácia do movimento na construção das propostas e na pressão política para sua aprovação. Dessa forma, o salto do suposto fluido à “reivindicação feminista” no campo da “igualdade de direitos” espelhava a bem sucedida articulação em torno da Assembléia Constituinte, da garantia dos direitos das mulheres na nova ordem política e no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.

Na mesma toada e a despeito da ausência de consenso no interior do movimento de mulheres, a criação de órgãos especializados na questão da mulher no interior da burocracia estatal (re)nascente, como os Conselhos da Condição Feminina, viabilizada com o retorno das eleições democráticas em 1982, que havia elegido candidatos do PMDB, se sedimentou como uma estratégia política que centralizaria e daria unidade às questões das mulheres [Pinto, 2003: 69-70; Sarti, 1988: 46; Viezzer, 1989: 83-91].

É curioso que neste momento as mulheres organizadas em torno do projeto de oposição que se centralizava no Partido dos Trabalhadores (PT) tenham se oposto a esta estratégia política de criação dos Conselhos pela possibilidade de perda da autonomia organizativa que poderia significar uma “unificação” e “centralização” das políticas para as mulheres. Aliás, tal unificação-centralização só poderia mesmo ser obra de um aparelho de

Estado, já que a unidade concreta entre os diversos segmentos dos movimentos de mulheres havia fracassado na década anterior e que isto demanda muito mais fazer-histórico do que os processos diacrônicos que se engendram a partir do fazer-político calçado numa estrutura abstrata pretensamente organizadora das “questões femininas”. É curioso porque, passados 20 anos, a estratégia condenada pelas opositoras foi justamente a adotada quando o Partido dos Trabalhadores é que foi eleito, em 2002. A história se repete, em 2003, na prepotência repetida de unificar as políticas para as mulheres por meio de uma “Secretaria com status de Ministério”, como trataremos adiante.

O saldo político desse tipo de organização preponderante a partir da metade da década de 1980 não foi tanto o fortalecimento do feminismo enquanto movimento de organização da vida das mulheres, mas um “avanço em sua capacidade de se infiltrar no aparato estatal” [Pinto, 2003: 89].

Para Eder Sader, este bem sucedido engendramento político dos movimentos sociais daquele período na linguagem e nos aparelhos democráticos não representou nenhuma vitória da organização popular e de classe, mas uma derrota, tendo sido vitorioso, ao contrário, o *pacto social* projetado ainda no regime ditatorial, pelos militares, representado na idealização de uma ampla Reforma política – que desembocou na proposta de uma “Constituinte” – capaz de envolver a sociedade nesta transição e assegurar que ela se desse de forma segura contra os levantes sociais latentes, na medida em que lenta, gradual e progressivamente fossem sendo abertos os espaços da política instituída e entranhados os movimentos nesta linguagem técnico-política e dos direitos [Sader, 2001].

A idealização da Assembléia Constituinte⁷⁷ permitiu, assim, capturar os anseios e reivindicações desses “novos movimentos e mobilizações sociais”⁷⁸ que haviam efetivamente experienciado o poder (popular) constituinte de suas vidas, ao engendrará-los na fantasia de exercício de um “Poder Constituinte” de uma nova ordem política [Sader, 1987].

Não é demais lembrar que a criação de um universo público nos mesmos tempos e lugares de suas vidas cotidianas, onde se dava simultaneamente a política e a produção da vida, escapando àquelas duas faces de uma mesma moeda do capitalismo-patriarcal – Estado e vida privada –, estava no cerne da experiência feminista popular.

⁷⁷ José Sarney enviou a proposta de emenda constitucional n. 43 voltada a atribuir poderes constituintes ao Congresso Nacional e designar a “Assembleia Nacional Constituinte, livre e soberana” para o dia 1º de fevereiro de 1987. Aprovada pelo Congresso Nacional, foi promulgada como emenda constitucional n. 26, em 27 de novembro de 1985.

⁷⁸ Além dos Clubes de Mães, destaca-se o movimento das “Diretas Já”, o novo sindicalismo, as comunidades eclesiais de base (CEBs) e as novas lutas sociais oriundas das contradições postas pelo desenvolvimento industrial e urbano e calcadas nas necessidades concretas da vida cotidiana [Antunes, 1995; Teles, 1999; Kowarick, 1994; Sader, 2001].

O projeto político que estes novos movimentos portavam como possibilidade posta numa história aberta, expressivo da experiência da resposta ao autoritarismo pela via da auto-organização e do controle direto da vida e da luta, foi derrotado. “Projetados para enfrentamentos decisivos quando ainda mal se haviam constituído como sujeitos políticos, o ritmo de suas histórias não era o mesmo que o da política instituída, e foi esta que fixou as datas” [Sader, 2001: 311]⁷⁹.

A política instituída acelerou o tempo da política vivida, desgastando a estratégia do embate com o Estado, que era um momento da organização política da vida e não a própria organização política dos Clubes de Mães, caráter que assumiu com o “Movimento do Custo de Vida”. Não tardou para o embate tornar-se “pressão” (diretas, direitos e participação), “sensibilização” (“Carta”) e, finalmente, *pacto* com o Estado na criação de direitos e monitoramento das políticas públicas [Sader, 2001: 212-220].

Assim, as “difusas reivindicações por direito e justiça” no corpo da luta social cotidiana ganharam forma no esforço de restauração do Estado Democrático de Direito. A derrota da “justiça” e da “democracia” vivas no cotidiano da organização da vida das mulheres e da classe, assim como a derrota da “política pública” reivindicada na ação constantemente reorganizada e experimentada nos mutirões, levou à vitória destes elementos como forma estática na Constituição Federal e no próprio corpo instituído do Estado democrático.

⁷⁹ Vale a pena reproduzir trechos das formulações de Sader: “uma nova configuração de classe [...] um outro tipo de representação das condições de classe, que ressalta quando o contrastamos com o tipo predominante antes de 1964. Das experiências do autoritarismo e das experiências da auto-organização ficou uma atitude de profunda desconfiança em toda institucionalização que escapa do controle direto das pessoas implicadas e uma igualmente profunda valorização da autonomia de cada movimento. [...] O repúdio à forma instituída da prática política, encarada como manipulação, teve por contrapartida a vontade de ‘serem sujeitos da própria história, tomando nas mãos as decisões que afetam suas condições de existência [...] Os movimentos sociais foram um dos elementos da transição política ocorrida entre 1978 e 1985. Eles expressaram tendências profundas na sociedade que assinalavam a perda de sustentação do sistema político instituído. [...] Havia neles a promessa de uma radical renovação da vida política. [...] Eles mostraram que havia recantos da realidade não recobertos pelos discursos instituídos e não iluminados nos cenários estabelecidos da vida pública. Constituíram um espaço público além do sistema da representação política. [...] Hoje, quando a transição política do país se consuma, o que era promessa tornou-se história. As questões postas se resolveram de algum modo. Difusas aspirações de justiça social e de democracia, presentes na sociedade, foram recolhidas e elaboradas de outro modo pela Aliança Democrática que constituiu a chamada ‘Nova República’. Já a partir de 1982, com o estabelecimento dos primeiros governos estaduais do PMDB, um aparelho de Estado transformado começou a abrir-se para reconhecer a legitimidade das organizações populares e incorporá-las em sua própria dinâmica. [...] nesse sentido, o projeto político implícito nos movimentos sociais do fim da década de 70 sofreu uma derrota. E é por isso mesmo que hoje suas promessas são vistas frequentemente como ilusões, mistificações, erros de avaliação. Mas a verdade é que *toda* representação passada contém ‘ilusões’, porque, sendo contemporânea dos acontecimentos que representa, não pode dar conta deles em sua totalidade, nos desdobramentos que ainda estão ocorrendo, e é levada, pelas necessidades da ação, a supor uma ideia geral sobre seu significado. Nesse sentido, se bem que não tenhamos mais as ‘ilusões’ que tínhamos há 8 anos, não podemos cancelar o fato de que efetivamente aqueles movimentos eram portadores daquelas promessas e tiveram aqueles significados enquanto possibilidades postas numa situação aberta. Eles foram projetados para enfrentamentos decisivos quando ainda mal se haviam constituído como sujeitos políticos. O ritmo de suas histórias não era o mesmo que o da política instituída, e foi esta que fixou as datas”.

De modo semelhante, a vitória feminina e feminista celebrada ao final da Constituinte mais revela que a bem formatada “reivindicação feminista” no campo do “político” e da “igualdade de direitos”, como defendida por Teles, é um aspecto deste “entranhamento institucional”, no caso, das mobilizações das mulheres. Tanto que até quem considerou vitoriosa e paradigmática tal mobilização não deixou de reconhecer que: “encontramo-nos aí diante de um tipo de organização que se espalhou ao longo da década de 1980 e dominou o movimento na década de 1990, isto é, o **feminismo profissionalizado das organizações não governamentais (ONGs)**. Isto porque, há que se reconhecer que “neste processo [da transição democrática] o feminismo institucionalizou-se, sobretudo através da participação no aparelho de Estado, o que traduziu seu reconhecimento, sua legitimidade e significou um canal de pressão efetivo sobre as decisões. Mas correspondeu também a sua **perda de terreno enquanto movimento social, a nível da sociedade civil**”. E, passada a momentânea grande aliança em torno da democracia, “o feminismo aparece, hoje, **fragmentado, setorizado**” [Pinto, 2003: 82; Sarti, 1988: 45].

O feminismo como um dilema organizativo centrado na reorganização do papel feminino pela reorganização concreta da vida comunitária e na efetiva unidade a partir da experiência do feminismo popular, como propunha Viezzer, foi derrotado na passagem à democracia. Ainda que ela não conceba desta forma, ela mesma é forçada a observar que tal dilema foi reduzido a um problema de conciliação com o Estado:

*“é de grande importância compreender que o sucesso de uma agenda política feminista só será assegurado através da efetiva **colaboração** entre mulheres trabalhando pela mudança social específica das relações entre os gêneros, tanto **fora** como **dentro do Estado**”* [Viezzer, 1989: 86, grifei].

É neste registro – da derrota do feminismo como experiência de organizar e enfrentar o cotidiano - que o tratamento da questão da violência contra a mulher se define pioneiramente, entre as demais questões das mulheres, como assunto de um “feminismo de prestação de serviço”, setorizado, não à toa do setor técnico-jurídico, na onda da linguagem dos direitos que tomou esta década [Pinto, 2003: 82]. Assim, se o “divisor de águas havia sido a criação do SOS”, com sua “militância e conscientização feminista” e a exclusão do cotidiano no enfrentamento da violência, a definição desta linguagem político-jurídica da violência doméstica se dá em 1985, com a criação, na linha dos Conselhos, de um órgão estatal específico: a Delegacia Especializada de Atendimento a Mulheres (DEAM).

Aliás, é justamente do fim da experiência do SOS de São Paulo que surge, após as últimas reuniões de avaliação, em meio também a dilemas de “tornar-se serviço”, a elaboração de uma “Carta aberta” e o encaminhamento de uma conversa com o Secretário de Segurança Pública do governo Franco Montoro (PMDB), Michel Temer, para pautar a criação da delegacia especializada [Pontes, 1986: 217].

A aposta na polícia para a defesa das mulheres, quando recém-saídas de um regime militar cujo autoritarismo sempre questionaram, deveria soar estranho. Mas, no cenário de empolgante democratização dos aparelhos de Estado, a reivindicação era até uma tarefa democrática das mulheres de “humanização da polícia” como forma de modificar o caráter patriarcal dessas instituições [Gregori, 2006: 82].

A “tarefa” de humanização da polícia não era, no entanto, tomada como tal por outros setores dos movimentos de mulheres. No mesmo período, 1970/80, mulheres negras das frações operária e média da classe trabalhadora organizadas em movimento negro e/ou de mulheres negras e as mulheres do subproletariado urbano, moradoras de favelas do Rio de Janeiro, organizadas no “Movimento de faveladas”, insistiam que o enfrentamento da violência penal do Estado fosse feito também além da violência do regime contra os “militantes”, denunciando o racismo, ou seja, o caráter político da perseguição policial ao povo negro. Enquanto esta posição unificava estes dois setores de mobilizações de mulheres [movimento de mulheres negras e movimento de faveladas], a mesma questão era rechaçada quando posta na reunião do “movimento feminista ocidental”. O depoimento de Lélia Gonzalez é revelador:

“Se denunciávamos a violência policial contra os homens negros, ouvíamos [no movimento feminista] como resposta que violência era aquela da repressão contra os heróis da luta contra a ditadura (como se a repressão, tanto num quanto noutro caso, não fizesse parte da estrutura do mesmo estado policial-militar)” [Gonzalez, 1984, grifei].

Na mesma linha, na contramão da reivindicação dos ativistas da anistia pelos “direitos dos perseguidos políticos”, o Movimento Negro Unificado (MNU), surgido em 1978⁸⁰, organizava, com a criação de centros de luta em bairros e prisões e com manifestações públicas contra os abusos policiais, o enfrentamento à violência racial-penal contra as

⁸⁰ O MNU surgiu na reação à discriminação do Clube Tietê de São Paulo a quatro atletas negros, bem como à tortura e execução de um jovem negro operário, Robson Silveira da Luz, no 44º distrito policial (Guaianases). Na mesma semana em que ocorreu a primeira atividade pública do movimento (ato realizado em 7 de julho de 1978 que reuniu milhares de pessoas no Teatro Municipal), Newton Lourenço, também jovem, operário e negro, foi executado com um tiro na cabeça disparado por um policial militar no bairro da Lapa [Silva in MNU, 1988].

“pessoas comuns”. Não à toa, o movimento contava com o protagonismo dos “presos comuns”, “exilados” no “grotão” do sistema carcerário brasileiro por nenhum “mérito político”, senão pelo racismo diário: “O apoio e solidariedade mais representativos à criação de um movimento negro a nível nacional viria, sem dúvida, dos detentos de São Paulo [do grupo Netos de Zumbi]. Se o Movimento Negro Unificado nascia como reação a atos de violência, inclusive com morte, a voz daqueles detentos, negros em sua maioria e que convivia cotidianamente com a violência institucionalizada do estado brasileiro, deveria ser ouvida”:

*‘Do fundo do grotão, do exílio, levamos nosso sussurro a agigantar o brado de luta e liberdade dado pelo Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial. Nós presidiários brasileiros contamos com nosso grupo unificado contra a discriminação racial. E aqui estamos no lodo do submundo, mas dispostos a dar nossos corpos e mentes para a ação de luta, a denunciar também a discriminação dentro do sistema judiciário aqui no maior presídio da América do Sul. [...]. Quando se fala em direitos humanos, é necessário ver com quem se fala, porque cada qual compreende segundo suas necessidades. Aqui no presídio não se pode falar muito nisto, pois logo somos motivo de chacotas. **Creimos, inclusive, que direitos humanos não passam de um tema promocional que tem estado em foco atualmente em todos os setores filantrópicos, públicos e particulares.** Contudo, nós aqui não temos senão temas e reuniões que pelo visto não passam mesmo daí. Os homens que o propagam são os primeiros a violá-los. E ele vem pelo mundo afora ricocheteando (...). Se existe [direitos humanos], é um bicho que sempre nos tem mordido ou é um Deus ao qual ninguém jamais orou. Agora desperta em nós a curiosidade de homens negros e ignorantes. Queremos saber o que são esses tais de direitos humanos. Também tem o seguinte: se [direito humano] for algo do qual dependemos da sociedade branca para nos **conscientizar**, algo que se consiga com docilidade de servos, não apresente! Já estamos fartos de palavras, demagogias, por isto somos um grupo, por isso gritamos sem cessar. Somos negros, somos Netos de Zumbi!(E vovó ficaria triste se nos entregássemos sem luta.)* [Silva, in MNU, 1988: 8/9, destaquei].

A desconfiança dos homens presos com os “direitos humanos” denunciava o que estaria por vir, já que foi a racionalização humanizada da segurança pública, empreendida pelo governo Montoro em São Paulo, que, 10 anos depois, abriria as portas para a proliferação de medidas de semelhante racionalização que poriam em marcha o encarceramento massivo ao longo da década de 1990 [Valente, 2018: 125].

Como fendas no discurso coeso da democracia e dos direitos humanos, o que não significava o alheamento político destes setores ao cenário da redemocratização, é possível encontrar nestas narrativas rastros do que significaria a “abertura política”. O dilema entre o “comum” e o “político”, no caso das prisões, que, aliás, persiste até hoje (prisões políticas e prisões comuns), era um prenúncio de que a democracia assumindo legalmente a política (da

mudança), em contraposição à criminalização de toda a (ação) política na ditadura, confiscaria a “política” do (fazer) “comum”. A política, oficializada, aprofundaria o “comum” como seu pressuposto negativo (crime comum, ilegalidade comum estampada nas cerca de 700 mil prisões naturalizadas politicamente, atualmente, que, no máximo, arranca indignação quanto às condições “desumanas” de encarceramento).

É preciso não olvidar que o que os militares arquitetaram na “transição democrática” foi a continuidade e o aprofundamento do golpe dado em 1964, em que calçaram uma “política de segurança” contra um “inimigo político”. O advento da democracia “golpeou” as forças sociais mobilizadas para além da sociabilidade capitalista-patriarcal-racista, na medida em que significou uma “política de segurança” que tratava de anular politicamente o “perigo” de sublevação do inimigo, por meio de seu entranhamento nas teias da institucionalidade, mantendo-se os movimentos sociais como “presos políticos” de um “fazer-político” da política instituída.

Ao colocar de uma vez por todas os movimentos sociais na legalidade, a *experiência*, que é portadora de uma ilegalidade, porque esboça uma sociabilidade não autorizada, foi legalizada pela democracia. O horizonte da experiência se reduziu a um “lugar” entre o Estado e a vida privada enformada na sociabilidade capitalista que nenhuma semelhança mais guardava com o “lugar-entre” que havia sido construído como um furo na sociabilidade dominante, na potencial vida comunitária dos movimentos de bairros encabeçada por mulheres e mesmo do “viver feminista” da sociabilidade do SOS-Mulher. Este lugar é hoje o lugar da “militância política” e, mais atualmente, o da “militância em direitos humanos”, mera fantasia ou veste jurídico-política de outra sociabilidade. É o lugar da institucionalidade onde transita a imensa maioria dos movimentos sociais, nem dentro nem fora do Estado, mas como “intermediários” ou “representantes” frente ao Estado, principalmente como “parceiros” do aprimoramento da Política, muitas vezes como “co-gestores”, mediante profissionalização em Organizações Não Governamentais (ONGs).

Em todo o mundo ocidental, o “novo” padrão de acumulação capitalista em marcha a partir da década de 1970 significou, politicamente, uma resposta aos levantes combativos que haviam surgido, na década anterior, fora do pacto ou compromisso social-democrata entre o movimento operário e as classes burguesas do período 1940 e 1970 sob o Estado de bem-estar social. Politicamente, portanto, era preciso refundar o pacto entre burguesia, “classe trabalhadora” (jovens, população negra, mulheres, comunidade LGBT) e Estado [Antunes, 2009; Bihr, 1998].

O cenário brasileiro do mesmo período não estava alheio a estas transformações internacionais. Elas estão relacionadas ao esgotamento do modelo do “milagre econômico” posto em marcha pelos militares [Kucinski, 1982], abrindo um período de crise econômica que acirrou a crise de legitimidade política do regime. Foi neste contexto que, segundo Ana Elisabete Mota, emergiu a ideologia de compatibilização entre capitalismo, bem-estar e democracia, lastro político da social-democracia [Mota In Mota, 2010]. Para José Paulo Netto, a impossibilidade de retroceder ao modelo do *welfare state*, cujo esgotamento histórico esteve desde sempre posto na conciliação (impossível) de classes que ele representa, faz do esforço de reposição política extemporânea deste pacto conciliatório no Brasil, sob a forma da ‘democracia’ e principalmente com a eleição do partido dos trabalhadores, em 2003, uma “face contemporânea da barbárie” [Netto, 2007].

Dessa maneira, a pavimentação da experiência do SOS-Mulher pela criação da Delegacia Especializada tinha na segurança pública *stricto sensu* apenas o início de um desencadeamento irreversível de medidas de uso racional-democrático da violência estatal em suposta defesa das vitimadas pela violência doméstica. A polícia civil (setor a que pertence a delegacia especializada) era só a ponta de lança do entranhamento irreversível do tratamento da violência nas teias da institucionalidade, que se aprofundou nas décadas seguintes. Desenvolveu-se uma “política de segurança” mais além da segurança policial estrita, dirigida contra todo o agir feminino que questiona a violência doméstica fora das teias que o Estado oferece como resposta protetiva.

Na década de 1990, intensificaram-se as propostas de medidas jurídico-políticas e os debates em torno de um suposto aperfeiçoamento evolutivo delas, como se fosse possível alcançar uma resposta política estatal homogênea e racional-abstrata capaz de responder a todo e qualquer contexto de violência doméstica.

Assim, seguiram-se as batalhas pelo tratamento judicial da questão da violência. Primeiro, porque o tratamento da violência doméstica não transpunha os limites da delegacia e, assim, ficava sem resposta judicial. Depois, porque, ao chegar ao judiciário, era “despolitizada” nos Juizados Especiais Criminais, onde era tratada como “crime de menor potencial ofensivo” e padecia da sua modalidade típica de “julgamento” que acolhe o conflito para deslegitimar o conflito, ao aplicar, sem mais delongas processuais, uma sanção penal, no caso, “uma cesta básica e tudo estava resolvido”. Seguiu-se, então, uma intensa mobilização, com preponderância de engajamento técnico-jurídico, pela criação de uma lei que fosse capaz, nos mais diversos aspectos e instâncias, de dar respostas à violência sofrida pelas mulheres no

contexto íntimo e/ou familiar [Brandão, 2006; Campos, 2015; Debert, 2006; Gregori, 2006; Oliveira, 2006; Santos, 2010].

Neste ritmo alucinado de reinvenção dos aparelhos democráticos de administração da violência estatal aprimorava-se o entranhamento político-jurídico tanto das vitimadas quanto do próprio movimento de mulheres, que a esta altura estava mais para organismos de assistência técnica ao Estado para assuntos de políticas públicas para mulheres, bem representado, por exemplo, no desempenho ‘lobbístico’ de excelência da ONG CFEMEA (Centro Feminista de Estudos e Assessoria) [Pinto, 2003: 94-110].

Neste cenário de hegemonização e homogeneização da resposta estatal à violência doméstica, não se avista no horizonte qualquer lampejo de enfrentamento à violência doméstica como *experiência*, isto é, como ação coletiva cotidiana levada a cabo por mulheres em seus contextos de moradia e de vida, com a criatividade organizativa que cada cenário exige, ainda que sem necessariamente prescindir dos aparatos estatais disponíveis. Ao contrário, cada vez mais as mulheres da periferia, pobres e especialmente negras, a tomar pelas estatísticas que apontam simultaneamente diminuição de mortes de mulheres brancas e aumento de mortes de mulheres negras no mesmo período, parecem permanecer na expectativa de uma proteção que na maior parte das vezes nunca chega para elas, sendo engendradas numa passividade que faz questionar se não é esta justamente a função da política pública de enfrentamento à violência: desorganizar as mulheres da ação coletiva voltada a sua própria proteção [Mapa da Violência, 2015].

Por esta razão, a questão que se formula é se os CDCMs, surgidos no encalço dessa história progressiva de homogeneização, unificação e burocratização dos mecanismos de enfrentamento contra a violência doméstica desde o SOS-Mulher, são um desdobramento de um vitorioso “feminismo de gestão das mulheres”, uma vez também derrotado o feminismo cotidiano periférico ou de “base, conteúdo e direção populares”.

Como vimos na experiência do SOS-Mulher, para as feministas, era muito cara a política como organização cotidiana da vida, assim como para os Clubes de Mães e especificamente para a AMZOL (Associação de Mulheres da Zona Leste). No entanto, a incapacidade das feministas de envolver as mulheres a quem se destinava a política da conscientização contra a violência sexista, justamente porque estava excluído o cotidiano de onde vinham estas mulheres, pode ter transformado o *feminismo cotidiano* em *gestão feminista do cotidiano*. Inclusive, a “exclusão do cotidiano” notada por Ana Paula de Santana Correia na experiência do SOS-Mulher se repetiu na AMZOL, quando o modelo daquele se

transpôs para este com o “golpe” representado no afastamento da liderança do bairro em favor da assistente social do centro.

Ao que parece, o recalcado da história do SOS-Mulher - o dia-a-dia do “plantão feminista” meio sem lugar e meio incômodo no cotidiano da “vivência feminista”, “obrigatório” como era, porque meio sem sentido para “as feministas” – parece ter retornado com toda a força, definindo historicamente aquilo que estava em disputa na experiência naquele momento, mas acabou por se definir com a passagem democrática [Pontes, 1986].

Assim, questiono se a experiência histórica SOS-Mulher – espaço-cotidiano livre de machismo, militante feminista, conscientização feminista - não se tornou, historicamente, a própria “estrutura CDCM”, que suspendeu em definitivo o feminismo como realidade cotidiana de uma sociabilidade anti-patriarcal concreta e no tempo presente, também manifesta no feminismo popular e periférico dos clubes de mães e grupos e especialmente na AMZOL, restando apenas o feminismo como veste jurídico-política materializada na “estrutura do serviço”.

Com efeito, os CDCMs têm, estruturalmente, uma dimensão de atendimento e uma dimensão de convivência cotidiana, como apontamos. A dimensão de atendimento se tornou definitivamente uma questão técnica, com a definição profissional da equipe de atendimento e a tipificação técnica de suas atribuições⁸¹. Já das atividades de convívio cotidiano, participam, hoje, as atendidas, mas ainda na posição de freqüentadoras, alijadas do planejamento das ações no espaço, que é feito pelas “funcionárias” feministas. Às vezes é possível contar com a “participação”, opinativa, das usuárias, mas nem mesmo as funcionárias podem organizar as ações que perfazem este cotidiano de convívio coletivo fora da rotina pré-estabelecida de “oficinas” e sua respectiva distribuição orçamentária⁸².

Quanto às “funcionárias” do CDCM, são prioritariamente feministas as contratadas, como fica evidenciado pela afirmação de 5 das 6 entrevistadas que se declararam feministas, bem como pela consolidada defesa política de que a orientação destes serviços seja feminista [Debert, 2006; Gregori, 2006; Santos, 2016], também defendida no próprio estudo de Ana Paula de Santana Correia.

As funcionárias feministas são, por sua vez, as gestoras da política pública e encabeçam uma espécie de conscientização feminista como sua função institucional:

⁸¹ Vide Portaria nº 46/2010 da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS-SP), disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/assistencia_social/arquivos/portarias/portaria_46-2010.pdf.

⁸² Idem.

Então, eu acho, a principal função é o que tá posto: é ajudar as mulheres a entender o que é a violência doméstica, o que é a violência de gênero e, se elas tiverem passando por isso, eu acho que o ‘know how’ que a gente tem é contribuir pra que elas enfrentem essa violência e rompam na medida do possível, né, orientando. Acho que essa é a principal função [Trecho transcrito da entrevista de Lucinda, coordenadora da Casa Viviane dos Santos, grifei].

Nesse sentido, da “militante feminista”, que no SOS era uma experiência de sociabilidade feminista, parece ter restado apenas uma *veste político-jurídica* de uma “funcionária” do “dever-ser feminista”, que põe, portanto, em marcha a estrutura de gestão do cotidiano feminino periférico e que é a intermediária que faz a “mediação” do cotidiano das mulheres periféricas. No capítulo 3 abordaremos isto propriamente.

A única entrevistada que não se identificou com o feminismo, Stella, justamente por suas críticas ao movimento, confirma o papel jurídico-política da funcionária feminista. Ela atribui ao feminismo uma institucionalidade da abordagem do enfrentamento da violência doméstica que engessa a realização de ações de fortalecimento da mulher vitimada que, na contramão, eram corriqueiras nos movimentos periféricos de organização cotidiana da vida. Ela se refere a ações de combate à fome, mas, na íntegra de sua fala, isto estava ligado à situação de violência doméstica. Vejamos:

*Quando uma mulher chega falando que não tem comida em casa, que que a gente faz? Vai até os mesmos mecanismos: vai no CRAS vê se tem cesta, se tem cesta, ótimo, se não tem, a gente não faz nada. Entendeu? Cadê que a gente pensa em alguma coisa, vamos arrecadar alimentos? Vamos, oh, sei lá....vai ter uma ação em tal lugar, por que que a gente nunca pensou, por exemplo: vai ter uma ação, a entrada é um quilo de alimento, vamo fazer um banco de alimento pra essas mulheres. **A gente não pensa fora da caixinha.** O CDCM coloca e a gente vai seguindo ali, só que a gente tá falando de pessoas, né, não tá falando de processos, tá falando de pessoas. Então não dá pra ser só aquilo ali [Trecho transcrito da entrevista de Stella].*

Dessa maneira, as diferenças entre as conclusões de Correia e as reflexões de Stella, que expusemos no início, talvez encontrem agora um ponto de convergência, se justamente analisarmos suas colocações ligadas aos contextos de que falam. A primeira etnografa os 2 Centros de Defesa originados mais ligados ao movimento (Casa Viviane dos Santos e Casa Anastácia), a segunda expõe ocorrências da Casa Mulheração, surgida já de “cima pra baixo”, ou seja, como iniciativa de gestão. Esta Casa representa, assim, a forma mais bem acabada da “estrutura”, que se cria “autonomamente”, “sem história”, meramente reproduzindo os

formatos que foram criados por força histórica, cujos vestígios estão presentes na estrutura dos outros 2 (dois).

É verdade que estes vestígios estão presentes no feminismo negro, popular e cotidiano projetado do passado em suas atuais profissionais – mulheres negras e residentes no território em que o serviço se situa - e no cotidiano de algumas atividades, como observa Ana Paula de Santana Correia. Porém, seu esforço em centrar a disputa do feminismo na própria “funcionária” e na própria “estrutura”, sem problematizar que o próprio conteúdo feminista do passado adquiriu a *forma* funcionalista no presente, que põe em marcha a estrutura patriarcal pela gestão do cotidiano feminino, talvez reforce aquilo que sustenta isso e que ela declara combater: a cisão entre “feministas” e “mulheres” (nomenclatura também costumareimante utilizada pelas profissionais para se referir às atendidas).

A fim de percorrermos estes questionamentos, é preciso se voltar à própria dinâmica da violência doméstica, com o intuito de apreender os elementos constitutivos do contrato sexual-racial de proteção privado que ela expressa e verificar se eles se repetem de algum modo no contrato de proteção que a vítima de violência sela com o Estado especificamente neste órgão institucional de proteção tipificado como Centro de Defesa e Convivência da Mulher.

Capítulo 2 – “Violência doméstica” e reprodução ampliada do patriarcado-racismo-do valor

Iniciamos o Capítulo 1 expondo os dados coletados sobre a condição socioeconômica das mulheres que são atendidas nos Centros de Defesa em questão. A partir deles sobrepusemos tais condições às condições socioeconômicas nacionais no mesmo período, em seguida, as condições de hoje (século XXI) às condições de ontem (século XX). Com isso, pudemos sobrepor, fundamentalmente, as condições do conjunto majoritário da vida das mulheres no Brasil à condição de vida a que são submetidas mulheres negras. Isto nos levou à sobreposição do cenário da violência socioeconômica ao cenário da violência sexista-racista do colonizador sobre as mulheres colonizadas reestruturada na passagem ao trabalho livre assalariado, no início do século XX. Pudemos, então, inferir que, no cerne da constituição da civilização branca-patriarcal das forças do progresso, está o próprio controle racista-sexista da violência dos “modos matriarcais” de sociabilidade que resiste nas entranhas do progresso, portando um projeto de anti-civilização, em que se esboça, de modo latente, uma possibilidade de “eversão” da civilização patriarcado-racista.

Derrotado, contudo, este projeto pelas forças do progresso institucional, na derrota das experiências de um feminismo popular que o rememoraram num lampejo organizativo no final do século XX, o que se persegue é se essa vitória se sedimenta, século XXI adentro, na e como gestão preventiva dessa violência anti-civilizatória, a pretexto do enfrentamento estatal da “violência de gênero doméstica” de que são vítimas aquelas mesmas mulheres.

A sobreposição feita acima está em consonância com as compreensões, já mencionadas de Saffioti [nota 13], em seu “Gênero patriarcado violência”, de que *“desde seus inícios, a exploração econômica da mulher faz-se conjuntamente com o controle de sua sexualidade”*. Para esta autora, *“não há dois processos”, “não há, de um lado, a dominação patriarcal e, de outro, a exploração capitalista”, “mas duas faces de um mesmo processo”,* razão pela qual *“usa-se, aqui e em outros textos, a expressão dominação-exploração ou exploração-dominação”, “alterando-se os termos [refere-se à ordem das duas palavras] para evitar a má interpretação da procedência de um processo e, por via de consequência, da sucessão de outro”*. [Saffioti, 2015: 138, destaquei].

Com suporte em suas considerações, faz-se necessário pensar *como* ou de que *modo* a “violência doméstica” cumpre, assim, um papel “econômico”, ou seja, sistêmico, na contenção dessa violência anti-civilizatória do que chamamos de “matriarcado da miséria”, situação que está posta nos CDCMs na situação preponderante das mulheres vitimadas pela

violência doméstica atendidas nesses espaços. Trata-se de observar de que modo a “violência doméstica” disputa, como manifestação da “questão social”, com a violência anti-civilizatória do matriarcado da miséria, que é a violência capaz de fazer a “eversão” da “questão social”.

Este “modo” diz respeito ao “contrato”, porque a violência cumpridora de um papel sistêmico dominante é substrato do contrato, daí que a “violência doméstica” é garantidora de uma violência jurídica, uma violência completamente dentro da ordem. O diálogo entre Carole Pateman, Roswitha Scholz, Jules Falquet, Evgeni Pachukanis, Giorgio Agamben e Walter Benjamin, atravessado por Bruna Cristina Jaqueto Pereira tratará de entender a forma jurídica da “violência doméstica”.

O levantamento dos elementos que estão em jogo na “violência doméstica” contra as mulheres - no contrato privado de proteção – é imprescindível a fim de, no capítulo final, buscar verificar sua manifestação também na relação de proteção entre a mulher vitimada e o Estado, na pessoa dos Centros de Defesa da Mulher.

2.1. Violência doméstica e “matriarcado da miséria”: disputa pela *experiência*

Recorre-se à categoria “trabalho doméstico”, categoria que se aproxima de “violência doméstica”, a fim de compreender esta especificidade histórica. Saffioti, investigando o lugar dessa atividade “atrasada” no capitalismo, esclareceu que se trata o “trabalho doméstico” de uma forma não propriamente capitalista (porém) própria do modo de produção capitalista [Saffioti, 1978: 190]. As atividades reprodutivas sempre existiram, mas a configuração doméstica que assumem, como “trabalho doméstico” e como apartado e subsumido ao “trabalho produtivo”, é própria do sistema capitalista. Já nas palavras de Danièle Kergoat, o trabalho doméstico “consiste numa forma histórica particular do trabalho reprodutivo, forma inseparável da sociedade salarial” [Kergoat in Hirata et ali (org), 2009: 67-76].

Helena Hirata busca apreender o “vínculo indissociável” entre trabalho assalariado e trabalho doméstico. Declara, inclusive, que seu objetivo mais amplo é combater uma clivagem que ela considera equivocada, postulada pelo marxismo:

“a abordagem que trata da divisão sexual do trabalho deverá permitir acabar com as categorias tradicionais da sociologia industrial e com uma das concepções marxistas da clivagem, extremamente simplista, entre a esfera produtiva (produção de valor) e a esfera reprodutiva (produção de valores de uso não-mercantis) para partir para a elaboração de novos conceitos (...) [Hirata, 2002: 134].

Roswitha Scholz, diferentemente de Helena Hirata, não nega a clivagem marxista, portanto não dilui a dinâmica do trabalho doméstico e a dinâmica do trabalho produtivo numa só dinâmica. Scholz, recordemos, desenvolve a ideia de que houve uma ‘dissociação-sexual’ numa **relação dialética simultânea** com a forma-valor. Daí a categoria “dissociação-valor”. “Para que a forma-valor se erigisse à posição dominante na socialização pela mercadoria algo precisou ser dissociado, cindido, deixado de lado, tomado como o “outro” desta forma”. “Não significa que a dissociação como categoria estrutural seja algo secundário, mas, ao contrário, o **oposto fundamental que estrutura esta relação**, sendo o dissociado aquilo que foi colocado em posição inferior **como condição *sine qua non* para que reluzisse o protagonismo do valor**” [Menegatti, 2017].

Portanto, “não há nenhuma «relação de derivação» lógica imanente entre o valor e a dissociação. **A dissociação é o valor e o valor é a dissociação.** Cada um está contido no outro, sem ser idêntico a ele. Trata-se de ambos os momentos **centrais** essenciais da **mesma relação social em si contraditória e fragmentária**, que devem ser compreendidos ao mesmo alto nível de abstração” [Idem, destaquei].

Com isso, Scholz demonstra que o “valor” e o “dissociado” são fragmentos contraditórios de uma única forma social: patriarcado do valor. Patriarcado-racista-do valor, já que, da mesma forma que o dissociado não deriva do valor, racismo também não é uma relação secundária à dissociação-valor, mas o dissociado (o Outro do homem branco) já está no núcleo da forma-valor.

Ao tomar as relações de gênero e raça não como meros “aspectos” da totalidade social, ela pôde justamente confirmar e precisar a clivagem marxista como “trabalho produtivo” (valor) e “atividades dissociadas improdutivas” (não-valor) e, com isso, demarcar que a contradição fundamental do atual modo de produção é entre “não-valor” e “valor”, não meramente entre capital e trabalho (relação da “mais-valia” ou “valor”).

A contradição propriamente se dá entre “dissociação-valor” e “não valor” [sem hífen, para diferenciar de “não-valor”, que é pressuposto do valor]. As atividades “sem-valor”, como o “trabalho doméstico”, são próprias à dissociação-valor. A possibilidade de eversão da ordem reside, então, nas relações sociais que tensionam a sua não inscrição na dissociação-valor, nem como valor nem como dissociado. Roswitha Scholz explica que a superação do patriarcado significa e implica uma rearticulação do abstrato e do sensível (concreto), numa “razão sensível” [1996]. Esta “razão sensível” é, neste trabalho, a “experiência”, daí que a contradição fundamental é entre “forma” e “experiência”.

Segundo Scholz, a dinâmica entre valor e não-valor é a “relação basilar fragmentária e contraditória” em que o produtivo pressupõe e põe o improdutivo e que, “em processo”, isto é, no avanço histórico dessa dinâmica, resulta uma afirmação das forças produtivas como forças destrutivas [2016]. Forçoso recordar que José Paulo Netto faz a mesma observação ao abordar o “esgotamento das possibilidades progressistas do capitalismo e sua virada para a barbárie”, a certa altura [Netto, 2010].

Não é que o valor tenha ou tenha tido algo de benéfico em algum momento, o valor é em si destrutivo (por isso Scholz esclarece: “o valor é o dissociado e o dissociado é o valor”), pois corresponde a um mecanismo de processamento das vidas concretas na “forma”. Uma multiplicidade de aspectos da práxis humana se torna dejetos na medida em que a “atividade sensível” humana [Marx e Engels, 2007] é processada e resulta na “força de trabalho”.

Em resumo, a destruição é consequência da produção e destruir é condição da geração de valor. Destruir e reconstruir não é uma dinâmica de crise, é a sistemática da normalidade fragmentária e contraditória do modo de produção econômico patriarcal-racista-capitalista.

Nesse sentido são também as considerações de José Paulo Netto. Ao afastar a falácia da “nova miséria”, não deixa de notar que o “pauperismo de hoje” é o pauperismo de sempre necessário como dejetos e como alavanca da acumulação capitalista. Progresso e pauperismo, nos termos de Netto, se pressupõem mutuamente. Não há progresso sem barbárie [Netto, 2001].

Com essa aproximação entre Netto e Scholz, o que se pretende é repensar a formulação da categoria *Questão Social* como necessidade desta pesquisa, pois a dialética entre riqueza e pauperismo permite apreender somente uma parte dos “fenômenos” da forma social. O desemprego massivo, a generalização da flexibilização das relações de trabalho, as “novas formas de miséria”, representadas no *pauperismo*, são concomitantes aos fenômenos de *aniquilamento* bruto do “mundo do não-valor” (extermínio, massacre, genocídio, feminicídio). Esta violência constitutiva do valor deve ser apreendida já no núcleo da forma social, sob pena de violência doméstica, entre outros “fenômenos”, serem tomados apartadamente da totalidade da forma social capitalista-racista-patriarcal.

Nesse sentido, a afirmação de que o capitalismo socializou quase toda a produção social, deixando apenas uma parte **ainda** por socializar, realizada privadamente pelas mulheres, é tão verdadeira quanto incompleta. As atividades domésticas de hoje não são as atividades reprodutivas pré-capitalistas ou coloniais que ficaram por socializar. A parcela das atividades pré-capitalistas que teriam ficado por socializar foram sim socializadas pelo valor, mas negativamente, i.e., como a “forma sem forma da forma-valor”. A ‘economia’, por sua

vez, só pôde estabelecer sua ‘dinâmica própria’ (mais-valia) “após terem se dissociado sexualmente todos os momentos da reprodução que ela era ‘incapaz’ de abranger” [Sholz, 2016].

Ao ‘doméstico’ é justamente imputado o caráter de “atraso”, de “passado” e, portanto, de “não trabalho” (improdutivo), porque materialmente ele assumiu, no presente, o lugar do “concreto”: que é o “sem forma” (atividades esparsas, descontínuas, infinitas), o “imensurável” (não é passível de expressar valor), o “sem qualificação”, em síntese, “o improdutivo”.

Disso se pode inferir que tal qual o “trabalho doméstico” é o “bruto” do “valor” a “violência doméstica” é o substrato “cruento” do “contrato”, é a antípoda do consenso reinante nas relações sociais exteriores ao mundo privado, é o reduto de relações sociais onde está confinada toda a violência expurgada do convívio social regido pela lei, pelo acordo de vontade e pela proibição do uso a força.

Ela não é de modo algum a cruenta violência sexista colonial, mas rememora-a porque a assume transformando-a “no avesso” da forma que se apresenta como aquela que superou o escravismo-sexismo colonial. Ou seja, o avesso da forma do “civilizado”, do “progresso”, das relações de trabalho não mais baseadas na força e no avesso do “contrato racial-sexual” (democracia racial), do qual estaria expurgado o racismo-sexismo.

A violência doméstica é, portanto, própria ao atual sistema de produção, não existe violência doméstica, como não existe “trabalho doméstico”, fora do capitalismo (ou melhor, patriarcado-racismo do valor).

A violência doméstica – sua reprodução – é parte constitutiva do “matriarcado da miséria” em sua dimensão capturada. Se a coleta de dados, que revelou a situação de desemprego, subemprego associada à chefia feminina da família, demarcou um mundo de relações “desvaloradas” ou “anti-valoradas”, sua relação com a violência doméstica não é um acaso. A violência doméstica é parte da anulação da vida feminina que, pela experiência, poderia efetivamente negar as relações de valor. Obviamente não são processos que têm relação de causa e consequência, são concomitantes, até porque, no caso em que estamos tratando, são as mesmas mulheres que vivenciam uma e outra destas situações.

Nesse sentido, a violência doméstica é a conformação da “desvalorada” vida feminina, especialmente negra, não assimilada (positivamente) nas relações de valor, a fim de que não se torne um “autêntico sem valor”, ou uma “autêntica negação” e deixe, assim, de afirmar o patriarcado do valor pela própria função que incumbe às mulheres de reproduzir o cotidiano periférico e bárbaro onde se põe em marcha o militarismo viril que impulsiona a acumulação.

Aquilo que está em jogo na violência doméstica é assegurar que o “concreto dissociado” do mundo reluzente do contrato não assuma a forma autêntica da vida concreta, na verdade, “de uma pura vida nua” [Benjamin, 2016: 57-83].

Isso a que chamamos “autêntico sem valor” é o matriarcado da miséria na dimensão de *experiência*, portanto, em ação de eversão da ordem. A experiência é aquilo que “sobra” da tensão entre barbárie e progresso, é aquilo que a despeito de ser tomado como improdutivo, adquire senão vida, ou seja, é produtivo de vida: a vida dos quilombos, a vida nas casas de candomblé, a vida de solidariedade feminina nos cortiços, a vida que se agita nos bairros e morros dando sentido ao cotidiano etc.

A experiência do *sensível* (do concreto dissociado) põe em marcha a possibilidade de uma *razão sensível* [Scholz, 1996], forma não cindida de viver, produzir e decidir. A experiência, portanto, ameaça a ordem, daí porque, no caso das relações sociais de não-valor, é preciso conferir-lhes essa “forma sem forma da forma-valor”, a fim de que matriarcado da miséria não passe de uma mera expressão da sociabilidade negativa do racismo-patriarcado do valor.

Como uma dimensão da “questão social”, portanto, a violência doméstica é um campo de tensão entre a experiência e a conformação da vida sob o registro da violência masculina, na forma da *apatia*, do *medo*, do *estado de anomia*. Como observaremos mais adiante, é um campo de tensão entre a violência como experiência e a violência mítico-jurídica.

Antes de passarmos a este ponto, no entanto, é preciso situar o momento histórico em que a reprodução da violência doméstica é analisada. Não basta compreender que ela é um aspecto da reprodução ampliada do patriarcado-racismo-do valor, é preciso compreendê-la como um aspecto de um momento específico das relações de produção: como parte do padrão de acumulação configurado pós-crise estrutural, como parte do capitalismo de permanente gestão da “crise”.

2.2. Anomia e asselvajamento do patriarcado: o avesso da violência das mulheres

No avanço histórico da relação basilar fragmentária e contraditória do patriarcado-racismo-do valor, pós-crise de 1970, e especialmente após as crises dos anos 2000, inscreve-se cada vez mais no contexto mundial a “dessubstanciação do capital”, a “obsolescência do trabalho abstrato”, a “desvalorização do valor”, o “colapso da modernização” e o “tornar-se supérfluo em massa” [Scholz, 2016].

Concretamente, delineia-se um cenário assombroso em que há uma enorme riqueza circulante extremamente supérflua (como flores cortadas no terceiro mundo e transportadas de avião para o centro do capitalismo) e no qual isto se dá na medida em que são cada vez mais supérfluas as forças produtivas para a criação de riqueza ‘válida’. Isto porque a totalidade da produção global passa a depender menos de uma produção local e em larga escala e mais de uma rede transnacional de “ilhas econômicas” de produção microscópica, automatizada e intensiva [Idem].

A riqueza, supérflua, surge, assim, como bárbara, meramente abstrata, pois bárbaro é o momento em que o supérfluo da vida humana concreta ao patriarcado racismo do valor se generaliza em enormes “zonas sociais de paralisia e abandono”, desintegradas da rede transnacional de “zonas econômicas” [Idem].

Se a riqueza superficial, pouco exigente de mão de obra para produtos de alta tecnologia e/ou de luxo, não depende da produção negligencialmente reduzida face à totalidade do produto global, é precisamente em razão dessa produção em dimensão relativamente microscópica que **desaparece a vida de enormes massas populacionais de supérfluos**, que já não podem mais ser integradas na produção para o mercado mundial, simplesmente porque a estratégia é outra. Com efeito, à riqueza superficial corresponde o capital financeiro vazio de conteúdo, que se realiza em cadeias transnacionais de criação de valor que, basicamente, significam deslocalizações incessantes de investimentos em racionalização para a exploração da redução de custos [Idem, destaquei].

Nesta toada, o cenário mundial só se marca também por uma exploração maciça e exaustiva de mão de obra (trabalho precário) não porque tenha havido uma expansão da acumulação capitalista, mas justamente porque está em curso uma baixa, em conjunto, da massa de valor e trabalho abstrato na “sua substância material abstrata”. Isso revela que o supérfluo e não meramente o “precário” é a verdadeira categoria, sendo a precarização que tanto se aborda atualmente uma mera transição para novas camadas de párias⁸³ [Idem].

⁸³ Conforme Scholz: “A SUPERFLUIDADE objectiva é a verdadeira categoria, a que é decisiva, não simplesmente a precariedade, que é o mero sentimento disso e que parece ser o subjectivamente verdadeiro, com a manutenção de uma actividade profissional seja de que tipo for, que deve ser mantida incondicionalmente, nem que seja na forma de um pós-moderno empresariado de si mesmo, tendo por fundo uma sociedade do trabalho concebida como ontológica. **O medo de tornar-se supérfluo é tão grande que apenas consegue identificar-se a si mesmo teoricamente como o tornar-se precário**, sendo assim tabu o chegar ao fim absoluto da sociedade do trabalho; este é o horror puro e simples para o precário, que se vê obrigado a posicionar-se no interior de relações em decadência para se poder manter a si mesmo como ser que se esforça ao máximo. Tudo isto tem de ser entendido no quadro de uma crítica geral da dissociação-valor, como crítica que a si mesma se afirma e simultaneamente se restringe”.

Roswitha Scholz afirma que “as enormes manchas em branco no Terceiro Mundo mostram que os seres humanos concretos há muito são tão supérfluos como se julgam precários atualmente no Primeiro Mundo, onde, no seu empresariado de si mesmos, pressentem que não são poupados a esse destino, mas que os ameaça a paralisação absoluta”. Por isso ela afirma que é preciso concordar que “a história colonial desenrola-se pelo período adentro e determina-o”, mas desde que se tenha em mente essa “contradição em processo da relação basilar fragmentária do patriarcado-racista-do valor”, e não uma ‘recolonização’ [Idem].

A colonização mobilizou recursos e força de trabalho para impulsionar o processo acumulatório por vir. Hoje, quando o por vir já se inscreve como passado que esgotou as forças produtivas, o que se observa e se avista é uma “anomia” e um “asselvajamento” que rememoram a outra face da colonização que havia erigido a “sociedade do trabalho”, como tratamos no capítulo 1: massas, sobretudo de mulheres, desempregadas, alojadas em cortiços, perambulando em busca da sobrevivência, em ocupações precárias.

A “anomia” que marca o cenário atual não decorre de uma ‘recolonização’, porque isso pressuporia o alargamento do trabalho abstrato, mas sim da “tendência para o colapso provocada pelo desenvolvimento das forças produtivas”, desde sempre inscrita (latente) na estratégia da acumulação, mas que representa o ponto de virada do patriarcado-racista-do valor, a partir de 1970, em que as forças produtivas tomaram um caminho sem volta do seu efeito destrutivo.

Trata-se de uma “queda” do patriarcado capitalista [racista], cuja continuidade se dá na sua erosão, decadência e colapso” (obviamente nada emancipatórios), porque já não pode mais reproduzir o homem-ganha-pão-mulher-dona-de-casa do padrão fordista e, assim, transforma homens em donas-de-casa, na medida em que se movem em ocupações precárias e são sustentados por mulheres, e faz destas “chefes” de administração da crise [Netto, 2010; Scholz, 2016]. Trata-se de uma anomia tendencial, que não foi posta, hoje, como vimos, mas definida em definitivo neste primeiro quarto do século XXI.

Portanto, mais do que as “precárias” de outrora, o que marca profundamente a existência das mulheres atendidas nos Centros de Defesa em questão é uma existência absolutamente “supérflua”, por isso mesmo “eliminável”. O encontro no espaço dos CDCMs, como revelaram os dados, do “desemprego/subemprego” (supérfluo) e da “violência doméstica” (eliminável) é marca específica do patriarcado de crise, que inscreve a eliminação do supérfluo.

Permanentemente desempregadas, ou apenas “insistindo em sobreviver” com o que se consegue juntar de um “bico” aqui e um “benefício” ali, ou ainda “perambulando” de longe em busca de uma existência “útil”, vez que boa parte das mulheres atendidas é migrante de estados nortistas em busca de alguma oportunidade de trabalho, já não mais encontrada como há 50 anos encontravam suas antepassadas que migravam para o sudeste, objetivamente suas vidas estão marcadas por uma existência supérflua. A violência doméstica também inscreve essa superfluidade, sempre levando a mulher ao limiar do eliminável, efeito fundamental da violência psicológica, mas também ameaça concreta na violência física.

Jules Falquet observou algo semelhante em seus estudos sobre a violência contra as mulheres em Ciudad Juarez. Ela observa que a intensa violência a que são submetidas as mulheres nesse território que ela chama de “laboratório da globalização” “não é uma mera consequência de um cenário de anomia impulsionado pela globalização”; os estupros sistemáticos e feminicídios são endereçados às mulheres “indígenas”, “mestiças”, “morenas” que são também trabalhadoras extremamente exploradas nesta zona de fronteira. Ela afasta a ideia de que a violência é uma irracionalidade meramente derivada do cenário de exploração econômica, para demonstrar que a violência é o próprio cenário de exploração econômica, que, entre outros impactos, serve à manutenção dos baixos salários e à contenção de uma mão de obra excedente [Falquet, 2017].

Subjetivamente, portanto, não é a sensação de “precariedade” que marca as existências das mulheres atendidas nos CDCMs, mas a de que são seres a muito tempo descartados. Roswitha Scholz explica que a dissociação-valor atravessa todos os planos e domínios da sociedade e tem também um lado sociocultural e **sociopsicológico**. Deve ser por esta razão que o discurso da “depressão” é recorrente entre essas mulheres, não no sentido clínico necessariamente, mas no sentido daquilo que se generaliza como “sintoma social”, conforme discorre a psicanalista Maria Rita Kehl em seu “O tempo e o cão” [2009].

Esta subjetividade deprimida, anômica, que decorre da superfluidade objetiva é registrada senão pela “sensação” das entrevistadas que atendem essas mulheres. Rosa, advogada que trabalhou nas Casas Anastácia e Viviane dos Santos, expressa o seguinte:

*“Porque eu sinto uma solidão enorme na fala das mulheres, assim, sabe? Muitas delas me dizem que ali é o único lugar onde elas conseguem falar sobre o que elas têm vivido, assim, que não tem mais ninguém com quem elas consigam falar. Eu sinto que a maioria das mulheres não tem amigas, assim, sabe? Tem a família mesmo, tem os filhos e tinha esse cara, esse agressor. Muitas das mulheres nem relação com a mãe, nem relação com o pai, nem relação com irmãos. **Eu sinto que é uma solidão muito profunda,***

*assim. E acho que o CDCM termina entrando um pouco nesse lugar, assim, tipo, é um lugar onde elas podem ir e elas podem falar, sabe? Elas podem encontrar pessoas, elas podem...Porque, no dia a dia, na vida de todo dia, a vida não oferece isso, sabe? É **tão violento, assim, o dia a dia**, que não tem essas possibilidades de encontro. Então acho que o CDCM termina sendo esse lugar pra elas, assim. Um lugar onde elas vão e elas sabem que elas vão encontrar outras mulheres e elas vão estabelecer relações não violentas. Às vezes são violentas também, **mas estabelecer relações** [Trecho transcrito da entrevista, destaquei].*

Logo em seguida, a entrevistada se dá conta do seguinte: “*Eu aqui falando que o CDCM é igual Igreja evangélica...olha as coisas que a gente fala? (risos)*”, pois antes deste trecho citado ela havia comentado o seguinte:

*“Sabe, os laços de solidariedade estão tão esgarçados, a vida é tão precária, assim. É cada um correndo por si e um passando por cima do outro que, nesse espaço que se esgarça assim, eu sempre penso muito nisso, eu acho que **é aí que chegam as igrejas evangélicas**, por exemplo. [Trecho transcrito da entrevista]*

A entrevistada parece sentir o processo de dessocialização das relações sociais que, nas periferias, é capturado pelos empreendimentos evangélicos que se proliferam a cada esquina. Curioso é ela associar involuntária ou inconscientemente o espaço da assistência social e o espaço da igreja evangélica, até porque, no plano consciente, a entrevistada considera importante o espaço de convívio do Centro de Defesa, como declarou.

A psicóloga na Casa Viviane dos Santos, que trabalha lá há 5 anos, também comenta a manifestação subjetiva dessa objetividade do supérfluo:

*Muitas mulheres que chegam no centro de defesa, por exemplo, elas chegam, muitas delas, como eu posso dizer, há uma **perda da própria identidade dessas mulheres**. Elas chegam dentro desse serviço **sem saber quem são**, muitas delas dizem: ‘**eu não sei quem eu sou**’. Quem é você? ‘**Eu já me perdi de mim mesma**’, ‘ eu estou perdida de mim’ (...). “Às vezes a mulher chega muito retraída, as relações sociais dela estão muito rompidas, então ela já não tem uma vida social, já não tem relações sociais, então, dependendo do perfil dessa mulher, essa mulher é inserida em um grupo, pra que ela já vá se socializando” [Trecho transcrito da entrevista de Eliana].*

Além da contribuição de minhas colegas, na minha experiência de atendimento no Centro de Defesa Mulheração, recorro-me de cenários semelhantes. De modo geral, tanto entre aquelas que atendia com maior frequência como aquelas que atendi uma ou duas vezes,

eram recorrentes discursos marcados por um profundo sentimento de inutilidade, invalidez, isolamento, não raro a uma “perda do sentido de viver”.

De modo específico, recordo-me de 4 mulheres que atendia com maior frequência e que auxiliam na compreensão deste cenário. As três primeiras de que me lembro foram, no passado, empregadas domésticas. Uma migrou da zona rural da região sul do país para São Paulo, com suas três filhas, fugindo de uma violência brutal perpetrada pelo marido. No trabalho que conseguiu, aqui, encontrou condições para se manter longe da violência, criar as filhas e sentir-se potente para reconstruir relações amorosas, até, novamente, encontrar-se em uma perigosa situação de violência doméstica. Nos atendimentos ela se queixava muito de não ter mais seu próprio dinheiro, nem a mesma disposição para trabalhar, até pelo quadro de saúde física debilitada. No seu caso, o marido havia sido responsável por proibi-la de trabalhar também. Acompanhei sua ruptura com a situação de violência, mas ela, até o momento em que trabalhei lá, não conseguiu romper com o sentimento permanente de inutilidade, de insatisfação profunda, de solidão.

Outra mulher que atendia migrou de estado da região nordeste, onde, na infância (cerca de 8 anos de idade), havia sido estuprada na casa em que trabalhava de empregada doméstica. Já adulta, foi novamente estuprada pelo marido, pai de sua filha, com quem veio para São Paulo. Aqui, conseguiu emprego em empresa de limpeza, dizia se sentir muito animada e disposta nesta época, até que, em razão de episódios de assédio moral e sexual que sofreu no trabalho, desencadeou-se um quadro grave de saúde mental, com rompantes de agressividade e alucinações (“escutava vozes”), o que a manteve, desde então, afastada do trabalho. Ela se queixava muito de não sentir mais aquela disposição e, mesmo tendo rompido com a situação de violência, o peso de ser um fardo para sua filha e genro dava nome ao sentimento de solidão.

A terceira senhora havia sofrido um acidente vascular cerebral que a impossibilitou de continuar a trabalhar como empregada doméstica, situação que a revoltava profundamente, manifesta na irritabilidade diária no espaço de convivência e na frustração e rispidez expressa nos atendimentos individuais, que, é verdade, amenizaram, ao longo dos anos, com a frequência no espaço do Centro de Defesa. No seu caso não havia histórico de violência e, no entanto, a situação era muito semelhante à daquelas que haviam sido vitimadas por companheiros, sentindo-se profundamente sozinha e “imprestável”, como costumava falar.

Um quarto caso é o de uma mulher, diferente das demais, ativa e com condições de trabalho menos precária e mais estável, mas que também expressava sentimento semelhante. Ela trabalhava em empresa de segurança e era responsável pelo sustento dos filhos e do

companheiro agressor, sendo a mantenedora do domicílio familiar. Manifestava, nos atendimentos individuais, um profundo desânimo, sensação de isolamento e perda do sentido de sua vida. Esta moça, ao contrário, até o momento em que pude acompanhá-la, não rompeu com a violência, mesmo “não dependendo economicamente” do companheiro e nem mais residindo com ele.

No seu caso, o trabalho não despertava nenhum saudosismo (ela estava em gozo de seguro-desemprego) ou esperança de ruptura com a situação de violência, provavelmente porque trabalhar não era um registro em sua história de alternativa à violência doméstica, já que trabalhar era a própria violência doméstica. De modo não explícito, mas às vezes verbalizado o agressor, não querendo trabalhar e compartilhar as despesas, a “obrigava” a sustentá-lo, enquanto “passava o dia todo na cama”, na casa dela. Era ela a provedora do lar. Ele também a agredia fisicamente e já tinha agredido seus filhos (que não eram filhos dele), razão pela qual ela ainda tinha que lidar com o acolhimento institucional das crianças, em serviço também ligado à Secretaria de Assistência Social, cujas profissionais lhe cobravam um bom exercício da maternidade, responsabilizando-a por garantir que as crianças não voltassem a ser agredidas pelo agressor.

A última vez que a atendi, seus filhos continuavam acolhidos e o agressor, embora tivesse deixado a casa dela, em razão do encaminhamento da denúncia de agressão contra as crianças, freqüentava sua casa com freqüência e desfrutava do espaço com naturalidade.

Com base na pesquisa de Bruna Cristina Jaquetto Pereira pude compreender que muito provavelmente a violência como “imposição” de trabalho se dava porque esta mulher que atendia é negra (ela se autodeclarava negra). Sua pesquisa com base em entrevista de mulheres negras demonstrou que a proibição de trabalhar era comum como violência contra as mulheres pardas, mas, com relação às mulheres pretas, a imposição do trabalho é que era a regra da violência. Pereira, entre outras referências, recorda a relação entre Rita Baiana, mulher negra, e João Romão, português que se amasia com aquela, no romance “O cortiço”, de Aluisio Azevedo, a fim de caracterizar o “contrato sexual racializado”, que tem em seu centro a “exploração” do trabalho da mulher negra e a fetichização de sua sexualidade como uma nova versão do escravismo colonial [Pereira, 151-165]. Voltaremos a este ponto mais adiante.

O que interessa observar, por ora, com esta última história, é o imbricamento de uma situação na outra: a violência doméstica não está apenas atrelada ao desemprego/subemprego meramente, a violência doméstica é trabalhar. De maneira geral, o que se denota deste cenário desenhado pela sensação de minhas colegas e pela minha é que há uma subjetividade um tanto

comum, embora não homogênea (e nem anuladora da singularidade), nas situações de vida das mulheres atendidas, não fazendo muita diferença se eram apenas vítimas, apenas desempregadas, empregada, mas vítima, desempregada e vítima. Na verdade, minha sensação-percepção era a de que era difícil distinguir o que era violência doméstica e o que era violência não doméstica, era difícil definir onde começava o assujeitamento paralisante pelas ofensas, ameaças, humilhações, agressões físicas e até pelas lembranças dos episódios pretéritos de violência e onde se iniciava o assujeitamento em razão das relações de trabalho vividas até à exaustão ou decorrente da ausência delas, muitas vezes com intuito de contornar a violência ou a solidão.

Há uma impotência subjetiva comum, reveladora de uma **violência amortecida**, que outrora, para algumas, fora a “violência de fazer viver”: a violência de reagir à violência com fuga, com rompimentos, buscando outros meios de viver e lidar com as dificuldades, sentindo-se útil num novo tipo de trabalho etc. Mas essa engrenagem de “romper com a violência” parece se esgotar, ou não conseguir reverter os efeitos já produzidos. Para outras, quando o trabalho é a própria violência doméstica, escancara-se a falta de alternativas dentro desse circuito. No geral esse quadro parece estar em consonância com um movimento mais amplo da sistemática do patriarcado racismo do valor, que produz a sua própria obsolescência, esgota em si as possibilidades de saída que cria e se reverte em uma “nova velha violência”.

Nessa subjetividade mais ou menos comum de anomia está pressuposta já a “selvageria”. Pois estas mulheres que se sentem em estado de anomia, imprestáveis, impotentes, estão desde já apassivadas, mórbidas, porque socialmente estão mortas, pulsa muito pouco a vida em relação social. É por isso que o supérfluo já é em si o eliminável, no caso, a eliminação subjetiva psíquica.

Anomia e medo: o avesso da violência das mulheres

A observação da subjetividade de *impotência* das mulheres atendidas nos Centros de Defesa, porque é reveladora da objetividade do “patriarcado em decadência” (asselvajamento) e também de que é a “disputa da violência” (violência doméstica x violência fazer-viver) que está posta na cena doméstica, abre outra discussão.

A subjetividade de anomia/impotência é a verdadeira objetividade com que lidam as trabalhadoras dos Centros de Defesa, no desempenho de suas funções, como evidenciam nossos relatos sobre as mulheres atendidas. Nós não lidamos com a violência doméstica diretamente. As trabalhadoras dos Centros de Defesa lidam com a “violência” da mulher -

reação das mulheres vitimadas à violência doméstica – e, ainda assim, na forma de um afeto: sofrimento, raiva, angústia, frustração, medo, solidão, como revelou nossos relatos.

Roswitha Scholz explica que “o novo colonialismo de crise também faz ressuscitar os estados nacionais, desmantelados pela economia global, para a estrita reconstrução dos seus aparelhos de violência e de administração, a fim de **manter na ordem** as massas de seres humanos **inutilizáveis** nas regiões em colapso, de **apaziguar repressivamente** a desmobilização da força de trabalho e **dar-lhe uma forma contínua gerível**” [Scholz, 2016].

É sabido que os aparelhos e serviços de política social desempenham função, prático-ideológica, determinante na operação das manifestações da questão social, garantindo a “reprodução ampliada do capital” [Iamamoto e Carvalho, 1982: 71-104]. Como outras manifestações da questão social, a violência doméstica não se reproduz apenas por sua relação mais imediata, há processos de mediação que corroboram este cenário.

As contribuições de José Paulo Neto, em “Face contemporânea da barbárie”, seguem as de Iamamoto e Carvalho [1982] e, convergindo com o exposto por Scholz, atualizam essa função da política social: com o ponto de virada do capitalismo, as políticas sociais tornaram-se “bárbaras”, na medida em que alavancam processos de “gestão” da pobreza à exaustão, com base numa “nova” filantropia, que consiste no afunilamento da política social como “garantia de um direito” [Neto, 2010].

Dessa forma, a questão que emerge é: **as funções desempenhadas nos Centros de Defesa inscrevem-se como gestão dos afetos ligados à violência feminina reativa à violência doméstica?** As funções desempenhadas nos Centros de Defesa consistiriam numa gestão da violência “feminina”? De que modo?

Note-se que a questão suscitada não é se, nestes espaços, especificamente voltados ao atendimento de vítimas de violência doméstica, se passa a gestão da miséria, ou a gestão da força de trabalho, mas sim a gestão da violência, por meio da administração dos afetos a ela ligados (anomia, impotência, irritabilidade).

A fim de desdobrar este questionamento é importante observar mais detalhadamente esta disputa em torno da violência no cenário da violência doméstica propriamente.

2.3. Violência doméstica: uma disputa entre violência pura e violência jurídica

Jules Falquet, a partir de um levantamento da bibliografia pertinente à violência doméstica, destaca algo reiterado quanto ao “método” que constitui essa prática: o “confinamento” [Falquet, 2017: 28-33]. Trata-se tanto de um confinamento físico, já que a

violência ocorre predominantemente no espaço fechado da casa; de um confinamento social, seja porque o confinamento físico leva a um ato praticado sem testemunhas (ou testemunhas igualmente impotentes, como crianças ou outras pessoas ameaçadas), ou seja porque a mulher é isolada socialmente no confinamento dessa relação exclusivista, como, sobretudo, trata-se de um confinamento psíquico, que por óbvio guarda relação com os demais. A prática cotidiana, contínua e reiterada de agredir, ameaçar, molestar, humilhar gera um cercamento psíquico que se manifesta numa sensação, que acomete a vítima, de (estar) “sem saída”. Não raro, ao sair efetivamente da relação violenta, o agressor vai ao seu encontro e a traz de volta ao confinamento social, outras vezes danifica seus documentos para que ela sinta-se constrangida a retornar, ou mesmo ameaça seus filhos e/ou outros familiares para que ela não ouse se evadir ou para que retorne à conjugalidade [Idem: 33-41].

Esse confinamento corresponde e acarreta um confinamento das ações da mulher. De controlada e vigiada ela passa a vigiar-se e a controlar seus próprios atos a fim de não provocar ou não prolongar uma situação de violência, isto é, a fim de se proteger (como se fosse de alguma forma responsável pela violência). De isolada de sua vida social – trabalho, amigos, parentes –, ela passa a se isolar por vergonha de ter essa situação exposta. Aceitar, agüentar, não discutir, tornam-se estratégias cotidianas de sobrevivência e ela se responsabiliza mesmo por *prevenir* a violência de que é a própria vítima. Assim, da ação de viver, e mesmo de reagir, ela passa à não-ação, o que significa um processo de *apassivamento* e de introjeção do papel social de *passividade* [Idem].

O confinamento se projeta inclusive no tempo de vida, pois há, com o tempo e com a repetição dos episódios, uma perda da esperança de algum dia sair dessa situação. Assim, a sensação eterna de “estar sem saída” converte esperança em *medo*, instaurando a mulher num *estado generalizado de insegurança* e, assim, num permanente *estado de emergência ou alerta*. Sempre na iminência da ação violenta, sua vida está em *suspensão*.

Ao analisar esse “método do confinamento” que constitui a violência masculina, Falquet recorre à seguinte explanação:

“Lo que explica la violencia coyugal, es la conyugalidad: es el hecho de que la sociedad haya constituido una categoria social, lo “**privado**”. Las reglas que se aplican a todos los demás espacios, que rigen las relaciones de todos con todos, **excluyen el uso de la fuerza**, lo que implica aún cuando es utilizada, se vuelve inoperante [...] [Esas reglas] **están congeladas**, o más bién sustituidas por otras que **declaran legitimo el uso de la fuerza**. [...] La

mujer casada es **sustraída a la protección de la ley**, mientras que el hombre casado es sustraído a las sanciones de la ley [Delphy, 1993 apud Falquet, 2017, grifei].

Há que se destacar, primeiramente, as expressões que se contrapõem: “exclusão da força”, “legitimação da força”, “regras congeladas”, “regras que se aplicam”, “subtração da lei/proteção”, “subtração da sanção da lei”, sinalizando duas dinâmicas distintas. A própria autora observa que “privado”, e, nesse sentido, também “confinamento”, é uma “categoria social”, ou seja, não diz respeito, apenas, a um lugar ou a um conjunto específico de relações sociais, mas a uma dinâmica social, descrita pelas expressões acima destacadas. Não quer dizer que não sejam representativos das relações de heterossexualidade, conjugalidade, lar, monogamia e da violência propriamente, mas o são porque dizem respeito a uma dinâmica: dinâmica do “não-direito”. Com efeito, ela afirma: “[as violências contra as mulheres] se *ejercen en espacios de no-derecho organizados por **leyes excepcionales insertas** em – y creadas por – sistemas que por otra parte se reivindican dentro del derecho y de la legalidad*” [2017: 45, grifei]. A dinâmica do não-direito é uma dinâmica de excepcionalidade, pode-se inferir: uma dinâmica de exceção.

Mas ela mesma já aponta que se trata de uma “exceção inclusa”, porque criada e incluída naquilo que se intitula “direito”:

“queda manifesto que el contexto de la violencia contra las mujeres, muy lejos de ser natural, está organizado por una **concepción global del derecho**. El **edificio jurídico patriarcal** descansa em gran parte sobre la instalación de um **derecho especial**, que crea la esfera privada, por el mismo hecho de constituirla como un espacio de **no-derecho**” [Falquet, 2017: 44].

Observa-se que a exceção não é uma exceção autêntica, mas uma “excepcionalidade inclusa”, a exceção é jurídica. Infere-se, assim, uma aproximação entre “não-valor”, “não-direito”, “estado de exceção” e violência doméstica. Não por acaso, como se viu, as vitimadas vivem num estado permanente latente de emergência (estado de exceção), medo, precaução e, portanto, de suspensão da vida.

É preciso atentar, então, para o fato de que o “não-direito” é constitutivo do “direito”. Ou melhor, o “não-direito” é direito e a exceção é a regra, assim como o valor é não-valor. Significa que é um pouco mais complexa essa localização da violência doméstica como

“estado de exceção”. É necessário superar a aparência de que o que se passa no privado é pura violência.

“Exclusão da sanção da lei” e “exclusão da força” são duas faces de uma mesma moeda. A proclamada exclusão da força no espaço público, é sabido, corresponde ao monopólio estatal da força/violência. Ou seja, a lei realiza a violência - política de *segurança* pública. A “exclusão da sanção da lei”, “no privado”, autoriza, em sentido contrário, a violência do particular desde que essa violência realize a lei: a segurança, na medida em que o contrato sexual é contrato de proteção (contra eventual força oposta ao patriarcado).

Aproxima-se disso o “contrato sexual” de Carole Pateman, em que a proteção é a violência: a violência toma a forma da proteção, na medida em que “não-reagir” à violência é, como se viu, prevenir-se da violência.

Falquet observa que não é incomum, na literatura sobre o tema da violência, que o superdimensionamento dos seus algozes em termos de beleza, em termos de força, em termos de onipresença (“ele vai me buscar onde eu estiver”), pelas mulheres vitimadas, seja tomado por “prova de consentimento” e explicado como um “gosto masoquista natural pelos golpes” [36].

Recordo-me, em minha experiência de atendimento, de uma senhora, que atendia com frequência quinzenal e que acompanhei nos três anos em que trabalhei na Casa Mulheração, que já tinha sido agredida com barra de ferro, com cabo de vassoura, já tinha sido mordida e que, no entanto, não deixava uma só vez de dizer que achava seu marido, o agressor, “lindo” e de falar o quanto era “apaixonada por ele”. Ela rompeu a situação de violência.

Ao contrário de gostar de ser golpeada, portanto, Falquet explica, este “consenso” corresponde ao próprio “apassivamento” que vai sendo tramado dialeticamente com a trama da “agressividade”. O apassivamento corresponde ao (à construção do) papel feminino de “passividade”, que erige a agressividade (papel social masculino) ao mesmo tempo em que resulta dela [43 e 44]. A paz se realiza pela força e a agressão instaura paz.

O esforço de Falquet, como ela afirma, consiste em demonstrar que estes processos psíquicos e subjetivos da conjugalidade violenta não se cingem às relações interpessoais conjugais. O par agressividade-passividade é a objetividade do sistema de classes, racista e patriarcal [Falquet, 2017: 53-56].

Assim é que a tensão entre direito e violência - “direito” e “não-direito” - é que está em questão na “violência doméstica”.

2.3.1. Forma jurídica e estado de exceção

Acerca do assunto do “estado de exceção” discorre Agamben em sua conhecida obra sob este título [2009]. Segundo o autor, o estado de exceção é “a ficção que governa a arca do poder por excelência em nosso tempo” [131].

“O sistema jurídico do Ocidente apresenta-se [segundo o filósofo] como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito e um elemento anômico e metajurídico. O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um *limiar* de indecidibilidade entre “anomia” e “nomos”, entre *auctoritas* e *potestas*, entre “vida” e “direito”. Ele se baseia na *ficção* essencial pela qual a anomia - sob a forma da auctoritas [“lei viva” ou “força” que suspende o direito] - ainda está em relação com a ordem jurídica (*potestas*) e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida” [130].

A “ficção” não é uma fantasia, mas uma relação entre estes elementos nômico e anômico que remete à própria “aplicação do direito”: “O estado de exceção é, nesse sentido, a **abertura** de um espaço em que aplicação e norma mostram sua **separação** e em que uma **pura força de lei sem lei** realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja **aplicação** foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada **sob a forma da exceção**, isto é, pelo **pressuposto de sua relação**. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, **suspender sua aplicação**, produzir uma exceção” [51-65].

O estado de exceção, conforme Agamben, remete aos próprios dispositivos que perfazem um “limiar jurídico”, aqueles que são “vazios jurídicos”, paradoxalmente, juridicamente previstos, como o “estado de sítio”, o “estado de defesa”, a “prisão preventiva” que excepciona o “princípio da presunção de inocência” etc, bem como àqueles que não são “formalmente lei”, mas têm “força de lei da lei” (são “pura força”), como as “medidas provisórias”. O autor também afirma que o próprio “imponente edifício do direito processual”, ao ser o campo da “práxis” onde se resolve “a inexistência de qualquer relação lógica entre norma e realidade”, configura um “limiar jurídico”, já que ele consiste numa “prática” de “pressuposição de união” entre norma e realidade, supostamente sendo a realidade juridicizada [Idem]. A vida está excepcionalmente juridicizada.

O que vai ficando nítido é a falta de nitidez do que é vazio jurídico e do que é jurídico, que está posto desde os primórdios, mas se acetua com o tempo. Ou seja, o estado de exceção

é jurídico. A “força de lei sem lei” ou “pura força” de que trata Agamben caracterizando o “estado de exceção” é, para nós, em conformidade com as considerações acima de Falquet, o poder jurídico masculino no lar, na conjugalidade, no exercício da violência patriarcal neste contexto.

As expressões do estado de exceção têm natureza jurídica e a juridicidade estrita lança pra fora o que não cabe no momento excepcional da juridicidade estrita. Trata-se de uma “dialética letal”, como afirma Agamben:

“enquanto resulta da dialética entre esses dois elementos em certa medida antagônicos, mas funcionalmente ligados, a antiga morada do direito é frágil e, em sua tensão para manter a própria ordem, já está sempre num processo de ruína e decomposição”. Dessa maneira, “na urgência do estado de exceção em que vivemos, (...) “não se trata, naturalmente, de remeter o estado de exceção a seus limites temporal e espacialmente definidos [fascismo e nazismo] para reafirmar o primado de uma norma e de direitos que, em última instância, tem nele o próprio fundamento” [131, destaquei].

O limite temporal do estado de exceção é, como se observa, apenas a explicitação da regra do dispositivo do estado de exceção que movimenta a máquina político-jurídica, perfazendo apenas o avesso da fratura irrestaurável que a caracteriza o sistema jurídico ocidental.

Também por isso, não se deve confundir a fratura em questão com o seu mero espelhamento no ordenamento, na doutrina ou na sistemática jurídicas⁸⁴. A fratura é mais profunda e o próprio Agamben tratou de abordá-la como uma fratura entre “direito” e “vida” e cuja ligação é “artificial e violenta”, já que, “entre vida e direito, não há nenhuma articulação substancial” [133]. A vida só pode estar sob a forma jurídica excepcionando-se a própria vida.

Mas isso só pode ser confirmado com suporte nas considerações de Evgeni Pachukanis, jurista soviético. Embora seja incontestável que Agamben concebe o estado de

⁸⁴ Em qualquer manual de direito é possível observar a descrição pseudo-científica das cisões entre “forma de lei” e “força de lei”, “lei em vigor” e “eficácia da lei”, “leis” e “normas infralegais”, ou “normas de direito” e “normas de realização do direito”, “norma” (regra geral abstrata) e “aplicação da norma” (decisão sobre o caso concreto), “direito objetivo” (dever estatal) e “direito subjetivo” (direito propriamente) etc. Também a “aplicação do direito” é exaustivamente teorizada [Agamben, 2004: 51-65; Pachukanis, 2017: 124, 127 e 132]. Mas Giorgio Agamben, embora utilize esses elementos da própria sistemática jurídica em sua exposição para lançar as explicações pertinentes, não perde de vista o terreno da “vida” em que o “direito” está assentado.

exceção como a regra de governo da modernidade⁸⁵, menos evidente antes do nazi-fascismo e mais evidente após, com a definitiva assunção da “pura força” no cenário político-jurídico mundial [133], é somente ao se fazer a leitura em conjunto com as considerações de Pachukanis quanto a precisão histórica do “direito”, que se pode inferir que o direito é o próprio estado de exceção. Numa leitura conjugada de ambos, poder-se-á inferir que o “direito” é a própria “vida” como “exceção”.

A ideia difundida de que o direito corresponde a “norma”, ou de que “a norma gera relação”, ou ainda de que o direito equivale a uma “estrutura” acima e externa às relações sociais é obra do pensamento idealista que, podendo objetivamente teorizar sobre a abstração concreta das relações sociais já postas na realidade, colocou as coisas “de cabeça para baixo”, como se as categorias jurídicas ideadas precedessem logicamente a realidade e como se fosse a norma que realizasse a realidade [Pachukanis, 2017: 69, 111 e 112].

O “elemento jurídico adquire plena determinação em relação à massa geral das normas reguladoras”, bem como a norma e as abstrações cognitivas jurídicas (sujeito jurídico, “relação jurídica”) *aparecem* determinando a realidade, porque isso é expressão da “*real dialética do processo histórico que transformou o trabalho numa **abstração econômica** (trabalho em geral, que relegou para o segundo plano a distinção entre os diferentes tipos de trabalho humano) e seu produto natural numa mercadoria, com sua enigmática propriedade de valor*” [Pachukanis, 2017: 92, destaquei].

A condição fundamental do direito está arraigada na própria economia, correspondendo a “forma mercadoria” à “forma jurídica”, assim denominada por Pachukanis. O direito é, portanto, “apenas o outro lado da relação entre os produtos do trabalho que se tornaram mercadorias”⁸⁶. Ou ainda, a forma jurídica é a forma mercadoria com roupagem/linguagem jurídica [Idem: 85 e 111]

Lembrando Marx⁸⁷, Pachukanis aponta criticamente que, na sociedade capitalista, os trabalhos concretos existem como um **desvio** no trabalho abstrato e não **imediatamente** como

⁸⁵ “Enquanto os dois elementos permanecem ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos - como na Roma republicana, na contraposição entre Senado e povo, ou na Europa medieval, na contraposição entre poder espiritual e poder temporal -, sua dialética - embora fundada sobre uma ficção - pode, entretanto, funcionar de algum modo. Mas, quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal” [Agamben, 2004: 130 e 131].

⁸⁶ “Uma vez dada a forma da relação de equivalentes está dada a forma do direito” [Pachukanis, 2017: 85]. Uma vez superada a condição fundamental de existência do direito, arraigada na própria economia, o desaparecimento do direito – extinção gradual do elemento jurídico das relações humanas - será inevitável, ainda que não imediato [Pachukanis, 2017: 83-85].

⁸⁷ Numa sociedade em que a relação de mercado já tiver sido inteiramente substituída, na qual os meios de produção pertencem a toda a sociedade e em que os produtores não trocam seus produtos, os trabalhos

parte integrante do trabalho total, o que também faz com que a qualidade material ou propriedade concreta do produto do trabalho (valor de uso) somente exista **mediante** o “valor de troca”, isto é, somente existe sob a forma de ‘valor’, permitindo a “equivalência” (troca) entre elas.

Na outra face disso (ou, juridicamente), encontraremos, então, a conexão materialista entre os seres também se dando de modo **indireto**, num **desvio**. Isto porque a necessidade de um indivíduo, isolado, atomizado, cerrado numa “abstração sem vida”, não tem para o outro, que possui o meio para satisfazê-la, um sentido por si mesmo. Por isso, cada indivíduo é um “portador de interesse que deve criar necessariamente essa relação, convertendo-se em um **mediador** entre a necessidade alheia e os objetos dessa necessidade” [Marx e Engels, 2003: 139 *apud* Pachukanis, 2017: 118].

Nesse sentido, as relações que os indivíduos estabelecem entre si se dão, tal qual entre as mercadorias, no registro da equivalência, ou seja, da justaposição de interesses. A sociabilidade capitalista é, assim, *contratual*, sendo o instrumento jurídico-formal do contrato eventualmente presente numa relação (contrato de locação, contrato de compra e venda, contrato de casamento) apenas uma expressão, e não a causa, da relação contratual. Isto é, o contrato é uma relação social, mais precisamente, é a relação social na sociedade capitalista, que é, portanto, uma “relação jurídica”.

Direito é “relação jurídica”, e não “norma”. Não é uma estrutura fora ou acima das relações sociais é a própria relação social mercantil-monetária em linguagem jurídica⁸⁸. Assim, todo e qualquer convívio na sociedade burguesa é (tende a ser) jurídico, pois o contrato se generaliza como relação social ultrapassando a relação propriamente mercantil (entre os proprietários de mercadorias) que lhe deu origem⁸⁹.

Isto significa que a concretude das relações que o “indivíduo zoológico” estabelece com a coisa e com outros seres “dissolve-se numa vontade abstrata de proprietário”, “dissolvendo as particularidades concretas que o diferem de outro representante de sua espécie numa “abstração do homem em geral”, como “**sujeito jurídico**””. Ou seja, “o homem

individuais existirão não mais como um **desvio**, mas imediatamente como parte integrante do trabalho total, de maneira que o trabalho transformado em produtos não aparecerá como valor desses produtos, como uma qualidade material que eles possuem [Marx, 1919: 15 *apud* Pachukanis, 2017: 83].

⁸⁸ Por isso Pachukanis inferiu: “de maneira semelhante ao modo pelo qual a riqueza da sociedade capitalista adquire a forma de uma imensa acumulação de mercadorias, a própria sociedade apresenta-se como uma cadeia infinita de relações jurídicas” [Idem: 111].

⁸⁹ “A sociedade que, pelo estado de suas forças produtivas, é obrigada a manter a relação de equivalentes entre o gasto de trabalho e a remuneração numa forma ainda que remotamente semelhante à troca de mercadorias-valores será obrigada a manter também a forma jurídica. Só partindo desse elemento fundamental pode-se entender por que toda uma série de outras relações sociais assume a forma jurídica” [Pachukanis, 2017: 85-86].

torna-se sujeito jurídico devido à mesma necessidade pela qual o produto natural torna-se mercadoria com sua enigmática propriedade de valor” [Pachukanis, 2017: 92, 142 e 143]. No avanço do capitalismo, o sujeito proprietário de pretensões jurídicas concretas – sujeito jurídico - torna-se “portador abstrato de todas as pretensões jurídicas”, dando lugar ao ainda mais abstrato e impessoal “**sujeito de direitos**”⁹⁰. [Idem: 146].

O ordenamento jurídico (conjunto de direitos objetivos) e o poder abstrato e impessoal do Estado surgem como **reflexo** desse sujeito impessoal e abstrato originado nas relações mercantis [Idem: 147]. É na relação privada de conflito de interesses autocompostos que está a origem da norma objetiva e do aparato “público”⁹¹. Assim, o direito só pode aparecer como um conjunto lógico de normas, ou seja, como uma “abstração sem vida”, a ponto de surgir, no interior do positivismo jurídico, uma “Teoria pura do direito”, porque **a vida vivida sob o capital é concretamente uma “abstração sem vida”** [111].

Por isso, assim como os trabalhos concretos não existem como tais, mas apenas sob a *forma* do trabalho abstrato, **os indivíduos vivem como exceção no registro do sujeito de direito (e da cidadania) e da “relação jurídica”, pois suas vidas concretas encontram-se suspensas e existem como uma concreta abstração**: como pesquisador, advogado, psicólogo, professor, dona de casa, vítima, bandido e, de maneira geral, como sujeito contratante, se não de mercadorias propriamente, de direitos, de proteção, de benefícios sociais e ainda de afetos etc.

A dialética entre “anomia” e “contexto jurídico”, que marca a tensão envolvendo o estado de exceção, é, assim, a própria dialética entre “jurídico” e “vazio jurídico” da “forma jurídica”. Sendo esta a forma mercadoria com roupagem jurídica, a dialética se dá entre a vida humana valorada (valor) e sem valor (valor de uso), se também abordarmos a dialética entre trabalho abstrato e concreto, ou entre “valor de uso” e “valor de troca” da mercadoria nos termos propostos por Roswitha Scholz (valor e não valor). Assim, a vida sensível (sem valor) é suspensão e instaura-se a vida juridicamente determinada (valorada ou desvalorada), da mesma forma que o estado de exceção de Agamben se descreve na “*necessidade do direito de uma zona anômica de suspensão para poder fundar sua referência ao mundo da vida*” [93].

⁹⁰ Pachukanis afirma que o “sujeito da relação jurídica é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples, que não pode ser decomposto”, equivalente ao “valor”, categoria mais pura e simples da economia política [Pachukanis: 89-96 e 137].

⁹¹ “Somente a superstição política ainda pode ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa” [Marx e Engels, 2003: 139 apud Pachukanis, 2017: 118].

A “relação jurídica”, o “sujeito de direito”, o “direito” é a própria “ficção” que, em Agamben, configura o estado de exceção -, uma ficção real de que “a realidade está em relação com a norma”, é a zona em que a vida sem *nomos* se “indetermina” no *logos*, é a vida humana como uma “espectral” vida jurídica (do proprietário ao criminoso).

Mas, conforme alerta Agamben, “não é que existam, primeiro, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, depois, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica” [Agamben, 2009: 132].

A passagem em questão faz referência ao próprio “mito do contrato social” – abdicar do estado de natureza em favor de uma violência destinada ao bem comum - que o autor visa desmistificar como sendo a própria realidade moderna em que **“a violência ou poder foi apropriada pelo direito”** [Idem, destaque]. Em sentido semelhante, Pachukanis observa que o “*poder surge como direito*” e, assim, o poder do Estado pode aparecer como “vontade comum” (jurídica), que assegura (reflete) a “vontade autônoma” em comum por meio da qual os sujeitos “mediam” “livre” e “naturalmente” suas relações, quando esta não funciona como deveria, restaurando a “paz” violada ou fazendo cumprir a normalidade dos acordos de vontade (contratos)⁹².

A “indeterminação entre violência e direito” faz com que a “guerra de classes”⁹³ em que consiste a economia mercantil monetária vigore em suspensão, ou seja, como contrato. A efetiva guerra de classes (revolucionária) está suspensa na guerra contratualizada que caracteriza a sociabilidade do contrato, engendra a humanidade numa “coesão tensa” e, inclusive, traça o ‘pacto socialdemocrata’ como paradigma de luta de classes [Bihr, 2010: 17-51].

⁹² Como em qualquer sociedade que vigeu sob relações de dominação, na atual, “as relações de submissão e dominação existem não separadas da forma concreta com a qual surgem como dominação das condições de produção sobre os produtores”. No entanto, “justamente porque a dominação das relações de produção não surge de forma mascarada (dominação política ou teocrática) é que o poder que as engendra é imperceptível”. O poder do homem sobre o homem na produção capitalista é realizado como poder do próprio direito: “no mercado”, é a “vontade autônoma e livre” que permite a venda da força de trabalho. Há, assim, uma “ficção de separação entre poder (coerção) e direito (vontade)”, que, por outro lado, faz emergir o poder como direito: o poder impessoal do Estado que, como “pessoa abstrata geral e externa” e exercendo um poder de “fora”, “secundário” e “derivado”, realiza uma “coerção” “de maneira excepcional”, ou seja, em prol da manutenção do exercício da “vontade autônoma” em comum. [Pachukanis, 2017: 169, 174 e 175].

⁹³ A segunda passagem é a seguinte: “(...) a burguesia nunca perdeu de vista o outro lado da questão, a saber, que a sociedade de classe não é só um mercado em que se encontram os possuidores de mercadorias independentes, mas, ao mesmo tempo, uma arena de uma encarnizada guerra de classes, em que o aparato do Estado é um dos mais poderosos instrumentos” [Idem: 181].

Também Carole Patteman desmistificou o contrato social, percebendo que se trata do direito à violência sexista em pleno vigor na sociedade moderna (direito político masculino de acesso sexual à mulher), apontando de novo a natureza jurídica (contratual) da violência.

Para Agamben, trata-se de garantir a violência em sua não relação com o direito (equivale garantir a vida em sua não relação com o direito), ou seja, garantir uma “violência pura” (termo em prestado de Walter Benjamin). Não se trata, portanto, de recorrer ao direito, a fim de evitar a violência, pois o direito usurpou a violência.

No mais, a despeito da completa ausência tanto em Agamben quanto em Pachukanis de uma crítica do direito como crítica do patriarcado, a estrutura patriarcal do direito se revela já em seu núcleo, quando aproximamos os debates destes juristas aos de Falquet, Pateman e Scholz. A questão que atravessa as formulações destes/as autores/as é a de que a violência é jurídica. Não existe “a violência”, “o poder”, “o estado de exceção” senão juridicamente.

2.3.1.1. O jurídico da violência doméstica, a violência da proteção estatal.

Voltando, então, à violência doméstica, trata-se sim de um “vazio jurídico”, como observou Falquet, mas no sentido de um “estado de exceção jurídico”, de que trata Agamben e é confirmado pela precisão histórica de Pachukanis. A força-agressividade masculina equivale, assim, a uma “força de lei sem lei”, força que suspende a lei para aplicá-la, porque, ao representar a suspensão ou “exclusão da (sanção) lei” no espaço doméstico ou na conjugalidade, a ação masculina justamente constitui – concretamente, portanto - a lei do contrato, das relações consensuadas, do “estado de paz armado”, representado no estado de “apassivamento” e “de emergência” em que ficam as mulheres violentadas. O par agressividade-passividade é expressivo exatamente da “coesão tensa” (paz armada, guerra suspensa) em que está engendrada a sociedade da cadeia infinita de contratos e que afeta especialmente as mulheres.

A proclamada anomia no fenômeno da violência doméstica, porque escancara que o direito não é “exclusão da força”, oculta que direito é força. Ao ser escancarada esta “pura violência”, no fenômeno da violência doméstica, justamente se ofusca a natureza violenta do direito e ele pode aparecer como “exclusão da força” no assim chamado “espaço público”, sustentando-se o “fetiche jurídico”.

À primeira vista “inteiramente anômica”, a ação masculina de violência é, portanto, jurídica, porque concretamente é uma força humana que forja “apaziguamento”, forja “segurança”, na medida em que força a mulher a “não agir”, as instaura em “estado de alerta”,

obrigando-as a contratar sua proteção e, sobretudo, repactuar os termos do pacto. O que se instaura é um contrato de proteção que significa efetivamente proteção contra outra sociabilidade, não patriarcal, ao anular a vida das mulheres e instaurá-la no registro deste pacto sexual-racial.

Mas isto só se infere mediante o modo como o direito aparece “no público”. Neste, como “exclusão da força”, sabemos que é do monopólio estatal da violência que se trata, realizado como “política de segurança pública”. De modo não declarado, monopolizar a violência e excluir a força significa confiscar os modos de resolução dos conflitos autônomos, o que pressupõe entranhar-se na sociabilidade cotidiana, revertendo preventivamente qualquer esboço de outra sociabilidade, como se escancara nos modelos de “polícias comunitárias”, como as Unidades de Polícia Pacificadora nos morros do Rio de Janeiro, e nos perversos Conselhos de Segurança paulistanos, que engendram a participação popular nos mais perversos empreendimentos penais nos bairros de fronteira da capital [Valente, 2018].

A importância, então, de se compreender o caráter jurídico da violência doméstica está em desmascarar, por outro lado, o caráter violento daquilo que se apresenta abertamente como direito à proteção social garantida pelo Estado às mulheres vítimas de violência, como os Centros de Defesa pesquisados. É preciso lembrar que o contrato sexual-racial (jurídico) não está posto somente nas “relações privadas”, como reforça Saffioti lembrando Pateman, ele estrutura toda a sociabilidade, como buscou demonstrar Jules Falquet, e, portanto, também se apresenta “publicamente” [Saffioti, 2015:135].

A “proteção social” a vítimas de violência se apresenta como “direito”, assegurado na Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW/1981), na Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (Convenção e Belém do Pará/1994), no artigo 226, especialmente em seu § 8º, da Constituição Federal/1988, na Lei Maria da Penha (2006), para citar os enunciados político-jurídicos mais conhecidos.

Ocorre que, segundo Pachukanis, “a norma como tal, ou seja, seu conteúdo lógico, ou é deduzida diretamente de relações já existentes, ou, se é promulgada como lei do Estado, constitui somente um sintoma, a partir do qual se pode prever, com uma boa probabilidade, o surgimento, num futuro próximo, das relações correspondentes”. [2017: 113].

Como se denota das menções legislativas acima, desde o final dos anos 1980, o Estado brasileiro vem promovendo uma legislação protetiva à mulher, que, em 2006, culminou em uma lei específica produzida propriamente em território nacional. É importante observar o que

está disposto nestes diplomas a fim de verificar as “relações correspondentes já existentes” ou “com boa probabilidade de surgimento”.

Os mecanismos internacionais - CEDAW e Convenção de Belém do Pará -, em ajustada síntese, tratam de incumbir os Estados de adotar uma infinidade de medidas e das mais diversas naturezas que perfazem a sua burocracia (legislativa, policial, administrativa, jurídica, socioassistencial etc) em prol da proteção das mulheres, num complexo protetivo que abarca “punição”, “prevenção”, “coibição” e “erradicação”, termos recorrentes no texto da lei.

Na lei Maria da Penha, a menção a estes diplomas é explícita já em seu cabeçalho⁹⁴. Seus dispositivos seguintes confirmam a mobilização dos múltiplos aspectos da burocracia nacional que engajam o Estado brasileiro no embate contra a violência sexista privada. Com efeito, a lei mobiliza e articula o código penal, a lei de execução penal, medidas de caráter cível, reformas na estrutura judiciária, com a previsão de criação de varas especializadas, criação e ampliação de serviços públicos de proteção social na área de assistência social, intervenção de caráter educacional, medidas específicas a serem tomadas na área de saúde até a previsão de adoção de medidas voltadas ao acolhimento do homem agressor. O que se vislumbra é efetivamente um “complexo protetivo” que não por acaso surge materializado arquitetonicamente na celebrada “Casa da Mulher Brasileira”, que “integra no mesmo espaço serviços especializados para os mais diversos tipos de violência contra as mulheres: acolhimento e triagem; apoio psicossocial; delegacia; Juizado; Ministério Público, Defensoria Pública; promoção de autonomia econômica; cuidado das crianças – brinquedoteca; alojamento de passagem e central de transportes”⁹⁵.

Tudo isso acena para um movimento tentacular de **expansão, capilarização e oficialização** do enfrentamento **estatal** da violência de gênero que talvez signifique ou implique a **suspensão** da cotidianidade e da autonomia organizativa das mulheres no enfrentamento da violência, na medida, também, que isso as inscreve como “vítimas”, uma modalidade de “sujeito de direito”: a de sujeito de direitos de proteção em expectativa. Isto é, no lugar da ação direta e cotidiana da proteção, são tornadas “clientes” de um serviço de proteção e/ou de segurança que raramente as alcança, mas as mantém em espera.

⁹⁴ “Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências”.

⁹⁵ A planta do projeto e as demais descrições do serviço foram observadas no sítio da extinta Secretaria de Políticas para Mulheres: <http://www.spm.gov.br/assuntos/violencia/cmb/casa-da-mulher-brasileira-1>.

Em continuidade, há também que se observar, no conteúdo normativo da lei, o enfoque a “violência” em detrimento da expressão “crime”, ainda que vários dispositivos estejam dedicados à matéria jurídico-penal. A lei dispõe sobre “formas de violência”⁹⁶, cujas disposições abarcam as condutas do agressor (tipos penais ou crime), mas da ótica dos seus efeitos para as mulheres vitimadas. Assim, “formas de violência” expressa a tipificação (tipos) própria à sistemática do direito penal, mas do ponto de vista daquilo que caracteriza o quadro de *afetos* sentidos pela vítima, como se depreende do texto normativo reproduzido em nota. Na dinâmica tipificadora penal, a vítima tem seu lugar no conflito historicamente confiscado pelo Estado acusatório, que assume a acusação contra o agressor [Castro, 2005 *apud* Montenegro, 2015: 187], razão pela qual ela não aparece (o conflito judicial se estabelece entre Estado e réu) senão objetivada na ordem violada (lesão corporal, ameaça, dignidade sexual etc). Por meio das “formas de violência”, a lei Mria da Penha faz aparecer a vítima subjetivamente, pelos *afetos* que ela experimenta na situação de violência, descritos nas “formas de violência”.

Também a expansão dos serviços de proteção para além dos distritos policiais especializados e das Casas Abrigo, paradigma protetivo preponderante entre o final da década de 1980 e de 1990, conforme constatado nos documentos oficiais que postulam, a partir de 2003, uma “nova” política de atendimento às mulheres, denota um deslocamento do paradigma de atendimento, acompanhando o deslocamento crime---violência ou segurança pública---segurança social. Para além do tratamento pontual da violência pela apuração de crime (delegacia) e o abrigamento em caráter excepcional em casos de iminente risco à vida (casa-abrigo), o novo paradigma de acolhimento é “ampliado”, concebido como prática de “prevenção”, assumindo tanto o caráter de “acolhida” da mulher vitimada em seu sofrimento psíquico-emocional (subjetivo), cujo respaldo jurídico-político é o “fortalecimento da

⁹⁶ Art. 7º São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras:

I - a violência física, entendida como qualquer conduta que **ofenda** sua integridade ou saúde corporal;

II - a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da auto-estima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;

III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;

IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;

V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

cidadania”, quanto se materializando em “abrigamentos” mais cotidianos, menos pontuais e em equipamentos de menor clausura, conforme “Diretrizes Nacionais para o Abrigamento de Mulheres em situação de risco e de violência”⁹⁷.

Aparentemente, o foco no trabalho com a própria vitimada, e não meramente na criminalização da conduta do agressor, por exemplo, está em consonância com a narrativa feminista de que a mulher precisa resgatar ou reencontrar sua condição de sujeito. A psicóloga na Casa Viviane dos Santos, Eliana, discorre, por exemplo, sobre a importância do Centro de Defesa não apenas em sua declarada promoção de medidas objetivas voltadas à ruptura com o ciclo da violência (registro de ocorrência, processos judiciais, benefícios sociais, encaminhamento para Casa Abrigo). Para ela, a objetividade da abordagem subjetiva “vai além” do enfrentamento pontual da violência e alcança os próprios paradigmas de gênero:

As políticas são necessárias, as políticas públicas pra que isso se torne possível, pra que isso se torne viável, o processo de rompimento com a situação de violência. Mas, quando eu falo da importância de CDCM enquanto um processo reflexivo, eu acho que ele proporciona, porque nós não trabalhamos apenas com uma intervenção secundária ou terciária, ou seja, quando a violência já está instalada, e o objetivo não é apenas que essa mulher saia dessa situação de violência, é esse também, é isso, mas não se resume a isso. Ou seja, a mulher chegou, ela não pode mais viver com esse companheiro, porque tá sofrendo uma agressão, eu posso encaminhá-la pra um abrigo, essa mulher pode sim romper a relação com esse agressor. Ela rompeu a relação com esse agressor, mas ela pode não ter rompido de fato com o vínculo violento, ou seja, com a ideia de relações violentas, isso pode não ter sido rompido dentro dela.

*Então eu acho que o papel do CDCM ele **vai além**, não é apenas caminhar, trilhar esse caminho junto com a mulher pra que ela rompa aquela situação de violência que ela tá vivendo, é muito mais. Pra que ela rompa com esses paradigmas de relações violentas, do que são relações, do papel das mulheres socialmente, o que é feminilidade, o que é masculinidade, eu acho que é muito mais. É um rompimento com sentidos e significados históricos de quem ela é, do que a mulher é, desses paradigmas, então eu acho que é **muito mais**, apenas, do que levar a mulher a romper uma situação de violência [Trecho transcrito da entrevista, destaquei].*

Ela também conecta essa promoção da consciência de gênero à noção de cidadania, em consonância justamente com a articulação entre “ampliação da noção de abrigamento” e “promoção da cidadania” que está nas Diretrizes para Abrigamento:

⁹⁷ No início do documento encontramos a seguinte exposição: “Além disso, após a sanção da Lei Maria da Penha, é fundamental e necessário redefinir, em linhas gerais, o atendimento nas Casas-Abrigo. Assim como é necessário ampliar o conceito de ‘abrigamento’, incluindo também outros tipos de violência contra as mulheres (como por exemplo, o tráfico de mulheres) – e suas interfaces com a violência urbana (p.e., mulheres em situação de violência envolvidas com homens ligados ao tráfico de entorpecentes)”. Vide: <https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/diretrizes-nacionais-para-o-abrigamento-de-mulheres-em-situacao-de-risco-e-de-violencia>.

*“Eu acho que ele tem essa função de ser um espaço onde a mulher possa, **não só buscar ajuda**, mas desconstruir e construir – desconstruir e construir - esses sentidos pra o que ela vive, pra situação que ela viveu, **sentidos de ser mulher, sentidos de ser sujeito, sentidos de ser cidadã**, eu acho que é isso, para além de apenas ser uma política, que faz parte de uma rede, que faz encaminhamento, é uma política de enfrentamento, mas eu acho que o principal do espaço do cdcn é isso, é possibilitar, é um espaço de reflexão, pra que a mulher consiga se perceber, consiga se identificar, como mulher, como **sujeito**, consiga desconstruir essas ideias sociais, e também, consiga reconstruir isso dentro de si”* [Trecho transcrito da entrevista, destaquei].

Na realidade, no entanto, o apelo à cidadania é apenas a outra face da “vítima”, reforçando a posição de “espera” da proteção em que estas são engendradas neste movimento pendular de transformar a “vítima” em “cidadã”, em detrimento de ações organizativas da experiência. Guita Grin Debert, inclusive, em análise de etnografias das delegacias especializadas já havia observado que as práticas desenvolvidas nestes espaços não “falham” em promover a cidadania, mas justamente são bem sucedidas na produção de uma “cidadania falha” ou “malsucedida”, que repõe a condição de vítima, “reprivatizando a violência” [Debert, 2006: 13-56].

Quanto à “ampliação de abrigo”, ao que parece se pretende transformar a “exceção” do abrigo sigiloso em “regra” em vários “abrigamentos” cotidianos espalhados por aparelhos de proteção social de “pequena clausura” e, em contrapartida, de “maior complexidade” das medidas de acolhida, que ultrapassam o mero abrigo físico, colocando a mulher sob o abrigo de variadas formas de proteção (socioeconômica, psicológica, jurídica). Inclusive, a diretriz de conjugar medidas voltadas ao combate à violência doméstica e à violência urbana, a que faz menção as Diretrizes, faz pensar sobre a conjugação das condições de miséria e de violência doméstica que caracteriza o cenário das mulheres atendidas nos Centros de Defesa. O caráter pontual do abrigo convertido em permanente se traduz numa “antecipação” do atendimento da mulher, que não se dá mais apenas quando ela já sofreu a violência ou já se encontra em risco. O paradigma é “preveni-la”, “sensibilizando-a” quanto ao “risco”, abordando-se recorrente e abertamente o tema nos mais variados serviços de atendimento.

Na substituição do paradigma de abrigo pontual e estrito pelo sistemático e amplo, insinua-se uma conversão do estado de exceção em permanente estado de exceção, uma vez que a generalização do discurso do “risco” tem um efeito perverso de generalização do “medo” em doses homeopáticas e aparentemente inofensivas. Este papel de espalhamento do medo vem sendo cumprido de modo escancarado pelo jornalismo televisivo policiaisco

no modo como noticiam os casos de assassinato de mulheres, em programas do tipo “Cidade Alerta”.

Estas considerações nos conduzem a 2 elementos preponderantes e combinados no conteúdo lógico da normativa nacional voltada ao enfrentamento da violência doméstica: 1) a cotidianidade/permanência da proteção, pela expansão e capilarização dos mecanismos oficiais de proteção, e; 2) a centralidade da abordagem da mulher, especialmente na dimensão subjetiva, que tende a ser tratada como um despertar para a consciência da opressão de gênero.

Estes elementos dão forma ao modelo dos Centros de Defesa e Convivência da Mulher, centrados numa proteção cotidiana, permanente, tão permanente que se torna “preventiva”, e ampla quanto ao serviço disponível, com 3 modalidades de atendimento, com oficinas, grupos, cines, lanches etc, mas diário do ponto de vista físico, com a clausura se encerrando ao final de cada dia e começando no seguinte. O modelo de “Casa” também aponta para esta clausura de “menor complexidade”, uma clausura ao cotidiano tal qual o cotidiano doméstico.

Segundo Aldaíza Sposati, estes tipos de serviços (que também são ofertados a idosos e crianças, respectivamente, o “Centro dia⁹⁸ e os CCAs⁹⁹) enquadram-se numa espécie de “segurança de convívio” e de “segurança de acolhida” dentro da sistemática da Política de Proteção Social conforme estabelecido pela Política Nacional de Assistência Social PNAS/2004, que estabeleceu as diretrizes do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), implementado no ano de 2005 [2016].

Sposati argumenta que especialmente com o advento das transformações no sentido do fim da sociedade salarial (crise do capital) é necessária uma “repactuação da política de proteção social” no sentido de uma “desmercadorização de respostas a necessidades sociais” e do reconhecimento de outros modos de promoção da segurança social para além da centralidade na reprodução da força de trabalho e da “financeirização da política de assistência social”, quando se trata da proteção ao grupo social mais permanentemente supérfluo que geralmente é atendido nos serviços desta natureza [Idem].

Por mais nobre que possa ser o esforço de promover, aprofundar e ampliar um primado societário em que o trabalho não seja a única e exclusiva fonte de renda, em clara

⁹⁸ Vide:

https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/assistencia_social/rede_socioassistencial/idosos/index.php?p=3203

⁹⁹ Vide:

https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/assistencia_social/protecao_social_basica/index.php?p=159208

alusão ao irrecuperável “Estado de bem estar-social”, e, mesmo assim, a regimes muito específicos neste modelo (países nórdicos, Alemanha e França), capazes de assegurar que a opção por não trabalhar seja de fato vivida com dignidade, seu esforço é expressivo do próprio movimento de expansão de uma “proteção” voltada àqueles que “não trabalham” não por sua opção, mas pela “opção” sistêmica pela enorme camada de instáveis e supérfluos que se amontoam em razão de uma crise irrestaurável [Boschetti, 2016: 109-173; Netto, 2001].

O efeito da reinvenção e ampliação da proteção da assistência social postulada por Sposati, e em curso na atual fase do desenvolvimento capitalista é a naturalização da necessidade de segurança quanto mais se afirma, historicamente, como constata Ivanete Boschetti e Ana Elisabeth Mota, a insegurança constitutiva das condições de vida que não estão e cada vez menos estão sob a proteção do salário. O alargamento histórico “dos esquecidos e invisíveis da bacia das almas”, como ela caracteriza o perfil das pessoas atendidas nos serviços de assistência social, é por ela percebido de modo a ontologizar “as incertezas, desproteções, fragilidades presentes nas intercorrências da vida” sob o capital, de modo cada vez mais irreversível. Consequentemente, seu pensamento concebe como ontológica a própria proteção social, proteção infinita à “dignidade humana”, calcada na promoção da “cidadania” dos esquecidos, ao concebê-la como a forma da “solidariedade” em qualquer sociedade [Boschetti, 2016: 09-173; Mota in Mota, 2010: 133-147; Sposati, 2016: 11 e 12].

Ocorre que a “cidadania”, assim como a “dignidade da pessoa humana” e o “sujeito de direito”, não pode dizer respeito a uma sociabilidade que não está posta, mas apenas dar forma à sociabilidade efetivamente existente. Segundo Pachukanis: “a ação política revolucionária pode fazer muita coisa; ela pode realizar amanhã aquilo que não existe hoje, mas ela não pode tornar existente aquilo que de fato não existiu no passado” [Pachukanis, 2017: 114]¹⁰⁰. Márcio Bilharinho Naves, nos passos de Pachukanis sobre a “representação jurídica do Estado” – pessoa abstrata e geral cuja coerção se dá em favor da vontade comum -, observa que “se o Estado é o lugar de representação dos interesses gerais, em contraposição com a sociedade civil, lugar dos interesses particulares e conflitantes, o acesso à esfera do Estado só pode ser franqueado pelos indivíduos despojados de sua condição de classe. (...) O “cidadão” é senão o indivíduo despojado de seus liames de classe, despojado de sua

¹⁰⁰ É importante salientar que Pachukanis continua fazendo a seguinte observação: “Por outro lado, se sustentamos que a intenção de construir um edifício e até o projeto desse edifício ainda não são o edifício verdadeiro, disso de modo nenhum decorre que, para construir o edifício, não é necessária a intenção e não é necessário o projeto. Mas quando as coisas não vão além do projeto, não podemos sustentar que o edifício tenha sido construído.

particularidade, determinação que corresponde integralmente à representação jurídica do indivíduo, isto é, seu fundamento é o sujeito de direito (...). Desse modo, “a forma de representação fundada na equivalência entre os sujeitos-cidadãos remete ao processo do valor de troca fundado na equivalência mercantil, constituindo a participação dos cidadãos no Estado um processo de **circulação de suas vontades políticas** análogo ao processo de circulação das mercadorias” [Naves, 2008:79-87, grifei].

Na contramão da ontologização de Sposati da cidadania aos esquecidos e invisíveis, alinhando-se a Naves, a pergunta que se coloca é que sentido histórico tem a promoção da cidadania nesta solidariedade de convívio e de acolhida da política de assistência social para as mulheres que estão na “bacia das almas” nos Centros de Defesa e Convivência da Mulher? Fazer circular vontades políticas como equivalentes significa selar contratos. Qual o significado de transformar mulheres supérfluas em sujeitos-contratantes. O que se contrata? O que é exigido como contrapartida pela outra parte?

Mais acima, observamos que o conteúdo lógico normativo espelha relações já existentes ou que, com muita probabilidade, irão surgir. A dimensão de convívio e acolhida da proteção social no SUAS e os semelhantes aspectos preponderantes na lei Maria da Penha - prevenção, clausura domiciliar, abordagem subjetiva, cotidianidade – aprofunda as questões levantadas acima. Estes elementos significariam uma expressão da relação, já existente, de violência doméstica (contrato sexual privado), já que esta, segundo Falquet, é fortemente marcada pelo “método do confinamento” (psíquico, físico ou ao cotidiano doméstico)?

Nesse sentido, associados à semi-clausura física da “Casa”, os elementos de um cotidiano de proteção alargada - que perdura no dia a dia, que mobiliza afetos expressivos de uma violência reprimida, “acolhendo-os” -, relacionados a um paradigma de prevenção, significariam uma prevenção do Estado contra a criação de uma sociabilidade que representasse (a organização de) uma “violência” anti-patriarcal (violência feminista)? Na medida em que, nestes CDCMs, simula-se um cotidiano de solidariedade-cidadã, realizando um acolhimento dos afetos e engendrando as mulheres em outros contratos, o Estado estaria preventivamente confiscando a organização da proteção como *experiência* (feminista)? Não é demais lembrar que, conforme abordamos anteriormente, a experiência de um feminismo cotidiano foi derrotada historicamente no meio ao cenário de um novo Poder Constituinte.

É necessário, conforme recomenda Pachukanis, verificar se o conteúdo lógico das normativas abordadas, da lei Maria da Penha (entre outras voltadas ao enfrentamento da violência) e da assistência social, e especialmente a combinação entre elas como política

instituída nos Centros de Defesa, está posta na realidade, segundo a narrativa das profissionais.

Antes, contudo, é preciso verificar, no próprio contrato sexual privado, como o método do confinamento está relacionado ao manejo e inclusão de uma “violência pura”, consistindo nisso o próprio caráter político da violência doméstica, porque representa um confisco da “pura ação” da mulher, em favor de um agir pactuado ou subordinado.

2.3.2. O funcionário da segurança doméstica

Jules Falquet empresta a expressão “guerra de baixa intensidade”, que caracteriza estratégias de dominação militar sistemática contra o conjunto da população, especialmente o contexto dos 12 anos de guerra civil em El Salvador, para tratar da violência doméstica e demonstrar porque ela é um “mecanismo chave da organização social”. É preciso reforçar que Falquet busca desnudar aquilo que é justamente palavra de ordem do movimento feminista, “o pessoal é político” [2017: 23]. Um fenômeno “não-político”, como é tradicionalmente caracterizada a violência sexista privada/conjugal, é analisado com suporte nos métodos e efeitos produzidos por um contexto sem sombra de dúvidas “político”, como o militarismo e suas formas de tortura sistemática.

A autora destaca que a “guerra de baixa intensidade”, empreendida pelos Estados nacionais contra a população em lutas por independência ou libertação, não limita seu alvo ao grupo inimigo armado. Ao contrário, suas técnicas estão destinadas justamente a atemorizar e impactar o conjunto da população “não armada”. Isto porque o objetivo não é apenas eliminar o grupo político, mas “eliminar de antemão qualquer possibilidade de surgimento de outro projeto societário diluído nas ações da população civil”. Por isso, a guerra de baixa intensidade visa desalentar, preventivamente, a organização de laços sociais e a participação em quaisquer ações, evitando qualquer mobilização e reunião, situações que podem desencadear a criação de um projeto político oposto ao que vigora. Para tanto, as técnicas utilizadas – de tortura cotidiana - infundem controle sistemático dos corpos e mentes, a fim de instaurar um clima permanente de terror, que fomenta medo generalizado, isolamento em relação ao universo valorativo da prática cotidiana, despreço pelo agir, dessocialização, deformação da percepção da realidade, negação, desmoralização, passividade [Falquet, 2017: 47-53].

Ao “colocar em um mesmo plano um fenômeno “político” unanimemente condenado como é a prática de tortura e um fenômeno invisível, cotidiano, privado e considerado

patológico (natural), que é a violência conjugal” [24], Falquet busca demonstrar que as inúmeras semelhanças anotadas entre “tortura política” e “violência doméstica”, encontradas nos métodos (confinamento, agressões sem marcas, perversões) e efeitos psíquicos (já mencionados no item anterior) destas práticas distintas, convergem para aquilo que está escancarado no mecanismo de tortura e velado no caso da violência doméstica. O efeito que a dimensão psíquica, subjetiva e privada da violência doméstica tem para a “esfera pública” é o mesmo que a tortura política provoca naqueles que são torturados: a “desmotivação da ação política individual e coletiva” [Idem].

A tortura, como se sabe, é cometida em nome da “segurança nacional” e, portanto, contra um “inimigo político”. Na violência doméstica, “exceto se a mulher for agredida por ser feminista, de antemão não se observa nenhum caráter “político”, de eliminação de uma oponente política do regime”. Mas, sem igualar em absoluto tais fenômenos, Falquet afirma que os atos cotidianos de violência confinada destinam-se sim a uma “seguridade doméstica” [45]. A “segurança” – segurança política, pode-se afirmar - está no centro do contrato sexual privado.

Destaque-se, então, que a eliminação não é meramente da ação política organizada *stricto sensu*, mas da ação em si, da ação como estatuto político, da ação imiscuída no cotidiano da vida. Trata-se de “prevenir” qualquer ação; trata-se de uma “proteção” contra o agir. A “segurança” equivale a “garantia de não-ação”.

O que ocorre é que a *ampliação* da dimensão psíquica (medo, paralisia) corresponde ao *confinamento* do político, nesse sentido de ação humana, pode-se afirmar, de práxis. As reflexões de Giovani Alves, em seu “Trabalho e subjetividade”, auxiliam na compreensão desse cenário, pois, ao tratar de uma “captura da subjetividade” como a nova forma de exploração do trabalho e analisar seus efeitos na “expansão do inconsciente” e numa “subjetividade às avessas”, compreendemos que o subjetivismo é a nova objetividade da acumulação capitalista reestruturada [Alves, 2011]. As considerações de Maurício Tragtemberg também corroboram esse sentido: "Existe atualmente a psicomanipulação. Ou seja, não só a mais-valia é extraída do trabalho; há a perda do seu 'ser' em detrimento do bom desempenho profissional, tendo como única finalidade a rentabilidade. Trata-se de uma nova casta que aparece: psicocratas e tecnofrenos. Manipulado, angustiado, inculcado, o indivíduo hoje se caracteriza por uma grande apatia política. [...] toda preocupação do poder é fragmentar as classes sociais em indivíduos. É o **triunfo do psicológico sobre o político** deliberadamente ocultado. Trata-se da **regressão do político ao psíquico**" [Maurício Tragtemberg, Administração, Poder e Ideologia, 2005: 38, destaquei].

Alves e Tragtemberg analisam transformações em curso no mundo do trabalho a partir da crise estrutural do capital. O que as considerações de Falquet permitem demonstrar é que há muito tempo essa regressão do político ao psíquico está posta na sociabilidade “sem-valor” do capital, represada na sociabilidade (da violência) doméstica, não problematizada pelos movimentos anti-capitalistas até 1960. Não deve espantar que ela seja a “nova regra” numa sociabilidade que se definiu como bárbara após impor derrota aos movimentos que, nos anos 1960, fizeram frente ao capital fora do operaísmo e do pacto social-democrata [Antunes, 2009: 31, 33, 43 e 45 e Bihr, 44, 45, 62, 63, 81].

Esse psiquismo expandido, como “nova objetividade das relações sociais”, também se revela num “ativismo bárbaro”, fiscalizatório-punitivo dos indivíduos entre si. É possível entender isso a partir das reflexões de Vera Malaguti Batista, socióloga brasileira com vasto estudo na área de criminologia crítica. Ela nomeia de “adesão subjetiva à barbárie” a nova objetividade da forma penal, que emerge com o neoliberalismo. Ao lado dos mega empreendimentos estatais de punição, uma série de reformas em política criminal e penitenciária empreende uma “expansão e reorganização das prisões e seus tentáculos institucionais”. A força penal se “capilariza” e se “espraia” pelas relações sociais cotidianas e comunitárias¹⁰¹, como as iniciativas de polícias comunitárias e conselhos de segurança participativos, que se constituem como dispositivos psíquico-coercitivos que orientam os sujeitos a consensos espúrios, delações, a aderir à barbárie, supostamente em nome de sua vida ou de seus familiares [Batista, 2012].

Falquet, em outro texto desta mesma obra citada, “Pax Neoliberalia”, observa algo semelhante: o militarismo estatal na América Latina, ao profissionalizar a violência (exército, polícia, milícia e os próprios funcionários do narcotráfico), permitiu a capilarização da violência masculina em suas relações “não-profissionais” [Falquet, 2017: 61-82].

Observa-se, assim, uma transformação dos indivíduos comuns em agentes penais, *agentes da lei sem que sejam homens da lei*, num fascismo que enlaça o cotidiano das relações humanas. Trata-se de um “limiar entre um dentro e um fora” característico do “estado de exceção jurídico ou ficto”, como abordado anteriormente.

Podemos então afirmar que o caráter político da violência doméstica, semelhante ao propósito e efeito da guerra de baixa intensidade, consiste justamente em suspender a política

¹⁰¹ O poder punitivo arranca os indivíduos de suas comunidades e os lança ao espaço abstrato das prisões, que cumprem a função de suspender a reflexão-ação sobre as verdadeiras questões que afligem as comunidades de onde são tirados estes indivíduos [Relatório Pastoral Carcerária, 2018]. De modo combinado, suas próprias comunidades são ocupadas pelas forças policiais e militares, a fim de reverter na base a sociabilidade não inscrita no modo capitalista.

na e como ação humana cotidiana, firmando, ao mesmo tempo, o lugar da “política” como “mito”, ou seja, como uma “ficção da ação humana”, que reduz a ação humana a “cumprir” ou “aderir”, tal qual acontece com o sujeito jurídico, cuja vida nua está excepcionada neste registro (jurídico).

O sentido do par agressividade-passividade na violência doméstica, como insiste Falquet, não é um fenômeno patriarcal meramente porque produziria os proclamados papéis masculino e feminino, até porque “passividade”, como mito da fragilidade, não diz nada sobre uma parcela do gênero feminino (mulheres negras). Como estruturante da totalidade das relações sociais, a lógica patriarcal traduz-se num processo generalizado de suspensão da ação humana, que tanto surge como apatia política (apassivamento) quanto como ativismo de razão funcionalista e bárbaro (agressividade).

Forçoso aludir, então, à figura do “funcionário” a que Robert Kurz recorre para metaforizar e caracterizar a dominação sob a forma do fetiche da mercadoria. O “funcionário” é expressão de uma “dominação sem sujeito”: “nenhum sujeito-mercadoria plenamente modernizado tem mais a sensação de se “submeter” a um outro indivíduo *como tal*. E essa avaliação espontânea não engana. O que os indivíduos percebem hoje como sua heteronomia é sempre um funcionalismo abstrato do sistema que não se resolve mais em nenhuma subjetividade. Todos os funcionários das hierarquias funcionais são tomados pelo que são: *executores* subalternos de processos sem sujeito a que as pessoas não somente não se “submetem”, mas que são até *julgados* pela sua “capacidade funcional”” [Kurz, 1993].

Todos estão “só cumprindo ordens” (procuradores do poder) ou “só cumprindo as ordens” (aderindo). Kurz afasta a metáfora da “marionete”, porque não se trata de ausência de dominação, mas de que a dominação é “sem sujeito”. A dominação se abstraiu por completo de seu conteúdo de dominação (de classe), ou seja, a dominação é burguesa porque ela não está pessoalizada na classe burguesa, mas toma a forma de uma “estrutura” ou “sistema”, autônomo, autoregulado, acima, externa e alheia ao sujeito concreto, reduzindo a ação deste a uma gestão das funções da “estrutura”.

Crítico sobretudo do estruturalismo de Louis Althusser, mas também de Claude Levi Strauss, do desdobramento estruturalista da psicanálise com seu “sujeito que não fala mas é falado” (estrutura de linguagem), da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann e da vida própria (sem sujeito) que o “poder” assume na obra de Michel Foucault, Kurz revela a historicidade da “estrutura” real e real pensada que é apreendida como ontológica por estes autores¹⁰².

¹⁰² Kurz salienta que o “ser” não é ontológico, mas histórico: o “ser” “surge” e surge antes de saber que surge, surge inconscientemente. Ele não “é sujeito”, ele “torna-se sujeito” num processo histórico de diferenciação em

Segundo Kurz, à mais bem acabada abstração econômica (forma-mercadoria) corresponde a consciência como *forma* (abstração pura, movimento autônomo): consciência apartada de sua dimensão sensível (concreta), o que também pode ser traduzido como cisão entre “aparência” (abstrato) e “essência” (sensível). A consciência é, assim, “forma sem sujeito e inconsciente” [Idem].

Nesta toada, afirma Kurz, o próprio “sujeito é sem sujeito”, isto é, o sujeito é uma “estrutura” (psíquica), ou uma “capacidade” (abstrata), apartada da singularidade, daí que os seres concretos agem, no dia a dia, em nome alheio e desconhecido, agem de forma homogênea, como “funcionário”, que, paradoxalmente, “dá vida” à máquina da dominação. Singularmente, agem como que impulsionados por “uma força que os governa sem que saibam”.

Este sujeito “pode até mobilizar processos diacrônicos, mas não faz *história*”, afirma ele. “O lema implícito ou explícito da teoria estruturalista e seus semelhantes, que ele critica, é “agir *apesar* da teoria”, o que significa, para o autor, “a agonia da práxis emancipatória” e a “morte do sujeito”¹⁰³.

relação à (primeira) natureza; o “ser humano” se objetiva, numa “segunda natureza”. Neste surgimento, histórico, se criam “sistemas simbólicos”, que, por sua vez, precedem outros sujeitos, aprofundando a relação inconsciente do sujeito com sua humanidade e com a natureza. Kurz insiste nessa historicidade e na objetivação, histórica, crescente da subjetividade, porque, para ele, aí se encontra, em essência, a constituição do fetiche: a consciência (condição de ser consciente) se forja inconscientemente e, quanto mais o sujeito “se sabe” sujeito (ontologiza a estrutura subjetiva), mais inconscientemente ele lida com sua consciência. Por isso o inconsciente é a *forma* da consciência sob o reino da mercadoria.

A máxima estranheza somente é alcançada ao a consciência apartar-se completamente de sua dimensão sensível (abstrair-se), o que se esboça por toda a história, mas, finalmente, ocorre com a definição da forma-mercadoria. O máximo estranhamento se dá sob a forma do fetiche da mercadoria.

Kurz aborda que a superação do fetiche da mercadoria permitirá a superação de todo o fetiche, desde que este seja um processo de superação da própria “subjetividade”.

¹⁰³ “Resta saber como Althusser harmoniza essa interpretação com posições “revolucionárias”. De fato, com a exclusão do sujeito, Althusser aliviou o marxismo da velha crítica da dominação. O que ele desejava mais? O estruturalismo não exclui de maneira alguma “processos diacrônicos”, e a teoria dos sistemas permite perfeitamente mudanças, crises e até mesmo transformações sistêmicas. Só que estas, de acordo com suas essências, são tão desprovidas de sujeito quanto o “funcionamento” e o movimento dos próprios sistemas. É exatamente neste sentido que Althusser compreende a sua reinterpretação do marxismo. Ele supera o marxismo não com um passo adiante, isto é, através de uma assimilação sistemática da crítica ao fetichismo, e tampouco enfrenta o suposto adversário, mas antes absorve em seu núcleo, sem modificações, todo o marxismo do movimento operário, se bem que agora plasmado na nova forma “normativa” de movimento estruturalista e sem sujeito. (24) Tudo está lá, como antes: a burguesia, o proletariado, a luta de classes, os intelectuais flutuantes. Só que agora não se trata mais de sujeitos autônomos sobre o ringue histórico, mas justamente do “funcionamento” de um *processo contraditório* sem sujeito. Todos agem como *devem* agir segundo a sua “função sistêmica”. Althusser não ousa sequer uma vez tocar inocentemente no famigerado “instinto de classes” do proletariado. A burguesia executa as funções sem sujeito da conservação do sistema, o proletariado executa (já que se trata de um processo sistêmico contraditório) a função contrária e sem sujeito da crítica ao sistema, e assim desenvolve-se a luta de classes igualmente sem sujeito como resultante sistêmica. O saldo final deste “processo sem sujeito” só pode ser a transformação sistêmica - obviamente sem sujeito - no socialismo, que por sua vez constará então, pasmem só, de um (outro) sistema sem sujeito.

Fica nítido, assim, que esta tendência à aniquilação da práxis pelo seu engessamento histórico como “estrutura” e/ou sua autonomização em relação ao sujeito e do sujeito como executor da estrutura é o que se inscreve na *suspensão* cotidiana da ação das mulheres pela ação masculina de violência doméstica, assim como na mitigação cotidiana da ação “comum”, na guerra de baixa intensidade, e na conversão da ação em ativismo bárbaro-subjetivista cotidiano, descrita por Vera Malaguti Batista. O confisco da política pela suspensão, mitigação ou conversão da ação, suscitada pelas considerações de Falquet, explicita, assim, a perda da dimensão sensível da política da mesma forma que a práxis é tornada “microfísica do poder” [crítica de Kurz a Foucault] e o “poder adquire vida própria”, independente dos sujeitos, independente da dimensão sensível, como criticamente apreendido por Kurz.

Kurz aponta ainda o caráter racista e patriarcal intrínseco à emersão histórica desta “dominação sem sujeito”: *“o sujeito é um ator inconsciente de sua própria forma [sujeito] e que, na tarefa de pôr o mundo externo como objeto, objetiva-se a si mesmo e define-se estruturalmente como "masculino" e "branco"”*. Alcançar o sujeito sem sujeito pressupõe não apenas os processos históricos de dominação da natureza, mas também de caráter sexual e racial, restando nestes a dimensão sensível que dele se aparta. O “valor é o homem”, de Roswitha Scholz, em quem inclusive se apóia Kurz, significa que a estrutura do sujeito é masculina, e também branca, completamos. O funcionário é um sujeito sem sujeito porque ele é sempre “homem branco”: “o valor sem sujeito remete ao homem sem sujeito, que na qualidade de dominador, de iniciador e realizador, colocou em movimento instituições culturais e políticas capazes de cunhar a história, que começaram a ter vida autônoma, inclusive com relação a ele” [Scholz, 1996]. O “funcionário” é um “homem branco”, eis a síntese.

Feitas tais considerações, amarram-se o par “agressividade-passividade” de Falquet, o “sujeito de direito” de Pachukanis, o “funcionário” de Robert Kurz e o “contrato sexual” de Pateman, a fim de avançar no desnudamento do funcionamento da violência doméstica como “estado de exceção”, de que trata a primeira autora, porém, como “estado de exceção ficto ou jurídico”, como aborda Agamben. O intuito é apreender se a relação de proteção entre Estado e vítima posta nos Centros de Defesa e Convivência da Mulher configura uma “captura política” das ações da experiência organizada contra a violência doméstica, prevenindo, o Estado, a própria emersão da violência feminista como experiência.

A violência masculina, supostamente anômica - não jurídica -, inscreve-se, como vimos, como uma “violência jurídica”, porque instaura a “paz ficta”, uma vez que suspende a vida da mulher para instaurá-la no registro de uma “passividade”. Com suporte nas

considerações acima, a juridicidade da violência doméstica também se inscreve porque ela inscreve o “funcionário”, este “sujeito sem sujeito” que é não menos que o “sujeito jurídico”¹⁰⁴. A violência inscreve-se como “ação do funcionário”, que é a ação de garantir a “segurança” ao suspender a “política” ou a “vida sensível” da mulher.

Isto permite retomar a questão levantada ao final do item anterior. Se os elementos característicos da lei Maria da Penha e da legislação pertinente à modalidade de proteção da assistência social que deram forma aos Centros de Defesa e Convivência da Mulher espelham a própria relação social da violência doméstica, esta proteção pública carrega elementos do “funcionalismo” que “previne” contra a “política”. No entanto, como as relações não se confundem – a violência doméstica não é a relação de proteção nos CDCMs –, poderia a relação de proteção que espelha a legislação citada se caracterizar por uma “captura política” empreendida pelo Estado, preventiva, porquanto diária e cotidiana, da ação organizativa contra a violência doméstica? Ou seja, estaria se impedindo que o embate político das mulheres contra a violência doméstica se desse numa dimensão de *experiência*, na medida em que suas reações são “acolhidas” e inscritas, cotidianamente, na sociabilidade de “convívio” da Casa”?

Também é pertinente mencionar que Ana Elisabete Mota, ao “realizar uma análise política da política de Seguridade Social”, percebe que a centralidade que a política de Assistência Social adquire, por volta dos anos 2000, em relação às demais políticas de seguridade e, de maneira geral, de proteção social diz respeito a um processo de conversão da própria prática política em um “mito”. A centralidade adquirida pela política de assistência social corresponde a um ideológico apagamento do significado do aumento das frações da classe trabalhadora tradicionalmente atendidas nos serviços de assistência social. À medida que é apresentada como solucionadora desta situação, ou seja, como “capaz de erradicar a miséria ou pobreza extrema”, mascara o lugar que a precarização do trabalho e o aumento da superpopulação relativa tem no processo de reprodução social. Ainda mais com uma

¹⁰⁴ A associação direta é feita com base nas considerações do próprio Robert Kurz, apesar de sua compreensão da forma jurídica como derivada da forma mercadoria, e não como a própria forma mercadoria em linguagem jurídica, conforme nota no texto em questão: “a forma jurídica é um momento derivado da forma-mercadoria e faz parte do contexto geral funcional da constituição do fetiche. Na forma do direito (ou em suas formas básicas e embrionárias nas sociedades pré-modernas), os homens relacionam-se diretamente entre si apenas de modo secundário, ou seja, em relações internas ao contexto já constituído pelo fetiche, que são meras relações interativas e conflituosas de “máscaras de caráter” (Marx) cegamente confeccionadas. As leis e decretos isolados são “feitos” por sujeitos humanos (instituições), mas não a *forma jurídica como tal*, que se impõe inapelavelmente como momento da forma-mercadoria e situa-se “para além” do “livre arbítrio” por ela constituído, como Kant foi o primeiro a notar. Isso já basta para mostrar que o lema dos “direitos humanos” não tem mais nada de libertário, pois só serve para obscurecer o verdadeiro problema (da própria constituição do fetiche)” [1993].

somatória dos gastos com distribuição de renda irrisória frente à enorme tarefa que se propõe, resulta daí que a política como mecanismo prático-ideológico de enfrentamento da “questão social” torna-se nada menos do que um “fetiche” [Mota, 2010: 133-147].

É a própria política como ação capaz de enfrentar a realidade histórica que é capturada, ao se converter a política num “mito” ou num “fetiche”. Teria este mesmo efeito o advento da lei Maria da Penha no que diz respeito à realidade atual do patriarcado, especificamente no que diz respeito à violência doméstica? O fetiche político emanado pela lei ofusca o sentido da política como organização da proteção na dimensão de movimento, na dimensão de um feminismo de “conteúdo, base e direção popular”?

A institucionalização das práticas feministas torna o feminismo parte da “estrutura”? Se sim, quem seriam seus funcionários, que capturam a política como experiência, à medida que põem em marcha o feminismo como política de Estado? Não é ao acaso, como já mencionamos, que as funcionárias dos Centros de Defesa são politicamente engajadas na luta feminista, ainda que de diferentes modos, sendo isto uma diretriz da própria política pública.

A despeito de suas “vontades conscientes”, ou seja, de seus engajamentos explícitos na luta feminista, cumprem elas “sem que saibam”, de modo inconsciente, as funções da estrutura patriarcal, já que esta adquiriu contornos do próprio feminismo que se institucionalizou? De que modo?

Aqui, retornamos ao ponto em que o manejo que as funcionárias operam dos afetos comprimidos das atendidas - dor, angústia, raiva, depressão - é um manejo da própria violência latente e amortecida contra a violência sexista vivida. Este manejo opera, a tomar pelo contrato sexual privado, a própria reprodução da “feminilidade”, cujo significado é a “exclusão da força”, seja instaurando-a como “mito da fragilidade” (feminilidade branca), seja como “força mítica” (feminilidade negra).

A fim de compreender isso, é preciso ter em mente que o “verdadeiro estado de exceção”, expressão de Walter Benjamin retomada por Giorgio Agamben, é “excluído” pelo direito, ou seja, em favor do estado de exceção ficto (jurídico), função que é cumprida pelo soberano, o funcionário do fascismo, como se verá.

2.3.3. Anti-político, violência pura e feminildade negra: verdadeiro estado de exceção

Perguntei às entrevistadas que razões elas atribuíam ao aumento do número de feminicídios a partir dos anos 2000, especialmente desde o ano de 2006, conforme revelado pelo Mapa da Violência - 2015. Uma delas fez a seguinte associação:

*“não sei, não tenho hipótese, mas você falando eu pensei nas **taxas de encarceramento**; [é] a partir de 2006 também, não é? Então me chama atenção que seja tanto o homicídio quanto o encarceramento (...). Acho que talvez a pergunta seja: ‘por que os homens estão matando mais?’. Porque assim, da mesma forma como as mulheres são encarceradas, as mulheres são assassinadas, elas não são agentes deste processo, claro que elas tão ali implicadas, mas é o Estado que encarcera, são os homens que assassinam assim, sabe? Então é uma coisa do patriarcado, assim, sabe?”* [Trecho transcrito da entrevista de Rosa, advogada na Casa Viviane dos Santos].

A entrevistada refere-se à explosão do encarceramento feminino a partir dos anos 2000, especialmente a partir de 2006, com o advento da lei de drogas, configurando um processo político violentíssimo de contenção de jovens negras mães solteiras e/ou chefes de família, perfil das encarceradas pelo Estado brasileiro. Vale destacar que a população prisional feminina sextuplicou entre os anos de 2000 e 2012 [Infopen Mulheres, 2014].

A associação de minha colega entre “violência doméstica” e “encarceramento” conduz de volta à associação feita por Jules Falquet entre “violência doméstica” e “guerra de baixa intensidade”, já que a razão política deste encarceramento explosivo e altamente seletivo é a cotidiana “Guerra às drogas”, levada a cabo pelo Estado brasileiro e que tem definido essa jovem mulher e mãe negra como seu inimigo privilegiado, vez que as mulheres têm sido presas 2 vezes mais que os homens [Idem].

De fato as estatísticas sobre violência doméstica no Brasil aludem a cenários de países em guerra. Isto leva a pensar que uma verdadeira guerra cotidiana, levada a cabo por “funcionários” da “segurança doméstica” ou da “segurança jurídica do contrato sexual-racial”, tem sido travada contra as mulheres, sobretudo negras, paralela àquela outra guerra imposta pelos “funcionários” da “segurança pública”, agentes da polícia militar incumbidos de inscrever a anti-juridicidade do cotidiano feminino periférico.

Assim, da mesma forma que o policial é o funcionário que zela pela “segurança pública”, o homem agressor é o “funcionário” que zela pela “seguridade doméstica”.

Segundo Agamben, a agência policial é investida de “soberania”. A figura do “soberano” de Walter Benjamin é aquela que mantém a articulação entre vida e direito:

“o fato é que a polícia, de maneira contrária à opinião comum, que vê nela uma mera função administrativa de execução do direito, é talvez o lugar em que se exponha com mais clareza a proximidade e quase a troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a imagem do soberano. [...] Se o

*soberano é, com efeito, aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a validade da lei, marca o ponto de indistinção entre violência e direito, a polícia, por assim dizer, move-se sempre em similar “estado de exceção”. As razões de “ordem pública” e de “segurança”, sobre as quais ela deve decidir em cada caso, configuram uma **zona de indistinção entre violência e direito perfeitamente simétrica àquela da soberania** [Agamben, 2015: 98].*

No exercício da soberania, a vida é excluída do direito e ao mesmo tempo incluída nele, apartada, porém, de sua forma, como *vida nua*. A cisão da vida (natural) em *vida nua* (“vida que se pode matar sem cometer homicídio”) e *vida politicamente qualificada* (“cidadania”) é a raiz do poder político no Ocidente, segundo Agamben. A exceção, portanto, já está presente no próprio nascimento do poder político, na articulação “fictícia, embora eficaz”, de que tratamos anteriormente, entre a vida e o direito [Idem].

Como este funcionário da segurança pública, investido da soberania de excluir a vida para incluí-la negativamente, como cidadão negativo (criminoso), ou como vida matável (*vida nua*), o soberano doméstico busca excluir a vida feminina para incluí-la negativamente na forma de uma vida apassivada, uma vida impotente, ou uma vida descartada sem nenhum “valor”, morta, ou mesmo viva.

“Essa sua neguinha não vale bosta” foi uma ofensa verbal proferida sistematicamente a uma menina negra, filha de mãe “índia”, por seu pai branco, relatada pela vítima, hoje já com 47 anos, à pesquisadora Bruna Cristina Jaquetto Pereira. A entrevistada, segundo Pereira, relatou que o pai ordenava que ela fizesse os serviços domésticos e não fazia semelhante “cobrança” a suas irmãs, mais claras que ela. A pesquisadora destaca, assim, que a menina não era cobrada simplesmente pelo seu gênero feminino, caso contrário, suas irmãs sofreriam semelhante violência, era cobrada por seu gênero racializado: menina negra. O constrangimento ao trabalho doméstico, atividade estruturalmente “sem valor”, e a injúria racial-sexista que reduz sua negritude a um “sem valor” configuram de uma só vez o cenário da violência doméstica como imposição de confinamento a uma vida “desvalorada”. Há, assim, não uma passividade e não um “papel social feminino passivo”, porque a menina é justamente lançada a uma “brutalidade” física e psíquica que nada tem a ver com os sinônimos da passividade feminina (doce, frágil, meiga, princesa). Há, portanto, uma imposição de “apassivamento” que subtrai a vida e põe a vida “desvalorada”, “brutalizada” [Pereira, 2016: 117-120].

Evidencia essa imposição de apassivamento a “reação” à violência que não passou despercebida pela autora¹⁰⁵. Pereira nota, primeiro, a violência racista-sexista velada¹⁰⁶ contra a mãe índia, já que o agressor refere-se a “sua” (a “neguinha” é da mãe) e o fazia nos momentos em que brigava com a esposa. A vítima percebe o racismo do pai contra si, em sua narrativa, ao perceber a *resistência* de sua mãe ao racismo, que num só ato defendia ambas. Somam-se a isso as lembranças agradáveis que a vítima guarda de sua mãe falando com carinho que ela era “moreninha do cabelo bem pretinho”, que “ela era uma índia”, que “havia uma música sobre os cabelos da índia”. O contraste entre as lembranças, afetuosa e traumática, da infância sobre a raça/cor da entrevistada faz da memória da *resistência* exercida pela mãe uma ação que tenta impedir que o agressor transforme a negritude como experiência (que é e está na relação-ação entre mãe e filha) na negritude como o pressuposto “sem valor” do homem branco (valor): “essa neguinha sem valor” [Idem].

Em outra situação registrada por Pereira, observa-se efeito de transmutação semelhante. Ela nota uma violência que busca realizar uma transmutação da sexualidade livre experienciada por uma mulher negra em sexualidade-fetichismo, ou seja, em sexualidade “exacerbada”, “libidinosa”, “erótica”. A entrevistada, que já sofria há três anos com as ofensas de gênero constantes do marido, que inclusive havia lhe traído, passou a sofrer especificamente ofensa racial, após ele tomar conhecimento de que ela se relacionava com outro homem, branco, aliás, sendo seu marido um homem negro. A entrevistada apreendeu com enorme nitidez o que se passava, depois de ouvir seu marido lhe dizer que este homem só estava com ela, mulher preta, porque ele queria se relacionar sexualmente, já que “as mulheres pretas são sexualmente pró-ativas”. Ela se deu conta do seguinte: “Ou seja, a mulher que assume a sua sexualidade: ‘Eu gosto disso assim, eu quero isso assim, eu vou fazer isso assim’, ela é descarada, ela tem um estereótipo...**Todo o amor e a sexualidade da mulher negra são um estereótipo, inclusive, pro homem negro**” [Idem: 136-145, grifei].

Ao contrário da operação de “retirada da virtude feminina” pelo agressor, de que se trata na bibliografia clássica sobre violência doméstica, que não leva em consideração a intersecção de gênero com raça, a violência doméstica tangente à sexualidade no caso de mulheres negras já “toma de partida essa mulher destituída dessa virtude, seja pela distância

¹⁰⁵ Afirma a autora: “é possível identificar uma disputa entre o pai e a mãe de Manuela quanto à forma de tratamento adequado à filha, que está pautada exclusivamente na dimensão racial (...)”. [Idem]

¹⁰⁶ A autora explica que a relação inter-racial não elimina o racismo, ao contrário, se estabelece a partir dele. A postura racista contra a filha, buscando demarcar a distância racial dela justamente por ela ser seu produto biológico, denuncia o racismo contra a esposa (de onde vem, para ele, a negritude da criança) que, até aquele momento, ele “pôde” não manifestar ou pôde não manifestar diretamente, ainda que a violência “de gênero” fosse constante [Idem].

imposta pelas hierarquias entre elas e os homens brancos, ou pela sexualidade exacerbada que lhes é atribuída” [Idem: 138 e 140]. Revolvendo vasta bibliografia sobre a “mulata”, Pereira encontrou uma reiterada apreensão do “lugar” dessa mulher negra como “mediadora da formação nacional”: *“a mediação entre negros e brancos dá-se para Freyre através do intercuro sexual do homem branco – o português libidinoso, viril – com a mulher negra – de sexualidade exacerbada”*. Mais uma vez, sua experiência “de partida destituída da castidade sexual” é tornada o pressuposto da virilidade e da masculinidade (“o valor é o homem branco”): qualidades eróticas da mulher negra autorizadoras do estupro.

“Todo o amor e a sexualidade da mulher negra” diz de uma experiência. Uma experiência, apenas, de uma sexualidade “ativa”, que se afasta sim do recatamento da sexualidade imputada a mulheres brancas, mas nem por isso significa uma idealização de uma sexualidade absolutamente livre. Trata-se de uma experiência que, porque “ativa”, precisa ser, mediante a violência, apassivada como um “ativo fetichizado”. Esta situação alude também às considerações feitas anteriormente quanto à fetichização da “mulata”.

Recorremos à pesquisa de Pereira, pois, ao cingir seu campo a mulheres negras (pardas e pretas) que haviam sofrido violência doméstica e, assim, buscar suporte bibliográfico para além da bibliografia clássica sobre violência doméstica, que pouco ou nada dizia sobre a dimensão racial, ela nos fornece mais elementos sobre o pacto sexual-racial. Suas entrevistadas, pretas e pardas, percebiam a violência sofrida de maneira semelhante ao que restou consolidado nas pesquisas clássicas sobre violência doméstica. Mas não só. “Colocar em dúvida a castidade da mulher”, exercendo um “direito masculino de zelar pela respeitabilidade da mulher”, corrigir os trabalhos domésticos, zelar para que ela cumpra com seus deveres de mãe, controlar seu acesso desacompanhado ao espaço público e impedir ou dificultar seu trabalho extra-lar foram todas situações que apareceram na narrativa das entrevistadas, espelhando as situações que identificam tradicionalmente o contrato sexual.

Houve outras situações que se revelaram, no entanto, para cuja análise a autora não encontrou suporte na bibliografia clássica, como as mencionadas acima e naquelas em que se observou não se forjar “consentimento”. Ao contrário, a violência até se perpetua, mas *apesar* da resistência, consciente ou não, da mulher. Sobretudo, seus achados de campo direcionaram seu olhar para as “ações, reações e estratégias” das mulheres para sobreviver à violência. Na contramão da clássica pesquisa “Cenas e queixas” de Maria Filomena Gregori, Pereira *“se afasta das visões de que a violência figura como uma forma de comunicação entre o casal, ainda que perversa, ou que participa da dinâmica conjugal como um texto que se relaciona a papéis de marido e mulher”*. Para ela, mesmo nas situações em que as mulheres estão

“repactuando o contrato sexual”, como ao pedir ao delegado que “dê um susto no marido para corrigi-lo”, e especialmente quando “provocam” ou iniciam as agressões, *“tais atos devem ser encarados dentro do cenário formado pelas hierarquias de gênero que lhe conferem sentido”*. Assim, *“é bem provável que tais atitudes sejam um recurso de “auto-defesa”, configurando a “violência feminina” uma ação de “revide”, não de mera provocação a fim de perpetuar o cenário [Idem: 93]. Vale lembrar que Saffioti apontou mais de uma vez a “reação” das mulheres sempre presente apesar da hegemonia violenta que o homem impõe [2015: 84 e 139].*

A pesquisa de Pereira é muito rica na captura da narrativa das entrevistadas no sentido de um *“questionamento do poder masculino do companheiro ou marido como hierarquicamente superior no âmbito da experiência doméstica e familiar, ao menos no nível discursivo”* [71]. Pereira recorre às seguintes considerações, que vão ao encontro de nossas problematizações quanto à chefia da família, bem como às transformações em curso no nível da experiência, e não nas inscritas na “forma jurídico-política”:

*“o que vai delineando como novidade é a **generalização da dúvida sobre a noção de chefia de casal ou da família outorgada à função masculina.** [...]. Há ainda outra novidade. Está em jogo também, um processo de **disputa** acirrada para a **expulsão da violência** como elemento operacional sistêmico de “restauração da ordem”. A história da violência sistêmica não é o contínuo endosso de sua continuidade, mas a construção de um **cenário onde a violência está sendo nomeada e questionada**, não só nos espaços da “academia universitária” ou do movimento feminista ou do refinamento das elites, mas **pelos envolvidos nas histórias conflituais conjugais das mais diversas extrações sociais** [Machado; Magalhães, 1999 apud Pereira, 2016, grifei].*

Tendo em vista tais observações, as considerações sobre consenso e não-consenso, ação e não-reação, passividade e agressividade não são meramente elucidações da conformação de papéis sociais feminino e masculino. Antes, a conjugalidade e/ou o espaço doméstico diz respeito a um campo de tensão em que está em disputa uma violência jurídica, perpetrada pelo macho-branco (independente se concretamente é ele branco ou negro) e que almeja instaurar a “não-ação”, e, do outro lado, uma **violência não-jurídica**.

Ao afirmar que a violência masculina tende a forjar a “não-reação” das mulheres como um processo que se desenrola materialmente na medida em que é um processo psíquico,

Falquet faz menção a um estado de “impotência consciente” da mulher agredida [36]. A “pura força” masculina exercida sobre a mulher nas relações domésticas é expressiva de um processo que busca forjar a impotência feminina, à medida que captura a violência das mulheres, se tomarmos por violência não necessariamente um ato violento, embora também (auto-defesa, revide), mas “ação” (como estatuto da política). Isto é, violência como ação. Até porque o produto dessa captura é a “não-ação” (impotência). Em outros termos, há uma pura força masculina que subtrai uma “força pura”, sendo pureza aí nada de essencialmente puro, mas de um “puro viver” (vida, experiência, beleza, sexualidade, condição ativa). A vida da mulher (o puro viver) é subtraída cotidianamente, inclusive até às últimas consequências, com o feminicídio.

A violência é tomada como ação da mesma forma que Falquet tomou “política” como “ação”, ao notar semelhanças de efeito e método entre a perseguição estatal (guerra de baixa intensidade) e a perseguição masculina (violência doméstica) e da mesma forma que, a partir daí, discorreremos sobre uma “perda da dimensão sensível da política” como a própria forma jurídico-política da política ocidental moderna.

Como o funcionário da segurança pública que se volta ao enfrentamento da violência anti-jurídica, ou também anômica, o funcionário privado captura a violência, a violência comum de fazer-viver, suspendendo a vida e instituindo a vida mítica, isto é, transformando um puro viver em existências mitificadas: feminilidade branca (mito da boa esposa-mãe-dona de casa) e feminilidade negra (mito da mulher forte e sensual).

Nesta disputa entre uma violência que mitifica (que visa instituir e naturalizar papéis sociais), violência jurídica, e uma violência-fazer-viver, ou entre uma pura força e uma “força pura” situa-se ao mesmo tempo o “estado de exceção jurídico ou ficto” e a possibilidade de realização do “verdadeiro estado de exceção”.

É Walter Benjamin quem, como um anti-funcionário do nazismo, trata de assegurar uma “violência pura e anômica”, “uma violência que nem funda (Poder constituinte) nem conserva (poder que mantém) o direito”, “uma violência absolutamente fora e além do direito, uma “violência pura”, em oposição à “violência mítico-jurídica”. [Benjamin, 2016].

Segundo Benjamin, de acordo com o dogma fundamental do Direito - “meios legítimos podem ser usados por fins justos e fins justos podem ser alcançados por meios legítimos” -, há uma preocupação com o critério da “legitimidade” dos *meios* que constituem o poder. Isto implica a distinção entre uma “violência historicamente reconhecida, ou sancionada, e a não sancionada”. Expresso nessa classificação em tipos de violência, o direito, para ele, visa à monopolização do poder (ou violência) não por uma intenção de garantir os

fins de Direito, mas antes o próprio Direito. Isto porque o “poder da violência, se não cai sob a alçada do respectivo Direito, o ameaça, porém não pelos fins que possa ter em vista, mas pela sua simples existência fora do âmbito do direito” [Idem, 63].

Dessa maneira, a “função do poder da violência” que seja um “puro meio”, e não um *meio voltado a fins*, ou, “meio puro”, e não um “meio jurídico”, é, para Benjamin, uma violência revolucionária, porque corta o elo da violência com o direito, deixa de inscrever a vida em vida jurídica (cidadania, de um lado, vida matável, de outro).

Enquanto isso, Carl Schmitt, funcionário do nazismo, busca assegurar uma “violência soberana”, um ato de manifestação igualmente direto ou imediato que neutraliza essa “violência anômica pura”. Trata-se do ato político do “soberano” que, “nem de fora nem de dentro”, “sem nem instituir nem manter o direito”, suspende-o ao “decidir” sobre o dispositivo do estado de exceção. A figura do soberano ou o exercício da soberania representa e garante o “elo” entre a anomia (fora) e a regra (dentro). O estado de anomia ou de exceção é incluído no contexto jurídico mediante a ação soberana.

Mas se o soberano inclui o estado de exceção, lembra Benjamin, é porque está, nesta e por esta mesma ação, pressuposta a “exclusão do verdadeiro estado de exceção”, da vida nua. O próprio soberano, que deveria decidir sobre o estado de exceção, é, na verdade, o lugar em que a fratura que divide o corpo jurídico, como mais acima tratamos, torna-se irre recuperável.

A disputa teórico-política entre ambos desenrolava-se espelhando o cenário europeu do entre-guerras e especialmente da ascensão do nazismo. Ambos estavam diante de um cenário em que a exceção havia se tornado a regra, tanto com a experiência da (primeira) guerra mundial quanto com a proclamação jurídico-política jamais revogada do Estado nazista. Com a indiscernibilidade entre regra e exceção, dada historicamente, “a máquina de Carl Schmitt ficava numa situação difícil, pois o que ele não podia aceitar de modo algum era que o estado de exceção se confundisse inteiramente com a regra. Quando a regra coincide com aquilo de que vive (a exceção), a regra se devora a si mesma”. Portanto, é a própria *ficção* de um *elo* entre violência e direito que desaparece: “há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica”. O estado de exceção fictício (ou político, ou jurídico) revela o “efetivo” estado de exceção [Agamben, 2004: 92].

Agamben sintetiza o jogo de “forças” entre ambos Schmitt e Benjamin:

*“a estrutura do estado de exceção é ainda mais complexa do que até agora havíamos entrevisto e a posição de cada uma das duas partes [Benjamin e Schmitt] que lutam nele e por ele **está ainda mais imbricada na posição da outra**. O que está em jogo no debate entre Benjamin e Schmitt sobre o*

estado de exceção pode, agora, ser definido mais claramente. A discussão se dá numa mesma zona de anomia que, de um lado, deve ser mantida a todo custo em relação com o direito e, de outro, deve ser também implacavelmente libertada dessa relação. O que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação entre violência e direito - em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana. Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela - como violência pura - uma existência fora do direito” [Agamben, 2004: 92 e 93, grifei].

A violência pura é a violência fora do direito (não jurídica).

O jogo entre Walter Benjamin e Carl Schmitt em torno de um vazio jurídico é o “jogo” que está posto na violência doméstica. O espaço privado, da conjugalidade, ou da violência propriamente é de fato uma zona de anomia, um “vazio jurídico”, como abordou Falquet, mas é um vazio no qual está em disputa a violência jurídica masculina e a violência ou força “pura”. A violência que exclui o “verdadeiro estado de exceção” e inclui (o elo) como estado de exceção fictício e a violência-puro meio, sem fins.

É famosa a Tese de Walter Benjamin acerca da possibilidade histórica de um (verdadeiro) estado de exceção dos oprimidos:

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável” [Benjamin in Löwy, 2005, grifei].

A “representação da história donde provém o espanto com o fascismo ainda possível [e podemos atualizar o século] no século XXI”, como quando se alarmam com a barbárie sexista encarnada em um ou outro político de nossos tempos, é a “(história) dos vencedores”. “Um conceito de história que dê conta do estado de exceção permanente” tem que ver com uma “história à contrapelo”, portanto, com a história “não sancionada”, uma história que mora na história oficial em suspensão. Trata-se da história sempre interrompida dos oprimidos em seu intento de eversão do cortejo dos vencedores.

A “pureza” da violência não pertence, assim, à ação violenta em si, a violência pura se mostra na violência jurídica, assim como o “verdadeiro estado de exceção” reside no “estado

de exceção fictício” à medida que este se apresenta já sem nenhum elo jurídico, tal como o regime nazista.

A pureza da violência se deve, então, a sua relação com os meios jurídicos, em “expor e *depor* a relação entre violência e direito”. A violência pura é uma violência que depõe o direito, corta o elo entre violência e direito. A pureza não é, assim, algo essencial, um estado original perdido, mas relacional. Sua “pureza” diz respeito ao fato de que é ela um “meio puro”, ou seja, um meio não jurídico, um meio sem fins jurídicos, ou, “puro meio”.

Segundo Benjamin, essa violência é, na verdade, uma “renúncia à violência”, que, por óbvio, não diz respeito a um eventual ato não violento. A renúncia à violência está em sua condição de meio puro: consiste em renunciar que a ação humana ou a vida seja meio para instituir ou manter um contrato, tal como a “resistência” daquela “mãe índia” que escapa ao esforço do agressor em transformar sua negritude e de sua filha de “experiência” a um “sem-valor”, a serviço do gozo e do ócio masculino.

Em todas as situações mencionadas: sexualidade-fetiche, “mulata”, “mãe-preta”, “anti-musa”, “ridicularização da quilombola”, e também na imposição da feminilidade branca (mito da fragilidade), há uma força que busca suspender a vida e instaurar vidas mitificadas (papéis sociais tomados por naturais), tornando a mulher um “meio” para o homem tornar-se homem. Como já abordamos acima, meio, como a natureza, à realização do poder macho branco.

A cada e em cada lance de vida da mulher, um contralance do agressor reverte seus atos [dela] em seu benefício. A cada ato e em cada ato que “subverte”, “disputa”, “questiona” o “poder disciplinar do macho branco”, responde este com agressão física, com retirada da virtude sexual, com reafirmação de seu direito à infidelidade, com autoridade de quem determina sua vida pública etc, repactuando o contrato sexual [Pereira, 2016: 75-88]. É por isso que, por vezes, a própria ação feminina torna-se, implicada que está nela a reação masculina, um ato de “proteção”, como observou Falquet.

Mas também nas próprias disputas das mulheres, quando parciais, - isto é, quando reclamam ao macho apenas a correção de seu papel de “trabalhar e não beber”, “prover o sustento do lar”, “ser fiel à família” e/ou quando reclamam o seu próprio papel (de boa esposa, virtuosa, cuidadosa, boa mãe) - reside o caráter jurídico de sua violência, já que reflete mera “negociação” em torno dos atributos da feminilidade e da masculinidade [Pereira, 2016: 88].

Este decaimento do poder de subverter o contrato em poder de negociar com o (poder do) direito, que, no caso, encerra a condição de sujeito jurídico da mulher (contratante), consiste, segundo Agamben, no próprio movimento de “eclipsamento da política”:

*“a política, contaminada pelo direito, sofreu um eclipse duradouro, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito”. O movimento de eclipsamento da política mascara que a política é “somente a **práxis** humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção” [Agamben, 2004: 133, grifei].*

Agamben concebe, com base na “violência pura” de Walter Benjamin, a “violência como código da ação humana”, porque “verdadeiramente política é apenas aquela ação que **corta o elo entre violência e direito**” [Idem, grifei]. Na linha da crítica da violência como direito, Agamben critica a forma jurídico-política da política ocidental. Converte com a crítica da política como “direito político”, que tem no sexismo sua espinha dorsal, em Carole Pateman, dialoga com a apreensão da política como ação por Jules Faquet e, finalmente, permite subsidiar nossa crítica quanto à perda da dimensão sensível da política, que levanta o problema sobre o político e o não político das vidas e das lutas.

A perda da dimensão sensível da política remete à varredura à contrapelo da história que nos permitiu ir ao encontro da experiência ancestral das mulheres negras, transmitida na passagem transatlântica e dos quilombos às favelas como um “fazer viver” cotidiano “não-político”, fora e além do escravismo e do “deixar morrer” da “Política” que emergia com a República. “Bem antes do ‘o pessoal é político’ do feminismo nos anos 1970”, lembra Jurema Werneck, em palestra realizada no dia 5 de abril de 2018, que celebrou os 30 anos do Instituto Geledés¹⁰⁷, “as mulheres negras já se organizavam “politicamente” ao organizar suas próprias vidas”. Também por ocasião da celebração, Jurema Werneck explica que “*Geledés, no seu nome, ela lembra que organização de mulheres negras já existia há centenas, milhares de anos atrás, que a experiência do exercício do poder feminino e da proposição política, a partir do poder feminino negro, nos acompanha esse tempo todo*”¹⁰⁸.

Também remete ao anotado processo de transição democrática, em que se observou o declínio da política como ação cotidiana de organização da vida das e pelas donas de casa da periferia, daquele período, e a ascensão da política como Poder Constituinte. Ainda na Ditadura militar, o “político” e o “não político” (ou “comum”) das prisões do regime encerravam uma disputa entre, de um lado, o movimento de mulheres negras e o de faveladas e, de outro, o movimento feminista.

¹⁰⁷ Comparecei ao evento e a fala é reproduzida de minha memória.

¹⁰⁸ Vide: <https://www.geledes.org.br/geledes30anos-30-anos-de-trajetoria-politica-e-social/>

A vida de Marielle Franco também foi lembrada no evento do dia 5 de abril como uma vida tombada politicamente como a de suas ancestrais e a de muitas das/dos faveladas e favelados que, ao mesmo tempo, ela defendia com seu mandato político. No entanto, há quem opte por separar as coisas e afirmar que a “maior gravidade” do caso se dá por se tratar da “política” (vereadora), e não do que se chamou de “meramente mais uma das vidas comuns alvejadas cotidianamente nos morros”. Há quem prefira, nesse sentido, afirmar que o ataque é “mais grave”, porque se dirigiria à Política, como sinônimo de partido e/ou das instituições democráticas¹⁰⁹.

A questão posta nestes termos reforça o problema que, inversamente, parece dizer respeito não ao que “é político”, mas ao que “não é político”: as vidas que “não são políticas”, as formas de luta “não inscritas politicamente”. O caráter político parece estar na operação de inscrição das vidas comuns na forma jurídico-política, como vidas matáveis. A experiência ancestral transmitida na passagem transatlântica e dos quilombos às favelas, como um “fazer viver” cotidiano “não-político” esteve e precisa estar sob permanente, constante e progressivo ataque, sob pena de que se possa levar às últimas consequências um anto-projeto que ponha abaixo a “civilização política”.

É nesse sentido que a violência doméstica é um fenômeno político, porque o poder jurídico masculino inscreve politicamente as vidas não políticas das mulheres, suas ações cotidianas desprovidas de qualquer pretensão política, que, por isso mesmo, são atos políticos: **“a vida em sua não-relação com o direito significa a abertura de um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política’”** [Idem, grifei].

Obviamente, não há uma “vida em essência”, uma vida originariamente imaculada, uma práxis autêntica anterior a uma subtração pela força jurídico-política. Assim como a pureza da violência está no próprio meio jurídico, a práxis só pode ser a própria desvinculação da violência com o direito, estando contida nele.

Nesse sentido, violência pura é um meio “não violento” de suspender a violência sexista-racista, mas cujo caráter não-violento nenhuma relação guarda com iniciativas conciliatórias como as previstas na Lei 9.099/1995, tão acertadamente criticada pelos movimentos feministas. Ela se aproxima mais de uma frase que ouvia com certa frequência em meus atendimentos e especialmente nos espaços de convivência do Centro de Defesa Mulheração: *eu só quero viver em paz, não faço questão de denúncia, de nada, só quero seguir minha vida* [em atendimento]; *eu só quero vir aqui porque aqui me sinto em paz*,

¹⁰⁹ Vide posição política da Nova Organização Socialista neste sentido: <http://novaorganizaocaosocialista.com/2018/03/16/morte-de-marielle-nao-foi-mais-do-mesmo/>.

converso com outras mulheres, distraio, faço coisas pra mim [em rodas de conversa e outras atividades coletivas].

Não se trata de descartar de antemão que uma tal recusa em reagir¹¹⁰ possa dizer respeito a um apassivamento psíquico causado pela violência, mas, considerando que esta mulher fez o movimento de buscar aquele serviço, que ela está naquele espaço falando da violência, participando das atividades, a meu ver, ela já reagiu, sua “ação não-violência” já buscou cortar o elo entre violência e direito.

A coordenadora da Casa Viviane dos Santos compartilhou relato semelhante sobre “paz”. Havia lhe perguntado sobre as possibilidades de organização de luta a partir do espaço-encontro que a Casa propicia às mulheres do bairro. Ela respondeu o seguinte:

*“E eu não sei em que medida as mulheres querem tanto isso. Eu acho que isso tem a ver também com o processo político e no qual a gente vive, de cada vez mais se individualizar, então esse já é um puta problemão que a gente teria que dar conta, né? A gente sempre pensa coletivamente, mas elas conseguem pensar aqui, então, vir na Casa Viviane, “tá junto com as minhas amigas, né” [reproduz fala das atendidas], e a gente ir quebrando várias coisas, enfim, buscar esse **lugar de paz** aqui. Até tenho conversado um pouco sobre a história ‘um teto todo seu’, sabe? Em que medida **aqui acaba sendo o único teto que elas têm**, teto que eu digo **de sossego mesmo**, do pouco tempo que tem esse sossego. Então acho que **existem vários pormenores que não são tão pormenores assim**. Desde o nosso desgaste, o nosso braço de conseguir fazer isso, assim, e de entender que a questão territorial é muito importante [Trecho transcrito de entrevista].*

Considero imprescindível observar as ponderações de Lucinda à luz de outros elementos de sua história que ela também compartilhou. Lucinda se autodeclara negra, até pouco tempo depois da entrevista morava, há anos, em Guaianazes, distrito onde fica a Casa Viviane dos Santos, se considera feminista e toda sua militância política se deu na Pastoral da Juventude, mencionando a importância que, em razão disso, atribui à organização de base. Pela sua experiência em conjunto, suas considerações sobre um “*espaço de paz*”, “*um teto para sossego*”, estes “*pormenores não tão pormenores*” de fato não são pormenores para a resistência em zonas de guerra sexista-racista da violência doméstica propriamente e da vida precarizada na periferia. Consciente ou inconscientemente (já que, a princípio, ela opõe

¹¹⁰ A “recusa a reagir”, segundo Benjamin, pode caracterizar uma greve revolucionária, porque implicaria uma suspensão não violenta do trabalho, que significa abdicar da exploração, não recorrendo a “chantagem”, que visa, ora, a reforma das condições de trabalho, ora, a reforma política o Estado (greve política). Não há uma valoração ética da “chantagem”, para Benjamin, que também não rejeita o ato violento em si, mas um exercício de crítica à natureza jurídica da ação, que, como chantagem, é mero meio à repactuação da exploração do trabalho (portanto, mero meio à manutenção do direito), sem ensejar uma transformação radical do trabalho [Benjamin, 201: 73].

organização coletiva e momento de paz), Lucinda comunica que o processo de organização pressupõe uma interrupção da máquina racista-sexista de embrutecer mulheres negras, especialmente periféricas.

A fala de Lucinda, mulher negra, feminista e militante “de base”, demonstra que a força-resistência é, no processo de violência, convertida numa “força-mito”: naturalização da mulher negra como forte, como bruta, o que sempre serviu à exploração intensa das mulheres negras. Isto porque, para Lucinda, o espaço do Centro de Defesa pode interromper – “cortar o elo” – essa conversão, ao propiciar uma preservação das forças de vida e não o seu esgarçamento.

Somente, então, mediante o mito da mulher negra forte, da “feminilidade negra”, forjado historicamente nas relações sociais mais e menos interpessoais de exploração-dominação, se torna possível compreender que o que está em jogo na reprodução da violência doméstica, e talvez cada vez mais, é o anestesiamiento da violência, ao justamente transformar esta violência num estigma, transformar a “força” como experiência em “força mítica”. Excluir a força como força que corta o elo com o direito (verdadeiro estado de exceção) e incluir a força mítico-jurídica (estado de exceção ficto), que está a serviço do patriarcado-racismo. A força como mito é o embrutecimento cotidiano operado pela violência doméstica e esta “mulher bruta” representa uma “anti-feminilidade”.

Nesse sentido, mais uma vez as considerações da pesquisadora Bruna Pereira foram determinantes para compreensão da dialética entre o real e o fictício estado de exceção, em que a força-poder-violência ligada a mulheres pretas encerra uma dialética entre experiência e mito. Pereira conversou com uma mulher preta, diarista, em cujo discurso apareceu em primeiro plano a ênfase que ela deu a sua própria atitude de reação frente à agressão do companheiro, branco. Ela transcreve a resposta imediata da entrevistada: “Na verdade, quem agrediu ele depois foi eu, né?” [150].

A pesquisadora contextualiza a história que antecede a reação à violência:

“é ilustrativa a trajetória seguida pela violência: primeiro, o companheiro de Keila deixou de trabalhar para que ela se responsabilize pelo sustento da unidade doméstica, sem que estabeleçam um acordo sobre tal arranjo; quando Keila questionou seu comportamento, ele passou a desferir ofensas raciais indiretas; quando recebeu um ultimato, agrediu-a fisicamente. Destaco existir nesse cenário uma simultaneidade do questionamento de Keila quanto ao arranjo e o acionamento das hierarquias raciais pelo companheiro”.

Ela faz ainda uma ponderação importante sobre o papel da violência física aí, já que está tratando da reação da entrevistada: a violência física opera não simplesmente uma restauração da ordem, como se argumenta na bibliografia tradicional sobre o assunto, mas é parte de uma disputa entre o casal para definir o sentido dessa ordem. Tal sentido não é absoluto e está, para as autoras em que ela se baseia, no centro dos conflitos [154].

Nota-se que aparece na narrativa da entrevistada o elemento trabalho. A pesquisadora destaca, primeiro, que o trabalho é “categoria central da experiência pessoal e social de Keila” e das outras 5 mulheres pretas das 7 entrevistadas, sendo que 4 deste total eram provedoras do lar (chefes de família), as outras 2 tinham sido em algum momento e todas trabalhavam “fora”. Ela explica que Keila não se sente explorada simplesmente por trabalhar, nem por trabalhar para sustentar a casa junto com o companheiro, a questão somente surge quando o agressor se recusa a trabalhar, passa a ofendê-la racialmente, porque ela o questiona quanto a não trabalhar e **tira vantagem econômica do seu trabalho, cobrando-a de quitar o débito que ela teria contraído pelo fato dele, homem branco, ter se unido a ela, mulher negra.**

Explica a autora que a prosperidade econômica do homem branco pelo trabalho da companheira negra atualiza o sentido histórico originalmente forjado na escravidão, de exploração do trabalho das mulheres africanas pelos homens brancos, de maneira que, tanto a violência emocional ou psicológica racial quanto a física, visam assegurar este contrato sexual racializado [155, 157 e 158].

Em seguida, a autora demarca a diferença da situação envolvendo o trabalho para Keila, e outras mulheres pretas, e para as mulheres pardas entrevistadas: para estas, a violência consiste geralmente na proibição de trabalhar, sendo esta subtração o motivo da sua problemática econômica (dependência, que é lembrada de forma humilhante pelo companheiro) e, portanto, trabalhar tem um sentido positivo e é a “saída” para a violência. Enquanto isso, para Keila e outras das mulheres pretas, nem há a “comum” subtração do trabalho e elas são constrangidas psicologicamente a trabalhar [158-165].

Entretanto, esta centralidade que o trabalho tem em suas vidas não é somente de exploração econômica, mas também assume lugar de experiência de poder especialmente útil no cenário da violência: “você sai da minha casa, porque senão eu te mato!”, diz Keila ao agressor [165].

É impossível ignorar a importância dessa “subversão” concreta de papéis sexuais (efetivamente não se trata de uma subversão para a mulher preta) pelo poder material propriamente que ela proporciona a Keila, que lhe permite efetivamente expulsar o agressor da casa que é sua. Mas talvez haja também, nesta experiência, aquela dimensão que Ângela

Davis observou, quanto à “consciência da potência” que decorre, dialeticamente, do trabalho em sua condição forçada, ou daquela dimensão da “solidão” de que trata Beatriz Nascimento, em que, também dialeticamente, a experiência da “solidão” pode oferecer uma consciência de si não como complemento do macho.

Trata-se de uma “valentia feminina”, portanto, que guarda relação com a potência material do trabalho, mas principalmente com esse efeito mais amplo do “trabalho” na dimensão da experiência ancestral. Foi exatamente esta “valentia feminina” que Pereira constatou e assim nomeou nas narrativas das mulheres pretas entrevistadas. A pesquisadora concluiu o seguinte:

“as mulheres pretas tendem a narrar a sua reação à violência dando primazia aos seus próprios atos de resistência”, enquanto “as mulheres pardas relataram, em maior medida, a expectativa de intervenção externa que freasse ou extinguisse a violência de seus parceiros” [176].

Na reação de Keila, a autora destaca que, ao contrário de uma “performance ou de uma posição vitimista, tese central de Maria Filomena Gregori em “Cenas e Queixas”, a entrevistada deixou transparecer uma inquestionável valorização da própria valentia”. A autora toma o cuidado de observar que “a sua reação não evita o poder disciplinar do macho (poder jurídico de manter o contrato), pois seria exagerado supor que uma ação individual fosse capaz de reverter o sentido de ações que têm seus significados derivados de estruturas”, mas a questão é que a ação de Keila é de lamento ou paralisia diante desse poder e, por essa natureza não vitimista, sua atitude foi capaz de provocar a fuga do agressor. Para Pereira fica nítido que Keila “não supôs a maior força física do companheiro, por isso pôde se colocar como igual ou superior quando a briga começou” [167].

Nesse sentido, sem espetacularizar a valentia de Keila, a autora apreende que se ela “não cogitou fazer cessar a situação pedindo ajuda de vizinho, familiar, amigo ou à polícia” foi porque “de alguma forma sabia que deveria pôr fim à situação rapidamente e por si mesma”. Este saber emana da experiência de ser mulher preta, por isso “ela incorpora à sua identidade pessoal a força física e a autonomia”, representando, segundo Pereira, uma “quebra com a característica da dependência associada ao feminino”, que, ao contrário, surgiu nas entrevistas das mulheres pardas, que depositavam na ajuda externa a possibilidade exclusiva de fazer cessar a violência e/ou obter a separação [168].

No caso de Michele, também mulher preta, Pereira observou: *“Gritava. Eu Também gritava...Não era só ele...”*; *“Revidava, revidava!”*; *“Não, não, nós nos separamos, minha ajuda fui eu mesma que dei um basta. Acabou, quando terminou, acabou”*.

Quanto à narrativa de Michele, a pesquisadora faz a seguinte observação:

“do contexto violento, são as suas escolhas que são destacadas, e não o comportamento do companheiro, da polícia ou demais sujeitos que poderiam vir a intervir nele”

A entrevistada não enuncia, por exemplo, a percepção de que o companheiro falhou em cumprir o contrato conjugal; não há em sua fala qualquer expectativa de intervenção de terceiros/as; e, por fim, não são as conseqüências psicológicas ou físicas da agressão que preponderam após o fim da violência. Segundo a autora sobre a fala de Michele,

“se a violência não pode ser considerada forte [a entrevistada, quando questionada se o impacto da violência foi forte em sua vida, respondeu: “fraco, fraco...”], tendo ela aprendido com a experiência que deve procurar a “pessoa certa”, foi porque ela não aderiu à posição de vítima, ou seja, não deixou a experiência aniquilar sua possibilidade de escolher e decidir, isto é, sua autonomia” [169].

Repare-se que autonomia concreta não tem só relação com autonomia econômica material, ela é concreta e é autonomia porque é violência (“estatuto da violência como código da ação humana”): agir, reagir, se implicar nessa reação. O que não significa fazer isso sozinha, como num outro caso destacado pela autora, em que a entrevistada recorreu a ajuda dos filhos e da polícia, “mas nem por isso deixou de contar com evidente tom de satisfação o seu próprio revide”: *“(...) Aí eu avancei nele, joguei ele no chão, meti-lhe a porrada nele também [risos]. Não vou dar mole pra ele não” [170].*

A força física, a autonomia, o trabalho, a resistência, encontradas de forma recorrente no discurso das mulheres pretas, são observadas pela autora “à contrapelo” (real estado de exceção), e não aprisionadas no tempo espetacular da história (estado de exceção fictício). Com efeito, ela afirma:

“não seria pertinente supor que as mulheres pretas tenham algum tipo de resistência física ou psicológica superior à violência, o que seria mesmo perigoso, dada a coincidência com estereótipos racistas, decorrentes de sua associação a aspectos animais e brutalizados [mito]”.

Pereira explica que tais elementos, inclusive uma força física não inferior à masculina, foram sempre destacados na bibliografia anti-racista sobre a mulher negra na sociedade brasileira e, assim, se

“as recorrências encontradas nas entrevistas aparecem como categorias nativas nas narrativas de muitas entrevistadas classificadas como pretas é porque tais representações e condições calcadas nas hierarquias de gênero e raça são sociais e históricas e se perpetuam atualizando-se na construção da identidade pessoal, das relações interpessoais e do posicionamento das mulheres negras como grupo social”.

Longe, então, de também corroborar com a transformação dessa “ancestralidade” em mito, afasta-se uma essencialização da “resistência” como “força da mulher preta” e salienta-se um movimento de **resgate da força da experiência** de resistência de mulheres pretas, no presente, ante o apagamento histórico, político e teórico, passado e presente, desta “violência historicamente não sancionada” (e, por isso, apenas visível como espetáculo ou mito).

Pereira *“vislumbrou lugares de experiência, forma de ser, de existir e de coexistir, maneiras de compreender a si mesmo/a e aos/às outros/as, que estão engendrados no seio de nossa sociedade”*, não no passado, mas hoje. A *“resistência frente a situação de violência sobressaiu e foi positivamente valorada entre as mulheres pretas entrevistadas”*, porque esta é uma experiência ligada historicamente a este grupo social não identificado com a fragilidade, com a subtração do trabalho, por sua condição objetiva na sociedade de classes-racista-patriarcal. Por isso mesmo é uma resistência que corta o elo da violência com o direito e é uma experiência particular que pode oferecer uma posição mais radical ao conjunto da luta das mulheres contra o patriarcado.

Ao escutar aquilo que “sobra”, que “não consensua”, que resiste (violência pura), como próprio à experiência, Bruna Pereira descobre uma “violência não sancionada”, um “poder político não sancionado”, que vai ao encontro da “história não sancionada” que genericamente nomeamos de “matriarcado da miséria”.

A dialética entre a resistência como “sobra”, esta que rompe puramente o contrato sexual-racial, como no caso de Keila e Michele, e a resistência “reincorporada” ao contrato sexual-racial, como na força do marido que brutaliza sua autonomia, sua beleza (transformando em anti-musa), fetichiza sua sexualidade e como no caso de tantas mulheres que são obrigadas a contratar sua própria proteção com o agressor, é a própria expressão da dialética do matriarcado da miséria como “experiência” e como “pressuposto negativo da civilização patriarcal-racista”.

A tensão instaurada na violência sexista-racista doméstica, portanto, expressa e constitui a própria “questão social”, não sendo de maneira nenhuma externa a ela. A violência doméstica integra este processo sistêmico patriarcal-racista-capitalista de exploração-dominação, refletindo e realizando a inscrição-conformação “preventiva” de um “matriarcado de miséria” como excepcionalidade interna à ordem (estado de exceção jurídico ou político), a fim de que ele não se projete como uma “autêntica exceção”. A miséria do matriarcado não é meramente uma questão de classe social, mas é a miséria do não-valor ou anti-valor, registro sob o qual está inscrita a vida sensível que fora efetivamente excluída ou suspensa.

O “funcionário” empreende pequenos golpes políticos cotidianos, silenciosos e perenes, por isso mesmo “preventivos” não apenas de “captura” política do não-político (ação, práxis) viver das mulheres, mas sobretudo de “prevenção” contra a eversão do “anti-político” viver das mulheres negras e periféricas, vez que sua feminilidade, associada à violência, à força, ao trabalho braçal e extenuante são propriamente uma “anti-feminilidade”.

A violência doméstica é, assim, ao mesmo tempo expressão e realização de uma velha e renovada força jurídico-política que inscreve política e juridicamente as vidas “anti-políticas” (ou, a política do viver, como se deduz da fala de Jurema Werneck), a fim de assegurar que esta anti-feminilidade não se constitua como uma autêntica “anti-civilização”.

Não “espanta”, assim, aludindo à expressão de Walter Benjamin, que estes pequenos golpes fascistas misógino-racistas do século XXI se dêem mais fortemente sobre as mulheres negras, como revelam os maiores índices de feminicídios (e podemos acrescentar “feminicídio-genocídio”) neste grupo social. Com efeito, no ano de 2016, segundo informação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), 60% das mulheres que relataram casos de violência eram negras¹¹¹.

Não deve “espantar”; pela mesma razão que, como exposto anteriormente, não é um espanto que a extrema precarização do mundo do trabalho feminino “ainda” *apareça* no século XXI, quando lembramos que a precarização é primeva à forma social e encontrava-se sempre latente na condição de vida das mulheres negras. Não deve, ainda, “espantar” o movimento de redução do feminicídio entre as mulheres brancas enquanto aumenta o de mulheres negras, conforme Mapa da Violência 2015, se, no mundo do trabalho, observa-se movimento semelhante, com a extrema precarização do trabalho, no caso das mulheres negras, e uma elitização das ocupações, beneficiando mulheres brancas, a partir dos anos 2000.

¹¹¹ Vide: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2017/03/e-BOOK-MULHERES-NEGRAS-e-VIOLENCIA-DOMESTICA-decodificando-os-numeros-isbn.pdf> (p. 21).

Ao contrário, então, para aquelas para quem o mito da fragilidade e a conseqüente “proteção” nunca trouxe vantagem, não só não há espanto como não há dúvidas quanto ao avanço da violência doméstica especialmente sobre as mulheres negras:

“se em todos os indicadores sociais se evidenciam as desvantagens sociais experimentadas por mulheres negras [saúde, trabalho, renda, educação (em relação à população branca)], demonstrando as clivagens sociais impostas pelo racismo e a discriminação racial, (...) efetivamente há aumento no número de violências contra as mulheres, com a posição hegemônica das mulheres negras, e não somente aumento de denúncias”¹¹².

Afastado o espanto de que as forças do progresso não tenham revertido o feminicídio de mulheres negras, afasta-se também uma elucubração demasiada em torno desta prevalência do assassinato de mulheres negras para lançar o olhar para a questão que realmente importa: “neste sentido, não consideramos relevante o debate se mulheres negras são prevalentes porque denunciam mais, mas sim **por que esta prevalência permanece ao passar dos anos, pois a existência de um conjunto de políticas públicas voltadas para o enfrentamento à violência deveria coibir a escalada dos números, para todos os grupos de mulheres**”. O raciocínio segue: “dados como esses, comparados com o quadro da evolução histórica da violência contra as mulheres indicam que o Estado, por meio das políticas públicas, não tem conseguido coibir a violência doméstica e familiar, especialmente, no que diz respeito às mulheres negras”¹¹³.

A questão acima foi levantada como ponto de partida da pesquisa organizada pelo Geledés Instituto da Mulher negra com mulheres atendidas e profissionais dos serviços de proteção social contra violência doméstica da cidade de São Paulo, no ano de 2017. Partindo dela, a questão que levanto é: por que a violência doméstica continuou aumentando mesmo com o avanço das políticas públicas específicas de enfrentamento à violência? E, mais especialmente, por que estas políticas teriam sido eficazes no caso de mulheres brancas e ineficazes (ou talvez mais que isso) no caso de mulheres negras?

Lembremos que o “espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis”, conforme afirma Benjamin, “provém da representação da história como progresso”. Aquelas que não se “espantam”, que não tomam o “progresso como norma

¹¹² Idem, p. 23.

¹¹³ Idem.

histórica” deixam, então, uma contribuição-norte¹¹⁴ com a pergunta formulada: a violência, especialmente contra mulheres negras, avança **com** o “progresso”, o progresso civilizatório das políticas de proteção.

No ano de 2003, data de surgimento da extinta Secretaria Especial de Políticas para Mulheres (SPM), Sueli Carneiro, em documento oficial da Secretaria que inaugurava um “Programa de Prevenção, Assistência e Combate à Violência Contra a Mulher - Plano Nacional” [BRASIL, 2003: 12], já havia apontado a necessidade de “expandir” a noção de violência para além, podemos afirmar, do “mito da fragilidade”, colocando uma problematização que dizia respeito ao mundo do trabalho, mas que, dado o contexto do documento, podemos aproveitar de um outro modo. Ela perguntava: “Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, **estamos garantindo emprego para que tipo de mulher?**”.

Nos seus passos e considerando a própria questão levantada na pesquisa acima mencionada, cabe perguntar: “quando falamos em garantir proteção às mulheres vítimas de violência, estamos garantindo proteção contra o que?”. A proteção não é justamente a narrativa do contrato sexual-racial? A proteção não é justamente proteção contra a violência do “matriarcado da miséria”, violência de organizar a miséria como um puro viver, como um autêntico “sem valor”, isto é, não fetichizada, não mitificada, não rebaixada, não subsumida, não assassinada?

2.3.4. Da violência pura à violência jurídico-política

A pesquisa de Bruna Pereira demonstrou que “as mulheres pretas tenderam a narrar a sua reação à violência dando primazia aos seus próprios atos de resistência” [176], “passando longe de uma performance ou postura de conotação vitimista” [172].

Segundo explica: “interessava-a menos averiguar se tais posturas eram efetivamente adotadas frente à experiência da violência; o modo como compreendem sua [não] participação no contexto da violência e como o narram é que configuram o dado principal. Também não tenho a intenção de valorar as formas de reação narradas como mais ou menos adequadas.

¹¹⁴ A pesquisa realizada pelo Geledés Instituto da Mulher Negra concluiu, entretanto, que é preciso empreender reformas na política de proteção social a mulheres vítimas de violência doméstica, especialmente nos Centros de Defesa da Mulher, no sentido de incorporar a questão racial [Geledés, 2017: 355-356]. Apesar da conclusão reformista, foi a partir destes estudos que problematizaram a “ausência” da questão racial na abordagem política de “gênero”, que expressa uma real abordagem dirigida a uma mulher abstrata, que pode observar uma abertura para se repensar a própria política de proteção estatal, no sentido de buscar apreender a que realmente serve essa proteção.

Antes, meu objetivo é compreender de que valores e representações as estratégias das entrevistadas valem-se, ou quais aqueles que subvertem” [166-167].

Para ela, o mais importante é perceber que essa valorização da resistência observada no discurso das mulheres pretas diz respeito a uma “narrativa”, e especificamente a uma “narrativa não reconhecida histórica e politicamente”.

Dessa maneira, é o seu próprio esforço de tornar audível essa violência silenciada, fazendo ecoar as falas das entrevistadas nas falas escritas de autoras e autores negros que “rechaçam a ideia de vítima passiva de pessoas negras” que torna sua pesquisa, ela mesma, a narrativa que ressoa a primazia da resistência (à violência) fora dos marcos do vitimismo e sua correlata, a proteção.

Ao constatar, referindo-se às narrativas das mulheres pretas, que “estas formas de reação que sobressaíram e a sua valoração positiva foram **poucas vezes identificadas pela pesquisa acadêmica sobre este tipo de violência**”, referindo-se à pesquisa, de matriz feminista branca, cujo olhar é voltado a observar o agir que repactua o contrato, e não ao que tensiona os papéis, é a sua própria narrativa que corta o elo entre violência e direito, porque corta o elo com a narrativa de conotação vitimista que faz da resposta à violência uma demanda por proteção jurídico-política [167].

A narrativa da resistência das mulheres ao conflito doméstico, se é apagada teoricamente, porque historicamente foi embranquecida na prática da proteção jurídico-política, é mesmo um tabu falar em resistência. Com efeito, em minhas entrevistas com as profissionais dos serviços de atendimento, notei uma recusa em se falar de reação direta da mulher agredida, até mesmo quando a questão estava direcionada à possibilidade de organização coletiva de luta a partir do espaço do Centro de Defesa:

*“Pode ser uma falha, né? A observação de uma falha de que só refletir sobre isso, colocar a situação de violência, e ela se reconhecer e ela ir pro enfrentamento sozinha talvez faça com que ela se coloque mais em **risco** [refere-se à insuficiência ou ineficiência dos órgãos de acolhimento em dar conta da demanda que seria despertada pelos serviços de orientação, como o CDCM]. É um **risco**, né? Eu acho que é isso, assim, a pessoa tem o direito a saber o que ela tem direito, que aquela situação de violência acontece, é algo que a gente tava falando lá que acontece no atendimento individual. Talvez, não sei se talvez a falha seja de no momento em que a gente tá colocando, ali, dialogando, até entre elas mesmo, entender que **não é indo pro embate sozinha com ele (...)** entender o **risco**, enxergar o **risco**. Seja com outra mulher, também, né? A gente já viu esses caras matando, não só essa mulher, mas as outras, também, que tavam auxiliando. Então, não sei só se é o coletivo. Acho que o coletivo é importante, porque fortalece ela a*

sair dessa condição. Mas não sei se, também, esse coletivo faz com que iniba esse cara de cometer esse absurdo [refere-se à organização coletiva] Mas eu acho que da mulher enxergar esse **risco**. Não sei, porque é tão difícil ela enxergar. Às vezes, quando a gente tá conversando sobre o centro de acolhida, o abrigo sigiloso, às vezes ela não enxerga, porque é o cara com quem ela conviveu durante muitos anos e ela não acredita que ele vai cometer um ato desse. Então, não sei se ela começar a acreditar que isso pode ser real, ela pode tá numa **situação de risco**, isso pode acontecer.

Eu não sei até onde estar num coletivo....eu acho que isso fortalece ela tomar decisões, né? Se você se vê sozinha, ir pro embate sozinha é muito mais **arriscado**, claro. Mas eu não sei até onde um coletivo **inibiria esse cara de cometer o que fosse**. Porque mesmo ele tendo noção de que ele pode ir preso, **mesmo assim, ele faz**. Ou, então, inclusive **faz e se mata depois**. Ou **mata as outras pessoas que não têm nada a vê**. Mas, com certeza, o fato de pensar nisso sozinha ou ta em conjunto é uma grande diferença, né? Isso pode, em alguns casos, com certeza, fazer com que ela saia dessa situação de **risco**. **É que eu acho que isso não é uma questão que faz com que ela não esteja em risco, o coletivo**. Pode ser que ela continue.

Há uma grande diferença entre tá sozinha e tá compartilhando com outras pessoas, com certeza. Fortalece. **O que eu tava falando é do outro lado**, se isso **inibe a ação do outro**? Eu acho que isso contribui pra mulher, isso deve, com certeza, até fazer com que ela tome algumas atitudes que ela não tomaria sozinha. Com certeza, isso fortalece as outras. Mas eu não sei, de lá pra cá, se esse cara iria [parar], pra que esses índices não continuem aumentando. Porque elas vão ta mais em cima. À medida que você toma uma reação, **tem uma contrarreação, lá, do outro**. Então, ela já ta indo pra cima e ele ta...eu não sei...Porque a gente vê isso acontecendo, inclusive com mulheres que tão tendo o apoio de outras, e, mesmo assim, elas são mortas. Porque é uma **reação maior ainda**, é um ódio que **vai aumentar mais**, se ele vê que, além dela tomar uma atitude, ainda tem outras pessoas confirmando ali.

Mas, tirando isso, **a reação desse cara, desse agressor**, o fato dela tá ali, talvez também possa tá **protegendo**. Pode ser que, em um outro caso, pode ser que **iniba a ação desse cara** também, pode ser, e isso é bom. Eu acho que a gente podia fazer uma pesquisa com o agressor [risos] [Trecho transcrito da entrevista com a assistente social da Casa Mulheração].

Destaco, nos trechos grifados, a repetição por 8 vezes da palavra “risco/arriscado”, termômetro, a meu ver, da lógica alarmista que orienta o atendimento nestes serviços, similar ao sensacionalismo televisivo com que as notícias de feminicídio são abordadas e também expresso no conhecido “botão do pânico”, supostamente “aliado das mulheres vítimas de violência”¹¹⁵. Destaco, ainda, o enfoque discursivo nas ações do agressor,

¹¹⁵ Vide: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/83734-botao-do-panico-e-tecnologia-aliada-de-mulheres-vitimas-de-violencia>

superdimensionando seus atos, conforme trechos grifados, inclusive propondo (pesquisa) focar ainda mais (na compreensão) neles, num contexto em que o foco era a ação/organização das mulheres. O trecho revela também uma descrença nas ações das mulheres, inversamente ao observado nas narrativas das entrevistadas de Pereira. Descrença que se projeta, conforme grifei, na própria concepção de “organização coletiva” como mais um dispositivo de “proteção”, que é sempre, em verdade, ou “prevenção”, “evitar o risco” de reagir, ou “heteroproteção”, em que a ação da mulher, que poderia ser a de organizar coletivamente sua proteção desaparece e ela é, de novo, uma cliente do “coletivo”, como é do Centro de Defesa, da Delegacia, da Casa de Acolhimento sigiloso, é a cliente para quem o “coletivo” prestaria um serviço de “inibição” da ação do agressor.

O discurso da profissional é próprio ao seu contexto, o de quem opera proteção, cujo fundamento é o da mulher numa posição – “vítima passiva” - que convoca intervenção externa, pela mobilização do medo que sente e que é assimilado pela profissional em sua atividade institucional. Não se trata de ignorar o medo sentido tanto pela mulher agredida como pela profissional, mas refletir sobre a função que ele desempenha, ao ser mobilizado politicamente.

“Recusando-se a ser uma vítima”, bell hooks, em sua experiência teorizada, como Bruna Pereira, “corta o elo entre violência e direito”, expondo também a diferença de narrativas do movimento feminista, de conotação vitimista, e do movimento negro nos EUA e percorrendo, assim, sobre o efeito político da mobilização do vitimismo:

“no despertar dos chamados militantes pela autodeterminação negra, mulheres brancas de classes privilegiadas, muitas das quais eram ativistas pelos direitos civis, começaram a organizar o movimento de libertação feminina. inspiradas pela retórica da luta pela libertação negra, este grupo de mulheres (no qual nem todas eram brancas e privilegiadas) achou que seria útil abraçar a identidade vitimada. sem testemunhar o assassinato de nenhuma líder do movimento feminista, sem nenhuma violência policial, sem o movimento de massa por justiça social, as mulheres brancas podiam coletivamente reparar os erros cometidos por um sistema de discriminação de gênero. a retórica da vitimização funcionou para as mulheres brancas no despertar do movimento feminista, quando as mulheres brancas estavam repentinamente recebendo ganhos por sua força de trabalho. eram as primeiras a receber as recompensas da ação afirmativa. nos anos 80 as mulheres brancas tinham alcançado mais ganhos no curto espaço de dez anos que mulheres negras e homens negros tinham conseguido depois de décadas de luta”.

A retórica da vitimização funciona como alavanca para um grupo seletivo das mulheres – as brancas e privilegiadas -, que embora nunca tenham alcançado, enquanto grupo, o poder do homem branco, escalonaram-se relativamente ao grupo social negro. Certamente grave, porém, não foi assistir à ascensão das mulheres brancas, mas testemunhar, embora não

imóvel, a perda da capacidade de resistência individual e coletiva dos afro-americanos embebidos desta estratégia vitimista.

A narrativa da vitimização foi emplacada pela supremacia branca como parte da imposição de derrota aos levantes negros de 1960/70, conformando o sentimento dos derrotados, ao assimilar e converter a agressividade e o protagonismo políticos dos movimentos negros em desesperança generalizada, arrefecendo, assim, a força que havia se erguido contra o pacto racial do explícito apartheid, bem como forjando as bases de um novo apartheid.

*“enquanto a retórica da vitimização se tornava cada vez mais comum, parecia que ela era uma descrição acurada do estado da américa negra depois que as poderosas forças da supremacia branca tinham suprimido a resistência da militância. **desespero e sentimentos de desesperança são centrais à formação de uma psicologia da vitimização.** o assassinato de líderes políticos negros naturalmente criou um clima de perda e caos que foi oportuno ao aumento do sentimento de desempoderamento. de repente, o espírito de resistência que tinha crescido junto a uma crença confrontadora **de que o poder branco era limitado**, que poderia ser mudado, desafiado e transformado, foi dissipado. em seu lugar estava uma **retórica que representava que aquela estrutura era onipotente, imutável** [destaquei].*

A estratégia da vitimização está, conforme se depreende de hooks, na base do racismo reestruturado a partir dos anos 1980, servindo ao estabelecimento de um “elo”, que, aliás, havia sido rompido pelos levantes que puseram em cheque o pacto racial em vigor até aquele momento. O elo vincula o grupo social negro à supremacia branca por meio de um mecanismo de “compaixão” dos brancos. A vitimização inscreve e expressa, pode-se afirmar, uma espécie de contrato de proteção, na medida em que a “responsabilidade”, além de ser mitigada numa postura vitimista, é transferida ao poder dos brancos, “preocupados” com as pessoas negras:

*“não é se causar espanto, então, que uma geração de pessoas negras que ganharam muito de seu conhecimento sobre raça e luta contra o racismo em filmes e na televisão se vejam como vítimas ou que elas e eles vejam que a única maneira de pararem de ser vítimas é assumindo o papel do carrasco. na medida em que shelby steele força as pessoas negras a aceitarem a equação de negritude como vitimização – “ser negr@ é ser uma vítima; logo, não ser uma vítima é não ser negr@” – ele não examina o **investimento branco nesta equação.** as pessoas negras que abraçam a identidade vitimada fazem isso, pois acham que isto medeia suas relações com os brancos, que é mais fácil fazer **apelos por compaixão** que por reparação. **enquanto estadunidenses brancas e brancos tiverem mais disposição a se preocupar e cuidar de pessoas negras com uma “identidade negra vitimada”, uma mudança de paradigmas não terá lugar.** para não se*

*identificarem como vítimas, as pessoas negras devem criar maneiras de iluminar questões de responsabilidade que acuradamente direcionem ambas a natureza de nossa vitimização dentro do patriarcado de supremacia branca e a natureza de nossa cumplicidade. quando uma pessoa negra projeta uma identidade vitimada por que isso visibiliza mais suas preocupações, ela está sendo **cúmplice de uma estrutura de dominação racista** ofensiva na qual investe na ausência de trato. enquanto estadunidenses brancas e brancos tiverem dificuldade de colaborar com a asserção da agência e autodeterminação individual ou coletiva de grupos ou pessoas negras, a vitimização vai continuar a ser o local da visibilidade [destaquei].*

É interessante perceber como bell hooks contrasta a narrativa da vitimização à da experiência, principalmente a das mulheres, em evidente dissonância com o coro das feministas:

*“vinda de comunidades femininas no sul segregacionista, eu nunca tinha escutado das mulheres negras sua vitimização. enfrentando a dureza, a destruição causada por falta e privação econômica, a injustiça cruel do apartheid racial, eu vivia em um mundo em que as mulheres ganhavam força no compartilhamento de saber e recursos, **e não porque se juntavam na base de serem vítimas.** a despeito da incrível dor de viver no apartheid racial, **as pessoas negras sulistas não falavam sobre nós mesmas como vítimas mesmo quando nós éramos humilhadas. nós nos identificávamos mais pela experiência da resistência e triunfo do que pela natureza de nossa vitimização.** era um fato que a vida era dura, que havia sofrimento. era pelo enfrentamento desse sofrimento com graça e dignidade que uma pessoa experienciava transformação”.*

O efeito da construção da experiência no enfrentamento ao racismo é justamente o de não pactuar com a supremacia branca. Isto porque a experiência, à medida que representa a construção concreta de um poder negro, sendo isso senão a própria construção da vida apesar do domínio da supremacia branca, significa um “corte no elo” com o suposto onipotente poder branco. A existência da experiência impede que se transfira a crença em si para a crença de que a sociedade branca seja capaz de reverter o racismo:

*“a igreja negra sempre foi um lugar nos estados unidos em que as pessoas afro-americanas aprenderam maneiras reivindicatórias de pensar que **aumentaram nossa capacidade de sobreviver e florescer.** a teologia negra libertadora sempre interviu em qualquer tendência a elevar humanos ao status de seres onipotentes. essa insistência nas limitações do humano foi crucial às pessoas negras que sofriam nas mãos de opressores e/ou exploradores brancos. **a assunção de que seu poder era limitado,** sujeito a forças além do controle, uma crença até mesmo no miraculoso, era uma **visão de mundo empoderadora indo de encontro aos ensinamentos das forças brancas de colonização.** enquanto a religião perde espaço na vida de*

*peessoas afro-americanas contemporâneas, especialmente as jovens, essas formas de pensamento reivindicatório não são ensinadas. **sem um sistema de crenças alternativo**, as pessoas negras abraçam o sistema de valores existente, que diariamente reforça o desamparo aprendido”.*

Para bell hooks, “desresponsabilizadas” que foram essas novas gerações, especialmente as mulheres, de articular sua própria resistência – segundo ela, “uma nova luta pela auto-determinação negra necessita “mudar o foco de um moldura da vitimização para a da responsabilidade” -, quando a igualdade prometida, assegurada na conquista dos direitos civis que superou o apartheid legal, não acontece, jovens negros e negras ficam completamente desarmados, porque “incapazes de responder à agressão racista com “resistência militante”, o que intensifica o sentimento de derrota e, portanto, o recurso à vitimização, fomentando perdas inimagináveis à geração que se levantou em 1960, como o recuo na própria afirmação da negritude¹¹⁶.

A questão é que a efetiva conquista de direitos civis para a população afro-americana associada ao desmantelamento da continuidade dos movimentos imposto pelo governo estadunidense efetivamente significou um engendramento das gerações seguintes numa **expectativa** de ver cumpridos seus direitos, ou seja, de contar com a “compaixão” de uma sociedade que não pôde ser efetivamente transformada:

*“ironicamente, muitas e muitos afro-estadunidenses se sentem mais vitimizados/as (mesmo com nossos e nossas ancestrais certamente terem sofrido mais duramente repressão e injustiça) porque tem havido um **crescente nível de expectativa**. aquelas pessoas negras criadas no sul segregacionista que foram ensinadas a esperar nada além de exploração das mãos de brancos **não se desapontaram ou ficaram psicologicamente abaladas** com formas de exclusão social e discriminação que eram consideradas menores. hoje em dia, muitas pessoas negras são ensinadas, pela **retórica da democracia liberal** que vem até nós pela mídia corporativa, que podem esperar tratamento igual [destaquei].*

A ausência de movimento, do movimento permanente da experiência da luta, que é aniquilada pelo governo americano, faz da experiência com o direito uma “perda da

¹¹⁶ “uma estudante relatou ter assistido uma aula de teoria feminista em que meu trabalho foi lido. ela achou neste trabalho um espaço de reconhecimento e apoio. mas no dia em que ele foi discutido na turma, a professora branca declarou que ninguém foi realmente tocada por meu trabalho, que eu era muito negativa. indisposta a declarar sua agência, seu engajamento com o texto, essa jovem negra se sentiu ao mesmo tempo silenciada e vitimizada. ela sentiu vontade de largar a faculdade. se ela tivesse resistido naquela turma, não teria se sentido vitimizada. ao contrário, ela sentiu a sua negritude desvalorizada e abriu mão de sua afirmação e, com isso, de sua integridade pessoal. se uma resposta militante não poderia ter garantido uma recompensa a ela, teria ao menos preservado sua noção de si” [hooks, bell].

experiência”. No lugar da luta viva no cotidiano em linguagem jurídica, a espera, a expectativa de que se cumpra o direito petrificado no ordenamento jurídico.

É possível extrair das considerações de bell hooks uma crítica implícita ao direito e à política como direito. Há uma relação entre vitimização, desresponsabilização e proteção (nas palavras dela: “compaixão”, “preocupação”, “cuidado”) que marca a experiência atual do grupo social oprimido com o direito. A hegemonização da crença no direito avança em proporção direta à minguagem da “crença numa alternativa” concreta, que permitiu, outrora, uma efetiva capacidade de sobreviver e florescer (empoderamento). O clamor atual pelo direito como “obrigação” reflete e implica desincumbir politicamente os sujeitos da “responsabilidade” de ensaiar outra sociabilidade fora dos marcos da supremacia branca, pavimentando um sentimento de conformismo à sociedade atual, calcado numa fantasia de igualdade. Trata-se de uma expropriação política que minguagem progressivamente a cultura da reivindicação, em favor da ascensão de um inconformismo na forma de ressentimento. Neste contexto de ausência de qualquer ameaça à ordem posta, pelo enfraquecimento da experiência, o “dever” estatal de assegurar o direito se rebaixa ao patamar do favor/caridade. É irônico, mas não surpreendente, portanto, que o direito assuma a forma do favor.

José Paulo Netto identifica o direito com uma “nova filantropia” em que consiste a política social que emerge no capitalismo tardio, especificamente a partir dos anos 1980/1990:

*“(...) o **novo assistencialismo**, a **nova filantropia** que satura as várias iniciativas – estatais e privadas, mediante as chamadas “parcerias público-privado” – que configuram as políticas sociais implementadas desde os anos 1980/1990 para enfrentar o quadro da pauperização contemporânea, isto é, da “questão social”, “nova” e/ou “velha”. **Já não se está diante da tradicional filantropia** (de base confessional e/ou laica) **que marcou os modelos de assistência social que emergiram no século XIX** nem, muito menos, diante dos programas protetores ou de promoção social que vieram a institucionalizar-se a partir do Estado de bem-estar social. A política social dirigida aos agora qualificados como excluídos se perfila, **reivindicando-se como inscrita no domínio dos direitos, enquanto específica do tardo-capitalismo**: não tem nem mesmo a formal pretensão de erradicar a pobreza, mas de enfrentar apenas a penúria mais extrema, a indigência – conforme seu próprio discurso, pretende confrontar-se com a pobreza absoluta (vale dizer, a miséria) [Netto, 2010, destaquei].*

A estratégia da vitimização é, como se observa, histórica, está intimamente atrelada ao contexto político dos anos 1980, de reestruturação do capitalismo com a reestruturação de sua base racista. Nos EUA, isto significou o arrefecimento da tensão social pelo fim do apartheid explícito, garantindo-se formalmente o lugar dos afro-americanos na sociedade. De modo não

mais escancarado (legal), o racismo, lá, vem sendo mantido de modo velado, sob a ideologia e a prática política da “lei e ordem”, que, ironicamente, vem responsabilizando criminalmente a população negra por sua persistência em sobreviver, sendo a manifestação mais evidente disso o encarceramento massivo imposto a essa população¹¹⁷.

A história brasileira faz paralelo com a história americana. Data do mesmo período, como longamente abordado acima, a derrota da experiência política pelo engendramento dos movimentos sociais na prática política como “Poder Constituinte” (do direito). A substituição da política como práxis pela política como poder de instituir e conservar o direito, numa luta infinita “pela democracia” como melhoramento progressivo de uma máquina - ou seja, a democracia tomada como sinônimo de suas instituições -, com lutas “pela regulamentação dos direitos assegurados”, pela “ampliação de direitos”, pela “garantia dos direitos existentes”, pela “denúncia contra a perda de direitos” etc, faz perder de vista o chão da experiência.

A estratégia da vitimização, que é a estratégia de um contrato – que firma a “obrigação” de compaixão (proteção) e, portanto, consiste na própria estratégia jurídica -, diz respeito, assim, a um processo, histórico, mais amplo de estabelecimento do elo da política com o direito em que está aprisionado o fazer político desde os anos 1980.

O elemento central da vitimização é a “desresponsabilização” política do grupo ou indivíduo, que perde a capacidade de organizar sua própria “proteção” na ação direta e permanente de organizar a sua vida, passando a cliente da “política” (pública). A hegemonização da linguagem da “obrigação”, do “dever”, a que corresponde um “direito” (à moradia, à saúde, à assistência social), significa, então, delegar a própria proteção ao Estado do grupo etiquetado como vulnerável.

As considerações de Cynthia Sarti em “A vítima como figura contemporânea” demonstram que a construção social e histórica da “vítima” está ligada com a “reivindicação de grupos identitários em determinado momento histórico (ditadura)”, marcado por “forte presença do feminismo”, que tiraram da esfera privada a violência e trouxeram à luz a questão, elaborando suas reivindicações “como direitos” e como “garantia de cidadania”, que implicou seu delineamento como “grupo vulnerável” ou “de minorias”, por sua vez, “passível de receber assistência focalizada das políticas públicas de saúde e segurança pública”. Ela também destaca o elemento “sofrimento” e o seu efeito como “legitimador de demanda”. Segundo ela: “a noção de vítima [a identificação de um grupo, a definição do seu modo de

¹¹⁷ Vide documentário “A 13ª emenda”.

sofrimento e o contorno de sua demanda por reparação] é a razão de ser das políticas públicas” [Sarti, 2011: 51-53].

Uma crítica à “vitimização” na política de proteção estatal não pode cingir-se à crítica da “suposição da mulher como vítima passiva da dominação masculina”, tampouco apreendê-la como “participante” do cenário da violência, como fizeram autoras importantes dos estudos de gênero, conforme lembra Sarti [53]. É preciso, em minha compreensão, chegar à raiz do problema, que consiste no próprio estabelecimento do “elo político” entre Estado e o grupo social feminino, baseado na reafirmação da cisão patriarcal entre público e privado, ou seja, na idéia de que, no público, estaria a solução para o problema do privado.

Não é que a reivindicação por direitos ao Estado seja um mal que deva ser evitado. O que deve ser evitado é o “elo”, o pacto, que torna obrigação a proteção prestada pelo Estado e acaba por obrigar o próprio grupo supostamente favorecido a “reagir” à violência nos limites postos pela proteção estatal, não surpreendendo se, num futuro próximo, a proteção se converter em “responsabilização” (no sentido de criminalização) de mulheres que tenham organizado por suas próprias mãos a sua proteção. Esta é a diferença que passou imperceptível às autoras e autores que trataram da reivindicação por direitos dos movimentos sociais do final da ditadura, igualando-as às reivindicações de hoje por direitos. Eder Sader, na contramão, observa que a estratégia de “sensibilização do Estado”, que se definiu com a abertura democrática, com a ampliação e aceleração do Movimento pelo Custo de Vida, não guarda qualquer relação com a reivindicação organizada pela base, dirigida contra o poder local e voltada à prestação de um serviço bastante concreto, que constituía uma forte força política característica da organização dos Clubes de Mães [Sader, 2001].

Dessa forma, é preciso olhar para o problema da vitimização no que diz respeito à política voltada ao enfrentamento da violência doméstica sob o viés do estabelecimento de um elo entre a violência de reação individual ou coletiva à violência doméstica, no final dos anos 1980, e o “Poder Constituinte”.

Nesse sentido, retomando o capítulo 1, é significativo que, do fim da experiência do SOS-Mulher, em meio às análises do que fora aquele espaço-tempo de ação feminista e às tentativas de extrair alguma coisa das ações desfaceladas da experiência, tenha saído uma única iniciativa, a de endereçar uma Carta à Secretaria de Segurança Pública e de requerer uma reunião com o então secretário à época, Michel Temer, exigindo a criação de uma delegacia especializada. A força política que organizara o SOS-Mulher se transferia ao Estado sem maiores preocupações com a reconstrução da experiência no bojo da organização dos movimentos ou críticas à “sensibilidade” do governo Franco Montoro à pauta, que seria o

carro-chefe de sua política de humanização da polícia, cujo efeito foi a legitimação dos aparatos de repressão da ditadura, expandindo o poder penal do Estado.

Sentido semelhante teve a derrocada da efervescência e diversidade dos movimentos de mulheres e de uma unidade que se desse numa concreta e permanente dinamicidade de encontros, em favor de uma “síntese feminista” que significou uma tarefa permanente de lançar progressivamente ao Estado as questões das mulheres, expandindo e aperfeiçoando o rol de direitos e políticas públicas para as mulheres, em busca de uma isonomia de gênero. Essa estratégia hegemônica pode ter significado, como notou bell hooks que se passou nos EUA, a “desresponsabilização” das mulheres, em seus mais diversos contextos, de organizar sua proteção, enquanto beneficiava uma fração do grupo social das mulheres.

Portanto, a questão que se levanta, nos passos de bell hooks, é, se a delegação da proteção das mulheres ao Estado brasileiro, que expressa a definição do cenário político do final dos anos 1980, pode, ao ter inscrito as mulheres numa “expectativa” de uma proteção do Estado, alternativa política que se torna cada vez mais hegemônica ao longo dos últimos 30 anos, ter deixado-as, especialmente as mulheres negras e pobres, mais suscetíveis à violência doméstica, à medida que a hegemonização desta saída política encorajou uma suspensão da organização política de sua própria proteção?

Será que isto, esta fragilização política das mulheres, causada, inversamente, pelo fortalecimento político da proteção estatal, teria alguma relação com o aumento da violência contra mulheres negras a partir dos anos 2000?

Se o final dos anos 1980, com a criação da delegacia especializada, marca o primeiro lance da captura da violência pura (de reação coletiva à violência doméstica) pelo direito e os anos 1990 significam um acúmulo de forças políticas dirigidas à criação de uma lei específica que implicasse efetivamente a assimilação jurídica do conflito doméstico, com fortes críticas ao tratamento da violência doméstica pela lei 9.099/1995, os anos 2000 consolidam a responsabilidade estatal pelo enfrentamento da violência doméstica, conforme se observará.

Capítulo 3 – O mito da proteção

"A burocracia é a negação direta da atividade autônoma das massas. Quem aceitar o princípio da participação ativa das massas como base do novo sistema da República operária não pode olhar para os lados bons ou maus da burocracia. Só tem que rejeitar aberta e resolutamente este sistema inútil".
[Kollontai, Alexandra. Oposição operária, 1920 - 1921. São Paulo, Global editora, 1980. P. 47]

No capítulo anterior, busquei identificar os elementos constitutivos do contrato sexual em sua manifestação como “violência doméstica”: “natureza jurídica” (que significa suspensão da vida, instauração da vida mitificada e também contrato), “mediação”, “funcionário”, “método do confinamento” (relativo tanto ao espaço físico quanto de caráter psíquico e mesmo temporal, com a cotidianidade da violência), “captura política”, também como “proteção” contra a “violência pura”, seja engendrando-se a “força pura” no mito da fragilidade, seja espetacularizando a “força ancestral”.

Buscarei, agora, verificar a presença destes elementos no contrato sexual público, ou seja, no contrato de proteção que vem se hegemonizando como resposta política à violência doméstica nos últimos 30 anos, com base na observação de algumas práticas dos Centros de Defesa pesquisados, segundo o ponto de vista de suas profissionais.

3.1. Expandir, enredar, pactuar: a reação das mulheres nas teias estatais

A pesquisa que resultou no *Mapa da Violência 2015 - Homicídio de mulheres no Brasil*¹¹⁸, conforme já se mencionou acima, registrou, entre 1980 e 2013, aumento de 252% no número de homicídios de mulheres, assim como uma elevação da taxa (por 100 mil mulheres) de feminicídio de 111%¹¹⁹. Sobretudo, registrou-se um curioso movimento nesse período:

¹¹⁸Mapa da violência 2015 – Homicídio de Mulheres no Brasil. Disponível em: http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf Consulta em 16/10/2017).

¹¹⁹ Vale lembrar que em quase 70% do total de homicídios de mulheres (crianças, adolescentes, jovens, adultas e idosas) registrados no país, nesse período, os principais responsáveis pela violência eram membro da família ou parceiro/ex-parceiroIdem [Idem: p. 48].

- i) entre 1980 e 1996, observa-se acentuado crescimento das taxas de homicídio, apenas com significativa queda em 1990;
- ii) entre 1996 e 2006, verifica-se crescimento mais moderado das taxas de homicídio de mulheres, com acentuada queda entre 2006 e 2007, período que compreende a entrada em vigor da Lei Maria da Penha (lei 11.340/06);
- iii) entre 2007 e 2013, há retomada de um crescimento mais acentuado, menor do que o observado entre 1980 e 1996, mas maior em relação ao que se desenhava nos 10 anos imediatamente anteriores.

Embora o crescimento vertiginoso esteja caracterizado entre 1980 e 1996, salta aos olhos a retomada de um crescimento acentuado entre 2007 e 2013, após 10 anos (1996/2006) de crescimento bastante tímido do número de homicídios femininos.

No próprio Mapa há uma observação que chama atenção para o fato de que é sob a égide da lei Maria da Penha que se verifica a maior parte do crescimento das taxas relativas aos 10 últimos anos analisados (2003-2013). Com efeito, entre 2006 e 2013, registrou-se um aumento de 18,4% nos números de homicídios registrados e de 12,5% nas taxas (número de assassinato por 100 mil mulheres); no período todo (2003-2013) o incremento foi de 21%.

Diante desses dados, perguntei às profissionais dos Centros de Defesa da Mulher em questão porque elas achavam que a violência doméstica havia aumentado nos anos 2000, especialmente após a aprovação da lei Maria da Penha. De forma mais ou menos unânime, elas responderam que não houve propriamente aumento da violência, mas sim das denúncias:

*“Eu também não sei se o palpite também tá ligado ao fato da **denúncia pública**, né? Como é visível, também isso acaba **gerando dados**, que eu acho que isso é uma das hipóteses. Pelo menos é em cima disso que eu tenho me apegado. Não sei se a gente consegue...Porque é muito estranho, porque a gente também tem no ano 2000 um número muito grande da rede de atendimento, que passa a ter esse nome de **rede de atendimento especializada**. Cê começa a ter outras coisas, ou seja, que as mulheres passam a procurar. Então, elas não tão, embora seja muito difícil ainda hoje, elas não tão num limbo total. Você vai tendo referências na qual ela pode procurar, do qual isso pode **gerar denúncia** e eu não sei se, a partir disso, isso pode **gerar um dado**, o que dá visibilidade pra isso. Assim, essa é uma hipótese. Por outro lado, também, eu não sei, eu ainda tenho pensado muito, assim, toda a **ação**, seja de classe, no nosso caso, contra o patriarcado, **a reação também ela é violenta**. Então a gente também tem pensado ações públicas. Por isso que eu tô dizendo, eu acho que a gente tem, a gente ainda tá numa mudança de paradigma, porque eu acho que é isso, assim, a gente olhar para os **dados** – eu acho que essa é uma hipótese possível ter, mais gama de **equipamentos**, que essa denúncia vai ficando pública, isso vai gerando dados, que vai dando visibilidade. Então, eu acho*

que pode aumentar. E não necessariamente isso é um aumento da violência”
[Trecho transcrito da entrevista].

*“Olha, eu penso que esses índices de violência maiores eles não são tão reais (...) esses índices já existiam. O fato de que...a lei Maria da Penha foi uma grande conquista, né? Nós esperávamos muito por esse momento e eu acredito que houve muita esperança na lei Maria da Penha enquanto uma lei que de fato viesse dar esse suporte, proteger a mulher, pra que ela tivesse um lugarzinho ali, de fato onde elas pudessem recorrer, e que ela se sentisse defendida de fato e tivesse um olhar específico pra o que ela vive. Então eu acredito que houve um crescimento muito....pelo menos as mulheres **começaram a falar, as mulheres começaram a dizer** o que acontecia com elas”*

[Trecho transcrito do áudio da entrevista].

*“Será que não é por conta do número de mulheres estarem **reconhecendo mais a situação**? Elas **estarem respondendo mais** isso faz com que...porque é como a gente vê, quando as mulheres tomam uma reação, tem uma outra reação desse agressor. A gente, inclusive, tem muito receio disso”* [refere-se ao receio de tomar determinadas atitudes na atuação profissional e fomentar uma reação das vítimas contra a violência que gere reação violenta do agressor, em contrapartida] [Trecho transcrito da entrevista].

Ao que parece, para as entrevistadas, ou as mulheres “denunciaram” espontaneamente, uma vez aperfeiçoados os mecanismos de denúncia, e esta seria a verdadeira causa do aumento dos índices; ou, tendo havido uma resposta do patriarcado à reação das mulheres em denunciar, isto se refletiu em mais dados de violência. Em qualquer caso, as mulheres “reagiram”, este parece ser o ponto de partida para a presente investigação, mais do que definir se houve ou não aumento efetivo da violência.

Inquestionável que as mulheres “reagiram”, as falas das entrevistadas apontam que reação foi esta: “denúncia pública”, o “oficial”, “equipamentos”, “a rede de atendimento”, “a lei”, como se nota nos trechos transcritos. É preciso demarcar que as funcionárias dos serviços de proteção contra a violência doméstica lidam justamente com a “reação” das mulheres, que procuram os serviços invariavelmente quando almejam romper com a situação de violência. As funcionárias lidam, por sua vez, com esta reação incorporando-a a uma rotina de orientações e encaminhamentos dentro de uma rede de serviços de proteção (apoio psicológico, delegacias especializadas, defensorias públicas, orientação jurídica, atividades de terapia ocupacional, casas-abrigo etc.).

A ênfase das profissionais na percepção da “reação” das mulheres a partir dos mecanismos institucionais de “enfrentamento da violência” não só é expressiva do lugar em que se encontram – acolhedoras de tal “reação” – como provavelmente está em consonância com um quadro de expansão, consolidação e hegemonização do enfrentamento da violência

numa via de mão única: institucional. A via da institucionalização nesta questão é debatida há mais de 30 anos [Gregori, 2006] e, entre sim e não (como se realmente a assimilação jurídico-política das lutas sociais fosse obra das decisões dos movimentos sociais apenas ou pudesse ser barrada por eles), de algum modo ela avança. A partir de 2003, há nitidamente uma diretriz de ampla e diversificada criação e articulação de serviços de atendimento a mulheres em situação de violência, acolhendo por todos os meios as reações das mulheres, até quando a reação ainda nem está posta e se trata de “sensibilizar” a mulher vitimada para o tema.

O que é preciso destacar antes de discorrer sobre referido contexto é que há uma relação entre a reação das mulheres, que não é uma reação organizada em sentido coletivo consciente, e a ação das funcionárias dos serviços de proteção da rede. Os serviços criados de fato estão voltados à lida em massa com a “reação” das mulheres, passando a haver, obviamente, uma seleção do que é considerado “reação”. Uma denúncia contra determinada violência passa a ser uma denúncia registrada perante algum órgão estatal, policial, jurídico, assistencial. Embora nos CDCMs não se tome providência de natureza jurídico-penal, por exemplo, é insana a quantidade de relatórios produzidos pelas profissionais. Cada uma delas que atende a mesma mulher produz relatórios sobre aquele atendimento, seus encaminhamentos e providências. Conforme, portanto, aumenta a rede de serviços, aumentam as oportunidades de a reação das mulheres à violência assumir forma institucional, adequando-se a cada mulher um plano institucional diferente, e se robustece de volta o Estado de informações de cada reação em particular. Mas vejamos o cenário em questão.

No ano de 2003 foi criada a Secretaria Nacional de Políticas para Mulheres (SPM), extinta no ano de 2016, após subtração do seu *status* de Ministério no ano de 2015. Desde a criação da Secretaria e, de maneira geral, da eleição do Partido dos Trabalhadores, a partir de 2003, com cujo projeto democrático-popular estava comprometida parte substancial dos setores feministas, as experiências feministas ganharam, pela primeira vez na história do país, *status* de “Política” (*para* as mulheres): idealizada, definida e organizada de maneira unificada, irradiando-se a partir da Secretaria, já que até então os órgãos especializados existentes estavam dispersos e não formavam propriamente uma Política.

Três grandes Conferências, em 2004, 2007 e 2011, foram realizadas, forjando-se consenso, de ordem prática e teórica (em torno da categoria “gênero”), sobre inúmeras questões pertinentes à vida das mulheres. Tais consensos tiveram expressão em três pretensiosos *Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres* [BRASIL, 2004, 2008 e 2013-2015], cujas “diretrizes de atuação”, “elaboração de conceitos” e “estratégias de gestão e monitoramento”, estabelecidas e repactuadas ao longo dos anos, selaram reiteradamente um

“acordo nacional” entre as três esferas de governo, entre os vários órgãos do poder público e com a “sociedade civil”, para colocar em marcha uma *progressiva* melhoria das condições de vida das mulheres.

Já no ano de 2004, com o advento do *I Plano Nacional de Políticas para Mulheres*, as ações de enfrentamento à violência contra as mulheres assumiram a forma de uma Política - “Política Nacional de Enfrentamento à violência contra as Mulheres” -, que, por sua vez, buscava manter o curso do já estabelecido no Plano: “explicitar os fundamentos conceituais e políticos do enfrentamento à questão e as políticas públicas que estavam sendo formuladas e executadas - desde a criação da SPM, em janeiro de 2003 - para a prevenção e combate à violência contra as mulheres, assim como para a assistência às mulheres em situação de violência”. Tratava-se de “expandir” o *modus operandi* a esta temática, o que significava promover e expandir uma atuação em “Rede”. A criticada “mera assistência”, social e policial, às vítimas, que, segundo o próprio documento, teria sido o paradigma prevalecente entre 1985 e 2002, não era em si um problema. Seu problema era de “insuficiência”. Era necessário “expandir” tais serviços e, conseqüentemente, “articular” esta “rede”, a fim, inclusive, de converter assistência em prevenção da violência, conforme se enredassem “programas”, “serviços”, “estratégias” que alcançariam a violência antes de já instaurada [BRASIL, 2007].

São inúmeros os documentos e mecanismos que se proliferam nas mais variadas áreas (saúde, educação, moradia, justiça, no campo, na floresta, etc.), mantendo-se na mesma linha de operação, a despeito de considerarem as “particularidades” de cada situação. Na Política Nacional de enfrentamento à violência repactuada em 2011, enuncia-se os mecanismos que expressam a ampliação da Rede, ao longo dos anos, não só ratificando o que a antecede, mas, cada vez mais, cristalizando a “Política”, apostando nos processos de *normatização* do já pactuado:

*A partir de 2003, as políticas públicas para o enfrentamento à violência contra as mulheres são **ampliadas** e passam a incluir ações **integradas**, como: criação de **normas** e **padrões** de atendimento, **aperfeiçoamento** da legislação, incentivo à constituição de redes de serviços, o apoio a projetos educativos e culturais de prevenção à violência e **ampliação** do acesso das mulheres à justiça e aos serviços de segurança pública. Esta **ampliação** é retratada em diferentes documentos e leis publicados neste período, a exemplo dos Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres, a Lei Maria da Penha, a Política e o Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres, as Diretrizes de Abrigamento das Mulheres em situação de Violência, as Diretrizes Nacionais de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres do Campo e da Floresta, Norma Técnica do Centro de*

Atendimento à Mulher em situação de Violência, Norma Técnica das Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher, entre outros [BRASIL, 2011].

“Expandir e articular” ou “ampliar e integrar”, eis o lema do combate oficial à violência. Reiterado o paradigma de “Rede” em todos os documentos e mecanismos oficiais relacionados ao enfrentamento da violência contra as mulheres, a construção da tão almejada grande “Rede” – “Rede de atendimento” e “Rede de enfrentamento” – parece visar a fortificação de uma **estrutura** que funcionaria quase **autonomamente**, com a participação dos sujeitos apenas para colocá-la em marcha e operar pequenos ajustes. Com efeito, da leitura desta infinidade de documentos não se tem outra sensação senão a de uma tautologia: tais mecanismos são as próprias redes, criam redes (serviços) para, então, continuar criando redes (parcerias), ampliando a rede (integração), que solidifica a rede (normatização), etc. Ao que parece, o “conteúdo” do enfrentamento, a “ação em si” é a própria *forma*: a rede, o atendimento, a norma, a lei, o equipamento, a denúncia, a secretaria, o serviço, a central 180...a própria “Política”.

Nessa toada, os enfrentamentos à violência só poderiam ser um “Pacto” - “Pacto Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres” -, lançado ainda no ano de 2007 e restabelecido em 2011. Em linhas gerais, o “Pacto” expressa, de um lado, um “acordo federativo”, entre os governos federal, estadual e municipal, criando, expandindo e fortalecendo esta própria forma pactual, isto é, uma “rede de atendimento” especializado, abarcando os vários órgãos de prestação de serviços públicos (saúde, educação, assistência social, segurança pública), e, de outro, um pacto com a comunidade não-governamental.

Na verdade, trata-se de um único grande pacto. O mecanismo da “Rede de enfrentamento à violência contra as mulheres” abordou o incentivo à formação de redes compostas por todos os serviços que atendem a mulher em situação de violência, a fim de que seja oferecido um atendimento integral, por agentes governamentais e não-governamentais de formulação, execução, fiscalização, monitoramento e também por membros de universidades, movimentos feministas e sociais de maneira geral e a comunidade, numa grande articulação para o aperfeiçoamento da “rede” [BRASIL, 2011].

É verdade que as questões racial e LBTT¹²⁰ foram abordadas nas políticas para as mulheres, ao longo dos anos, em razão das pressões sociais, mas apenas passaram a integrar o

¹²⁰ A sigla refere-se a lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais. Refiro-me, assim, a estes setores sociais organizados nas lutas pela afirmação e reconhecimento da diversidade da identidade de gênero e de orientação sexual.

Pacto como parte da *forma*. A Lei Maria da Penha, promulgada no ano de 2006, como já se observou, está em consonância com esta ampla mobilização e fortalecimento dos múltiplos aspectos da burocracia estatal, seguindo a linha de construção de uma estrutura protetiva-preventiva.

Tudo isso acena para um movimento significativo de **expansão e oficialização** do enfrentamento da violência de gênero, que nada tem a ver com o enfrentamento da violência como ação cotidiana e autonomia organizativa das mulheres, o que talvez reflita um processo de subtração das formais mais auto-organizadas de combate. O “enfrentamento à violência” surge, portanto, como uma “estrutura”: o enfrentamento da violência sofrida *aparece* diante da ofendida alheio, separado, de suas ações. Ela não constrói, não organiza este enfrentamento, no máximo reajusta a “estrutura”, “a política”, de tempos em tempos, em Conferências de participação social. Como uma estrutura, um pacto, um contrato, uma rede, uma política, cada vez mais o enfrentamento à violência se resume a decidir se adere ou não, na linha dos “contratos de adesão” que se disseminam na sociabilidade consumerista contemporânea e que já são a nova modalidade do empreendimento penal de forjar “consensos espúrios”, numa “adesão subjetiva à barbárie”, como já mencionado anteriormente.

Nesse sentido, vale mencionar uma prática contratualista recorrente e normatizada na Política de proteção social na cidade de São Paulo. Atualmente, é exigido pela Secretaria de Assistência e Desenvolvimento Social e pela extinta Secretaria Municipal de Políticas para Mulheres que as mulheres que “optarem” pelo acolhimento sigiloso registrem necessariamente Boletim de Ocorrência em face do autor da violência, independentemente de sua vontade. Portanto, as mulheres que não desejarem realizar o registro de ocorrência criminal não são acolhidas. A informação foi obtida em minha própria atuação profissional, mas também pode ser verificada na divulgação da ação da Defensoria Pública do estado de São Paulo contra a medida de exigência¹²¹. Ironicamente, a atuação da Defensoria só fez implementar uma nova “cláusula” a este contrato: a acolhida que não desejar registrar ocorrência criminal poderá assinar um “termo” em que renuncia ao direito de registrar ocorrência criminal.

Na verdade, todo o tratamento normativo do acolhimento sigiloso como “opção” tem sido expressão de uma violenta dinâmica contratual sexual. Com efeito, as acolhidas assinam,

¹²¹ A informação pode ser consultada no seguinte sítio eletrônico: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/09/defensoria-recomenda-fim-de-bo-para-mulheres-vitimas-de-violencia-em-sp.html>.

antes de serem encaminhadas ao equipamento, um “Termo de Adesão” às regras de convívio e circulação no espaço, caso contrário não podem ser acolhidas e, caso descumpram, está previsto o seu desacolhimento. Elas são obrigadas a assinarem também um “Termo de Responsabilidade” se deixam o acolhimento ainda sobre a permanência da situação de risco à vida, ou quando recusam o acolhimento ofertado e a profissional do serviço especializado avaliou que se trata de situação de risco à vida.

No curso da minha atuação na “Rede Leste”, tomando contato com relatos de profissionais, pude verificar a adoção de práticas similares nos Centros de Defesa como os aqui abordados, embora ainda não normatizadas. A mulher atendida que, tendo relatado situação de violência e recebido orientações quanto às medidas especialmente jurídicas que poderiam ser tomadas, optava por não ser encaminhada ao distrito policial para registro de ocorrência criminal era instada, pela profissional do CDCM, a assinar termo no qual constava que ela havia sido orientada e não desejava registrar ocorrência. O direito ao registro de ocorrência criminal parece tornar-se uma “obrigação”.

Nos distritos policiais, especializados ou não, a dinâmica contratual surge no pedido de medida protetiva. A despeito de a lei Maria da Penha não dispor sobre obrigatoriedade de registro de ocorrência criminal para requerer medidas protetivas, na relação jurídica Estado /vítima tem sido firmada esta obrigação. O pedido de medida protetiva, que deve ser fundamentado apenas no risco à vida e à integridade física e psíquica da mulher, o que pode ser compreendido com escuta do episódio ou histórico de violência, não depende da existência ou não de crime, de inquérito, investigação, acusação, condenação, etc. Ocorre que a força da “relação jurídica”, como tratamos acima, impõe a relação “obrigacional”, a exigir da mulher contrapartida à sua demanda protetiva consistente na própria abdicação da violência e manifesta em sua ratificação do monopólio da violência do Estado, ao ser obrigada a registrar ocorrência criminal.

Destaca-se que, apesar de se poder argumentar a ilegalidade de tais exigências de contrapartida às mulheres, como de fato fizemos, no ano de 2015, por meio da “Rede leste”, pressionando a Defensoria Pública do estado de São Paulo a assumir a tese de inexigibilidade de boletim de ocorrência em qualquer situação que envolva a oferta de proteção à mulher, dois anos depois, era a própria Defensoria que selava pacto com as Secretarias nesse sentido¹²².

¹²² A tese aprovada encontra-se disponível no seguinte sítio eletrônico: <https://www.defensoria.sp.def.br/dpesp/Conteudos/Materia/MateriaMostra.aspx?idItem=65891&idModulo=9706>.

De maneira geral, aludir a essas “ilegalidades” de exigência de contrapartida, apontando inclusive a mitigação da autonomia feminina, soa como alucinação nos espaços de discussão de redefinição da política, supostamente sensíveis ao engajamento da sociedade civil e dos movimentos sociais, uma vez que tal lógica contratual está pavimentada. Nesse sentido, certa vez, em reunião da Rede leste, a Coordenadora da área de enfrentamento à violência, setor interno da extinta Secretaria Municipal de Políticas para mulheres, diante de nossas reivindicações de que nenhuma contrapartida fosse exigida da mulher que busca amparo estatal de proteção social, em consonância com o exercício da autonomia das mulheres, comparou nossa posição com a do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-terra (MST), que, à época em que ela era responsável por assuntos ligados ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, exigia que não fossem estabelecidos critérios de exigência relativos à posse da terra, ainda mais critérios estabelecidos de maneira alheia à decisão do movimento.

A reivindicação de autonomia é recebida, desse modo, como movimento que “não sabe negociar”, afinal de contas as ilegalidades são só uma garantia, porque “sem nenhuma garantia também não dá”, imagina “como fica a garantia da profissional de que ela orientou e a mulher que não quis?”. Também “é pela própria segurança da mulher”.

Em tamanha marcha de normalização das ilegalidades, vão se proliferando as normativas infralegais, que, paradoxalmente, legislam sobre a legalidade de tais exigências ilegais. Por força, portanto, da própria relação jurídica, que é inconscientemente reproduzida pelas funcionárias da proteção (e não por qualquer má-fé), vão sendo normatizados contratos de proteção, à moda dos contratos empresariais de segurança, operação que remete à descrição de Walter Benjamin do poder policial: “num hibridismo fantasmagórico, a polícia é um poder instituinte do Direito – porque, não sendo sua função promulgar leis, pode decretar medidas com validade jurídica – e que mantém o Direito, porque se coloca à disposição dos fins pré-estabelecidos e que, como poder mantenedor do Direito, ela não pode mudar” [Benjamin, 2016, 57-83: 69]. Age-se em nome da mera execução de um contrato supostamente previsto legalmente, mas que, em verdade, é “legalizado” ilegalmente, mediante um poder legislativo anômico.

O “pacto” refere-se a um termo de ajustamento de conduta em que ficou firmado que as Secretarias de Assistência e Desenvolvimento Social e a Secretaria de Políticas para as mulheres, por meio de seus serviços pertinentes à acolhida das mulheres, no caso destas não desejarem registrar ocorrência, aplicarão um termo em que a mulher “renuncia direito ao registro de ocorrência criminal”, conforme recomendação da Defensoria Pública.

Nesse limiar entre o legal e o infralegal ou não legal, avança o “estado de exceção”, forjando-se um novo contrato sexual para aquelas que escaparam do contrato sexual privado. Vale aqui recordar as considerações de Jules Falquet sobre “apropriação privada” e “apropriação coletiva”, ainda que ela esteja tratando das relações de trabalho. A autora critica as teóricas francesas que se precipitaram em destacar “os elementos positivos da globalização”, considerando mais vantajoso para as mulheres, independentemente de qualquer circunstância, sua entrada, mesmo quando parcial, no mercado de trabalho, pois isso garantiria **autonomia em relação à instituição familiar**. O cerne de sua crítica é à concepção dicotomizada de que parte e para o que advoga esse feminismo – “apropriação privada” e “apropriação pública” –, postulando que o deslocamento daquela para esta teria implicações relevantes para a superação do patriarcado. A pergunta que ela busca responder no artigo é elucidativa de sua crítica: *“pergunto-me aqui (...) se o assalariamento/profissionalização das atividades femininas no contexto da globalização neoliberal permite um progresso para as mulheres (e para quais delas), ou se ele simplesmente organiza uma nova forma de obtenção de seu trabalho no prolongamento das lógicas patriarcais, além de racistas-coloniais e classistas anteriores”* [Falquet. In Abreu, Hirata, Lombardi, 2016: 37-47].

Na contramão de suas colegas, ela observa um contínuo entre apropriação privada e apropriação coletiva, apontando que, no caso da defesa dessas autoras feministas do papel do Estado na manutenção financeira de mulheres e crianças “que nenhum homem poderia suprir”, *a apropriação coletiva toma a própria forma da apropriação privada*. Isto é, a da proteção que se oferece na troca sexual privada. Ela conclui o seguinte: *“apenas as mulheres mais privilegiadas e/ou combativas e organizadas podem ter esperança de escapar da apropriação individual pela entrada nas relações assalariadas. Medir avanços para as mulheres apenas com a régua unívoca e restritiva do gênero, negligenciando as relações de “raça” e classe, só pode induzir a erro”* [Idem].

Esta boa avaliação da assimilação pelo Estado de “questões sociais”, sobretudo de modo organizado, centralizado e cada vez mais ampliado e consolidado – que, no caso, marca a Política de enfrentamento à violência a partir dos anos 2000, em razão de uma combinação entre a criação da SPM, o advento da Lei Maria da Penha e a implementação do SUAS, com sua estratégia de intervenção em nível municipal –, é praticamente hegemônica no interior do movimento feminista brasileiro e, de maneira geral, na esquerda brasileira.

As considerações a seguir acerca da conjuntura política brasileira auxiliam na elucidação e aprofundam a tese até aqui sustentada no sentido de que a assimilação pelo Estado das “questões sociais” não tem nada de benéfica às mulheres. Com suporte em

observações de Paulo Arantes, que vão do chamado golpe de 2015 ao golpe de 1964 e retornam, brevemente, ao cenário eleitoral de 2018, é possível abordar, primeiro, o fato de que a assimilação pelo Estado do enfrentamento da violência doméstica é parte de um “neoliberalismo inclusivo” ou de “gestão social”, engenhosamente chamado, por vezes, de “capitalismo de Estado”, outras, de “neodesenvolvimentismo”, por isso aplaudido por parte da “esquerda progressista”. Segundo, este suposto neodesenvolvimentismo estabelece uma ruptura e, ao mesmo tempo, uma continuidade com o programa militar de 1964, de modo a promover a sofisticação do “militarismo” na sociedade brasileira justamente a partir de programas sociais e políticas públicas de inclusão e participação social que acarretam uma gestão da vida social no sentido de contenção. Espera-se, assim, destacar que a desintegração social de que a *Secretaria de Políticas para Mulheres*, fechada em 2015, foi alvo é um contínuo com a própria desintegração social que por meio dela se promoveu, na forma de “gestão da vida social feminina”, como se abordou anteriormente no destaque ao “estado de exceção” em que as mulheres atendidas na legalizada rede de atendimento são engendradas ao buscarem romper a situação de violência doméstica¹²³.

Enfim, reputo que as considerações a seguir ajudam a prosseguir na investigação quanto ao aumento de feminicídios justamente no momento em que aumentam os números de serviços destinados ao enfrentamento da violência de gênero.

3.1.1. Do golpe aos golpes cotidianos: gestão da vida social feminina

Paulo Arantes, em mesa de debate realizada na Universidade de São Paulo sobre o tema “Caminhos da esquerda diante do golpe”, no dia 30/05/2016¹²⁴, iniciou suas considerações fazendo menção a um cartum publicado em 29/05/2018, no jornal Folha de São Paulo¹²⁵, que ironizava o desmantelamento de Ministérios a partir de 2015 (por obra do governo interino à época), entre os quais também estava a SPM. O cartum aludia a um filme distópico de Lars Von Trier, *Dogville*, cuja síntese, lembra Arantes, é linchamento e estupro.

Segundo Arantes, a “liquefação institucional” evidenciada no desmantelamento de Ministérios, que sucedeu o “restabelecimento da lei e da ordem” com a deposição da presidenta eleita, é de fato “sintomática de uma grande aceleração rumo à desintegração

¹²³ Tais aspectos também serão aprofundados mais adiante na análise propriamente da rotina dos Centros de Defesa.

¹²⁴ Debate disponibilizado no seguinte sítio eletrônico: <https://www.youtube.com/watch?v=w5TGH1-JDlo&t=7267s>

¹²⁵ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/05/1775147-veja-o-cartum-de-bruno-maron-na-edicao-deste-domingo.shtml>

social”. Mas, ao falar em aceleração, ele indica que diz respeito a algo que já estava em curso e não a uma oposição ou ruptura com o curso político, econômico e social até aquele momento, daí porque fazer a analogia com “golpe” é insuficiente para precisar esse cenário.

O golpe de 1964, observa o professor lembrando a obra “Ornitorrinco” de Francisco de Oliveira, é fruto do cenário da *Guerra Fria* e, nesse sentido, consistiu uma “contra-revolução preventiva” que barrou o “movimento ascensional da história”, a fim de impedir um possível “desfecho socialista”, influenciado pela experiência cubana e, em certa medida, a soviética, ainda que, àquela altura, já não houvesse ilusões quanto ao stalinismo. Arantes faz questão de frisar a “marcha ascensional da história” naquele momento, ao lembrar que “até os golpistas, os mais exaltados, no caso, entendiam o golpe como uma revolução”, que, portanto, poria fim à “ordem alternativa” em curso. O golpe “erradicou a alternativa de maneira traumática e exemplar de modo a nunca mais se apagar da memória das pessoas nesse país”, cumprindo, em cenário nacional, a agenda internacional da *Guerra Fria* que sedimentava a vitória do capitalismo globalizado contra toda e qualquer alternativa ao sistema capitalista:

Esse golpe foi bem sucedido e 52 anos depois, [continua ele], o dispositivo que deflagrou o golpe de 1964 não foi inteiramente desativado e nem poderia ser, porque o objetivo estratégico do golpe foi plenamente atingido e, sendo plenamente alcançado, esse Estado Maior e sua tropa pode se recolher aos quartéis e deixar o barco correr, porque jamais – estavam seguros –, jamais passaria pela cabeça de nenhum coletivo, de nenhuma classe organizada que poderia ser reescrita essa história e que, portanto, se poderia reabrir aquela página que foi definitivamente fechada naquele momento. De sorte que é possível imaginar que nós estejamos ainda prisioneiros daquela pós-ditadura e que essa pós-ditadura tem cláusulas pétreas inegociáveis, que estão também cifradas, ou não tão cifradas assim, elas são patentes na famosa Constituição Cidadã de 1988[argumento referenciado na obra de um insuspeito autor, Jorge Zaverucha, sobre as instituições coercitivas¹²⁶].

Dessa maneira, até mesmo falar em “golpe constitucional” ou “golpe parlamentar” para identificar o ocorrido em 2015 significa nada mais do que constatar “que ele está previsto na Constituição Federal ou que se está cumprindo a Carta feita em 1988 naquela famosa transição que não transitou para um lugar muito diferente daquele que foi

¹²⁶ Paulo Arantes não especifica a obra do autor em que se apóia, mas tudo indica que tenha tratado das seguintes referências: “Frágil democracia: Collor, Itamar, FHC e os militares, 1990-1998”, Rio de Janeiro, Record, 2005; “FHC, forças armadas e polícia – entre o autoritarismo e a democracia 1992-2002”, Rio de Janeiro, Record, 2005; “Democracia e instituições políticas brasileiras no final do século XX”, Recife: Bagaço, que se trata de uma coletânea da qual é organizador e que tem um artigo de sua autoria sob o título “Consolidação democrática e políticas de segurança pública no Brasil : rupturas e continuidades”.

estabelecido em 1964, 1968” e seguiu, por exemplo, na “compra da reeleição cardosista”, na “criação de uma lei antiterror que reativa outra cláusula pétrea: a Anistia aos torturadores”, numa “sucessão de pequenos golpes que foram e são dados a fim de manter essa democracia pós-ditadura absolutamente dentro da ordem [instituída em 1964]”.

No mesmo sentido, em palestra proferida em 24.10.2018¹²⁷, Paulo Arantes afirma que *“a famosa transição democrática é ainda o mesmo regime, ou seja, faz corpo único com a Ditadura e, assim, a despeito das inúmeras mudanças ocorridas ao longo dos últimos 30 anos, quando adveio o chamado golpe de 2015, estávamos vivendo na marcha instituída em 1964, razão pela qual a analogia com o golpe é frágil”*. Na ocasião, Arantes sugere que a “voz do porão” entoada pelo atual presidente eleito é o coro para que se “cumpra o programa tácito no qual vivemos desde então”, ou seja, para que seja “completada a obra inacabada da Ditadura”. Segundo ele, com base em artigo de Celso Rocha de Barros¹²⁸, Jair Bolsonaro é a “figura do anti-Geisel”, ele representa o projeto inacabado “dos porões”, aquele que foi derrotado por Ernesto Geisel na segunda metade dos anos 70. E se “tudo resta da Ditadura menos a Ditadura”, lembra Arantes aludindo à fala de Tales Ab’Saber, o presidente eleito provavelmente “garantirá que a democracia não sofra nenhum arranhão ao longo de seu processo de falência múltipla e corrosão interna”.

Dessa maneira, e o cenário pré-eleitoral ajuda a ilustrar – a migração da vitória, projetada, de Lula para a vitória, projetada, de Jair Bolsonaro, confirmada no processo eleitoral é indicadora de que o “Bolsonarismo é o lado B do lulismo” –, se Jair Bolsonaro é o “anti-Geisel”, a ascensão do Partido dos Trabalhadores, em 2003, ao governo estabelece uma continuidade no sentido do “compromisso com a preservação da transição tal qual instituída por Ernesto Geisel”. Trata-se de um pacto por meio do qual *“vocês controlam, daí, seus porões e nós controlamos, daqui, os nossos porões das forças sociais mais radicais”*. Não à toa Geisel foi lembrado e elogiado inúmeras vezes pelo presidente Lula, especialmente em seu segundo mandato. Em sentido semelhante, recorda José de Souza Martins, em artigo publicado no jornal Estado de São Paulo, em 2009¹²⁹, que Lula era o nome do General chefe da Casa Civil no governo de Geisel (e também de João Figueiredo), Golbery do Couto e Silva, para o futuro político do país, isto é, para reposicionar as “organizações extra-políticas de oposição ao regime” surgidas nos marcos da oposição da *Guerra Fria*, no curso normal da política. Para Geisel, Lula era uma “liderança sindical não calcada em revanchismo político”,

¹²⁷ A palestra em questão está disponível no seguinte sítio: <https://www.youtube.com/watch?v=fkxOpdzne9Y>.

¹²⁸ <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/celso-rocha-de-barros/2018/10/bolsonaro-representa-facciao-das-forcas-armadas-que-ganhou-poder-com-a-tortura.shtml>>

¹²⁹ Vide: <https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,e-o-general-golbery-afinal-nao-se-enganou,405472>.

representativa de um papel de oposição fora dos marcos da Guerra Fria. Martins observa que *“Lula compreendeu o plano de Golbery melhor do que o próprio Golbery (...), capturando a orfandade das esquerdas ao final da década de 80, diante da queda do Muro de Berlim”*, mas também, pode-se acrescentar, capturando os anseios dos “novos movimentos sociais”, forjando-os numa unidade e, nesse caso, em um novo tipo de unidade opositora, adequada ao regime que, afinal, havia sido bem sucedido, tão bem sucedido que transacionou, por suas próprias mãos, a direção do país aos políticos “comuns”.

Passa por aí a farsa do segundo golpe. O projeto alternativo supostamente golpeado em 2015 é uma alternativa falseada. Segundo Paulo Arantes, o chamado “neodesenvolvimentismo”, conclamado a “promover prosperidade material e segurança para a população”, é um *“velho projeto de poder de Brasil potência, gerado por 2 ditaduras, a do Estado Novo e a Militar, que agora está sendo consumado pelo governo do Partido dos Trabalhadores”*. O “desenvolvimento”, explica ele, é um fenômeno econômico da *Guerra Fria*, voltado a projetar poder econômico, político, militar e de organização social naquele cenário de polarização.

Há quem aborde a questão em termos de uma *II Guerra Fria* a partir dos anos 1990¹³⁰, menciona Arantes, e, portanto, derrotada a alternativa socialista, estaríamos numa guerra entre 2 tipos de capitalismo, sendo um deles uma espécie de “capitalismo de Estado”, identificado com a China, Índia, Rússia, Irã, com os regimes bolivarianos e, no Brasil, com o chamado “neodesenvolvimentismo”. Sem ser essa a sua visão, Paulo Arantes recorre, entretanto, a essa abordagem para *“ilustrar a situação grotesca em que vivemos na alegação de que o ‘golpe’ [2015] teria sido feito para desmontar uma suposta arrancada desenvolvimentista que projetava poder regional e mais do que regional”*, quando nenhuma disputa está efetivamente em curso, porque não há propriamente nenhuma alternativa, mas sim um único campo: o capitalismo.

Mesmo quanto às grandes privatizações dos anos 1990, há pesquisas, segundo Arantes, demonstrando que elas acarretaram a ampliação do Estado: *“foram montados conglomerados com partição de grandes fundos de pensão de estatais para realizar estes negócios e se estabeleceu um sistema de redes de influência com participações acionárias nos vários Conselhos, cruzadas, de modo que um sócio que estivesse na Vale do Rio Doce poderia estar na Petrobrás, poderia estar no BNDES, poderia ser sócio de todos. Isso vai resultar nos megaprojetos como Belo Monte, Girau, na indústria bélica brasileira, em*

¹³⁰ Paulo Arantes não especifica a obra, mas provavelmente ele se refere a “A segunda Guerra Fria: geopolítica e dimensão estratégica dos Estados Unidos”, Civilização brasileira, do autor Luiz Alberto Moniz Bandeira.

programa nuclear, submarino atômico, renovação do exército brasileiro, etc.”. O ponto, portanto, é que:

*“este velho projeto que combina autoritarismo e desenvolvimento se define na história política e social brasileira quando fica evidente para determinado projeto de poder que a ideia de se constituir uma sociedade do trabalho, uma sociedade salarial no Brasil tinha se tornado impossível, pois a reestruturação produtiva foi tal que aniquilou a possibilidade de converter uma grande massa da força de trabalho brasileira em população explorável do ponto de vista proletário de acumulação e de produzir valor. O que se faz, a partir daí, é um enorme projeto, recomendado por organismos internacionais multilaterais, inclusive, de gestão da vida social por meio de programas sociais de **ganhar tempo**”.*

Também, segundo ele, a entrada em cena da China no capitalismo mundial gerou uma mudança em seu metabolismo provocando um *boom* extrativista que propiciou o desenvolvimento de poder econômico, social e político a determinados países desprivilegiados na concorrência econômica. “Todo este cenário”, afirma Arantes, “*foi a fonte do projeto de poder daqueles partidos com projeto social. Trata-se de um projeto de poder absolutamente dentro da ordem, um suposto ‘capitalismo de Estado’, dirigido por uma nova elite política que rivaliza política, econômica e militarmente na cena geopolítica mundial, porém que se apresenta como ‘alternativa’ de esquerda, cuja versão brasileira teria sido golpeada em 2015*”.

O projeto defendido contra o “golpe” de 2015 é, na realidade, um projeto que, “a pretexto de controlar o retorno da política dos porões, que vigorou até meados da década de 70, mantém em pleno vigor o programa dos militares, ou seja, o programa de uma transição permanente, em que desenvolvimento e autoritarismo ganham contornos banais de ‘gestão armada da vida social’, num ‘neoliberalismo de gestão social’ ou ‘neoliberalismo inclusivo’”. Ainda conforme o autor, “o PSDB bem que tentou implantar esse neoliberalismo inclusivo¹³¹, mas somente o PT tinha credibilidade social para o tipo de engenharia social que ele exigia”. Sem deixar de fazer considerações, no debate em maio de 2016, sobre a “*invenção extraordinária que foi a fundação do Partido dos Trabalhadores e a formação do campo democrático popular na política brasileira*”, Arantes busca destacar que foi justamente em razão desta legitimidade social que a tarefa de cumprir a agenda do “pós-guerra fria” (a partir de 1990) - uma democracia baseada no consenso entre mercado e direitos humanos - só poderia ser cumprida pelo Partido dos Trabalhadores.

¹³¹ A expressão “neoliberalismo inclusivo” foi citada pelo palestrante em citação ao texto de Fabio Luis Barbosa dos Santos, disponível em: <https://outraspalavras.net/brasil/polemica-duas-formas-do-mesmo-poder/>.

O PT, uma vez projetado como síntese das forças sociais de oposição ao regime nos moldes da *Guerra Fria*, foi capaz de projetar oposição nos limites da nova conjuntura, do capitalismo vitorioso. Ele era o resultado mais importante da tática da “abertura”, de “fazer renascer os partidos na plenitude de suas funções de partido”¹³², porque em torno dele é que estavam arrançadas as mais diversas forças sociais de oposição. Somente o PT poderia cumprir a tarefa da socialdemocracia de inserir e formatar a classe trabalhadora na marcha irresistível do “progresso” e da “civilização” capitalista, afinal, vitoriosa, acumulando força gradual e progressivamente num projeto de poder sem fim.

A relação entre trabalho, progresso e socialdemocracia é analisada criticamente por Walter Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de história*, especialmente nas teses XI e XIII¹³³. A práxis socialdemocrata assenta-se e promove o progresso da técnica como

¹³² Ver nota 120.

¹³³ O texto abaixo das teses mencionadas foi consultado e extraído da obra de Michel Löwy, “Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’”. Tese XI - O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na socialdemocracia, adere não só a sua tática política, mas também as suas ideias econômicas. Ele é uma das causas do colapso ulterior. Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanto a crença de que ele nadava com a correnteza. O desenvolvimento técnico parecia-lhe o declive da correnteza em cujo sentido acreditava nadar. Dai era um só passo até a ilusão de que o trabalho fabril, que se inserisse no sulco do progresso técnico, representaria um feito político. A velha moral protestante do obrar celebrava, em forma secularizada, a sua ressurreição entre os operários alemães. O programa de Gotha em si já traz as marcas dessa confusão. Ele define o trabalho como 'a fonte de toda riqueza e de toda cultura'. Pressentindo funestas consequências, Marx replicou que o homem que não possui outra propriedade a não ser sua força de trabalho "tem que ser escravo dos outros homens que (...) se fizeram proprietários." Malgrado essa advertência, a confusão continua a difundir-se e, pouco depois, Joseph Dietzgen proclama: "Trabalho chama-se o salvador dos tempos recentes... No (...) aperfeiçoamento (...) do trabalho consiste a riqueza, que pode, agora, consumir o que nenhum redentor até hoje consumiu. "Esse conceito marxista vulgar do que é o trabalho não se detém muita na questão de como os trabalhadores tiram proveito do seu produto enquanto dele não podem dispor. Esse conceito sequer se apercebe dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade. Ele já mostra os traços tecnocráticos que sendo encontrados, mais tarde, no fascismo. A esses pertence um conceito de natureza que, de maneira prenunciadora de sinistros, se destaca do conceito de natureza das utopias socialistas do Pré-Março [de 1848]. O trabalho, como será compreendido a partir de então, se resume na exploração da natureza, que é, assim, com satisfação ingênua, contraposta a exploração do proletariado. Comparadas com essa concepção opositivista, as fabulações de um Fourier, que deram tanta margem para escarnecê-lo, revelam o seu surpreendente bom senso. Segundo Fourier, o trabalho social bem organizado deveria ter por consequência que quatro luas iluminassem a noite terrestre, que o gelo se retirasse dos pólos, que a água do mar não fosse mais salgada e que os animais de rapina se pusessem a serviço do homem. Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar a luz às criações que dormitam como possíveis em seu seio. A esse conceito corrompido de trabalho pertence, como seu complemento, a natureza que, segundo a expressão de Dietzgen, "está aí grátis".

Tese XIII - A teoria socialdemocrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos socialdemocratas, era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos). Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por moto própria, uma trajetória reta ou em espiral). Cada um desses predicados é controverso, e cada um deles oferecia flanco a crítica. Mas essa, se ela for implacável, tem de remontar muito além de todos esses predicados e dirigir-se aquilo que lhes é comum. A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica a representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral.

“irresistível” (automático), “interminável” (contínuo) e equivalente ao próprio progresso da humanidade. Isto ao “secularizar a ética protestante”, promovendo a ideologia do trabalho e, portanto, fazendo, nas palavras de Michel Löwy, que analisa as teses benjaminianas, “do culto ao trabalho e à indústria o culto ao progresso técnico” [Löwy, 2005: 101]. Aludindo às funestas consequências do *Programa de Gotha* pressentidas por Karl Marx, Benjamin aponta que a “celebração acrítica do trabalho como fonte de toda a riqueza e de toda cultura da humanidade” (progresso) esboça “os traços tecnocráticos que, mais tarde, foram encontrados no fascismo” [Benjamin in Löwy, 2005: 100].

Michel Löwy faz a seguinte análise da crítica de Benjamin:

“Ao contrário de tantos outros marxistas, Benjamin percebera claramente o aspecto moderno, tecnicamente "avançado" do nazismo, associando os maiores "progressos" tecnológicos - principalmente no domínio militar aos mais terríveis retrocessos sociais. O que foi somente sugerido na tese VIII é, aqui, explicitamente afirmado: o fascismo, apesar de suas manifestações culturais "arcaicas", é uma manifestação patológica da modernidade industrial capitalista, que se apóia nas grandes conquistas técnicas do século XX. O que, obviamente, não quer dizer que, para Benjamin, a modernidade não possa tomar outras formas, ou que o progresso técnico seja necessariamente nefasto” [Löwy, 2005].

Löwy também demarca que Benjamin conhecia bem a obra de Trotsky “A história da Revolução Russa”, de modo que suas críticas a uma compreensão da história e da política como um movimento homogêneo e progressivo está em consonância com a compreensão da história como um movimento necessariamente heterogêneo – desigual e combinado – de que tratava aquele [Idem: 117].

A questão, para Benjamin, é que a promoção do progresso da humanidade como aperfeiçoamento gradual e infinito da técnica instaurou um “otimismo conformista” que levou o “operariado alemão à crença de que nadava com a correnteza” e assim a “ignorar a energia destruidora da técnica e a evolução possível do capitalismo em direção à barbárie”, o que de fato se passou na arena política com a completa sucumbência da classe combatente aos regimes totalitários emergidos no entreguerras, engendrada que estava na práxis socialdemocrata de permanecer na “ante-sala da situação revolucionária” [Benjamin in Löwy, 2005: 100 e 134; Löwy, 2005: 101].

No Brasil, a promoção do culto ao trabalho pelo Partido dos Trabalhadores, num cenário de impossibilidade de promoção da “sociedade do trabalho”, levou, como já

longamente abordado no primeiro capítulo, à irônica ampliação – desmantelada – do mundo do trabalho, de que a reforma trabalhista aprovada em 2017 é apenas uma expressão e não o seu momento constitutivo, como bem observa Carolina Catini: *“a pulverização durante anos de contratos, formais ou não, de subempregos, aceitos e mesmo concorridos nas condições de terror econômico e punitivo expostas, antecedeu e deu esteio à recente reforma trabalhista, que avançou “à força, na concretude das relações materiais, antes de qualquer regulamentação jurídica na forma da lei se colocar como norma universal, constituindo formas de relação social que permeiam o cotidiano de imensa parcela da população”* [Catini, 2017: 43].

Concomitantemente, como já apontado, o governo petista transferiu a impossível “organização da sociedade do trabalho” a uma “gestão dos trabalhadores” sob a insígnia do progresso dos aparelhos de promoção de políticas públicas e direitos que promoveram, assim, regressões civilizatórias de modo “combinado” com o avanço destes aparatos da democracia em expansão. Dessa maneira, infere Arantes: *“este atual projeto do porão, carregado pelo [até então] candidato à presidência da República, já está ao vivo e a cores funcionando no Brasil há 20 anos e chama-se gestão da vida social, de modo que a emersão deste representante orgânico dos porões conflui com esta engenharia social que foi posta em funcionamento como um neoliberalismo de gestão da sociedade”*. A vida social no Brasil está sob uma gestão armada que, esclarece Paulo Arantes, não se dá num sentido militarista estrito, mas abarcando “trabalho social”, “cadastro de população”, programas de “pacificação social”, conforme, segundo ele, foi debatido em estudo recente¹³⁴.

Por fim, Arantes, no debate realizado em maio de 2016, também toca no ponto dos levantes de junho de 2013. Para ele, *“a massa impressionante de energia social insurgente”* que tomou as ruas do país em junho de 2013 e chegou a *“derrotar a mais forte concentração de poder político, econômico e midiático, com a redução da tarifa na capital paulista, lampejou por um instante, no céu da história política brasileira, a contramão histórica em que estava a sociedade, instaurada em 1964 e prolongada em pacificação social neoliberal de conciliação entre direitos humanos e mercado”*. E isto se passou porque se tratou de uma breve abertura da história, carregada de possibilidade de uma “rebelião popular” que dissolvesse as próprias fronteiras de um campo democrático-popular que estava sendo organizado, nos últimos 15 anos, sob gestão. A breve vitória, no entanto, logo foi derrotada, mas escancarou o esgotamento histórico do projeto democrático-popular que havia assumido

¹³⁴ Na palestra proferida, Paulo Arantes referiu-se ao autor do estudo, que se encontrava na plateia. O estudo a que ele se refere é referência bibliográfica desta dissertação [Valente, 2018].

a tarefa socialdemocrata. Na vala aberta pela derrota dos movimentos de junho, foi estabelecida a “temporalidade mítica decrescente” do oportunismo aventureiro do vice-presidente, o que, segundo Arantes, faz lembrar a ascensão bonapartista como desfecho da derrota da *Comuna de Paris*. Parece evidente que tal golpismo deita suas raízes num processo mais longo de desintegração social em curso na política brasileira e que está ligado, mas não em oposição, ao projeto golpeado em 2015.

Deste modo, retomando o ponto de partida das reflexões sobre a conjuntura, com a alusão de Arantes à distopia fragmentária da sociabilidade fortemente sentida em 2015 é possível pensar que a “liquefação institucional e social” expressa no dismantelamento de Ministérios e no chamado golpe (2015) é meramente uma expressão da desintegração social que já estava em curso, posta por um militarismo de gestão social levado a cabo, paradoxalmente, pelos braços destes mesmos Ministérios de “integração social”. A aparente “integração” promovida por este suposto “capitalismo de Estado”, na verdade “neoliberalismo inclusivo”, é “desintegradora”.

Na linha das considerações de Arantes – um militarismo de gestão social - uma de minhas colegas entrevistadas [advogada na Casa Anastácia], refletindo sobre a questão referente ao aumento das mortes de mulheres por violência de gênero a partir dos anos 2000, para retomar o ponto que abriu a necessidade das considerações sobre a conjuntura, fez uma observação decisiva. Antes de expor suas considerações, lembremos o ponto de partida: as demais entrevistadas, conforme se expôs no início deste capítulo, haviam falado em “reação” ao refletir sobre o aumento de feminicídios no período de maior “proteção” a mulheres contra a violência de gênero. E, mais especificamente, fizeram uma apreensão desta reação como reação institucional. A advogada na Casa Anastácia também estabelece uma associação entre “reação”, aludindo, inclusive, a uma reação política organizada (2013), e o aumento do número de serviços especializados, avançando em conexões que as demais não fizeram: a ampliação de serviços tende a induzir que a reação adquira forma institucional e é necessário refletir, para além do simbolismo positivo das conquistas, especialmente a lei Maria da Penha, que efeitos concretos isso tem para o enfrentamento da violência. A entrevistada parece, nesse sentido, ensaiar reflexão para além desse simbolismo, ou seja, levando em consideração o advento destes mecanismos em meio à conjuntura política, cujas breves considerações lembram as de Paulo Arantes:

“Eu vou fazer uma associação que não tem nada a ver. Eu lembro que quando eu fiz a iniciação científica [o trabalho foi realizado no curso de direito da PUCSP]

sobre junho e sobre os mecanismos de repressão, eu lembro que foi uma conclusão, assim, uma ideia da sofisticação da resposta às formas de organização, assim, rápidas que o Estado formulou. A gente concluiu com nosso estudo, com nossa entrevista que (...) rapidamente se organizaram pra responder àquilo, né? Desde então as respostas se sofisticam a nível de inteligência, com aporte do governo federal, os centros de controle em Brasília e tudo mais. (...) Acho que talvez pensando em palpite....é que eu também não consigo ter muito a impressão de que isso seja uma resposta ao poderio de organização. Eu acho que esse discurso ‘de que as coisas tão melhorando’, ‘que o debate de gênero tá melhorando’ (...). Eu me entendo ‘ser político’ no lulismo, assim, né? Tipo, uma sensação de que tem uma ordem aí, cultural, política, de avanço, sabe? De ascenso assim. De SUAS, que acontece em 2006, de serviços da mulher da rede que são criados. Uma ordem, assim, política que a gente não sabe o que que é achar que vai ter eleição e o PT não vai ganhar. A gente vem de um histórico que isso tá colocado assim, né? Eu não sei se isso gera de certa maneira um consenso mais....aparentemente **pacificador**, e de avanço e de conquista, porque conquistou isso, conquistou aquilo. Mas eu acho que caminha junto com esse processo, justamente porque – nem sei se reformista pode chamar, porque acho que seria muito – caminha com esse processo uma **barbárie** junto com isso, assim, sabe? É uma barbárie você pensar, assim, todos os programas de educação: Prouni, Reuni, FIES, que o ensino superior ficou mais democrático e tal. A gente tem, na verdade, caminhando com esse processo aparente de democratização do acesso ao ensino superior, uma consolidação d’um poderio das universidades privadas, desses oligopólios, monopólios, que dominam e, tipo, aprofundam a proletarização, assim, da juventude que vai acessar o ensino superior, mas vai fazer Anhanguera, administração e vai trabalhar no telemarketing. Esses caras são ensino superior, manja?” [trecho transcrito da entrevista]

Observa-se que, primeiro, ela fez uma associação – aparentemente “nada a ver” (expressão utilizada pela entrevistada), porquanto nada óbvia mesmo¹³⁵ – entre os mecanismos mais explícitos de controle político militar de manifestações e o arsenal de programas sociais e políticas públicas que vêm sendo criados desde o início do governo do PT, entre os quais estão aqueles ligados às políticas para as mulheres, como já detalhado.

Vale destacar que, além do exposto acima sobre “Rede” e “Pacto”, entre 2003 e 2011 de fato houve uma expansão de mais de 160% na rede de serviços destinados ao atendimento de mulheres contra a violência de gênero e, ainda, que esta expansão se deu especificamente numa modalidade de atendimento mais social que policial, já que, como também aponta o

¹³⁵ É amplamente conhecido o diagnóstico de Lóic Wacquant do Estado neoliberal, em sua famosa obra “Punir os pobres – a nova gestão miséria nos EUA”, em que, grosso modo, ele pensa um “Estado social” e um “Estado penal”, bem como que o primeiro estaria sendo “colonizado” pelo segundo, apresentando métodos semelhantes de contenção de massas populacionais, de mulheres e crianças negras e pobres, sobretudo. Para ele, a alternativa a isto é uma espécie de recuperação do Estado social. Seu diagnóstico confirma que uma “gestão armada da vida social” não diz respeito apenas aos mecanismos propriamente penais do Estado. No entanto, porque está compromissado com um horizonte reformista, ele insiste nesta cisão. A expressiva adesão ao disposto em sua obra faz parecer absurda uma crítica ao “braço social” em seu militarismo próprio, mas há quem tenha observado que, como as políticas penal-militares propriamente, os mecanismos de participação social, no caso os Conselhos de Segurança (Consegs), são apenas uma expressão do militarismo da própria forma-mercadoria que emerge em toda sua magnitude no Brasil a partir dos anos 1990 [cf. Valente, 2018].

documento, a rede em expansão está calcada num novo paradigma de proteção, não limitado a delegacias especializadas e casas-abrigo, que são serviços de abordagem pontual e mais relacionados à abordagem penal [Brasil, 2011].

A entrevistada sugere, em seguida, que haveria uma relação entre o aumento do número de mortes de mulheres e o aumento do aparato social de políticas públicas ocorrido neste mesmo período em razão de uma mediação ideológica ligada à ideia de “avanço”, “conquista”, “melhora” que teria se desenvolvido com este progresso nas políticas sociais. Suas reflexões sobre esta dimensão que estamos chamando de “ideológica” convergem com as considerações de Ana Elisabete Mota sobre a função ideológica que cumpre a expansão, a partir dos anos 2000, da política de assistência social no processo de conformação da dessocialização da classe trabalhadora, engendrada no “mito da assistência social” [Mota, 2010].

Segundo o raciocínio da profissional, ainda, a ligação entre a “ordem de ascenso e progresso social” e a “pacificação” da organização política que ela produziu ao longo dos últimos 10 anos teria ficado evidente justamente com os “levantes de 2013”, tanto pela ruptura violenta que representaram com este quadro de pacificação social quanto pelo fato de terem sido alvos justamente do arsenal militar acumulado ao longo daqueles anos¹³⁶. Ela indica que o surgimento destes aparatos sociais, até por sua natureza insuspeita, não se configuram como uma reação tradicional (militar) em face de uma organização, por sua vez, evidentemente política das mulheres contra a violência. A associação que desde o início ela faz com o aparato bélico contra organização política parece servir, então, para evidenciar o caráter militarista promovido por esta expansão de serviços, a despeito de sua natureza não bélica, com o fim de desorganizar politicamente uma reação não explicitamente organizada. Do seu ponto de vista, estaria em curso um processo “bárbaro” de resposta à “reação”, porém de natureza *preventiva* e, até por isso, imperceptível, porque *capilarizada* no cotidiano da vida. O efeito “pacificador” a que ela se refere é ideológico e tem sentido de anestesiamiento

¹³⁶ A entrevistada faz menção breve a “núcleos de inteligência” e aos aparatos policiais robustecidos a cada ato das manifestações de 2013, que ela teria estudado. Provavelmente ela estava se referindo ao que o pesquisador citado por Paulo Arantes e por mim [notas 129 e 130] sistematizou em seu trabalho como “movimentos institucionais de centralização da segurança pública e de ampliação das malhas do aparelho repressivo conduzidos pela União nos últimos anos [desde o início dos anos 2002]”, lembrando ainda a promulgação, no contexto dos “levantes de junho”, da lei de organizações criminosas (Lei n. 12.850/2013) e, mais recentemente, da lei antiterrorismo (Lei n. 13.260/2016) [Valente, 2018: 32-34]. Na realidade, o pesquisador realiza um sistemático levantamento do recrudescimento de todo o arcabouço penal desde o fim da ditadura-militar, destacando o militarismo como constitutivo do neoliberalismo brasileiro. O enfoque dado por ele é não só aos explícitos mecanismos de repressão penal a organizações políticas, mas sobretudo aos mecanismos cotidianos e aparentemente “não-políticos”, como o encarceramento massivo e as ocupações policiais nos morros, amplamente apoiados socialmente e que foram continuados e aprofundados pela esquerda brasileira no poder, o que gerou progressivamente a militarização da vida social sentida atualmente.

político e não tanto de imposição de silenciamento político. Voltaremos a esta dimensão ideológica mais a frente, também a partir das contribuições desta entrevistada.

Por ora, em síntese, vale destacar que ao associar um cenário explicitamente bélico contra uma organização explicitamente política a um cenário social voltado à “reação” diluída numa vida “desorganizada”, ela fornece pistas para pensar que este militarismo de gestão social também consiste num processo de controle contra uma organização política, mas que isto se dá de modo não explícito, não evidente, preventivo, *capturando e catalogando aos poucos a “reação desorganizada” com que lida*; no caso dos CDCMs, a reação contra a violência de gênero. Chama-se a atenção novamente para a questão dos relatórios de atendimento, produzidos sistematicamente na rotina de trabalho das trabalhadoras sociais, e que contêm um arsenal amplo de informações muito pessoais das vidas das mulheres. Obviamente se argumentará sobre a importância da sistematização de dados, quando objetivos, para fins de pesquisa (como aqueles utilizados aqui, inclusive) e aprimoramento de política pública. No caso das informações pessoais, se argumentará a relevância para o atendimento singularizado, bem como se alegará a garantia do sigilo dessas informações, quando a divulgação não for autorizada pelas atendidas. No entanto, partindo-se da perspectiva de que tratamos aqui de “reações” (desorganizadas, mas ainda assim) “políticas” das mulheres, não deixa de soar estranho a sua catalogação pelo Estado quando se tem em mente a importância da “clandestinidade” ou algum grau de preservação de sigilo no processo de organização política¹³⁷. Em sentido semelhante, também porque faz lembrar a sistemática da perseguição política que se consolidou no período da ditadura e cujo aparato não se desmantelou com o advento da democracia. Ao contrário, esta *catalogação da reação* em forma de insuspeitos relatórios talvez até tenha se sofisticado, porque ocorre, hoje, nestes serviços, de modo sutil, consensuada e (aparentemente) desinteressada.

Nessa mesma linha, e retomando mais um dos pontos abordados no início da exposição sobre a conjuntura, a extinção da SPM, assim, não inaugura uma desintegração do enfrentamento da violência, ela expressa a desintegração a que ela mesma deu azo. É possível pensar, conforme todo o exposto, que a ampla gestão da organização do enfrentamento da

¹³⁷Entre as muitas lições de Carlos Marighella nesse sentido: "O perigo para guerrilha urbana que ele possa revelar-se por meio da imprudência ou por meio da falta de classe vigilante. Não se admite que a guerrilha urbana dê seu próprio ou outro endereço clandestino ao inimigo ou que fale muito. Anotações nas margens dos jornais, documentos perdidos, cartões de chamadas, cartas ou notas, todas estas são pistas para a polícia. Endereços e livros de telefones devem ser destruídos e não se deve escrever ou guardar papéis; é necessário evitar manter arquivos de nomes legais ou ilegais, informações biográficas, mapas e planos. Os pontos de contato não se deve escrever, mas simplesmente memorizá-los. " [Manual do Guerrilheiro Urbano. Acesso: <https://www.documentosrevelados.com.br/wp-content/uploads/2015/08/carlos-marighella-manual-do-guerrilheiro-urbano.pdf>].

violência promovida pela SPM esteja sistematicamente subtraindo as mulheres, pelo “estado de exceção” em que as lança, como vimos, de sua “integração” social e comunitária em processo na organização da luta contra a violência doméstica. Em outras palavras, tudo indica que quanto mais a sua “reação” é integrada na rede de serviços institucionais, mais ela se “desintegra” enquanto (chance de) “reação política”.

No ano de 2017, os *Centros de Defesa e Convivência da Mulher* da cidade de São Paulo também foram alvo de ameaça de fechamento e a *Secretaria Municipal de Políticas para as Mulheres* foi efetivamente fechada. Além das questões já levantadas acima, relacionadas com a associação entre a centralização da Política de enfrentamento à violência e o aumento dos processos de exigência de contrapartida na prestação do serviço de proteção, é interessante observar a desmobilização das mulheres atendidas no Centro de Defesa “Mulheração” diante da ameaça de fechamento.

Na Casa Mulheração, Stella, orientadora socioeducativa no espaço, observa que o resultado de um cotidiano de gestão, em que o fazer político não está na forma da sociabilidade e da autogestão da Casa, mas apenas nos discursos bem moldados do feminismo, “ensinados” nestes mesmos espaços de sociabilidade, acaba sendo a própria despolitização diante da ameaça de fechamento destes serviços. Stella comenta:

“Então como que ele vai ser palco de interesse de instituições feministas, falando de um feminismo completamente elitista, um feminismo que não atende a necessidade dessas mulheres. Então a gerência que eu estive lá, o CDCM virou palco de interesses de outras ações feministas, feminismo esse que pras mulheres ali, ao meu ver, não acrescenta em nada. É tirar as crianças, perder um dia de escola, levar essas crianças pra um ato, essas mulheres pra um ato, com alimentação precária, um kit lanche de suquinho, clube social, bolacha, se alimentar mal pra poder participar de um ato, em que o que importa pro CDCM é que elas façam presença, não acrescenta em nada na vida dessas mulheres. O que pode acrescentar é uma tarde de afeto. É um passeio, que pra elas era um passeio. Pra elas não era ligada á questão política, era um passeio. Então tanto que quando o CDCM passou por situações que foi preciso mesmo esse enfrentamento político de desmonte e tal, essas mulheres não estavam lá” [trecho transcrito da entrevista].

3.2. Tempo-espaço de paz: os CDCMs como zonas de exceção

Anteriormente, observou-se que a coordenadora da Casa Viviane dos Santos havia definido o espaço e o tempo das mulheres na casa como um momento-lugar de paz: “(...) enfim, buscar esse **lugar de paz** aqui. Até tenho conversado um pouco sobre a história ‘um

*teto todo seu', sabe? Em que medida **aqui acaba sendo o único teto que elas têm**, teto que eu digo **de sossego mesmo**, do pouco tempo que tem esse sossego.* [Trecho transcrito de entrevista].

Conforme destacado anteriormente, o funcionamento do CDCM, no caso a Casa Viviane dos Santos, como um “lugar de paz” em meio a uma *zona-tempo de guerra* que perpassa as condições socioeconômicas e de raça-gênero das mulheres atendidas lá é, sem sombra de dúvidas, essencial a um processo organizativo do viver. No entanto, e a resposta de Lucinda estava justamente dialogando com minha pergunta sobre as possibilidades organizativas a partir da Casa, pelo modo como ela expõe como se dão as práticas e como ela as compreende, esta “paz” parece dizer muito pouco de um processo organizativo.

Primeiro, observa-se que Lucinda diferencia “organização/mobilização” da “potência” do equipamento quando lhe pergunto se o engajamento militante que tinha a levado a querer trabalhar no espaço, que ela imaginava ser um lugar importante de luta feminista territorializada e popular, estava encontrando terreno de organização militante. Vale recordar que Lucinda é oriunda dos movimentos eclesiais de base, dos anos 80, especialmente a *Pastoral da Juventude* e as *Católicas pelo Direito de decidir*. Ela diz o seguinte:

*“Eu acho que tá para além da expectativa [inicial, de militância], porque, conforme a gente vai trabalhando aqui, **a gente também vai vendo a potência de um equipamento como esse, né? (...) Não sei se é mobilização, nem de organização**, mas processos que tão juntos, **mas ele é um espaço potente**, assim, de construção coletiva com as mulheres, no caso de enfrentamento à violência, né, mais diretamente”* [trecho transcrito da entrevista, destaquei].

Ela considera importante o que se passa na Casa Viviane dos Santos e até chega a falar em politização: *“Não necessariamente (...) elas vão se organizar tal como a gente conhece: montar um grupo, um movimento, ou um coletivo, mas elas começam a fazer caminhos de solidariedade, de formar laços, elas sabem que tem que ligar aqui na Casa Viviane – ‘mas eu vou ligar pra minha amiga pra falar sobre o que aconteceu e como que a gente vai acolhê-la, assim’.* [Isso] *já aconteceu, aqui, e aconteceu muito por elas estarem se construindo e se forjando também politicamente nesse espaço”* [Trecho transcrito da entrevista].

Entretanto, ela mesma reduziu novamente essa solidariedade, formação de laços, ao plano da “potência” e relativizou sua importância: *“Quando eu falo de espaço de potência, eu acho também que não dá pra você depositar tanta expectativa quanto um espaço*

organizativo das mulheres (...)”, porque “*eu não sei em que medida as mulheres querem tanto isso*”[trecho transcrito da entrevista].

Em síntese, Lucinda está dizendo “não é organização”, mas é, como fala em outro momento, a “alternativa possível”, já que, para ela, o que está em questão é “não ser purista no sentido de uma autonomia total [em relação às instituições]”. Uma vez que ela define como o “possível”, faz sentido questionar o que, então, realmente significa esse “lugar de paz”. Ora, um “lugar de potência”, “mas que não é organização”, “não é mobilização”, que “reúne”, “faz laço social”, mas “não organiza”, que, inclusive, “politiza”, mas não se “deve criar tanta expectativa assim” conduz à seguinte questão: de que ou a que serve “potência” sem ação?

Lucinda atribui a estas limitações os limites impostos pela própria política pré-estabelecida. Ela observa que o uso do espaço pelas usuárias é limitado:

*“Bom, também é limitado, né? No sentido de que, assim, é usado de segunda a sexta, (...) é sempre acompanhado, as mulheres não usam sozinha esse espaço. Nenhuma mulher nunca reivindicou, mas a gente também nunca provocou isso, né?(...) Então, a circulação delas se dá um pouco nesse horário, assim, comercial. Então é **para os usos da oficina e pros atendimentos**. Às vezes, passa um pouco da oficina, elas ficam aí embaixo conversando, enfim. Há um espaço de encontro, mas dentro desse horário comercial, assim, que a gente tem com elas, né?”*[trecho transcrito da entrevista].

Na Casa Viviane, “nenhuma mulher pode nunca ter reivindicado”, mas, na Casa Mulheração, presenciei a gerente do serviço negar a utilização do espaço, fora do horário de funcionamento, pelo *Coletivo Mulheres de Orí*. Profissional e burocraticamente é perfeitamente justificável a postura assumida pela gerente. Por outro lado, na Casa Anastácia, o *Coletivo Feminista Anastácia Livre*, do qual fiz parte, realizou mais de uma reunião organizativa no espaço, em finais de semana, mas também não foi uma relação simples. A utilização das casas parece ser uma questão que perpassa o fortalecimento de iniciativas organizativas no território em que estão situadas. Não se trata de tecer críticas de modo simplista, sem compreender o impasse, por exemplo, em que fica a gerente, ou mesmo as demais trabalhadoras. Isto, no entanto, não impede que a questão seja colocada e que as profissionais se coloquem estas questões, principalmente aquelas que se posicionam como feministas: para que serve um espaço público conquistado historicamente se a sua utilização para o fortalecimento de iniciativas combativas no território é, para dizer o mínimo, dificultada?

A decisão e a organização sobre o uso do espaço, na Casa Viviane, também não cabe às usuárias, ou melhor, elas até participam de uma “consulta”/avaliação, mas quem planeja e realiza é sempre a equipe de profissionais:

*“Então, a gente costuma fazer uma avaliação, assim, semestral e no final do ano. Na verdade, é uma avaliação e um planejamento, no processo de como foram as oficinas e aí elas avaliam um pouco mais, enfim, como se deu os processos e quais as temáticas das oficinas que elas gostariam que tivessem no espaço, tanto as que se mantêm quanto as que se trocam, né? (...) É tudo junto. Todo mundo. É, a gente conversa. **Claro que depois a gente monta isso:** ‘ah, isso vai acontecer em tal mês’, a equipe vai pegando isso, ‘ah, sobre esse tema’, e vai viabilizando” [trecho transcrito de entrevista].*

Na Casa Anastácia, Emília também observa problema semelhante:

“Porque é a gente que disciplina o que que elas fazem na Casa. Ah! teve um esforço de fazer uma enquete pra elas decidirem as oficinas, então isso é uma coisa mais democrática. Mas, assim, sei lá, ao mesmo tempo, eu acho que é nos horários que a Casa estabelece, a Casa tem um funcionamento. E se as mulheres quiserem fazer uma reunião, usar a Casa de final de semana pra qualquer coisa? Vai poder? Não vai poder? Esbarra em muitas questões” [trecho transcrito da entrevista].

Nina, assistente social na Casa Mulheração, também observa os limites do uso da Casa pelas mulheres atendidas e, nesse sentido, os limites da “organização das mulheres”. Ela reflete que esta limitação é dada pelos próprios muros profissionais, ou funcionais da Casa, em detrimento da “história”, opondo “estrutura” e “história”, o que remete ao que abordamos anteriormente:

*“É que eu acho que **não é só o trabalho do profissional**, ali. Também estou na dúvida quanto a isso, não sei. Porque é muito difícil....eu fui a alguns espaços pra tentar refletir sobre isso. Será que era alguma questão minha? Por que que eu não conseguia dialogar e trocar, ali, e ser um espaço que fortalecesse? E, aí, foi num espaço que tava falando sobre educação popular e uma mulher falou uma coisa que eu fiquei pensando: ‘foi um espaço que elas construíram, esse espaço que você tá falando?’ Não. **‘Tem uma história ali?’ Não.** Foi colocado e elas tão ali, participando. Será que elas tão se reconhecendo pra elas construírem alguma coisa, ali? Eu fiquei...de fato, pode ser aí, né? Talvez não tenha sido um espaço que elas construíram, que não foi pensado, e elas foram colocadas aqui e, às vezes, elas ficam até trocando nomes [refere-se à confusão em relação ao nome de cada uma das profissionais]. Não faz nenhum sentido, então, talvez, pra elas. **‘De onde veio isso aqui?’** ‘O que é isso aqui?’ Eu acho que quando, talvez, você construa aquele lugar ali, você tem uma lógica, né? Eu acho que talvez seja por isso que você não enxergue aquele lugar como um espaço seu. **Quando cê constrói uma casa, você enxerga ela como sua.** Aí, eu fiquei pensando, tá aí, só que, aí, eu não saí desse ponto. E a partir de agora, com essa informação, como pensar junto com elas? Como se reconhecer num espaço que elas não construíram? Agora, eu acho que se reconhecer nesse*

espaço é uma construção, durante muito tempo. (...) não é algo que tem uma história aí. Eu acho que ela pode tá sendo construída, talvez, a gente não tá enxergando, a gente tá dentro dela, não sei. Eu acho que quando você vê que a outra precisa também desse espaço, só de ter esse local pra vir tomar um café, só entrar. Eu acho que, a partir daí, pode, talvez, partir daí... não foi um espaço que elas construíram, mas elas podem construir entendendo o quanto a outra necessita, o quanto esse bairro necessita, de espaço de lazer. Não sei, fiquei pensando e depois tudo foi pra outro caminho, aqui, e aí isso se perdeu. Até minha motivação se perdeu. Também to precisando dessa troca com elas.

Às vezes, você ficar preso, ali, a instrumental, à burocracia, as outras coisas que poderiam ser ricas, interessantes, se perdem. E aí, você também não se sente livre pra criar, né? Que você tá dentro de uma dinâmica que tá toda fechada. Você sente, apenas, que você tá cumprindo, que você não tá contribuindo, que você não tá fortalecendo, que você não tá compartilhando também com elas. Que você só tá pra seguir um roteiro. Isso é um pouco desanimador. Às vezes, ter que fazer o grupo socioeducativo, ter que pensar em temas... será que é esse o caminho? Às vezes, eu me sinto sendo chata, todo mês ter que fazer. Às vezes, elas tão ali mais pra sair de casa, pra compartilhar, não pra ouvir, necessariamente, o tema, às vezes, elas nem sabem, ali, do que exatamente é. (...) talvez a forma como tá colocada não é uma forma tanto interessante e motivadora tanto pra elas (...).

Houve alguns espaços aí que elas começaram a partilhar. Acho que ele ainda existe, mas acho que ele tem que ser um pouquinho mais livre pra elas, que elas comecem a entender que elas podem elas mesmas fazerem, elas mesmas pensarem. E aí, você só consegue fazer isso, quando você tem noção do que acontece nesse espaço. Você tá dentro da sua casa, de um espaço que se quer que se reconheça ali, e aí você pensa, ‘ah, vamo tirar esse móvel de um lugar pro outro’. Mas, aí, depois, você descobre que não pode tirar aquele móvel porque ele é da prefeitura. Então, você acaba não conseguindo fazer muita coisa, porque você tá limitada de uma certa forma. Então que espaço é esse que elas tão construindo? Porque é um espaço que você consegue construir até certo ponto. Além disso, tem várias normas e regras, que não faz com que você cresça, compartilhe com a outra. Como é que você consegue raciocinar e pensar em outras formas? Você não consegue nem ser criativa, porque aquilo tá te limitando”.

É muito interessante a passagem em que ela afirma que “talvez haja uma história sendo construída que a gente não está vendo”, e mais interessante ainda quando associamos isso a uma outra passagem em que ela diz que “talvez as mulheres só vão lá para se encontrar, tomar um café, bater papo”. Ora, certamente há uma história de “convivência não organizada” que quer emergir e por isso mesmo é algo que sobra, que escapa ao convívio organizado, racionalizado, bem preparado pelas profissionais, aquele que, para Nina, é “desanimador” fazer, é “limitado”, “sem criatividade”, se contrastando com a vida pulsando nestes encontros informais.

Talvez seja por isso que tanto ela quanto Lucinda reconheçam uma “potência”, uma “importância”, nas palavras de Nina. Isto não passa despercebido, mas “não é visto” porque as funções profissionais “burocráticas”, as funções “sem criatividade” da “estrutura”, são cegas à

história, tendo sido capazes de burocratizar até mesmo o convívio. O procedimento toma o lugar do fazer-histórico e é por isso que a potência existe, mas não passa de uma potência.

Lucinda, como Nina, também destaca que a rotina de trabalho pré-determinada limita outras iniciativas das trabalhadoras junto às mulheres atendidas e se adianta em insinuar que não lhe cabe cobrar militância de nenhuma trabalhadora, na forma, por exemplo, de exigência de horas extras não remuneradas:

“Eu também tenho pensado muito nisso [na problematização das funções do espaço], assim. Agora, eu acho que uma das coisas que a gente esbarra é essa nossa vida mesmo de cansaço. Dizer, olha, a nossa dinâmica aqui, a gente vai dar conta disso tudo aqui e mais isso? Porque é mais isso, e outras questões, assim. (...) Nem todo mundo vai ter essa visão, no sentido nosso. Não, eu tenho meu horário de trabalho, mais que isso eu não garanto, eu quero pensar outras coisas, enfim, tô implicada em outras coisas” [trecho transcrito da entrevista].

Lucinda tem razão em afastar de antemão essa arbitrariedade, pois não é incomum, no terceiro setor, este tipo de “constrangimento”, que se vale do engajamento político que em geral tem o/a trabalhador/a nesta área para impor “mais-trabalho”, aprofundando a precarização de suas condições de trabalho. Concordando que não se trata de cobrar militância de trabalhadora e já que ela afirma que “não é purista”, do que deduzo que ela considera importante a disputa institucional para o conjunto da luta feminista, pergunto-lhe por que não cogitar um corte radical com a rotina, fazendo rotina o que “*está para além da casa*”, o “*dispêndio de uma energia, um tempo que conecta diretamente com o território em que você está e com os possíveis movimentos que têm aqui, conectando-se com as jovens, com outros movimentos e criando alternativas que a gente possa dar esse salto pra esse enfrentamento local*” [trecho transcrito de entrevista]. Ela responde, apontando as consequências já experimentadas de se tentar mudar um pouco a rotina:

*“Eu acho que seria uma mudança estratégica, pensando que a gente não tem esse tempo extra pra militância, pra organização, se a gente pudesse potencializar mais o equipamento nesse sentido. (...) a gente já pensou isso, ‘ah, então vamos ter cursos nas casas, não só num equipamento como a casa Viviane, mas principalmente, sei lá, num [trecho inaudível], que é um espaço estratégico’. Mas, sei lá, **a gente já tentou fazer isso e já teve problemas, né?** (...) Então, mas é isso. Eu acho que é uma possibilidade de se construir, porque eu também acho que, **à medida que vira público, estatal, conveniado, então, tem várias divergências, a começar pela Secretaria [de Assistência e Desenvolvimento Social] que pesa na da organização [ONG gestora]. E a depender do caráter que você tem, porque já teve uso, por exemplo, da casa que virou um problemão, depois, porque se esbarra nessas supervisões complicadas, que, aí, atentam contra a organização mesmo da política**” [trecho transcrito de entrevista].*

O efeito parece ser, depois da frustração – “(...) primeiro, também contar com a nossa frustração, eu acho que existe (...)” – ,o conformismo com “as brechas”, que parecem ser, não aquilo que escapa à rotina e faz experiência, mas o próprio “possível” da política:

*“Agora, para além disso, eu acho que a gente consegue pensar algo **mais fluido**. Eu acho que, na verdade, assim, na casa Viviane não tem nada moldado estruturalmente, **não pode passar daquilo que a política exige**. A gente teria que começar a pensar, inclusive, mudando então o formato do equipamento da política. Agora, não me passa....o que a gente vai é construindo coletivamente, **pensando brechas**. Mas estruturar, a gente, talvez, não tenha avançado mais sobre isso, assim. Talvez possa ser um momento de se pensar um pouco mais, inclusive pra isso. Mas, do jeito que tá estruturado, **a gente pensa brechas**, alguma coisa mais fluida, mas...ainda acho que é possível, mas não sei se exatamente (...)”* [trechos transcritos da entrevista].

Ao atuar sempre nas brechas, parece haver cada vez menos brechas até pra se opor a “fazer um monte de coisa que eles pedem pra gente fazer, que a gente tem um outro entendimento enquanto gente que tá no movimento feminista, que tem acumulado isso e que tem se debruçado sobre a prática (...)” [trecho transcrito da entrevista]. Com efeito, a última iniciativa da “frente mulher” da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social de São Paulo (SMADS/SP) é a de criar uma “Norma Técnica dos CDCMs”¹³⁸ do município, padronizando todo o atendimento prestado nestes serviços, como um salto a mais na abstração da rotina-organização das atividades do espaço, fortalecendo a “estrutura” em detrimento da história, da experiência das trabalhadoras e usuárias daquela particularidade, a pretexto de conferir universalidade à Política.

É impossível, diante do quadro descrito acima, afirmar que isto se inaugura agora, pela gestão que assumiu a frente da política. É ilustrativo o fato de que, em 4 de janeiro de 2016, foi promovido um Encontro pela SMADS e pela SMPM, a pretexto de unificar e padronizar a política municipal de enfrentamento à violência contra a mulher¹³⁹, cuja organização foi promovida completamente à revelia das trabalhadoras e usuárias dos serviços. Não bastasse isso, durante o Encontro, as divergências apontadas por estas quanto às diretrizes apresentadas

¹³⁸ A informação foi obtida por meio de uma colega, uma das entrevistadas, inclusive, que também compartilho o esboço do texto normativo.

¹³⁹ A publicidade do evento foi feita no seguinte canal virtual de comunicação da antiga Secretaria Municipal de Políticas para as Mulheres: https://www.facebook.com/pg/secretariapoliticasparamulheres/posts/?ref=page_internal, em que também consta o seguinte depoimento de uma de suas representantes: “O objetivo do encontro é debater e trocar experiência sobre a rotina de atendimento para aprimorar e unificar a implementação da Política Municipal de Atendimento a Mulheres em Situação de Violência de Gênero”, ressalta Maria Nagy, coordenadora de Enfrentamento à Violência da SMPM.

em torno, sobretudo, do recrudescimento dos contratos de proteção¹⁴⁰ foram rebatidas sistematicamente pelas representantes das Secretarias, restando evidente que o Encontro havia sido promovido somente para comunicar as novas regras. Trata-se de uma continuidade e uma “legalização” do que, na prática, já estava em curso.

Lucinda, no entanto, não deixa de apontar as razões mais profundas que ela acredita que estão implicadas neste processo de acabar se conformando com o “possível”. Ela alude ao velho debate, nos grandes encontros dos movimentos feministas da década de 1980, sobre institucionalização e autonomia:

*“Não sei o que era, mas se a gente for pensar movimento de mulheres, feminista, na América Latina, até com encontros grandes, né? Essa sempre foi uma pauta, assim, **essa história entre autonomia e institucionalização.** Então, na década de 80, tô falando de Brasil e América latina (...). Então, essa já era uma discussão muito presente, **então talvez a gente tivesse que retornar a discutir, que autonomia é essa que a gente tanto falou, fala? Que ideia de institucionalização é essa que a gente tanto falou ou fala?** Que críticas a gente tem a isso? **Que armadilhas que a gente caiu?** Que se a gente não olhar um pouco pra trás, ou rever alguns passos, a gente pode continuar caindo, o que vai prejudicar, inclusive, a gente dar passos, mais uma vez, no que diz respeito a enfrentar a violência, né? Então eu acho que é pensar um pouco sobre isso, sabe?”* [trecho transcrito de entrevista]

Ela fala em “rever”, em “olhar para trás”, mas logo se dá conta de que a história se incumbe de retornar, recolocando, no presente, as “velhas” questões não resolvidas. E isto exatamente ao lembrar, no meio da sua fala, do movimento das “jovens feministas” no contexto das ocupações de escolas (2014/2015), com sua candente veia autonomista. Lucinda também se forjou politicamente em movimentos de juventude (pastoral) e, adulta, lecionou no ensino juvenil e vem acompanhando o movimento da “nova juventude”, também buscando escrever sobre isso:

*“Talvez não [sobre olhar para trás]. Não sei, é que eu tenho escrito sobre as jovens, né? Eu tenho pensado que nunca antes na nossa geração, é impensável, pelo menos eu na idade das meninas que eram secundaristas, se entender como feminista. Então eu tô dizendo que a gente também tem um momento bacana, assim, de potência, sabe? Pra se pensar algumas coisas. **Eu acho que as meninas podem, sim, trazer algumas pistas, seja em relação às críticas, aos caminhos que elas tão fazendo,** que é diferente de uma geração como a minha, que se forjou*

¹⁴⁰ Entre outros, foram apontados os seguintes problemas: restrição de acolhimento sigiloso de mulheres com histórico de problemas de saúde mental, encaminhamentos desnecessário de crianças, porque supostamente não poderiam estar em Abrigos sigiloso junto com sua mãe, para serviço de acolhimento à criança, cujo desacolhimento depende de ordem judicial; exigência de registro de boletim de ocorrência, exigência de assinatura de termos de consentimento; restrição a horário de entrada nos centros de acolhida sigiloso e aberto, excesso de burocracia para realização do acolhimento, falta de transporte para o trânsito da vítima entre os serviços etc.

*politicamente de um jeito, elas de outro, né? **Que têm negado alguns lugares institucionais**, que já vem de um tempo até, partido, ou sindicato, né, esses espaços mais...ou organizações mais tradicionais, mesmo as mais feministas, ter pensado de uma maneira diferente. E então, eu acho que também elas dêem pistas sobre os caminhos que a gente pode seguir. Precisa ouvir, né? Ter esse momento também de encontro de ouvir as meninas que tão chegandoE você teve, pós-ocupações, não dá pra medir todas as escolas, eu soube de algumas, pontualmente aqui na leste, delas formarem coletivos feministas mesmo. Ou seja, se auto-organizarem dentro da escola pra enfrentarem situações de machismo dentro. **Então não precisou ser aprovado gênero na escola pra aprender isso, sabe? Então é isso, assim, é esse o movimento da história, eu acho que a gente tem que olhar pra isso com cuidado e entender que isso é uma experiência importante**” [trecho transcrito de entrevista].*

Por fim, Lucinda faz menção ao esfacelamento das organizações de bairro os anos 1980:

*“Tudo que a gente tem, que a gente construiu, se a gente for pensar a gente mesmo aqui no bairro, na década de 80, ou sei lá meados de 90, que você tinha as comunidades de base, que abrigavam as pessoas, você tinha toda uma ideia de coletividade, mesmo a construção do PT aqui, que tinha núcleo em tudo quanto era lugar, assim. Falar de política partidária, mas que tinha também esses núcleos, né, de formação? **Você não tem mais**, então é contar com a gente mesmo, e é um puta trabalho você fazer isso. Então é contar com essas várias adversidades, **porque não tem mais**...A AVIB [organização gestora da Casa Viviane dos Santos], por exemplo, ela nasce nesse período, então **ela é uma experiência das comunidades de base**. Todo mundo que se formou, se **formou com essa ideia de comunidade, de coletivo e de pensar as questões, mas aí isso foi se perdendo, não só aqui**. Então eu acho que são essas coisas, também, que vão dificultando a nossa ligação [do serviço com a luta no território]. **Mas, mais ainda, com o movimento também do movimento feminista, do movimento, ou seja, organizado, de que ele pára. Pára!** Mas de que a organização ela talvez, ah, não sei se exatamente essa a palavra, tipo, se dê por satisfeita, mas **à medida que consegue um equipamento, ou que consegue uma reivindicação por meio do estado esse acompanhamento também vai parando ou vão sendo sugado, assim, por alguns caminhos institucionais**. Vai, de alguma forma, bater na nossa organização, aqui, local (...)” [trechos transcritos da entrevista, destaquei]*

Os elementos que ela levanta ecoam pontos que já levantamos ao longo deste trabalho e, especialmente, faz coro com os pontos levantados por Paulo Arantes em suas breves considerações sobre a conjuntura. De algum modo, se Lucinda sabe que “hoje, não temos mais a experiência comunitária” e que “após a conquista, essa movimentação pára [parou]”, ela também sabe e está dizendo, ainda que num plano mais inconsciente, que a conquista do equipamento é somente a outra face da derrota do projeto popular, e mais precisamente de um feminismo popular, latente nos anos 1980, como ela também recorda. Dizer que a conquista “vai sugando” a “movimentação” é a descrição mais precisa do falseamento dos “novos

movimentos sociais” que significou a projeção do projeto democrático-popular a um governo popular. Não à toa ela recorre “às jovens” da onda de 2013, que escancarou o esgotamento histórico desta via.

Se, no passado, como constatou Eder Sader, as mulheres expulsaram as bem intencionadas católicas de seus grupos de tricôs e afins para, “por elas mesmas”, “tricotar” sua sociabilidade, sua realidade, sua política não-política do cotidiano, hoje, o artesanato é peça-chave na rotina cotidiana dos CDCMs que, por sua vez, como disse Rosa (advogada na Casa Viviane e antiga advogada na Casa Anastácia), conforme trecho de entrevista reproduzido mais acima, parece Igreja evangélica.

Numa atividade de avaliação, pelas usuárias, das atividades ofertadas na Casa Mulheração, tive a oportunidade de escutar de uma delas algo que também dizia respeito aos trabalhos manuais/artesanais: “o que é bom é que, quando a gente entra aqui, a gente esquece de tudo lá fora, por um momento, a gente não precisa ficar cuidando de filho, arrumando janta, ouvindo encheção de saco de marido. Quando eu começo a mexer nestas coisas aqui [referia-se aos trabalhos artesanais] eu esqueço dos problemas”.

Ao contrário de Lucinda, não considero que este fazer que alivia o embrutecimento cotidiano, pela “paz” que propicia, confirmada no depoimento acima, “não é organização”. O tricô, nos Clubes de Mães, não era uma metáfora da tricotagem política, era o próprio fazer político. Considero, assim, que uma força que seja “fazer”, um fazer “descompromissado” com qualquer fim, um fazer “puro meio” que justamente rompe o elo com o fazer dirigido à reprodução do cotidiano racista-patriarcal brutal a que estão submetidas as mulheres fora dali, como descreve a senhora freqüentadora da Casa Mulheração, é o próprio processo de organização.

Entretanto, pelo que Lucinda nos relata, não é isso que se passa. Se este fazer é meramente uma “potência”, potência sem ação, o que é tecido ali, diariamente, parece apenas ser uma sociabilidade outra falseada, que se encerra ao final de cada dia e não cria raízes no dia a dia daquele território, porque também não ultrapassa os muros do equipamento, aprisionado naquele cotidiano de repetição. A finalidade da reprodução do cotidiano doméstico (o vínculo do contrato sexual doméstico) até é rompida por algum tempo, mas a questão é que a lógica teleológica se reestrutura no espaço à medida que todo fazer é destinado à própria existência, promoção e perpetuação do equipamento, restabelecendo um elo com a sociabilidade patriarcal de gestão e pacificação do cotidiano, de modo semelhante ao que acontece na violência doméstica propriamente.

Stella, orientadora socioeducativa na Casa Mulheração, como já apontamos anteriormente, também notou isso - essa “finalidade” - nas atividades ligadas à promoção da “autonomia econômica” ou “economia solidária”, que é uma diretriz de atuação dos CDCMs. Na oportunidade em que transcrevemos suas considerações, levantei a hipótese de um feminismo que se tornou gestão do cotidiano feminino periférico. Agora, fica mais evidente esta possibilidade ao observar que ocorre uma reposição do contrato sexual-racial na dimensão “pública”. Retomemos sua fala:

*É interessante pro CDCM que essas mulheres estejam lá, que elas estejam lá [numa feira, expondo seus artesanatos], se demonstrando superempoderadas e sabendo o que aquilo representa, o que aquilo significa, quando na verdade elas não estão. (...) Porque não é um espaço das mulheres lá. As demandas das mulheres chegam e aí **elas são transformadas para atender a necessidade do CDCM, não a necessidade das mulheres**. Então chega a necessidade de autonomia financeira, de geração de renda, **então como que eu pego essa necessidade dessas mulheres e transformo de acordo com os interesses do CDCM?** Então eu monto uma oficina de artesanato quinzenal, então eu insiro essas mulheres em uma feira de economia solidária bimestral e uso a fachada que tô fazendo, que tô atendendo, mas não vai ser eficaz. (...) Tamo gerando economia solidária, mentira, não tá gerando economia solidária (...). Então é ao contrário. **Tá defendendo o interesse do CDCM**. E aí o CDCM usa a fachada CDCM, mas por trás é outros movimentos [refere-se à concepção feminista, que sustenta essa idéia de economia solidária] [trecho transcrito de entrevista].*

Stella é enfática no desvelamento do engodo: “Autonomia econômica! Então eu consigo autonomia econômica com uma oficina semanal de artesanato? Não, eu não consigo autonomia econômica. Agora eu consigo uma autonomia econômica se disponibilizar o espaço do CDCM para que as mulheres comecem a **construir uma cooperativa**. Então isso não vai acontecer no CDCM. Então **as ações que são pensadas lá não são eficazes**” [trecho transcrito de entrevista].

É conhecida a crítica à “economia solidária” e às iniciativas de cooperativas como modo de conformação da força de trabalho supérflua a uma inserção, precarizada, no mundo do trabalho [Netto, 2010]. A economia solidária ou as iniciativas de cooperativa como finalidade – isto é, tornada política pública ou combate do desemprego estrutural – não é mais do que um falseamento das iniciativas de cooperativas de trabalho surgidas em contextos de luta, como em assentamentos de trabalhadores rurais ou retomadas de fábricas falidas por trabalhadores. Nascidas das condições de exploração postas pelo sistema vigente, estas iniciativas, em seus contextos de luta, tensionam, dialeticamente, a um significado prático-ideológico contra-hegemônico, porque são “puro meio sem fim”, ou seja, se colocam no

presente como esboço de uma economia baseada na autogestão e na socialização do modo de produção, já que “a autogestão da sociedade prepara-se na autogestão da luta” [Bernardo, 2005]. São experiências que estão no limiar de outra sociabilidade e não dirigidas a enfrentar questões insuperáveis nesta sociabilidade.

Stella parece defender a iniciativa de cooperativa nesse sentido de autogestão que estimula laços de solidariedade e restabelece um sentido coletivo à vida feminina organizada na periferia no presente, num “tempo de agora” e, sobretudo, que seja feita pelas mãos e mentes daquelas que justamente necessitam, e não como cumprimento de agenda e metas futuras e de gestão. Inclusive, ela imagina o desdobramento de laços de solidariedade também além do estritamente econômico/laboral, ou melhor, como parte disso, ao imaginar um possível “revezamento” no cuidado com os filhos uma das outras das mulheres atendidas: “*Aí, “ó, vai lá, vende sua caixinha de MDF, compra uma caixa de batom e vai no trem, **um dia você fica com os filhos dela, outro dia você fica com seus filhos, reveza o horário de escola, pensar em uma outra organização. É um espaço que as pessoas podem se reunir pra pensar uma outra organização. A organização que seja eficiente mesmo pra elas, não pra pensar numa organização que atenda o CDCM***” [trecho transcrito da entrevista].

O exemplo do cuidado com as crianças provavelmente não foi meramente exemplificativo. Stella, como eu, vivenciou a questão da ocupação do espaço da Casa Mulheração pelas crianças, filhas e filhos das mulheres atendidas, tomar proporção cada vez maior. Houve uma mudança de direcionamento no tratamento das crianças que vinham acompanhadas de suas mães, a partir de 2016, após uma assembleia, abrindo-se mais o espaço da Casa para uso delas, o que despertou uma série de demandas até então contingenciadas. Vale esclarecer que esta modalidade de serviço não conta com previsão de profissional para desenvolvimento de atividades com as crianças no período em que suas mães estão realizando atividades ou em atendimento no espaço. Inicialmente, buscamos realizar isso aos poucos, pensando junto com as mulheres as ações, a rotina da Casa, os passos seguintes, o modo como organizaríamos isso. A certa altura, surgiu a iniciativa de contratar uma educadora para desenvolver trabalho pedagógico com as crianças, inclusive extrapolando as atribuições do serviço no dia em que havia maior participação de mulheres numa oficina realizada no espaço, justamente a de artesanato. Esta deveria ser apenas uma das iniciativas entre as tantas outras que precisariam ser pensadas e repensadas, e alteradas e organizadas permanentemente, mas acabou sendo assimilada, por nós trabalhadoras e pelas mulheres atendidas, como uma iniciativa que respondia àquela questão mais uma vez como uma demanda, seguindo a lógica de prestação de um serviço.

Além do fato de que os demais dias da semana permaneciam sem qualquer organização voltada às crianças, a educadora, por óbvio, não conseguiu dar conta da demanda e pediu para encerrar as atividades, uma vez que o trabalho dela era pra ser desenvolvido em conjunto com outras ações organizadas com as mães, conosco e pensando a dinâmica do espaço. A lógica de prestação de serviço se impôs mais uma vez, retirando a “responsabilidade” de autogestão de questões como essa no espaço, ao enformá-la como demanda a ser satisfeita.

A prática da “economia solidária” nos CDCMs, num sentido estrito ou num sentido mais abrangente, é marcada por uma mera execução de atos em prol do próprio funcionamento do equipamento. Paradoxalmente, a função de promover a economia solidária surgida historicamente nas lutas dos movimentos feministas surge, para estas mulheres, como prática heterônoma. Distantes, portanto, daqueles ensaios contra-hegemônicos em contextos de luta, as atividades, de modo geral, de “potencialização” da socialização realizadas nos CDCMs, seja de convívio, seja de atividades sem propósito aparente (“desembrutecedoras”), seja ainda de “autonomia econômica”, acabam assumindo a finalidade do próprio funcionamento do equipamento, e não propriamente o desdobramento da organização da vida concreta das mulheres.

A conclusão de Stella é de que se o encontro propiciado pelo CDCM fortalece o equipamento, o enfrentamento da violência propriamente fica em suspenso, como se pode inferir das reticências de sua fala:

*“é, é uma **finalidade** pra ele se manter, pra ele existir, pra fazer girar. Tá longe, pra mim, tá longe de ser a finalidade das mulheres, assim. Não atende. (...) Então algumas mulheres lá conseguem **se encontrar com outras, conversar, dar risada, porque elas vão no CDCM**. Agora, a totalidade do CDCM, como é dito, enfrentamento. **Enfrentamento da violência...**”*[trechos transcritos da entrevista].

Na realidade, o que a fala de Stella deixa como pista é que talvez haja justamente uma ligação entre o fato de que “lá, elas conseguem se encontrar, conversar, dar risada” e o não-movimento do enfrentamento da violência. Mas, de novo, não propriamente pelo encontro, pela conversa, pela risada, mas pelo fato de que isto é capilarizado para a dinâmica da Casa. Caberia, então, perguntar a que servem estes momentos em que as mulheres estão sendo envolvidas em atividades aparentemente “sem fins”, que “ocupam a cabeça”, “faz esquecer os problemas”, “faz passar o tempo”.

Não se formam cooperativas no sentido contra-hegemônico, mas tampouco no sentido hegemônico, objeto de crítica. Ao que parece, tem muito pouca relevância, nestes espaços, um processo de gestão precária do trabalho ou reprodução da sociabilidade do trabalho, como constatado por Iamamoto e Carvalho [1982], ainda que não se descarte essa possibilidade. O que se observa é uma preponderância do elemento de ocupação do tempo ocioso nestas atividades, que está presente na dimensão do convívio cronometrado, racionalizado e diacrônico (como se depreendeu da fala de Nina), no âmbito das atividades de fazer passar o tempo ou de transformar tempo ocioso em “trabalhos inúteis” (supérfluos), como o artesanato, e que se desdobra no âmbito das feiras de economia solidária, que se constituem em ações de “matar o tempo”, já que não têm qualquer vantagem para as mulheres.

Se não é tanto a sociabilidade do trabalho que está sendo reproduzida, pode-se notar um manejo do correspondente do trabalho: o tempo. Isto, pensado conjuntamente com o comentário de Stella sobre o desenvolvimento de outros laços de solidariedade não propriamente vinculados ao trabalho, como o revezamento no cuidado com os filhos, confirma que neste contexto dos CDCMs tem preponderância todo um cenário ligado ao mundo do não-valor ou supérfluo, também marcado por um tempo morto, relativamente ao tempo do mundo “produtivo” (doméstico, afeto, cuidado, tempo que não conta e tempo ocioso marcado por atividades repetitivas, como o “trabalho doméstico”).

A “potência” consiste, na verdade, na reprodução do “supérfluo”, do mundo do não-valor em termos “coletivos”, marcando-se por práticas e atividades que preenchem um tempo vazio de mulheres que não trabalham, trabalham esporadicamente, também porque são beneficiárias de programas de transferência de renda, ou para quem o trabalho não é central na sua identidade, ainda que trabalhem. Do mesmo modo são ações que reproduzem a dinâmica da repetição e da “inutilidade” do trabalho doméstico, como nos trabalhos de artesanato.

É necessário lembrar que a “coletivização” das relações características do mundo privado ou da reprodução da vida, inclusive com a nitidez de que o trabalho extra lar não era alternativa para as questões da vida cotidiana das mulheres da periferia de São Paulo, foi o pilar do chamado feminismo popular dos movimentos de bairro dos anos 1980, conforme marca Viezzer. Diferentemente do “passado”, entretanto, há uma reprodução da lógica doméstica/privada a despeito do caráter “público” desta sociabilidade, também porque este fazer coletivo cotidiano está aprisionado a uma determinação heterônoma, que impõe uma mecanicidade a estas ações, que faz delas mera simulação de outra sociabilidade e não outra sociabilidade propriamente, como ficou nítido no depoimento das entrevistadas que apontam

a promoção restrita do uso do espaço quanto à racionalização do tempo de convivência e quanto, principalmente, à determinação do modo como vai se dar esta sociabilidade, mediada pelas funcionárias e pelas atividades determinadas por estas, excluindo-se a costura de uma sociabilidade imperceptível, como apontou Nina. Aliás, seu comentário de que “*as mulheres são estimuladas a usar o espaço como se seu fosse, mas de repente descobrem que não podem sequer mudar um móvel de lugar, porque o patrimônio não é seu*” faz lembrar justamente a falácia da “rainha do lar”, em que a mulher “manda” no espaço doméstico, mas sob os limites do patriarca.

De modo combinado, referida “potência” diz respeito à projeção de um espaço de afeto e recriação de laços sociais que responde ao desmascaramento da farsa do mundo doméstico como espaço de afeto, provocado pela violência que empurra as mulheres para fora da relação doméstica em busca de outra sociabilidade afetiva e desencantadas de que o mundo do trabalho/profissão possa reverter este quadro. Dessa maneira, no lugar da capitalização da força de trabalho propriamente, há então, além de uma capitalização de um cotidiano familiar às mulheres, a capitalização do afeto, das pulsões, ligadas ao contexto de mão de obra supérflua e, de maneira combinada, ao sentimento de *descarte* (uma outra versão da condição supérflua) decorrente da violência sexista doméstica.

A projeção da nova sociabilidade afetiva nessa outra “Casa” mobiliza uma experiência feminista de afeto político entre mulheres, conforme o lema do “o pessoal é político” que ganhou espaço no cenário de lutas a partir do final dos anos 1960. No entanto, a situação no CDCM rememora o desdobramento deste lema na cisão entre “visitadoras” e “feministas” que marcou a experiência do SOS-Mulher na década de 1980. Como abordado acima, o afeto como laço social estava presente no caso das segundas e, no caso das primeiras, era mero receituário feminista a ser seguido por elas, especialmente pelas albergadas. Stella identifica que é como contrapartida que o afeto se coloca para estas mulheres:

*“Então as mulheres **acreditam** que aquilo ali possa, porque elas **colocam uma confiança muito grande no CDCM** também, ser um caminho, sim. (...) Elas estão ali porque **se sentem próximas**, porque **o CDCM passa a ser na vida dessas mulheres**, assim, que eu identifico, parece que é **uma extensão familiar**”* [trecho transcrito de entrevista].

O que parece é que a coletivização de elementos próprios ao chamado mundo privado propiciada pelos CDCMs é um falseamento da coletivização do passado, à medida que não supera a reprodução dos elementos próprios à casa privada, os reproduz, mas confere a eles este status coletivo. Essa mescla parece ser a descrição de Roswitha Scholz do “patriarcado do

valor em queda”, em que a separação casa/fábrica ou trabalhador/dona de casa da *Era de Ouro* do capitalismo (fordista) se torna menos nítida, mas não para superar esse estado de coisas e sim numa tendência de emersão em sua plenitude da face bárbara do progresso capitalista.

Nessa mesma linha, necessário recordar que o ponto de virada do patriarcado do valor marca a valorização do valor em cadeias “inúteis” ou improdutivas do ponto de vista da massa de trabalho abstrato em retração, o que é acompanhado, segundo Scholz, pela revitalização de aparatos estatais de reprodução (contenção/gestão) desta massa de supérfluos. Portanto, a centralidade do controle do tempo nestes aparelhos estudados, no lugar da “força de trabalho” propriamente, é típica dessa realidade de garantia da imobilização (contenção) da ação humana. É Paulo Arantes, em sua obra intitulada “Zonas de espera: uma digressão sobre o tempo morto da onda punitiva contemporânea” [2014], quem estabelece essa relação entre “lentidão”, ou “gastar tempo”, ou “temo de espera” e “imobilismo”, chamando de “zonas de espera” tais lugares que vão desde os confins do sistema prisional, onde os sujeitos padecem num tempo ocioso eterno que nenhuma relação mais guarda com aquela antiga função de conformar para o trabalho, passando pela situação de imigrantes permanentemente em travessia, à espera de um sinal qualquer que seja, às vezes confinados em gaiolas, em verdadeiros limbos jurídicos, esperando uma decisão, até as zonas de espera mais refinadas, nos aeroportos, no ócio pequeno-burguês da gastronomia, da arquitetura, etc.

A aceleração da acumulação capitalista no contexto da expansão do tempo morto, com a revolução tecnológica, acompanhada da tendência de redução da massa de trabalho abstrato, cenário que se impõe pela reestruturação produtiva, é geradora desses dois ritmos de um só tempo em que vivemos: “aceleração e depressão”, não por acaso a linguagem da bolsa de valores e também a marca do sintoma social de nosso tempo, como observa Maria Rita Kehl.

O estado de urgência permanente forma, paradoxalmente, “filas” quilométricas de espera em bancos, aeroportos, *fast-foods*, etc. Esse “permanente regime de urgência” é o que marca o “novo paradigma de governo da insegurança social”, “*alimentada pela turbulenta ansiedade gerada pela normalidade do trabalho desclassificado, de resto imposto como uma danoção precursora do que virá pela frente em caso de recalcitrância e contumácia*”, afirma Arantes lembrando o pensamento de Löic Wacquant sobre a virada punitiva no tempo do trabalho dessocializado.

A “disciplina da espera” é o “dispositivo de governança global”, calcado no “princípio de precaução”, que, portanto, converteu a velha segurança pública “de exceção” num permanente e generalizado estado de prevenção. A “*governamentalidade securitária tem sua*

razão de ser no controle, redução e eliminação de todos os riscos de agressão, com base em pontos de vulnerabilidade a serem protegidos por medidas de precaução". “A lógica da intervenção ativa guiada pela racionalidade sumária do risco” corresponde à administração de um “*continuum* de riscos, do risco alimentar ao risco terrorista, do vírus ao atentado, da sexualidade ao meio ambiente, da violência, da catástrofe natural à guerra civil”, governando-se, assim, um “*continuum* de vítimas”.

Nesta toada, também se observa aquilo que, baseado em Wacquant, Arantes chamou de uma “confluência militar-social ou penal-humanitária”. “Segurança social” e “segurança pública”, a despeito da demarcação político-jurídica ainda vigente desde a Constituição de 1988, perdem cada um sua nitidez em favor deste governo generalizado da insegurança. Para Arantes, o que está em curso é a velha estratégia, que restabeleceu as bases da acumulação capitalista, da contra-insurgência dos anos 60, como garantia de que se trata mesmo de uma **contra-insurgência sem fim**, cujo foco é a “pacificação” através da boa governança econômica, provisão social e securitária, etc.". Numa contra-insurgência permanente, a urgência em que vivemos não caracteriza nenhuma urgência propriamente, nem a da guerra de outrora nem a urgência de por abaixo a sociedade capitalista. Toda a sociedade se arrasta num “tempo morno”, especialmente arrastando os grupos combatentes por uma estratégia cadenciada do tempo do progresso e do regresso.

De modo semelhante, o estado de urgência permanente em que vivemos também reduziu a “experiência” a um “presentismo sem fim”, numa aniquilação do “horizonte” que faz as “criaturas flutuantes”, como os seres que vivem à deriva e do lado de fora de um “Castelo” de Franz Kafka, “mofar” num eterno tempo de agora que é o do “mundo possível ou existente”, desde a queda do muro de Berlim e a vitória capitalista. Arantes recorre a Agamben, que “identificou nos campos [territórios de exceção], do mais extremo, o de concentração, aos de refugiados, a matriz oculta da política em que vivemos”, para afirmar que justamente “é a disciplina da espera sem horizonte a alavanca de todo o aparato suspensivo (estado de exceção) em vigor nestes espaços liminares”. “*À deriva e à espera, estes seres barrados na ante-sala da civilização nada mais possuem a não ser a crueza elementar de sua própria vida biológica que Agamben chamou de vida nua*”. Ou, lembrando Pachukanis, a “disciplina da espera” é a suspensão da vida, instaurando-se a vida juridicamente desclassificada desses flutuantes/supérfluos.

Os Centros de Defesa estudados são a exata expressão dessas “zonas ou territórios de exceção”. A “urgência permanente”, com sua “lógica de intervenção ativa guiada pela racionalidade sumária do risco”, a agir sobre vulnerabilidades como medidas de precaução,

guia o trabalho em estado de alerta das profissionais desses serviços, como evidenciado em trecho transcrito mais acima no uso por 8 vezes da palavra *risco* pela assistente social da Casa Mulheração ao tratar de aspectos de sua abordagem com as mulheres vitimadas. Em outros momentos acima também apontamos a lógica alarmista ou do risco que parece ser a tendência do coro feminista que ecoa dentro da política de segurança das mulheres e na abordagem midiática da questão, possivelmente mais ensejadora de medo e paralisia.

As Casas, aparelhos da política de assistência social, especializada na “vulnerabilidade” da violência doméstica, na abordagem “precavida” de suas vítimas, que, por outroviés, são vítimas de crimes, penalmente tuteladas, são o entroncamento preciso que expressa a confluência penal-social. A ampliação, já anotada anteriormente, que a lei Maria da Penha representa da proteção policial-penal para uma proteção social diversificada, que se desloca da mera proteção-punição para a proteção-prevenção, assim como dirige atenção às vítimas e não mais apenas aos seus algozes, é, assim, expressiva desse cenário. O que interessa pensar é que *o foco no risco, na prevenção e na vítima, expressivo daquela confluência penal-social, tem por função a contenção do “risco” contra a sociabilidade dominante*. Dito de outro modo, o foco nas vítimas, nos CDCMs, é uma política de segurança dirigida contra elas, contra o risco que elas representam, o risco que a sua condição supérflua, objetivamente “descartadas” pela violência doméstica sofrida, representa. A violência doméstica e também a condição de desempregabilidade liberam uma violência que acompanha o perambular “ameaçador” dessas mulheres como acompanhava o daquelas mulheres do início do século XX, fazendo história da sua “descartabilidade” diante do branqueamento do mundo livre.

Não por acaso, e este é mais um aspecto dos CDCMs como zonas de exceção, convive com o estado de urgência permanente o “tempo morno” das atividades realizadas em tais serviços, como se mostrou nas entrevistas abordadas neste tópico. O “tempo morno”, na Casa, está caracterizado nas atividades de “gastar tempo” das mulheres e ainda na repetição diária ou semanal dessas atividades, que nunca se desdobra num “horizonte” temporal, espacial, criativo, organizativo, etc. Isto lembra o “não-tempo” da rotina do lar e o “tempo da repetição” da dinâmica do “ciclo da violência” e seu caráter apassivador. Ou seja, o agora “tempo morno” da sociabilidade do capitalismo global, ou tempo flexível da exploração do trabalho, que fez Hirata perceber um contínuo casa-fábrica nas “novas” práticas de trabalho, fora outrora o bem delimitado tempo do lar da acumulação fordista ou tempo da vida flexível daquelas que eram sobra daquele padrão de acumulação e que agora se “descontingencia”.

O cotidiano produzido no CDCM a fim de que supostamente funcione como “potência” para alavancar uma sociabilidade contra-hegemônica funciona, ao contrário, como controle “biopolítico” da vida, até então contingenciado na panóptica carcerária-industrial, se capilarizando agora, no “novo” Leviatã penal-humanitário, pelos seus tentáculos dos serviços sociais. A captura política na captura temporal da vida miúda revela que os CDCMs cumprem uma função “preventiva” no sentido, portanto, de uma “contra-insurgência” permanente, porquanto espalhada no cotidiano da necessidade dessas mulheres, que mitiga a organização da “verdadeira violência do matriarcado da miséria”.

A “potência” de que se falou na entrevista, “potência sem ação, sem organização” equivale ao cotidiano “sem horizonte”, o “presentismo”. O “tempo-de-agora”, que é tempo revolucionário¹⁴¹, se confunde com o tempo de agora de um “presente sem fim”. O segundo simula o primeiro e o cotidiano do CDCM não tem nada a dizer sobre a autogestão da vida.

Em sentido semelhante, pode-se perceber que essa cotidianidade presentista permanece presa à sua “heterogeneidade”, a um “materialismo espontaneísta” e ao “pragmatismo” que impede a “suspensão do cotidiano”, em que os indivíduos “transcendem sua singularidade, objetivando sua humanidade e retornando ao cotidiano percebendo-o diferencialmente e como espaço compulsório de humanização” [Netto in Carvalho, 2007: 64-91].

Nesse sentido, ao contrário do que inferiu Ana Paula de Santana Correia, não guarda o cotidiano feminista dos CDCMs nenhuma relação com o passado do feminismo comunitário, a não ser enquanto farsa. Afinal de contas, a potência que Correia enxerga no cotidiano da Casa Viviane dos Santos, supostamente um contínuo da “experiência” de um feminismo cotidiano, é a “potência” de que fala Lucinda, coordenadora da mesma Casa, na entrevista concedida.

Dessa maneira, o que parece estar em curso nos CDCMs com a produção dessa sociabilidade marcada pelo controle do tempo e, por isso mesmo, por práticas situadas no outro extremo do “trabalho produtivo” (reprodução e afeto) é a reprodução do supérfluo em moldes “não autênticos”, que não extrapolem a sociabilidade hegemônica, como outrora

¹⁴¹ Esta idéia está desenvolvida na TESE XIV de Walter Benjamin: A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (Jetztzeit). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução [Benjamin in Löwy, 2005].

tensionaram as experiências das lutas femininas nos bairros e da tentativa de desdobrar uma experiência do “afeto político”.

Portanto, o espaço não parece propiciar uma potencialização de uma força pura, desdobrando uma outra história, mas, tal qual acontece no contrato privado, conforme exposto anteriormente, parece ocorrer uma captura dessa força pura, a dirigir a força de fazer-recriar o cotidiano feminino periférico em outros marcos para a sociabilidade de uma casa, ainda que “pública”.

Dessa maneira, a conclusão a que se pode chegar é que essa potencialização (aparentemente) “sem fim” (sem finalidade) é, na verdade, uma “infinita” simulação de ações que, assim, não são propriamente ações organizativas do viver, o que espelha e projeta o “eterno acumular forças” do projeto de poder em vigor nos últimos 15 anos e que também por isso revela que o sentido de semelhante “paz” é o da “pacificação” da energia insurgente, confinando-a no “circuito fechado” de uma “Casa pública”.

3.3. Gestão dos afetos: a resistência passiva como farsa

Perguntei às entrevistadas que função elas achavam que era desempenhada pelos Centros de Defesa e Convivência da Mulher. Para além da tipificação do serviço – atendimento de mulheres em situação de violência doméstica, visando o fortalecimento –, buscava compreender a especificidade do que era desenvolvido nesses espaços de forma mais ou menos homogênea, especialmente porque já existiam outros serviços voltados ao enfrentamento da violência doméstica, como as delegacias especializadas, os atendimentos na Defensoria Pública e no Ministério Público, as “Casas-abrigo” e a própria orientação sócio-jurídica nos CREAS.

Não apenas ao responderem tal pergunta, mas ao longo da entrevista, foi, inúmeras vezes, destacada a função de “escuta”, de “acolhimento”, de “lugar em que esta mulher é ouvida”. Nina, assistente social na Casa Mulheração, tendo dito que as mulheres apontavam o CDCM como um espaço importante para elas, respondendo à minha pergunta com relação ao que exatamente elas diziam que era importante, comentou o seguinte:

*“Esse espaço de **escutar**, de **escutar** elas, de **acolher**, delas entenderem que elas não tavam erradas. Eu acho que o **acolhimento**, o principal, assim, o **acolhimento**, o espaço. Um espaço que elas possam simplesmente falar, independente de qualquer denúncia, de....o **acolher mesmo**, o **escutar**. Eu acho que **elas não vieram nem ouvir, mas foi mais falar**, poder falar com a*

outra e entender que...enfim, [que] não tava errada” [trecho transcrito de entrevista].

Lucinda também demarca esse papel da escuta:

*“No geral, as mulheres tão buscando algum tipo de ajuda, **nem que seja uma escuta** mais profissional, porque elas podem ter falado isso pra outras pessoas a situação que elas tão vivendo em situação de violência, **mas existe uma confiança**, eu acho, das mulheres quando elas vêm procurar um equipamento especializado, (...), mas eu acho que no geral **elas vêm procurar um pouco esse espaço de escuta** e algum tipo de proteção e orientação sobre a situação de violência quando elas estão nesse processo” [trecho transcrito de entrevista].*

Ela o atrela a uma “mudança de paradigma” em relação à atuação de outros equipamentos e remete à experiência do SOS-Mulher:

*“Tem eu acho que, na medida do possível, uma **mudança de paradigma**. Eu não sei aqui em São Paulo de que maneira isso influenciou, porque os CDCMs eu acho que eles só vêm também na década de 2000, que é a casa Cidinha, pelo menos aqui em São Paulo. (...) Eu acho que, sim, também à medida que o movimento foi percebendo a violência de maneira muito diferente, né? Lá na década de 80, a gente tava tentando que esse enfrentamento, de alguma forma, que isso ganhasse visibilidade, eu acho que tinha a ideia mesmo de, sim, responsabilizar, de ir pra uma arena pública, mas que dissesse pras pessoas: olha, esses caras não podem matar mulheres, eles precisam ser...e aí sempre vem mesmo, né, o sistema de justiça, ou a polícia como o principal aliado. Eu acho também que talvez foi um processo de mudança de paradigma. (...) Não sei se a gente também **tem influência do SOS mulher** que se criou um pouco. [Você acha que tem essa influência?] Não sei. Eu acho que faz parte do acúmulo do movimento de mulheres, do movimento feminista pra se pensar um equipamento tal como a gente acredita que ele seja mesmo. Um **espaço que acolhe, que escuta**, né, radicalmente as mulheres?” [trecho transcrito de entrevista].*

Emília e Rosa, advogadas na Casa Anastácia e na Casa Viviane, respectivamente, tendo a segunda trabalhado antes também na Casa Anastácia, compartilham posição semelhante sobre o papel da escuta:

*“(...) da escuta, que na verdade foi uma coisa que a Carol...porque eu fui trabalhar na Casa Anastácia pra cobrir a Carol...que ela, na verdade, quando a gente conversou pra eu ir trabalhar lá, foi uma coisa que a Carol falou e eu nunca esqueci disso, assim...é...**da questão de ser muito central o lugar de ouvir as mulheres**, assim, a questão da história das mulheres, o que as mulheres tão dizendo, assim, né? (...) Eu lembro da Carol sempre falar que tinha uma questão ali desse lugar de você ouvir a mulher e **da potência que tem a narrativa dela**, assim” [trecho transcrito de entrevista].*

Diante dos limites das medidas jurídicas, Rosa encontra “alternativa” na escuta:

*“Então [risos] é pensar em alternativas paralelas. Então, e eu sinto isso, eu senti isso muito forte, ontem, mas eu sinto isso muitas vezes, assim, que é tipo...falar da parte jurídica é meio fácil, meio rápido, assim. É isso, não tem muito o que ensinar o pai nosso ao vigário. Tipo, as mulheres sabem o que elas podem pedir, sabe? Não é muito isso. **É escutar, é ouvir...**e, sei lá, e tentar olhar por outros lados, assim, sabe? **Acho que é meio esse o trabalho, eu me vejo fazendo isso muitas vezes**”.*

Eliana, psicóloga-psicanalista na Casa Viviane dos Santos que, destaque-se, trabalha há 5 anos lá, vai no mesmo caminho:

*“Eu acho que é isso, para além de apenas ser uma política que faz parte de uma rede, que faz encaminhamento, é uma política de enfrentamento, **mas eu acho que o principal do espaço do CDCM é isso, é possibilitar, é um espaço de reflexão, pra que a mulher consiga se perceber, consiga se identificar como mulher, como sujeito, consiga desconstruir esses ideais sociais e também consiga reconstruir isso dentro de si.**”*

Ao afastar as medidas mais pontuais ou objetivas (“encaminhamento” como apenas uma parte da rede de enfrentamento, provavelmente equivalendo a “denúncia”), Eliana está destacando esse aspecto subjetivo que é o que demarca a especificidade desse serviço. Mais que isso, ao descrever o trabalho feito com as mulheres, ela revela uma conexão entre essa abordagem subjetivo-psíquica e o processo de trabalho ligado a ela marcado por um caráter progressivo, contínuo, gradual, voltado a que aos poucos essa mulher se liberte psiquicamente. Nota-se que a sua fala é marcada por repetições de verbos e por um efeito de acúmulo progressivo:

*“Então chega uma mulher que foi agredida, nós **acolhemos**, é **acolher** essa mulher, é **dar voz** a essa mulher, é validar o sofrimento delas, muitas vezes esse sofrimento não é validado, (...) então eu acho que é isso, é **acolher a dor** dessa mulher, é **acolher o sofrimento** dessa mulher e **construir possibilidades**, né? De enfrentamento e de rompimento com essa situação que elas vivem”.*

Ao descrever o passo a passo do tratamento, isso fica mais evidente, assim como a ideia de “rotas e caminhos”:

*“Olha, esse processo de construção desse processo de enfrentamento à situação de violência, ele também ocorre em equipe. Então os casos **são discutidos**, chega determinado caso, esse caso é discutido dentro da equipe,*

o profissional que a atendeu, quer tenha sido a advogada, quer tenha sido a psicóloga, ou a assistente social, é trazido o relato da história dessa mulher e a gente discute em equipe algumas possibilidades. Essas possibilidades, após essa escuta dessa usuária, a gente leva em consideração aquilo que ela trouxe, a gente pensa dentro daquilo que ela trouxe alguns caminhos possíveis, algumas rotas possíveis pra isso e, depois, a gente leva novamente pra essa mulher e ali são feitas algumas propostas pra ela, que às vezes a mulher acha interessante, ou a gente repensa (...). Então a gente vai construindo com essa mulher outras rotas, que nem sempre esse é o passo mais importante [registrar ocorrência] a dar naquele instante. Pode ser até um passo num momento posterior, às vezes ela está muito fragilizada, ela chega aqui muito fragilizada, se ela for diretamente registrar um boletim de ocorrência, ela não vai conseguir sustentar isso, posteriormente. Ou isso acaba gerando um conflito muito grande dentro dela. Então às vezes, a gente vai construindo algumas coisas com ela, 'olha, é importante registrar boletim de ocorrência, sim, mas você não acha que seria importante esperar mais um pouco, vamos trabalhar algumas questões pra que você fique um pouco mais fortalecida e depois você dá esse passo de registrar boletim de ocorrência. Então são esses caminhos que a gente vai construindo junto com ela' [trecho transcrito de entrevista].

Pergunto a Eliana qual exatamente ela acha que é o papel da psicóloga ali. Ao responder que é o fortalecimento psíquico da mulher, mais uma vez, ela conecta esse fortalecimento a uma rotina de caminhos, rotas, tentativas, encaminhamentos, possibilidades:

“Fortalecimento? Cada mulher traz uma demanda muito específica, né? Então, se for o caso, a gente faz atendimento psicológico, seja em grupo. Às vezes a mulher chega muito retraída, as relações sociais dela estão muito rompidas, então ela já não tem uma vida social, já não tem relações sociais, então, dependendo do perfil dessa mulher, essa mulher é inserida em um grupo, pra que ela já vá se socializando, pra que ela possa ter contato também com as experiências de outras mulheres, pra que ela se sinta, também, acolhida por outras mulheres, pra que comece a ter um vínculo, a possibilidade de criar vínculo com essas mulheres também. Isso no atendimento psicológico. Em conjunto, a gente sempre pensa, olha, é importante inserir numa oficina, não apenas enquanto um espaço de geração de renda, mas muito mais como um espaço de convivência, né?” [trecho transcrito de entrevista]

Para Eliana a centralidade de toda essa abordagem é esse trabalho psíquico-subjetivo com a mulher, tanto que, como ela diz, ela foi buscar suporte na psicanálise para trazer essa habilidade para o social. A despeito da importância da sua dedicação nesse sentido e da relevância de sessões de análise como política pública, que provavelmente tiveram efeito importante para as mulheres e é algo que merece uma discussão diferente da que é feita aqui, o modo como ela descreve essa “junção” do psíquico ao social, associada às demais

observações das entrevistadas, faz lembrar as considerações feitas acima sobre a subjetividade ser a objetividade das relações sociais em nossos tempos. Com efeito, ela diz o seguinte:

*“Então, né, a construção do sujeito....quando eu fui fazer psicanálise, eu fui fazer depois que eu já tava trabalhando no centro de defesa, e eu fui fazer justamente pra trazer a psicanálise pra dentro do social, né? (...). Ela vai trabalhar **essa subjetividade**, então, nós vamos trabalhar aspectos mais inconscientes desse processo da violência que ela sofreu, os aspectos inconscientes **do eu**, de **reconhecimento de si**, ou de objetificação que ela viveu, então pra que ela consiga reconhecer, lidar com isso, né? E passar por esse processo de **tornar-se sujeito**. Então, os aspectos inconscientes disso”* [trecho transcrito de entrevista].

Eliana também explica a que está relacionada esse enfoque na escuta, acolhida e no trabalho minucioso com as mulheres. Trata-se de uma resposta ao fato de que essas mulheres não eram ou não são escutadas nas delegacias:

“E hoje muitas mulheres não registram mais boletim de ocorrência e eu acredito que por conta disso, por perceberem, por sentirem na pele sua palavra invalidada dentro de uma delegacia(...). Então eu acredito que isso também desestimula muitas mulheres. Ela percebe que ela não é escutada, tá falando realmente a ouvidos surdos e que ela não irá receber o apoio que ela precisa” [trecho transcrito de entrevista].

É possível acrescentar à fala de Eliana o diagnóstico feito sobre o papel que, na década anterior, cumpriram os Juizados Especiais Criminais, onde eram tratados, antes do advento da Lei Maria da Penha, ou melhor, onde eram assimilados para serem expulsos (do tratamento público) os casos de violência doméstica, conforme evidenciado em pesquisas [Debert *et al*, 2008].

Associando isso à fala de Lucinda, que reflete sobre uma “mudança de paradigma”, é possível pensar que, a certa altura, a centralidade da acolhida/escuta reflete a situação em que se tornou imprescindível, mais do que a criminalização e o tratamento da conduta masculina, o próprio enfoque na mulher vitimada, porque a sistemática rejeição, nas delegacias, especializadas ou não, e nos juizados especiais criminais, começara a criar uma massa de mulheres insatisfeitas com a resposta pública que vinha sendo dada à violência.

Nos Centros de Defesa, elas encontram esse “mínimo” de acolhida, “*que é um mínimo que é máximo*”, segundo Nina, ao compartilhar suas dúvidas sobre a relevância do serviço prestado:

*“Eu entendia esse espaço como mínimo e, quando elas me colocavam o que era esse espaço pra elas, elas colocavam como máximo, pra vida delas. Não como uma troca, **mas como um espaço de acolhimento**. Então, eu comecei a refletir que talvez não seja um espaço mínimo mesmo, mas um espaço*

máximo pra elas. Não tô falando nem de algo material, mas de um espaço de escuta mesmo, de fortalecer de verdade”.

Nina, assistente social, chega a mencionar que [na academia do curso de Serviço Social] há “essa crítica sobre a assistência” de que

“talvez seja um espaço de controle pra dar um mínimo pra que aquelas pessoas não se organizem. Que com o mínimo ela se contente e não busque outras formas de pensar pra sair daquela condição. Isso já é algo colocado há muito tempo e ele só mantém. Isso, somente na última gestão...e é a gestão, inclusive, que a assistência cresceu mais. Então que mínimo que é esse que a gente tá falando?” [trecho transcrito de entrevista].

Ela acaba por inferir que

“a gente fica muito na teoria, nesses diálogos, e aí, quando a gente vê algo se concretizando, a pessoa ali, pelo menos, se sentindo à vontade pra falar, sendo acolhida, a gente vê que não é um espaço mínimo (...). Se você vê uma mulher falando que esse espaço foi importante, esse mínimo, pra ela, se tornou um máximo. Então, quem sou eu pra falar que não está sendo efetivo?”

Apesar das suas conclusões, Nina adentra um debate acadêmico da maior relevância e produz uma sofisticada elaboração sobre o concreto da função do CDCM. É conhecida a crítica à perspectiva do “mínimo” [da erradicação da miséria] na política de Assistência Social [Faleiros, 1994; Pereira, 1994]. Ao observar um “mínimo que é máximo”, ela converge especialmente com as críticas de José Paulo Netto, para quem o “mínimo da erradicação da miséria” é *toda* a política social, a que esta se resumiu no contexto do neoliberalismo, cujo efeito é uma *potente* gestão dos miseráveis, bem como com as de Ana Elisabete Mota, para quem o mínimo, representado, inclusive, na irrisória somatória econômica do que é distribuído nos programas de transferência de renda no país, equivale a uma assistência social *expandida* cujo efeito é nada menos do que a assunção do lugar da luta de classes no enfrentamento da questão social (fetiche). O mínimo é máximo porque assume a forma da “gestão” e “fetiche” [Mota, 2010: 133-147; Netto, 2010].

A sua elaboração vai além à medida que atravessa uma divergência entre Aldaísa Sposati e Ana Elisabete Mota. A primeira, buscando rebater o que considera um reducionismo da política de assistência social ao seu caráter financeiro, na crítica feita pela segunda a essa política, reivindica a política de assistência social em sua dimensão não-econômica, relativa, entre outros, à “segurança de convívio” e “segurança de acolhida”.

Nina, ao dizer que esse mínimo “não tem a ver com algo material”, mas com escuta/acolhida, se aproxima de Sposati, reconhecendo a relevância da segurança de convívio e de acolhida neste caso, já que o que é central ou o diferencial (em nenhum outro lugar ela é radicalmente ouvida) do serviço ofertado no CDCM são justamente tais elementos. Porém, ao constatar que a escuta/acolhida é um mínimo que é máximo ela estende a crítica de Ana Elisabete Mota àquilo que, para Sposati, não estaria engendrado na perversidade dos programas de transferência de renda.

A hipótese que se levanta, portanto, a partir do elaborado por Nina mediado pelas autoras/es acima citados, é que esse mínimo da escuta e da acolhida da mulher é a *gestão ou manipulação do afeto* - do sofrimento, da dor, do sentimento de humilhação e de solidão da mulher que busca ajuda. Trata-se de uma possível *gestão da violência reprimida*, na forma de escuta e de uma acolhida que é processamento de seu sofrimento, como descrito por Eliana, que acontece tanto no atendimento individual como nas atividades coletivas.

Mas é o relato de Stella, mais uma vez na contramão da avaliação de suas colegas, que dá suporte para desdobrar essa hipótese. Segundo o exposto por ela, lentidão, repetição e uma espécie de aprisionamento às medidas sugeridas parecem marcar a rotina do CDCM. Também não é à toa a menção ao atendimento psicológico, mais explicitamente relacionado com a dimensão subjetiva, e, por fim, chama atenção a caracterização da precariedade relacionada a tudo isso, que remete ao “mínimo”; mínimo do acolhimento, no caso:

“Olha, eu acho que a função do CDCM tem sido uma via de acesso a alguns espaços, alguns lugares, uma porta pra chegar informação. (...). Pra mim a função do CDCM é isso, é essa ponte aí. É de acesso aos direitos, é uma porta de acesso a esses direitos que as mulheres, às vezes, nem sabe que existe e, para algumas, é acesso à informação, acesso à garantia dos direitos. **Mas isso acontece de uma maneira muito devagar, assim, muito devagar. Como se fosse necessário que ela permanecesse ali durante um tempo. Então o que eu imagino como romper o ciclo de violência que é pra ontem, o CDCM não, o CDCM é marcar um atendimento, atendimento psicológico, daqui um tempo. Uma pessoa que tá num ciclo extremo de violência doméstica não dá pra ter atendimento semanal, sabe?** O que eu tive no “Coletivo Mulheres de Ori” [coletivo de mulheres do qual ela faz parte] que me ajudou a romper o ciclo de violência, por exemplo, de conseguir falar, de conseguir conversar, de saber que eu tenho alguém, no CDCM acontece, **mas de uma maneira muito devagar.** O CDCM não se recusa a atender alguém. Se alguém chega até lá, não vai se recusar atender, a extrapolar horário de atendimento, não vai se recusar, mas não tá ali pra isso, não tá ali pra atender uma mulher em situação de violência doméstica. E aí ele funciona de uma maneira muito precária, porque essa mulher não tem pra onde ir algumas vezes, ele não consegue atender o que é necessário, ele **não consegue suprir a necessidade de uma mulher em situação de violência**, ele diz que atende, mas atende uma quantidade muito pequena, mas de uma forma muito precária” [trecho transcrito de entrevista].

Se não conseguimos “suprir a necessidade de uma mulher em situação de violência”, num serviço que se destina a isso, o que, então, estamos fazendo ao ainda assim atender? Ou seja, ao fazer esse mínimo?

Na passagem seguinte, chamam atenção as palavras: “acolher”, “receber” “acalmar”, “anestesiado”. Stella descreve um quadro que é o oposto do que ela mesma denomina “de enfrentamento”:

“Pra mim não é enfrentamento, sabe, o que o CDCM faz. Pra mim ele acolhe, ele acolhe a mulher, ele vai anestesiando, ele recebe, ele vai falar o que ela pode, ele vai falar os direitos dela, ele vai falar as possibilidades que ela tem, ele vai acalmar” [trecho transcrito de entrevista].

Em outra passagem, ela retoma o aprisionamento da mulher às medidas propostas no script profissional da ruptura com o ciclo de violência, reafirmando o manejo das mulheres atendidas:

“O acesso a alguns espaços é muito difícil. Então essa mulher precisa sempre tá lá no CDCM pra se imbuir de informação. Os instrumentais também, então ela precisa tá sempre no CDCM porque ela precisa de uma carta, ela precisa de uma declaração, ela precisa que alguém entre em contato com algum lugar. Então ela precisa tá lá naquele lugar, naquele espaço. Aí ela recebe um encaminhamento, sei lá, pra algum outro lugar e aí nesse lugar ela não tem orientação devida, então ela tem que voltar no CDCM pra poder saber que é que tá acontecendo, o que ela tem que fazer agora” [trecho transcrito de entrevista].

Ela também retoma o quanto tal aprisionamento está ligado a uma dimensão afetiva, que, por sua vez, está ligada a um “novo paradigma de proteção”. Isto é, não se trata de uma proteção pontual e objetiva, como nas delegacias especializadas ou nas casas de acolhimento sigiloso, equipamentos característicos da política de proteção preponderante entre o final dos anos 1980 e final da década de 1990 e cujo paradigma era o da “segurança” *stricto sensu* (punição e acolhimento assistencial), como já apontado acima [Santos, 2010 e 2015]. Vale lembrar, os CDCMs se voltam a uma intervenção mais ampla, permanente e cotidiana na vida das mulheres, como parte e expressão de um renovado paradigma de proteção ampla, articulada em várias esferas, preventiva e voltada menos à ação masculina e mais às mulheres, consolidado com a lei Maria da Penha

Stella acentua o efeito perverso dessa “ampla concepção de proteção”:

*“Então o trabalho ali vai **muito além de um serviço de atendimento**, de enfrentamento à violência doméstica. E aí, como tem essa **relação muito próxima**, é muito fácil manipular, **é muito fácil manipular as mulheres ali**, porque **vai pela questão sentimental, vai pela questão de afeto**”* [trecho transcrito de entrevista].

Surpresa com suas considerações, pergunto-lhe mais diretamente se “o que ela está dizendo é que a gente vai levando em “banho-maria” as mulheres, ou que as nossas ações geram um anestesiamiento da própria capacidade de reagir dessa mulher. Ela responde:

“É isso, é uma anestesia e uma janela. É abrir uma pontinha de uma janela assim de que tem alguma solução, que tem alguma esperança, demora muito tempo pra acontecer, demora muito tempo. E eu acho que até pensar no feminismo, assim, exatamente, sabe? “Cada mulher tem um tempo...”. Sim, cada mulher tem um tempo, mas você pode morrer essa noite, sabe?! (...) pra mim é um, é um...teria que ser um posicionamento mais...Como eu posso dizer? Ai, porque eu sou contra, assim, algumas coisas do feminismo no geral, eu sou contra, assim, que cada mulher tem um tempo” [trecho transcrito de entrevista].

Note-se que Stella atribui ao feminismo esse processo lento, gradual e progressivo de abordagem da situação de violência como se assim fosse possível superá-la, reiterando ademais a descrição de Eliana de como o trabalho é feito com as mulheres atendidas. Tal estratégia, já mencionamos, alude à estratégia socialdemocrata, especialmente no que diz respeito ao controle do tempo das mulheres ali no espaço, formatando-as num tempo progressivo linear ou espiral e em uma espécie de “ante-sala” da situação de ruptura com o ciclo de violência.

Retomam-se as passagens de Benjamin:

*“Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim. O infortúnio começou quando a socialdemocracia alçou essa representação a um ideal. O ideal foi definido, na doutrina neokantiana, como uma tarefa infinita. Uma vez definida a sociedade sem classes como tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma **ante-sala**, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária”.*

Destaca-se ainda a seguinte passagem: *“o progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos socialdemocratas, era, (...) em terceiro lugar tido como um progresso*

essencialmente irresistível (como percorrendo, por moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral)” [Trechos da Tese XVIIa e XIII, respectivamente].

Pergunto a Stella se ela avalia que essa questão com o feminismo é conjuntural, relativo à gerência que dirigiu o serviço na época em que trabalhou lá, ou se é estrutural, do próprio equipamento. Ela responde:

“Eu acho que o modelo propicia isso e a gerência potencializa isso. O CDCM vive de mulheres que são vítimas de violência, né? Então essas mulheres que são vítimas de violência têm que existir pro CDCM poder existir. Então, parece que não existe...o objetivo não é o rompimento da situação de violência, o objetivo é que essa mulher se torne dependente daquele espaço. Não é pensado na emancipação assim da mulher. É pensado que ela precisa do CDCM pra sobreviver, precisa do CDCM pra existir” [trecho transcrito de entrevista].

A estratégia, socialdemocrata, que ela imputa ao feminismo, é da ordem da própria estrutura do CDCM, o que corrobora a hipótese de que, na passagem à democracia, a derrota do enfrentamento da violência na dimensão da experiência projeta-se como vitória na consolidação da “estrutura do equipamento”. É, sintomático que Stella tenha criticado a completa falta de iniciativa no CDCM Mulheração de realização de ações que, ao contrário, eram corriqueiras na dinâmica dos mutirões dos Clubes de Mães:

“Cadê que a gente nunca fez uma campanha de arrecadação pra poder pagar a passagem de uma mulher que quer voltar pra família dela? Nunca fez isso, nunca. A gente vai só naquilo que tem, que tem estabelecido mesmo, como regra no CDCM. Mas nunca se faz isso. Agora se uma mulher chega num coletivo de base com essa demanda, vai pensar em outras coisas assim, vai pensar em outras ações. Quando uma mulher chega falando que não tem comida em casa, que que a gente faz? Vai até os mesmos mecanismos: vai no CRAS vê se tem cesta, se tem cesta, ótimo, se não tem, a gente não faz nada. Entendeu? Cadê que a gente pensa em alguma coisa, vamos arrecadar alimentos? Vamos, oh, sei lá....vai ter uma ação em tal lugar, por que que a gente nunca pensou, por exemplo: vai ter uma ação, a entrada é um quilo de alimento, vamo fazer um banco de alimento pra essas mulheres. A gente não pensa fora da caixinha. O CDCM coloca e a gente vai seguindo ali, só que a gente tá falando de pessoas, né, não tá falando de processos, tá falando de pessoas. Então não dá pra ser só aquilo ali” [trecho transcrito de entrevista].

É mais sintomático ainda que, poucos meses antes da entrevista de Stella, mulheres ligadas a ocupações do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), tendo ocupado um espaço na zona leste da capital paulista a fim de fazer daquele espaço um lugar de enfrentamento da violência doméstica, tenham justamente realizado ações de arrecadação de

alimentos, mantendo-se a organização da luta pela manutenção material das mulheres ocupantes e pela promoção de um diálogo com mulheres não ocupantes dos bairros, dos movimentos feministas que traziam os alimentos. É igualmente sintomático que isto surja na dimensão do enfrentamento da violência como movimento.

Em síntese, para Stella, o CDCM até permite algumas mudanças na vida das mulheres, mas parece que, ao se propor atender vítimas de violência *mediando* a organização dos meios para ruptura com o ciclo da violência, sua função de fato, mas não declarada, acaba sendo a de “envolver” as mulheres naquele espaço, mantê-las ali pelo convívio, pelos vínculos de afeto, pelo suporte “além”. Isto parece descrever um quadro de gestão dos afetos.

A crítica que Stella levanta sobre esse afetuoso tratamento feminista dado às mulheres nos Centros de Defesa faz lampear as críticas de bell hooks ao “investimento branco e feminista em calçar a estratégia da vitimização”. Como vimos, “o fundamento que dispôs a ênfase na estratégia da vitimização foi a recusa branca à radical autodeterminação negra”, já que “havia uma grande diferença entre uma luta pelos direitos civis que trabalhava primordialmente para acabar com a discriminação e um compromisso radical com a autodeterminação negra”. Após os levantes, “ironicamente, muitas pessoas brancas que tinham lutado lado a lado com as negras responderam positivamente às imagens da vitimização negra. Muitas pessoas brancas testemunharam que elas tinham visto o sofrimento da gente negra no sul segregacionista e ficaram comovidas a trabalhar por mudanças. A imagem das negras como vítimas era bem aceita na consciência de toda pessoa branca; era a imagem das pessoas negras como iguais, como autodeterminadas que não tinha lugar – que não poderia evocar nenhuma resposta simpática” [hooks in Ribeiro, 2015].

Essa “recusa” consiste, assim, numa “exclusão”, como o soberano que exclui o verdadeiro estado de exceção, da “violência pura”, tomando-a como sinônimo de “radical autodeterminação negra”. O investimento branco em semelhante equação, ao excluir a autodeterminação negra, denota a “inclusão” da luta anti-racista como “mito”, uma vez que a “vítima” é a posição de luta “ficta”, porque é um simulacro do sujeito autodeterminado e porque não oferece efetivamente risco algum. Simultaneamente, é o próprio protagonismo branco que se inclui como contratante equivalente da vítima, com seu interesse em “se preocupar e cuidar de pessoas negras com identidade vitimada”, a que elas, em contrapartida, aderem, pois é “mais fácil fazer apelos por compaixão do que por reparação”.

Essa operação racista-patriarcal define exatamente o que se passa nos CDCMs entre as correspondentes figuras, jurídicas, da “profissional”, de um lado, e da “vítima”, do outro, mais corriqueiramente pensada como “divisão social do trabalho”. O trabalho afetuoso

desenvolvido, com todos os seus gestos gentis e cuidadosos, da escuta, passando pela paciência de traçar várias “possibilidades de rotas” até o tempo lento das medidas a serem tomadas, literalmente “acolhem”, no sentido de “enformar” a violência num pedido de ajuda (“compaixão”), porque transformam em “demandas” (necessidades “capturadas”) – denúncia, trabalho, abrigo, mas especialmente demanda de laço social, ou seja, de convivência – a violência manifesta contra o contrato sexual que poderia se libertar num processo de organizar o viver contra a morte representada na ameaça feminicida.

A “vítima” é, portanto, a forma jurídica, ficta, da violência feminista, ou violência do matriarcado da miséria. Seus afetos de indignação postos no espaço dos CDCMs são representativos de uma violência que rompe o elo com o contrato sexual doméstico, mas, simultaneamente, representam o estabelecimento de novo “elo” protetivo com o Estado. Dessa forma, o contrato sexual não é “deposto”, mas reposto na forma de uma “doce violência”.

Na qualidade de um espaço permanentemente preparatório, persuasivo psiquicamente e capilarizado no cotidiano das mulheres daquela região periférica, com suporte no próprio modelo “descentralizado” da política de assistência social e na sua dimensão de “segurança de convívio/acolhida”, questiona-se se o que se passa nesses Centros de Defesa não é uma “violência sutil” em forma de gestão da sociabilidade feminina em moldes que reproduzem, porém não da mesma forma, a própria sociabilidade da violência doméstica, nos termos descritos por Falquet, Patteman, Kurz e Agamben.

Nesse sentido, o “método do confinamento psíquico e físico ao espaço da casa” sai de cena em sua versão privada, na medida em que a mulher busca ajuda, mas se recoloca em cena no espaço dessa outra “Casa”. A violência psicológica privada cometida pelo “funcionário” da “segurança doméstica” parece assumir a forma, então, dessa manipulação afetivo-psíquica das mulheres atendidas, operada pelas “funcionárias” da “estrutura” da “segurança social pública”¹⁴², conforme estampado no discurso das entrevistadas neste e também no tópico anterior. O chamado “ciclo da violência”, por sua vez, parece se reproduzir nessa condução “progressiva espiral” das mulheres atendidas que “são encaminhadas, mas sempre retornam ao CDCM, para serem encaminhadas novamente e então retornar de novo”, etc. Já o confinamento das ações da mulher a um cotidiano doméstico, a serviço do poder do macho, corrigido com violência física, como vimos, parece se reproduzir no cotidiano dos CDCMs na medida em que os atos repetidos e aprisionados à “finalidade” da Casa

¹⁴² A segurança pública não se refere aqui, vale destacar mais uma vez, ao estrito poder militar do Estado (Política de Segurança Pública), mas à Política de Segurança Social que, como vimos, assume caráter militarista.

reproduzem esse confinamento físico. Não raro, inclusive, o desrespeito às regras estabelecidas ao convívio é punido pelas “funcionárias da estrutura”, nesse caso não nos CDCMs, ainda pelo menos, mas nas Casas-abrigo.

O quadro de “apassivamento” tal qual acontece na violência doméstica também está posto na dimensão do contrato público. A força masculina que direciona a violência do viver das mulheres para a finalidade doméstica, na dimensão da “Casa Pública”, se mostra naquela simulação dos atos do viver. Ou seja, na medida em que o que se passa na Casa não são ações propriamente “organizativas” do viver feminino cotidiano periférico, esta simulação processa, igualmente, uma captura da violência, na forma des contenção dos afetos e do aprisionamento dos seus gestos num cotidiano de repetição.

O foco que mais acima destacamos da Lei Maria da Penha nas “formas de violência”, descritas pelos afetos de sofrimento causado na vítima (art. 7º), deslocando, inclusive, o enfoque nos “tipos penais” da proteção da segurança pública, que descrevem e se voltam à conduta do agressor, talvez, então, seja uma expressão dessa “captura” (sinônimo de “acolhida”) da “violência” feminina (sinônimo de “afeto”). Dialogando com a questão levantada no início do capítulo anterior, podemos pensar que, sim, *a acolhida dos afetos ligados à violência doméstica perfaz uma captura, como gestão, da “pulsão” de violência feminina ligada à ruptura com a situação de violência doméstica.*

Nesse sentido e “uma vez que a norma é deduzida diretamente das relações já existentes”, segundo Pachukanis, temos mais elementos para desdobrar outra das questões levantadas no capítulo anterior: é bem provável que o conteúdo da Lei Maria da Penha focado nos “tipos de violência” e, portanto, mais propriamente nas mulheres - em síntese, na violência das mulheres, se se tomar o seu sofrimento como manifestação de uma violência ou força de revolta contra a violência doméstica - seja uma expressão de uma política de segurança contra as mulheres, contra a sua violência (“violência pura”) em curso na prática destes Centros de Defesa.

Dito de outro modo, é possível pensar que a Lei Maria da Penha expressa o contrato sexual-racial em curso em sua “versão pública”, que, pelo exposto, não significa uma ruptura com a lógica privatista, como almejam os movimentos feministas ao apostarem que a responsabilização estatal pela intervenção no contexto doméstico fosse capaz de subverter o “privado”. Ao contrário, a *forma contratual de segurança*, que mantém os conflitos sociais “apaziguados”, no caso, a *segurança contra a libertação das mulheres*, está em pleno vigor com essa “enorme coleção” [Marx, 2013: 113] de contratos de segurança em suposto favorecimento das mulheres. A Lei Maria da Penha é a expressão da segurança estatal contra

a violência das mulheres. Daí também a associação de uma das entrevistadas do cenário do aumento de feminicídios causados pelo companheiro da vítima com o aumento do encarceramento feminino nos anos 2000, bem como entre a Lei Maria da Penha e a nova Lei de Drogas, ambas em 2006.

Dessa maneira, talvez a estratégia da vitimização de impor docilidade a mulheres negras pobres, como captura da violência feminina, esteja justamente repondo a feminilidade negra popular naquele sentido que Lélia Gonzalez criticou ter sido atribuído à “resistência passiva da mãe preta”, isto é, equivalê-la a um embrutecimento ligado a imobilismo, ignorância, passividade, formulação muito próxima também dos achados de Debert sobre a construção da vítima, nas delegacias especializadas, como cidadã de segunda categoria: desinformada, preguiçosa e conformada [2008].

Assim, no lugar de uma resistência passiva no sentido benjaminiano - ou seja, passiva porque não comprometida com a agressividade de forjar novos contratos, ou passiva no sentido de *experiência*, em que o tempo é um “tempo que não conta”, e não um tempo de lentidão, e a urgência é a urgência revolucionária, não a urgência banalizada pela sua generalização – encontramos, na práxis dos CDCMs, a construção cotidiana de uma passividade imobilizadora.

3.4. Do funcionário da segurança doméstica à funcionária da segurança social pública

*“A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor. **Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade**, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um segredo heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir”* [Benjamin in Löwy, 2005].

Outra versão dessa abordagem do “fator subjetivo” nos CDCMs, que acima apreendemos como “gestão dos afetos”, é a “conscientização de gênero (-raça-classe)” e a

“educação em direitos”, que são também centrais na dinâmica destes espaços. Lucinda diz o seguinte:

*“Então, eu acho, a principal função, é o que tá posto: é ajudar as mulheres a **entender** o que é a violência doméstica, o que é a violência de gênero e, se elas tiverem passando por isso, eu acho que o **knowhow** que **a gente tem** é contribuir pra que elas enfrentem essa violência e rompam na medida do possível, né, orientando. Acho que essa é a principal função. A principal finalidade eu acho que é uma senhora finalidade já, nesse dado número de violência que a gente tem. Então eu acho que é essa a função, assim. A maneira que a gente faz é que eu acho que a gente vai aprendendo muito ao longo dos anos, de que não dá pra gente dizer que muitas alternativas, muitos caminhos vão sendo construídos coletivamente, inclusive com as equipes, com as mulheres que vão sendo também atendidas aqui, com vários perfis, várias características, várias questões que elas vão trazendo que vão confrontando também com a nossa atuação, mas, pra mim, a principal função é essa, assim, do **entendimento** do que é, do que pode ser a violência doméstica, a violência de gênero contra as mulheres e como que a gente pode pensar um **enfrentamento** (...)”* [trecho transcrito de entrevista].

Destaco que Lucinda expressa que o enfrentamento da violência de gênero doméstica passa por um “entendimento”, que, por sua vez, é um “saber” que se “tem” e que, portanto, diz respeito a uma “presa” que “toca o predador”, ou seja, a uma propriedade, como na tese benjaminiana em epígrafe. Esse *acúmulo adquirido* pode, dessa maneira, ser repassado, entregue ou depositado, numa expressão da relação de troca entre as mercadorias.

De acordo com a tese de Benjamin em epígrafe, é possível imaginar outra relação envolvendo a “consciência de gênero”. Uma consciência de gênero que esteja “presente na luta como coragem, astúcia, confiança, tenacidade” pressupõe que consciência é ação, é um processo ativo, experienciado. A “consciência de gênero” como algo passível de “aquisição”, como descreve Lucinda, pressupõe um sujeito apassivado, apto a “recebê-la”, fazendo lembrar a “educação bancária” criticada por Paulo Freire [2011].

As atividades relacionadas à consciência de gênero, raça e classe nos espaços dos CDCMs são realizadas na forma de grupos socioeducativos e cine-debate. Uma série de temas críticos e até conversas nada ingênuas com membros de movimentos sociais, como aquela realizada com a liderança do movimento Mães de Maio, na Casa Viviane dos Santos, chegam a ser promovidos nessas rodas.

Ana Paula de Santana Correia, nas conclusões em relação à etnografia que realizou nas Casas Anastácia e Viviane dos Santos, também se foca em destacar esse caráter crítico desenvolvido em termos de discurso nos espaços. Ela chama o “Chá lilás”, como é denominada, na Casa Viviane, a roda de conversa mensal com temáticas críticas, de “espaços

de oposição” [2015: 149-155] pela radicalidade dos temas e conversas desdobradas. Já a Casa Anastácia, pela nitidez da abordagem discursiva da questão da violência doméstica em termos de gênero-raça, ela chama de “símbolo de resistência” [2015: 164-186].

Emília, advogada na Casa Anastácia, a profissional menos antiga da equipe, já percebe isso:

“(...) na Casa Anastácia, tem uma preocupação muito grande de criar identidade de referência da mulher negra, que eu acho que outras Casas que se localizam na periferia e que poderiam construir esse mesmo imaginário não têm. O quanto isso se concretiza ou não, as dificuldades pra isso, mas isso tá colocado como uma preocupação absorvida por todo mundo que compõe a equipe” [Trecho transcrito de entrevista].

Correia também destaca, com especial contribuição da experiência de Eliana, psicóloga na Casa Viviane dos Santos e que também nos concedeu entrevista, o fato de que as várias atividades realizadas cotidianamente realmente despertam as mulheres cujas vozes estavam silenciadas, à medida que o espaço propicia e estimula a fala e a reflexão crítica [2015: 122-137]. Segundo Eliana, essa tomada de consciência consiste numa espécie de emersão de um saber inconsciente, que vai sendo despertado pela abordagem psicológica individual e em diversas atividades de fala/reflexão na Casa:

*Ela não sabe que sabe, né? Ela sabe, mas não é consciente. É, que isso vire consciência, tentar trazer isso à consciência dela. Então é um processo de conscientização nesse sentido, de que é tornar consciente aquilo que ela não tem consciência de si. Muitas mulheres que chegam no centro de defesa, por exemplo, elas chegam, muitas delas, como eu posso dizer, há uma perda da própria identidade dessas mulheres. Elas chegam dentro desse serviço sem saber quem são, muitas delas dizem ‘eu não sei quem eu sou’, ‘quem é você?’, ‘eu já me perdi de mim mesma’, ‘eu estou perdida de mim’. Então, ‘quem é esse eu que você perdeu?’, ‘quem é essa pessoa que você perdeu?’, ‘em que momento isso aconteceu?’, ou ‘de que forma isso veio a acontecer?’. E aí ela vai refletir sobre esse processo. Ela vai começar a tomar consciência, ela vai começar a refletir sobre essa trajetória, sobre as escolhas que ela fez, o que a levou a fazer essas escolhas, que fatores influenciaram, fatores religiosos, a cultura familiar, ela começa a tomar ciência disso, isso começa a se tornar consciente, ela começa a tomar consciência desse processo de anulação, o quanto se anulou a vida inteira, ou em que momento essa anulação começou a acontecer, né? E identificar, começar a identificar dentro da sua história e dentro dessas suas emoções, voltados muito mais pra elas enquanto sujeito, o que a levou a aceitar essas escolhas, ou o que a levou a ter essa necessidade de se sujeitar, de ser tão assujeitada, de se objetificar, de deixar de ser sujeito e de se assujeitar, de se objetificar, dentro dessas relações. E aí, junto com isso, nós também trabalhamos, tem o grupo social, que também vai abordar essas questões, de um modo muito mais pontual, digamos, **pedagógico**, em si. Vai ampliar essa discussão, abordar as*

questões socialmente, vai abordar política, e aí também é um outro processo que também é paralelo a esse, que também é importante ela tomar pé de tudo isso. Ela vai saber o bairro onde ela está vivendo, a política dessa região, de que forma funciona aqui, porque ela também precisa ter esse olhar, ela também precisa enxergar esse sujeito, desse em si, mas ela também precisa enxergar o que ocorre aqui fora, nesse local em que ela vive. Então de que modo ela lida com esse todo, de que modo ela lida com esse social, de que modo esse social influencia na vida dela. Então é bem essa estratégia” [Trecho transcrito de entrevista].

Não se ignora que semelhante despertar é produzido nos CDCMs, especialmente em razão da abordagem, como a concebe Eliana, “psicanalista social”, e da produção de espaços de fato críticos que são organizados por profissionais de fato engajadas politicamente. No entanto, o que se problematiza, e retomando observações já feitas acima, é o “confinamento” ou a falta de “horizonte” desse despertar que parece fazer do que é chamado de consciência de gênero algo apartado da práxis.

Conforme György Lukács: “*consciência de classe* [devemos adaptar pensando em termos de consciência de gênero-classe-raça] *não é a consciência psicológica de cada proletário [de cada mulher vitimada] ou a consciência do conjunto, como um problema da psicologia de massas*”. Ou seja, “*consciência de classe não é o que este ou aquele proletário ou até mesmo o que o proletariado em seu conjunto representa por ora como fim*” [apud Marx e Engels]. Para Lukács, consciência de classe é o “*sentido, que se tornou consciente, da situação histórica da classe*” [Lukács, 2015: 61-62]. Nesse sentido, a percepção de Eliana, não só do seu trabalho, de que a consciência vai emergindo no fazer cotidiano dos CDCMs é uma percepção correta do que precisa ser feito.

No entanto, esse “*surgimento se dá exclusivamente na práxis, e não no simples pensamento*”, como afirma Lukács. Segundo explica o autor,

“a interação dialética de sujeito e objeto no processo histórico consiste justamente no fato de que o fator subjetivo é um produto, um fator do processo objetivo que, em certas situações históricas, cujo aparecimento também é causado pelo processo objetivo, tem uma repercussão orientadora sobre o próprio processo. Essa repercussão, por sua vez, só é possível na práxis, só no presente (por essa razão, utilizo a palavra instante para destacar com precisão esse caráter presente e prático). Depois que a ação foi levada a cabo, o fator subjetivo volta a integrar à série dos fatores objetivos” [2015: 42].

Um processo qual o definido por Lukács é exatamente o que não acontece na dinâmica dos CDCMs. Nem o pensar está entretido na práxis, e a “radicalidade do conteúdo” dos debates permanece apenas no pensamento, apartada da ação “instantânea”, que altera a

realidade, nem o fazer prático supera a sua imediatidade, justamente porque está confinado à finalidade ensimesmada do CDCM.

Não se trata, portanto, de ignorar a importância de uma “pedagogia” da opressão/autonomia, já que, conforme György Lucáks, se trata, sim, de *“atribuir a consciência que pode ser alcançada pelo proletariado e que corresponde a sua respectiva situação econômica objetiva”*. Esta é a defesa que faz o autor olhando para a experiência do Partido Bolchevique, que é a expressão da consciência de classe do proletariado. A consciência de classe, assim, é prática, porque a “forma da consciência” (“saber orientado”) não pode estar apartada do “conteúdo” da consciência [2015: 53].

Dessa maneira, as “formas de organização” tal qual a experiência bolchevique têm importância nesse processo por funcionarem como momentos de “mediações reais”, em que “a autonomização e a formação da consciência de classe do proletariado só podem fazer sentido para o proletariado se de fato corporificarem para ele, a todo instante, exatamente o sentido revolucionário deste instante” [2015: 67 e 69].

Mas se referida corporificação for tomada simplesmente pela “estrutura objetiva da subjetividade”, ou seja, se se tomar “organização” meramente como sinônimo de sua “estrutura”, e não como também o movimento organizado da práxis, então se estará diante de uma mediação burocrática e da consciência meramente como “forma da consciência”.

É o que se passa no caso dos CDCMs, já que as ações das mulheres não se desdobram no horizonte de cotidiano transformado de suas vidas, mas são sugadas na manutenção da própria estrutura, em que portanto é operada uma “mediação” da realidade das mulheres atendidas com vistas a assegurar o fim que é o próprio equipamento da política pública. É a impressão de Emília, advogada na Casa Anastácia, diante da notícia de que o novo prefeito eleito fecharia estes serviços, no ano de 2017:

*“eu fico com uma impressão que agora que tem o negócio do fechamento, que as pessoas falam ‘ah, aqui em cidade Tiradentes é um dos poucos equipamentos públicos que tem, então não vai fechar’. Tipo, já ouvi isso várias vezes: ‘não, mas são poucos os que tem’. Às vezes eu fico pensando que meio que existe, hoje, talvez essa idéia de cumprir um pouco essa tabela dos equipamentos públicos, assim, sabe? E, como tem um Centro de referência para o Idoso, tal qual um CCA pras crianças, aí, vai, tem um centro de mulheres....**meio que cumprindo uma tabela das vulnerabilidades**. Não sei se a idéia é essa, mas faz meio que um checklist”* [trecho transcrito de entrevista].

Ainda que não se ignore que as Casas são fruto de luta feminista, o fato de que as usuárias dos serviços não só “não organizaram as Casas onde são atendidas”, mas, sobretudo,

não podem organizá-la, recriá-la, hoje, como observou Nina (sub-capítulo 3.2), é um fator determinante do encastelamento em que os CDCMs se encontram, enquanto “estrutura” que se autonomizou em relação às organizações sócio-históricas em processo que estão na sua origem. De “organização” fruto dos embates feministas passou-se a estrutura feminista autoconsciente, que pode, então, realizar a função “crítica” de depositar consciência, exercendo a “direção” de “esclarecer” (no sentido de branqueamento também) as mulheres para o feminismo, em detrimento do “sentido” corporificado na práxis coletiva das mulheres em movimento.

De certo modo, isso já estava esboçado no SOS-Mulher, na separação entre o espaço feminista propriamente e o espaço do atendimento feminista às visitantes, bem como na disputa vencida pela assistente social contra a militante de bairro para a direção da Associação de Mulheres da Zona Leste, narrada por Correia (sub-capítulo 1.4). Mas essa cisão entre “consciência” e “forma da consciência” se torna incontornável com a cristalização da cisão de que participamos todas, “profissionais” desses serviços de assistência social, quando tal política feminista adquire a forma de serviço e nos tornamos responsáveis “politicamente” (isto é, como gestoras de políticas públicas) pelo atendimento e a organização do cotidiano das mulheres “usuárias” do serviço.

A cisão entre “funcionárias” e “usuárias” é expressiva, portanto, de uma mediação de caráter funcionalista que, a título de “esclarecer”, “organizar” e “acolher” as segundas, faz do manejo das primeiras uma função muito semelhante à desempenhada pelo “funcionário da segurança doméstica”, conforme exposto anteriormente (sub-capítulo 2.3.2.).

Como se já não fossem suficientes as críticas até agora levantadas quanto aos efeitos do trabalho desenvolvido nas Casas, algumas observações ainda se mostram pertinentes a fim de refletir, com verdadeira urgência, sobre a função dessas funcionárias na reposição e manutenção do contrato sexual-racial.

3.4.1. Do “ciclo da violência” à “rota crítica”: exclusão da força pura

“As mais importantes e fecundas mudanças táticas dos últimos dez anos não foram “inventadas” por determinados dirigentes do movimento e, muito menos, por organizações dirigentes, mas foram sempre produto espontâneo do próprio movimento desencadeado.” [Luxemburgo, Rosa: textos escolhidos: vol I. In Loureiro, Isabel (org.). São Paulo, UNESP, 2011. pp.160-161].

Perguntei às profissionais se elas faziam alguma reflexão acerca do fato de que, embora a violência sexista não respeite fronteira de classe/raça, sejam prioritariamente mulheres pobres e negras as atendidas no serviço de enfrentamento à violência doméstica.

A resposta mais ou menos unânime foi a de que as mulheres ricas e brancas vítimas de violência podem contar com outras alternativas e não precisam recorrer a este espaço, como é bem sintetizado nas palavras de Eliana, psicóloga na Casa Viviane dos Santos:

*“Mas eu acho que eu nunca cheguei de fato a pensar nesse fator, né, porque a mulher pobre, e não a mulher elitizada, a mulher que tá numa outra condição social, utiliza essa política? Talvez por ela **ter outros recursos**, outros **meios** de fazer esse tipo de enfrentamento. Talvez ela enfrente de outras formas, ela tem outros recursos, outros **meios** pra fazer esse enfrentamento, porque é uma mulher [pobre] que não tem. Então ela recorre à delegacia, a mulher pobre ela recorre à delegacia, ela recorre ao abrigo porque ela não tem outra condição. Talvez uma mulher que esteja numa outra classe social, num outro nível social, talvez ela consiga viajar, falar ‘olha, eu não quero ficar aqui, eu vou pra Europa’. A Luiza Brunet tava nos EUA e veio aqui pro Brasil, talvez ela consiga fazer isso. Uma mulher que é pobre não consegue, ela vai ter que lançar mão dessa política pública sim. Ela não tem outro **meio**, ela não tem outro recurso”* [Trecho transcrito dos áudios das entrevistas].

A reflexão da profissional sobre “possuir condições”, no caso das mulheres não pobres, se repete com outros elementos nas falas das demais entrevistadas, perfazendo algo comum: seja porque residem em lugares de “vulnerabilidade”, seja porque não “dispõem de condições financeiras” ou “não têm trabalho”, seja porque “não têm consciência”, seja porque “não têm uma rede de apoio” (não são o único eixo da família, como é a realidade das mulheres negras atendidas), as mulheres pobres e/ou negras, diferente das mulheres brancas e/ou não pobres, precisam de um *meio*, uma *mediação* para enfrentar a violência.

As considerações de Lucinda e Eliana sobre in/consciência, abordadas anteriormente, já indicavam essa tarefa “mediadora” das profissionais. Avançando, Lucinda (Casa Viviane dos Santos) expressa sua impressão de que resolver a situação de violência doméstica parece tornar-se cada vez mais **condicionado** à resolução de uma violência social que se generaliza e que está ligada ao território periférico:

“Bom, porque a gente tá num território bem lascado, né? E acho que o lajeado tem ficado muito mais complicado, assim. Bom, eu que to aqui há 4 anos, eu tô vendo mesmo, assim, sabe, esse processo de precarização piorando, piorando, piorando, a tal ponto de algumas mulheres....assim, na verdade, eu ainda não consegui....tenho levantado algumas hipóteses junto com as meninas, mas acho que a gente precisa avançar um pouco mais,

assim: uma delas é que a precarização delas, assim, é tão grande que a violência vai sendo deixada em segundo plano, tem que lidar com outras coisas, tipo a fome, um bico, sabe: ‘já procurei no sentido de romper com essa violência, não consegui nada e o único espaço que eu vou ter é voltar pra esse cara, que pelo menos meus filhos não tão passando fome’. Essa é uma das coisas. Então é isso” [Trecho transcrito dos áudios das entrevistas].

Emília, advogada na Casa Anastácia (CDCM de Cidade Tiradentes), no início da entrevista, quando perguntei o que a havia mobilizado a trabalhar no CDCM, respondeu o seguinte:

*“usar o direito com alguma perspectiva (...) de resistência **da classe trabalhadora**, das mulheres **trabalhadoras**” e criticou, mais a frente, uma atuação que meramente conscientize para a questão de gênero, ignorando a questão de classe e raça: “(...) também eu acho que talvez os serviços eles se organizem, eles tenham essa questão da violência de gênero e achem que talvez também romper com a situação da violência doméstica é romper simplesmente com uma questão de gênero: ‘ah, a mulher tem que se fortalecer, a mulher tem que se reconhecer sujeito, a mulher tem que..., não pode ser submissa a esse marido, a mulher tem que ter uma autonomia, a mulher tem que isso, a mulher tem que aquilo’. É, só que a mulher ela precisa...ela tá desempregada, ela é negra, ela não arranja emprego, ela não tem dinheiro pra um aluguel, ela não tem moradia, ela não tem atendimento habitacional, ela tem 5 filhos...De certa maneira, é como se os serviços fossem estruturados pra lidar com as questões de gênero. Não considerasse que, na verdade, o enfrentamento à violência doméstica do lugar que a gente tá falando, ele também tem que ser um enfrentamento ao capital” [Trecho transcrito dos áudios das entrevistas].*

O curioso na fala da advogada é que mesmo quando critica a “tomada de consciência” como condição para enfrentar a violência de gênero, ela acaba sugerindo que outras políticas precisam ser efetivadas para, só então, fazer um enfrentamento à violência propriamente. Ela sugere que o enfrentamento da violência é um manejo de (processos) combinados de *mediação*, que, nos estudos sobre violência, são exaustivamente postulados como necessidade de “atuação em rede”, como já abordamos [Gregori, 2006; Santos, 2015].

Já nas palavras da assistente social do Centro de Defesa “Mulheração” (Nina), observou-se uma associação das palavras “valor”, “pessoa” e “cidadania”, quando lhe perguntei se ela achava que o atendimento social contribuía com o enfrentamento da violência doméstica:

*“(...) A mulher **entender** o quanto ela faz parte dessa sociedade, quanto ela é importante, isso perpassa sua responsabilidade enquanto profissional, enquanto assistente social, só da pessoa se entender enquanto **cidadã**,*

*enquanto **pessoa**, dela entender o **valor** dela dentro dessa dinâmica, dessa sociedade”.*

Além de aparecer de novo a função da profissional de “fazer [a vítima] entender”, observa-se, nesse encadeamento de valor-pessoa–cidadania, que outra função da “profissional” é auxiliar num “tornar-se” cidadã/pessoa/valorizada.

É interessante que a profissional entende que isso a aproxima do projeto ético-profissional do Serviço Social de fomentar um processo, ideológico, de problematização da realidade social, já que ela não considera que o seu papel seja meramente o de manejar a concessão de benefícios sociais a estas mulheres:

*“É porque a gente tenta ao máximo se afastar um pouco desses benefícios, porque eles são - é isso, né? -, de uma certa forma, uma forma de controle ali e isso limita o trabalho. **E esse não é o trabalho** na realidade, né? **O trabalho da política**. Você vê psicólogos também fazendo isso. Isso limita você e sua atuação. Você acaba indo ali só pra fazer uma entrevista social e ver se a pessoa tem vários benefícios e aí cê perde um pouco da troca. Né? Desse espaço que é **refletir o seu papel na sociedade**, que você de fato tem um **valor** ali”.*

O “direito” aparece ainda em sua fala para descrever esse papel “problematizador:

Sim, você também tá ali pra colocar o direito dela a essa moradia, só que eu acho que isso é construído e isso tá se perdendo. Não é você colocar ali no atendimento: ‘ó, você tem direito à moradia’. Sim, pode ser. E construir isso com ela pra que ela entenda porque ela tem direito à moradia? Isso é muito mais trabalhoso. E aí, a gente dentro dessa dinâmica louca aí, que faz com que você seja apenas um técnico mesmo, de cadastro, de coisas específicas, teóricas, você acaba perdendo isso, de ela entender: ‘ela tem direito à moradia e por quê?’, ‘como isso tá colocado?’ e ‘por que ela não tem acesso?’ Da gente refletir junto, né?, ‘por quê?!’. Acho que toda a política da assistência, não só o assistente social.

Observa-se que, para as entrevistadas, as pobres e negras vítimas necessitam de uma “mediação” que as projete ao patamar de “cidadãs”, de “sujeito de sua vida” (no caso da apatia psíquica), de “sujeito de direito”, de “trabalhadora”, a fim de conseguir romper com a violência privada. Pode-se, assim, notar que, da perspectiva das entrevistadas, há uma oposição entre “sujeitos” aptos à ruptura com a violência (posição, aliás, em que já estariam as mulheres ricas) e os “não-sujeitos”, “ainda não aptos a rompê-la”; portanto, a serem “preparados” pela “mediação” de suas práticas inscritas na dinâmica dos CDCMs. Esse movimento (mediador) de preparação pressupõe o “despreparo” e as “idas e vindas” da

vítima, que, não por acaso, ganharam formulação numa literatura especializada sobre o assunto, corriqueiramente presente na linguagem profissional como “ciclo da violência”.

Tal formulação, a pretexto de dar suporte à atuação profissional e embora descreva de fato uma realidade vivida pelas mulheres violentadas no âmbito da casa/afeto, acaba por conferir a própria forma profissional-institucional do enfrentamento da violência doméstica, já que as profissionais compreendem o movimento de “preparação-despreparação” como a sua função e também como a própria razão de ser do espaço, incrustado na periferia, onde sobram “vulnerabilidades” a serem contornadas.

Tanto a dicotomia sujeito/não-sujeito remete ao contrato sexual racializado (homem-sujeito x mulher-desvalor), quanto o movimento de oscilação preparo-despreparo parecem uma expressão das relações de produção de “desestruturação-reestruturação” que Helena Hirata observou na “(não tão) nova divisão sexual do trabalho” [2002]. Embora Hirata combata a clivagem rígida, que ela considera equivocada, na categoria trabalho no marxismo [134], deixando de perceber o efeito da contradição em processo de que trata Scholz, nem por isso sua investigação minuciosa deixa de retratar o cenário da reestruturação produtiva com zonas de indiferenciação entre dinâmicas até então mais definidas em suas respectivas “zonas”. Assim, com um olhar na empresa e outro nas estruturas familiares, ancorada em robusta pesquisa de campo (Japão, Brasil e França), ela constata que

*“as habilidades próprias ao trabalho doméstico, de uso de força manual, com gestos minuciosos, repetitivos, meticulosos, de **desestruturação-reestruturação**, em que as meninas são socializadas desde muito cedo, são preparatórios e portanto constitutivos do trabalho operário – repetitivo, fragmentado e racionalizado”* [Hirata, 2002: 31 e 138, destaquei]

a que estão submetidos operários e principalmente operárias na indústria. Também percebeu que a rigidez fordista-taylorista era constitutiva da flexibilidade/precariedade que se generalizava com o toyotismo e a inovação tecnológica, pois se a automação e a “toyotização” cria desemprego para os homens, ela gera emprego para as mulheres em postos desqualificados onde, paradoxalmente, continuam imperar a rigidez e a compartimentação típica do fordismo-taylorista, que, por sua vez, muito se assemelham às práticas obsoletas do trabalho doméstico [Idem: 31 e 138, grifei].

Na realidade do CDCM, esse movimento é descrito nas seguintes palavras da profissional de psicologia do Centro de Defesa Casa Viviane dos Santos:

*“Olha, eu acho que ele tem esse lugar para além de ser uma política importante, né, uma conquista. Os CDCMs é uma conquista, é uma política importante nesse processo de enfrentamento da violência contra mulher. Eu acho que ele tem essa função de ser um espaço onde a mulher possa, não só buscar ajuda, mas **desconstruir e construir** – desconstruir e construir - esses sentidos pra o que ela vive, pra situação que ela viveu, **sentidos deser mulher**, sentidos de **ser sujeito**, sentidos de **ser cidadã**, eu acho que é isso, para além de apenas ser uma política, que faz parte de uma rede, que faz encaminhamento (...)”* [Trecho transcrito dos áudios das entrevistas].

O mesmo papel preparatório-despreparatório que as diferentes profissionais se atribuem e exercem resume a função que é desempenhada pelos Centros de Defesa. Expressivo do movimento pendular do patriarcado-racismo-do valor, esse papel parece revelar que a função de promover a “cidadania” ou a condição de “sujeito de direito” daquelas assujeitadas pelo sexismo-racismo-capitalismo não constitui verdadeiramente um enfrentamento à violência sexista doméstica.

Inclusive, essa função pendular talvez também sirva para empurrar força de trabalho feminina ociosa para o mercado de trabalho, uma vez que as mulheres já estariam propensas a aceitar condições de extrema exploração ou precariedade, porque consideradas “melhores” do que a situação de violência doméstica. O cenário da violência doméstica parece ser semelhante ao que se passa no sistema prisional: feito para ser “pior do que a pior das condições de emprego”, a barbárie carcerária empurra a pessoa egressa a se submeter a qualquer trabalho quando sai dali, o que, em termos macroeconômicos, funciona como redução do patamar salarial [Melossi; Pavarini, 2006]. Nos atendimentos individuais é bem comum testemunhar isso acontecer com as mulheres.

Combinado com isso, atentando-se mais especificamente à questão da violência, é provável que essa prática de manejo pendular esteja tecendo caminhos de ida e vinda para as mulheres, mediando soluções e encaminhamentos que as lançam a diversos órgãos envolvidos na suposta proteção e depois as acolhe de volta, alimentando esperanças, capturando sentimentos e envolvendo, assim, estas mulheres na teia da grande “Rede de atendimento” em permanente expansão de que tratamos anteriormente. Se o “ciclo da violência” é a teia psíquica cíclica que aprisiona as mulheres no contrato privado, seu correspondente na esfera pública é a chamada “rota crítica”, também teorizada na literatura pertinente ao assunto da violência e corriqueira no dia a dia profissional.

Brevemente, a rota crítica diz respeito às dificuldades que as mulheres encontram na efetivação do atendimento nos mais variados serviços de proteção, o que acaba impelindo as

mulheres a procurarem outros serviços a fim de assegurar a efetivação nos primeiros, retornando a estes depois. Ex: a mulher não conseguiu registrar boletim de ocorrência, ela recorre a um Centro de Defesa, que ou a encaminha de volta com algum ofício endereçado ao delegado/a ou após uma ligação para a delegacia, ou a encaminha para a defensoria pública na tentativa de solicitar medidas protetivas sem boletim de ocorrência. Não raro, na delegacia, concordam em registrar, mas desde que ela leve testemunhas (exigência inexistente) e agendam para outro dia o atendimento. Na defensoria, também de modo não raro, ela é encaminhada de volta à delegacia para registrar ocorrência. As mulheres transitam de lá para cá em busca desse acolhimento efetivo¹⁴³.

Lucinda (Casa Viviane dos Santos) faz menção a isso, especialmente para destacar, respondendo à minha questão sobre as razões do aumento do número de mortes de mulheres negras, que são estas mulheres, sobretudo, que estão aprisionadas nesta rota crítica:

*“Penso, penso, penso. Eu acho que também seria interessante ver esse mapa na cidade de São Paulo. Quando a gente pensa esse número, isso não é tão discrepante. Talvez essa rede de atendimento seja um pouco maior [no município de São Paulo], né, mesmo mulheres negras sofrendo racismo institucional, então talvez elas estejam também nessa **rota crítica**, né? Se a gente pensar, por exemplo, equipamentos de saúde, delegacia são, em tese, porta de entrada pras mulheres que sofrem violência, também são equipamentos extremamente violentos contra as mulheres negras, então esse caminho pode ser invertido. Ou seja, talvez a gente pensar a **rota crítica**, quem são as mulheres principais que tã na **rota crítica**, eu não tenho dúvidas que sejam elas, as mulheres negras. Então eu acho que o meu palpite foi um pouco por aí. Quando eu falo assim, embora não tenha discrepância em São Paulo, eu acho que ainda tem diferença e a diferença passa por essa **porta de entrada**”. [Trecho transcrito].*

Lucinda sugere que a rota crítica gera um processo de expulsão das mulheres por um problema que estaria “na porta de entrada”. Mas ela sabe, pelo seu próprio engajamento combativo de travar os mais diversos embates, todos os dias, com os demais órgãos de proteção, que não é só na porta de entrada que o problema se dá. Talvez ela queira pensar que nós, nos CDCMs e com nosso engajamento feminista, ou não fazemos parte disso ou somos capazes de combater isso. Não é o caso de desmerecer sua convicção, mas não deixa de ser ingênuo colocar-se em uma posição externa quando os CDCMs e as funções mediadoras das profissionais são parte dessa Rede.

¹⁴³ Outra referência sobre o assunto: <https://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/rota-critica-o-caminho-fragmentado-que-mulher-em-situacao-de-violencia-percorre-buscando-o-atendimento-estado/>.

Mais adequado é valer-se da associação que ela faz entre a maior implicação das mulheres negras na rota crítica e o aumento do número de mortes delas e tentar refletir de que modo se dá essa relação. O efeito geralmente destacado da rota crítica é o do desânimo que ela causa nas mulheres, que acabam desistindo das medidas tomadas de ruptura com o ciclo da violência pela demora, pela ineficiência, pela burocracia, etc com que se deparam no caminho. Mas é preciso reconhecer que muito antes do desânimo as mulheres, quando atendidas primeiro ou acompanhadas nos serviços de assistência social especializada, estão esperançosas, cheias de expectativas, extremamente agradecidas pelo esforço que fazemos em apoiá-las em seus caminhos pela Rede, algo que demonstram com frequência às profissionais. Não é nem a entrada que está fechada nem nenhuma outra porta, a princípio. Ao contrário, as portas estão abertas por todos os caminhos, tão infinitamente abertas nessa Rede cada vez mais ampla que não levam a lugar nenhum, porque levam e trazem para os mesmos lugares, fazendo a atendida andar em círculos, como já havia sido apontado por Stella, ao dizer que as mulheres “voltam ao CDCM para buscar um papel/relatório para levar de volta a outro serviço” (sub-capítulo 3.3).

A rota crítica nem de longe é um desvio, mas a regra. Ou melhor, o crítico da rota é a própria rota. As profissionais estão tão exauridas nesse movimento quanto as atendidas: desde o seu dia a dia de trabalho, com inúmeras “discussões de casos”, intra e extra equipe, passando pelas inúmeras ligações, confecções de relatórios, encaminhamentos, articulações para cobrar atendimento adequado à mulher encaminhada ou para amarrar as pontas soltas de serviço prestado de modo incompleto até, ironicamente, o engajamento político contra isso tudo, em disputas institucionais pelo aperfeiçoamento de *fluxos* e pela derrubada de exigências inúteis, como já relatado.

Ana Paula de Santana Correia preferiu ver nesse engajamento cotidiano minucioso e de fato cuidadoso das profissionais uma “revolução”, segundo ela: “a revolução começa justamente na revolução da vida cotidiana: vozes das profissionais” [2015: 137-149]. Correia não está equivocada, há de fato engajamento político, dedicação e tratamento digno dispensado pelas profissionais, muito em razão de muitas delas se identificarem como feministas e especialmente como feminista popular e/ou negra, destacando seus locais de moradia e suas identidades de classe e/ou periférica, que as aproxima das atendidas, a despeito da relação profissional/usuária. Teria sido pertinente entrevistar Correia no bojo desta pesquisa, agora que ela é coordenadora da Casa Anastácia há cerca de 2 anos já, para saber se as impressões permanecem ou se este engajamento faz parte da engrenagem da rota crítica. Mas, embora estivesse no planejamento da pesquisa, não foi possível realizar a entrevista.

De todo modo, a experiência de outras duas trabalhadoras naquela Casa, Emília e Rosa (atualmente advogada na Casa Viviane) indica que talvez seja demasiado otimismo enxergar nesse cotidiano uma revolução tal qual, pois é esta sua linha de abordagem, e temos acordo com ela, foi a experiência do feminismo cotidiano na periferia de São Paulo. Emília, após perguntar-lhe sobre suas expectativas quando quis trabalhar na Casa Anastácia, faz uma longa reflexão sobre o que ela imaginava que seria o papel da advogada na assistência social e o papel que ela teria construído para responder ao que ela percebeu que era necessidade das mulheres atendidas. Após se dar conta que sua “orientação jurídica” encontra mulheres que “já sabem seu direito”, ela se depara com o problema, de novo, da “porta de entrada”, do direito que não se efetiva não porque as mulheres não saibam e não procurem seus direitos, mas porque o sistema de justiça é refratário a suas demandas. Daí que a profissional se revolta com a chamada “educação em direitos”, que alguém havia lhe dito que poderia “sanar a sua angústia com o direito” e, pensando agir criticamente, descreve com precisão a sua função, *mediadora*, de manter as mulheres, com esperança, nas teias de um judiciário que não funciona, ou melhor, que funciona justamente para expulsar ou despolitizar o conflito doméstico, numa seletividade às avessas:

*“O que causa angústia é elas não terem a demanda dela acolhida nos termos legais, né? Que tão colocados pela legislação. Não é nenhuma disputa de algo pra ser construído, né? (...) na verdade, são coisas que já tão lá e não funcionam. É isso que causa frustração e pra isso não adianta a gente fazer rodas de educação em direito. E, aí, acho que, de certa forma, a assistência, quando pensa esse lugar do advogado, é meio que essa pessoa que vai falar do direito nessa abstração, assim: ‘tá aqui, na Constituição, quais são seus direitos’. E a gente rejeita um pouco essa ação, né? A prática mostra que não é pra isso que a gente tá ali. Quer dizer, a gente escolhe não ser pra isso. E, aí, nesse sentido, a idéia que eu tinha, né, de ser esse lugar de orientação, na verdade, é um lugar de você – da onde você tá profissionalmente – **facilitar, dentro de tudo que você pode, os caminhos que a mulher percorre nos lugares onde ela não é ouvida, onde as portas tão fechadas.** Então, o trabalho, essa idéia que parece, às vezes, meio confortá....a minha impressão é isso, que tem como você trabalhar dentro da assistência, advogando, meio que tando nesse lugar de falar: ‘ah, o seu direito é esse, mais informações 0800 da defensoria pública’[refere-se ao atendimento telefônico da Defensoria Pública do Estado de São Paulo para agendamento de atendimento inicial]. Eu acho que é pra isso que eles querem que a gente esteja lá. Por isso que a gente tem que tá só 2 vezes por semana, trabalhando 20 horas, né, semanais, nesse esquema precarizado e sucateado. Só que a gente fala: ‘não, não adianta eu falar isso, **eu vou ter que ligar, ver se fizeram, perguntar pra ela qual foi o retorno, eu preciso que ela volte comigo algumas vezes pra ela me dizer o retorno**’. (...) a prática mostrou que, muito mais forte do que isso, é, na verdade, você dar conta de fiscalizar o trabalho da defensoria, porque ela volta - e não só, né [da*

*defensoria]? Ali, dos outros serviços, do fórum, de tudo -, ela volta com que precisava ser feito não feito. Então, nesse sentido, é você **ficar costurando o trabalho**. Sei lá, você tá junto com a mulher – não junto mesmo, né? mas, dali de onde você tá, tentar garantir que o que ela precisa seja feito. Porque não tá colocado que vai ser feito. Não é um caminho que é burocrático e demorado, mas no final tem um resultado. Não, na verdade, não tem esse resultado. Então, a gente tem que garantir, costurar teses e argumentos pra falar: ‘não, mas não pode atender?’, ‘Veja bem, e se pensar isso pra esse caso?’. Porque a questão da violência doméstica se dilui, principalmente na vara de família, ‘mas olha, tem que se atentar pra isso, tem essa particularidade’ [trecho transcrito da entrevista, destaquei].*

Rosa, que trabalha há mais tempo que Emília no serviço dessa natureza e trabalhou na Casa Anastácia e na Casa Viviane, falou mais diretamente sobre o fato de que a estratégia jurídica “paralisa”, que a projeção da ideia de uma saída pelo direito, gera, ao contrário, apassivamento, fazendo lembrar a afirmação de Pachukanis de que a figura do sujeito de direito é engendradora da passividade de um portador imóvel de direitos [2017: 146]. Mas paralisa também a profissional, que desanima e também é engendrada num tempo morno:

*“quando você fala dessa questão da educação em direitos, né? Que as mulheres fazem, muitas vezes, essa pergunta, ‘ah, mas o que é que eu posso fazer’, né? ‘Quais são os direitos que eu tenho diante disso?’. E eu fiquei pensando muito nisso, ontem, assim, depois de um atendimento que eu fiz, que, às vezes, me parece que é como se, não em todos os casos, mas muitas mulheres **adotam a estratégia do jurídico pra tentar lidar com a violência que elas tão sofrendo, assim, e que isso paralisa, sabe? Que isso paralisa, isso engessa**. Eu sinto assim na fala de muitas das mulheres que eu escuto, que é como se elas tivessem muito medo de tomar qualquer atitude, sabe? De se posicionar diante da violência, se não for conforme os direitos que ela tem ali previstos, sabe? Se não for dentro do que a lei tá dizendo que elas poderiam fazer, né? (...) Umas coisas assim, do tipo, como se o tempo inteiro o **discurso do direito tivesse segurando elas**, assim, de poder traçar estratégias pra própria vida, sabe? E, pras mulheres, **é uma coisa que fica ali o tempo inteiro limitando, tá o tempo inteiro paralisando**. Então eu sinto que o trabalho, no atendimento, eu me pego, mais do que orientar e falar quais são os direitos, eu me pego falando: ‘olha, deixa isso de lado’ sabe? ‘deixa isso de lado, você pode pensar em outras estratégias, você pode ter estratégias paralelas à estratégia jurídica, não precisa ser a sua única escolha. Tudo bem, você decidiu que cê quer entrar com o divórcio, que cê quer pedir a pensão, ótimo, vamo fazer isso, mas isso não significa que você tem que ficar dentro da sua casa ou que você tem que ficar na cidade de São Paulo, você pode ir embora pra cidade que você quiser que o processo vai seguir’. Sabe? (...) então eu me pego, assim num **papel meio de anti-advogada** (...). Eu fiquei pensando muito nisso ontem, porque eu fiz um atendimento que foi exatamente assim, que **a mulher tá paralisada pela justiça, assim, paralisada pelo atendimento da defensoria que não anda!!! É***

extremamente angustiante, assim, é extremamente angustiante. Ela já foi, ela me disse que ela foi recentemente, assim, ela foi 5 vezes na Defensoria em São Miguel[refere-se à unidade da Defensoria Pública do estado de São Paulo especializada no atendimento a mulheres em situação de violência doméstica localizada em São Miguel Paulista]. E, aí, uma série de críticas desse lugar da advocacia na assistência, críticas à própria assistência social (...), como é muito insuficiente tentar combater a violência assim, por meio do direito. Às vezes, num caso ou outro, funciona, chega a protetiva lá, o cara vai embora, mas isso não é a regra. A violência é muito mais complexa, o buraco é muito mais em baixo [a entrevistada expressa desânimo ao falar sobre isso] [trecho transcrito de entrevista].

O papel da “anti-advogada”, no entanto, é, contrassensualmente, o papel de “militar” pelo cumprimento dos direitos da mulher, como Rosa relata o seu percurso e o da vitimada num caso grave em que o agressor doméstico é policial militar:

“E, aí, eu mandei e-mail pra tentar falar com as defensoras de São Miguel Paulista, dizendo que ela tá extremamente cansada, que ela não agüenta mais ir na defensoria, que, lá, ela já tem todos os documentos dela, ela já deixou depoimento por escrito, o filho dela já deixou depoimento por escrito, a irmã dela já deixou depoimento por escrito. Ela já levou tudo, já levou BO, já levou tudo e....a defensoria disse que a presença dela é fundamental pra apresentação de queixa-crime. Eu mandei e-mail falando ‘olha, eu vou fazer daqui a queixa-crime, vocês protocolam, ta? Pra ela não ter que ir aí mais uma vez. E a resposta que eu tive foi: ‘olha, não, ela vai precisar vir aqui de novo’. E eu pra dizer isso pra ela?” [Trecho transcrito da entrevista de Rosa].

Ouvindo Rosa falar da “anti-advogada”, Emília volta a refletir sobre também ser um engodo, para ela e para mulher, percorrer/ter percorrido esses “fluxos” num engajamento pela garantia do acesso à justiça, e passa a questionar se o não funcionamento e as “falhas” não são o próprio funcionamento dessa engrenagem:

*esse lugar da ‘anti-advogada’, eu acho que, talvez, agora, não sei se é porque eu sinto que, nesse 1 ano, assim, muita coisa mudou no modo como eu enxergo o trabalho, mas acho que, de certa forma, ouvindo isso que a Carol colocou, eu acho que **esse caminho que as mulheres fazem de frustração, de apostar nessa estratégia e se frustrar com a burocracia e as dificuldades que tão presentes nela** e daí começar a responder às perguntas ‘e, agora, mas o que eu vou fazer pra resolver de verdade isso?’, **é um caminho que meio que eu segui com elas**. Minha impressão é que, de alguma maneira, por tá ali querendo corresponder à expectativa de um atendimento jurídico, em que a mulher vai lá e te procura pra tirar dúvidas sobre direito, sempre me amarrou um pouco, sabe? (...) E, aí, eu fiquei preocupada em conseguir ter algumas respostas, pra, quando elas viessem e quisessem saber disso, eu conseguisse falar, mas, de certa maneira, eu acho que,*

quando isso acontece, **as 2 meio que se engana**, assim: ‘ah, o direito é esse, certo?’ (...) é recente pra mim, entendeu, esse processo de: ‘ó, mas tá vendo que o processo não tá adiantando, vamos lá, vamos pensar outra coisa. É recente assim, meio que é essa a impressão que eu tenho. Talvez por isso que eu **sinta essa frustração** e quando você me pergunta se era o que imaginava, ‘não, não era’, porque, no imaginário, é um lugar mais confortável no sentido de que, é quase que, ingenuamente, cê acredita um pouco no fluxo que tá colocado (...). É quase que “eu to ali pra **trabalhar com ela esse fluxo**, poxa, eu sei que tem vários problemas, então eu vou alertar, eu vou fazer esse trabalho de alertar, e com cuidado e monitorar, e acompanhar, e cobrar a defensoria”. Só que chega uma hora, e talvez seja esse momento mais recente, que eu também me deparo um pouco com isso, assim, ‘putz, tudo isso foi uma grande mentira’. Quase, mas, basicamente, isso. Foi uma grande farsa, assim, porque se colocou como uma resposta e não se concretiza de jeito nenhum. (...) Não sei se, então, é um problema que dá pra ser resolvido, assim, né? Na verdade, a gente às vezes quer que seja e faz reunião com os atores que tão ali, pra que eles resolvam e isso não aconteça mais, esse tipo de problema. Na verdade, eu acho que é feito pra não funcionar, assim” [trecho transcrito de entrevista].

Obviamente Emília oscila entre perceber que o funcionamento é não funcionar, que a falha é a regra e o seu engajamento para “fazer funcionar”, pois essa é a contradição em que ela está inserida e seu movimento de “ida e vinda” é parte desse processo. Ela já havia tido outras experiência jurídicas, na área penal e cível, em que percebeu que as coisas “não falham” quando se trata de encarcerar e despejar pessoas, com mandados de reintegração sendo cumpridos “cedinho”. A situação na área de família e violência doméstica era nova para ela, pelas falhas sistemáticas, até que ela se dá conta:

“Acho que é como opera, assim, o direito da classe trabalhadora, o direito dos pobres é esse, entendeu? Que processo de alimentos dura 1 ano e meio, que você não consegue garantir o cumprimento de alimentos de modo algum, não porque o pai não tenha grana e aí seja um problema material, não é por isso. Na verdade, o processo não funciona, não anda, demora 1 ano pra um processo sair, em tese um rito, um processo que é célere[refere-se ao procedimento mais enxuto do pedido de alimentos, em razão da prioridade], sabe? Essas coisas pra mim foram novas, assim. Então, acho que, agora, depois desse tempo de trabalho, talvez eu esteja amadurecendo um pouco, sabe? Que que significa o direito de família, numa vara regional, em Itaquera, que atende toda a zona leste de São Paulo? Não a vara de família do Fórum de Pinheiros, entende? Em que vão discutir o inventário do patrimônio de milhões de reais, assim? Que que é esse direito de família, em que as pessoas precisam que seja assinado um divórcio, precisa de uma pensão alimentícia, as mulheres, precisa...que que é isso? Entendeu? Que tem situações graves de violência, né?(...) considerando que esse acesso vai ter que acontecer, cê percebe que, tipo, o judiciário funciona de um modo que ele meio que fala assim: ‘dane-se, é problema de pobre, é problema de gente que não sabe, de gente

*ignorante, gente...'. (...) Porque, no fundo, no fundo, é esse o role da violência doméstica, o modo como as instituições olham: 'Ah, é briga, é barraco, são barraqueiros', sabe? Pra mim, eu acho que, às vezes, a impressão que eu tenho é que a justiça, o judiciário, defensor, todo mundo, sabe, olha os trabalhadores como nada, assim, entendeu? Como simplesmente engrenagem desse sistema, entendeu? Que, 'ai tem hora que tem que resolver, lá, os BOs deles' [quer dizer, problemas]. Sabe? E aí, 'a gente vai lá e **não é sujeito de nada**, não tem trajetória, não tem subjetividade, não tem nada' [Trecho transcrito de entrevista].*

E conclui que esse tratamento “do povo barraqueiro ignorante, incapaz de resolver seus problemas por si” é a própria “educação em direitos”:

*No fundo, o que é educação em direitos é isso, por isso é tão perverso, que é esse lugar do: 'eu, sou formado em direito, sou um juiz, tô aqui na minha bancada, **vocês pobres não sabem nada, vocês não sabem nada de direito**, vocês não sabem nada de lei, vocês **ficam se engalfinhando**, então, deixa, deixa eu resolver a situação'....sabe? Sabe esse lugar, assim? Isso não é muito comum? [trecho transcrito da entrevista].*

Sim, isso é bem comum, isso descreve exatamente a função do judiciário no tratamento com descaso e “debochado” da violência doméstica de mulheres pobres, que faz lembrar, aliás, o deboche racista que Lélia Gonzalez observa que se opera, a fim desmobilizá-las, contra mulheres que lutam contra o genocídio de seus companheiros. No entanto, ao apreender essa função, Emília descreve indiretamente a própria função da assistência social nessa engrenagem: compensar esse descaso, corrigir essas falhas, *fazer funcionar*, tratar com dignidade, acolher o que é expulso.

Numa linha muito parecida com a abordagem de Stella, Emília observa que o diferencial do paradigma de atuação do CDCM, que ela não deixa de defender, contrário à prática do descaso da rede de proteção acaba funcionando como parte do controle operado por ela:

Ai a gente tem uma trajetória, então, que amadurece, que fala: 'não, se a mulher não quer fazer tal coisa, a gente não vai obrigar, e a gente se reivindica muito diferente do restante por conta disso, sabe? (..) Ai, eu não sei. É muito comum a gente tá na Casa Anastácia e dizer assim: 'nossa, o CREAS não entende nosso trabalho', 'o NPJ [Núcleo de Proteção Jurídico Social e apoio psicológico] não entende o nosso trabalho'. Apontar atores da Assistência como insensíveis para o que a gente faz, que julgam as mulheres, que reproduzem julgamentos das mulheres, que não legitimam a escuta das mulheres, que não vão até o fim naquilo que as mulheres querem. Todo aparato da assistência funcionando assim e a gente se colocando de maneira diferente. (...) Então, assim, pode ser que seja auto-

*enganoso, mas fica reivindicando um lugar de que vemos diferente. Eu acho que em alguns momentos vê mesmo, assim, sabe? Tem um cuidado de ter alguns princípios ali. Nem sempre a gente consegue, mas há um esforço. (...) Outro exemplo, o caso de abrigo, super complexo, que toda a rede, as profissionais que acompanharam esse caso, toda a rede que compôs essa discussão de caso pra pensar o caso dessa mulher, seus tantos filhos e o risco dela voltar a morar com o cara que agredia ela, todo mundo julgava a mulher, menos o CDCM, menos uma assistente social da defensoria. Mas, no geral, assim, tava muito colocado isso do controle, né? **Eu não acho que a gente, na prática mesmo, não é porque a gente tem esse cuidado que a gente não vai ser controle das mulheres, certo?** [trecho transcrito de entrevista].*

Certo. É justamente porque “a gente tem esse cuidado” que a gente participa desse “controle”, isto é, dessa manutenção das mulheres na rede de esperança e expectativa, “paralisadas”. No cerne de tal controle está o engajamento em cuidadosamente acompanhar a atendida em seu acesso à justiça e na rede de proteção, e não o desengajamento característico da polícia, do judiciário, do NPJ, do julgamento das profissionais do SAICA, para quem ela é a “mãe desviante” que permanece com o agressor que agride seus filhos (Serviço de Acolhimento Institucional de Criança e Adolescente), etc.

Rosa e Emília chegam a fazer críticas aos movimentos feministas por defenderem a manutenção dos CDCMs [no contexto da ameaça de fechamento pela gestão do Prefeito João Dória, à época], mas, no dia a dia, estarem distantes desses dilemas de “fluxo” que estão engessando a ação das mulheres e contra os quais elas é que têm que “militar” para supostamente assegurar a proteção das mulheres. É possível perceber aí uma passagem da militância feminista ao engajamento profissional, sendo as profissionais, e não mais as feministas, aquelas que, hoje, “correm com as mulheres vitimadas”:

“eu acho que, talvez, o movimento de mulheres tenha comemorado ou comemore os CDCMs como uma conquista. Mas, aí, eu não sei mais, porque - na verdade, tipo, hoje, hoje, não, porque como o Dória falou que ia fechar, agora, meio que a sigla foi divulgada, acho que, hoje, mais pessoas sabem o que é um CDCM -, mas, tipo, até 2 meses atrás, a minha impressão é de que ninguém conhece esses espaços, ninguém sabe que os Centros de Defesa existem e as discussões que a gente trava na “rede leste”[refere-se à rede de enfrentamento à violência doméstica da zona leste] ou na dinâmica do nosso próprio trabalho, é uma discussão que tá tão longe dos movimentos de mulheres. Eu acho que os movimentos feministas que a gente tem em São Paulo, hoje, nem sonham com os debates que a gente faz, eu acho, sabe?” [Rosa].

Em continuidade com o pensamento de Rosa, Emília diz:

*O que é muito contraditório, porque a gente, dentro da institucionalidade técnica do profissional, ao mesmo tempo a gente sente algumas coisas que - é que eu não sei se é errado eu dizer isso, muito pretensioso -, mas, de alguma maneira, **quem corre com essas mulheres não são os movimentos, entende?** Contraditoriamente, no final das contas, elas acabam, talvez, **criando algum laço de referência, algum laço de confiança com quem tá junto e que sabe que tá preocupada**, ou que, sei lá, não sei se é isso pra todos os CDCMs, mas talvez eu sinta isso na minha experiência, assim: ‘não, cêis tão com nós’ [a entrevistada simula a fala de mulheres que atende, a fim de exemplificar o que está abordando] [Emília].*

O que dá liga, então, a todo esse comprometimento é algo como uma versão da “educação em direitos”, que Emília havia recusado por se dar conta de que era preciso mais do que informar e orientar e por perceber que ele era o amálgama do tratamento com descaso do judiciário. Com efeito, ao compartilhar suas angústias com a equipe técnica sobre as falhas sistemáticas, é recomendado à Emília que se apegue à “pedagogia do empoderamento da mulher”, que seria a função própria ao CDCM:

*“Aí tem esse discurso, e aí quando a gente se frustra porque sabe que precisava de outras políticas (...) a gente ouve assim: ‘ah, mas isso aí os braços não são tão grandes, vocês têm que entender que vocês tão nesse lugar e **faz muita diferença ela conseguir se empoderar**’. Sabe? Eu ouvi isso, assim, como se a gente tivesse que diminuir a angústia, porque se a gente tá no CDCM e a mulher ela é **fortalecida**, a gente fez nosso trabalho. Porque habitação a gente não vai conseguir mesmo, mudar a saúde pra ela ser atendida a gente não vai conseguir, fazer não sei o que na escola..., então, assim, fortalecer a mulher é quase que ali a gente tem que se dar por satisfeita. ‘Ah, mas a gente não agüenta, a gente se frustra, porque tá tudo errado’, ‘ah, mas tem que ter **paz** no coração’. Sabe? ‘A justiça não funciona’. ‘Ah, mas o atendimento vai **fortalecer** ela’. ‘Mas não tá funcionando nada’. ‘Ah, mas aí tem que ter **paz** no coração’” [trecho transcrito de entrevista].*

O “fortalecimento” do CDCM é a “educação em direitos” do Judiciário. Retomando o ponto da “conscientização de gênero-raça-classe” delegada pela “estrutura” do CDCM à atendida, e não como “sentido” da práxis coletiva, Emília percebe que essa *pedagogia do empoderamento* é vertical, dirigista e produz, assim, não o “sujeito”, mas o “não sujeito”, aquela mulher que “não sabe”, aquela que “precisa ser fortalecida”, aquela que se torna “dependente afetiva e politicamente das funcionárias e do espaço”:

“esse auxílio que a gente dá na desconstrução da violência, sabe? Também um lugar que é muito vertical, às vezes eu sinto, sabe? O fundo do discurso ainda

carrega um pouco desse lugar de que a mulher não é sujeito e que aquele espaço não tá simplesmente como um apoio, mas tem que ser um direcionador, tem que dar algumas linhas. Não à toa, talvez seja tão fácil e automático o caminho do atendimento individual” [trecho transcrito de entrevista]

A despeito do “laço de confiança”, a “saída individual” é uma estratégia, não só jurídica, mas, no geral, de política pública de promoção de direitos, que não rompe com a solução privatista e, portanto, não rompe com a solidão em que as mulheres estão imersas, observam Rosa e Emília, respectivamente:

*Uma alternativa coletiva, pra além da estratégia jurídica, pra maioria das mulheres que eu atendo, não. Eu não vejo assim. Quando eu converso sobre isso, quando eu falo sobre isso, continua sendo **uma estratégia em que ela tá sozinha**, sabe? É uma **estratégia solitária**, é uma **estratégia individual**, é tipo vender a casa, sabe? É tipo arrumar um dinheiro, ir embora, mudar de cidade ou, enfim, mudar os filhos de escola. Mas, sempre, assim, **no âmbito da vida privada dela**, sabe? Do ponto de vista coletivo....não, assim. (...) às vezes eu me sinto, o que elas me contam, assim, né, quando elas falam sobre o que elas têm vivido e como os caminhos se fecham mesmo, assim, é uma sensação de sufocamento, sabe? Como se não tivesse mesmo muitos caminhos pra construir uma vida sem violência, assim [Rosa].*

*A gente tá falando de uma frustração com as estratégias, porque **elas são jurídicas, elas são individuais, elas são institucionais, todas são institucionais**. Não é que não pode ter - aí, a gente talvez ecoe um discurso desse lugar (...) de negação ao Estado, assim, né? (...). E aí a verdade é que não é isso, assim, mas é que só faz isso, entende? Só tem isso, só tem essa resposta e acho que ela, do jeito que ela tá colocada, hoje, eu não sei o quanto ela dá conta de enfrentar. Porque é claro que individualmente vai ter sim casos em que essa estratégia colocada funciona. É muito da hora [gíria], já chegou muitas mulheres voltando no meu atendimento e falando ‘olha, ele saiu, tô bem, tô respirando pela primeira vez, depois de muito tempo, depois de muito tempo consegui comemorar um aniversário meu, teve bolo em casa’. Cê fala: ‘nossa, que dahora!’ **Só que assim é ela, e aí ela sai da minha sala e chegam três na minha sala que vão morrer em um mês, entende? Exagerei, mas quero dizer, casos absurdos de grave** [Emília].*

O que vai ficando mais nítido, agora, é que a “correria cotidiana engajada” das profissionais feministas da assistência social especializada no enfrentamento da violência de gênero não tem mesmo nada de “revolucionário”. Ela é o próprio “fluxo” das teias da “Rede da estrutura de proteção” em permanente “ampliação e articulação”, sobretudo a partir dos anos 2000.

Ao transitarem, as profissionais com as atendidas, por essas teias, em busca da projetada “cidadania”, “condição de sujeito de direito” ou dos “contratos de proteção” na referida Rede, involuntariamente as profissionais projetam as mulheres atendidas no “limbo jurídico” do “curto-circuito” do “não-sujeito”, da “anomia psíquica” e da *espera*, que é, assim, apenas o “sentido invertido do fluxo” da proteção jurídico-social em que também os/as “trabalhadores/as sociais” estão emaranhados/as [cf. Arantes, 2014: 33 e 34].

“Fortalecidas” pelo emaranhado dos “laços” de “afeto-consciência” com as profissionais, essas mulheres estão, em verdade, sendo lançadas na “paz” que também deve reinar nos “corações” das profissionais “angustiadas”, como descreve Emília. “Força” e “paz”, expressões destacadas na passagem transcrita acima da fala da entrevistada, elementos do contrato sexual-racial privado, reaparecem, então, na dinâmica da proteção social às mulheres.

É porque semelhante “fortalecimento” é ensejador de “paz” que Emília se rebela contra essa função “fortalecedora”, destacando o que ela mesma chamou de “força pura”:

*“E eu vou ficar lá fazendo papinho de o cara é machista e você tem que se fortalecer? Essa história do fortalecimento da mulher, assim, eu tenho vontade de rir quando eu ouço isso. Olha aquela mulher na minha frente, contando aquela história dela, sério mesmo que eu tenho que dizer que ela tem que se fortalecer? Ela só é **força**, ela é uma **força pura andante**, entende?”.*

Especialmente pelo uso da expressão “papinho”, que sugere um engodo, um artifício para ludibriar, é que ela identifica que “fortalecer” é “enfraquecer”, ao mesmo tempo porque faz frente a uma “força pura andante”.

No momento em que reflete sobre as razões do aumento do número de mortes de mulheres negras (e diminuição do de mulheres brancas no mesmo período), ela retoma a expressão “força pura andante”, provocada por mim. Primeiro ela faz as seguintes considerações:

“Fazendo uma relação do aumento com a existência de uma lei de enfrentamento à violência, uma lei de proteção das mulheres - eu acho que tem outros elementos que explicam o porque que possa ter aumentado, mas da perspectiva da lei -, acho que me vem um pouco essa impressão, assim, sabe, do jurídico que não serve, por que que esta estratégia tá tão frustrada assim? Eu acho que tem a ver com não dar conta, entendeu? Sei lá, eu acho que as estruturas de proteção elas são brancas entende?” [trecho transcrito de entrevista, destaquei].

Pergunto-lhe, então, “como exatamente essas estruturas são brancas? No sentido de achar, como você disse em outro momento, que tem que “fortalecer” uma mulher que já é forte, por se tratar de uma “força pura andante”? Essa noção de mulher frágil está associada à mulher branca?” Ela responde:

*“Ai, eu pensei pelo sentido da resistência, sabe? As mulheres negras elas não são mais fortes, elas não são menos suscetíveis à violência. Eu acho que talvez por isso que não funcione, porque é muito consolidado assim de que – pelo menos, sei lá, as meninas colocam bastante isso [refere-se às demais profissionais da equipe da Casa Anastácia e ao debate sobre a estigmatização da mulher negra] – como se ela desse conta de **aguentar essa vida de dores**, de miséria, de violência. Tipo, enquanto mulher negra, é o lugar que ela..., como se esse lugar, tipo, das mulheres que construíram a periferia de São Paulo. Foram elas que fizeram, tipo, esses bairros, foram elas que construíram Guaianazes, foram elas que construíram a Cidade Tiradentes. Nesse sentido, eu acho que talvez haja uma sensibilização maior da violência sofrida pela mulher branca. Porque, como se ela [mulher negra] fosse mais indolor, menos insensível, assim [o que, na verdade, é o racismo estrutural] [trecho transcrito de entrevista, destaquei].*

Suas considerações, pela própria forma como falou, são bastante dialéticas quanto a essa “força”: *força pura andante é resistência organizativa*, de classe também, do grupo social que construiu e constrói a periferia onde estão situadas as Casas. Nesse sentido, inclusive, suas palavras dão sentido àquilo que se observou nas primeiras páginas deste trabalho: essa andança “vem de longe” [Werneck, 2009], rememora a passagem transatlântica e também as migrações norte-sul que aparecem no campo “naturalidade” da ficha de informações de várias das atendidas. Dialeticamente, portanto, neste mesmo ponto, se organizam ações de estigmatização dessa força, a fim de “fazer aguentar” e “deixar sofrer” aquelas tidas como fortes.

Temos os seguintes elementos, então, do exposto até aqui: a estrutura de proteção é branca (1), ela deixa sofrer a mulher negra (2), ao tomá-la por “forte” (3), mas a estrutura de proteção de que tratamos “cuida”, num laço comprometido envolto de afeto e estímulo (4), o que, no entanto, acaba por enfraquecer (5). Ainda que Emília denuncie o efeito pacificador do cuidado pedagógico-afetivo, para ela a branquitude da estrutura de proteção consiste em um “não cuidado”, que “deixa sofrer”.

As pontas desse raciocínio não se amarram, exceto se recorrermos à contribuição de Stella. Para Stella a proteção também é branca, mas não porque (diretamente, ao menos) ela faz sofrer a forte, e sim porque, ao contrário, ela cuida. Por certo que, para Stella, não se “cuida” como se cuidasse de uma mulher frágil (branca). A branquitude dessa estrutura, para

ela, certamente não se deve a isso: a tratar mulheres pobres e negras como frágeis, como brancas e/ou ricas.

Isto nos leva a pensar que esse cuidado que para Stella tem a ver - com tempo (“cada mulher tem um tempo?!”) e com gastar tempo (numa feira que elas não vão vender nada), com repetição ou rotineirização (atendimento semanal) e, por fim, com confiança afetiva - é justamente o que “deixa sofrer”. Ora, marcar atendimentos semanais, aguardando o tempo, fazendo confiar que isto ou aquilo, com o tempo, vai dar certo, é deixar sofrer, é gastar a “força” do viver destas mulheres. É, assim, *enfraquecer a força do viver*.

É exatamente o que se passa, numa outra versão, no cuidado politicamente engajado das ações práticas do dia a dia das profissionais que repõem as mulheres numa rota crítica de um verdadeiro “limbo jurídico”. Lançá-las, num esforço engajado, nessas *rotas* e *teias* e *fluxos* equivale também a gastar sua “força” de viver, fazendo sofrer entre a correria (aceleração, emergência) e a paralisia e o desânimo que vêm com a frustração (depressão, tempo morno). Acompanhá-las por esses caminhos tampouco reverte a solidão destas mulheres, por mais agradecidas que elas possam ficar com nosso suporte, porque o laço (profissional usuária) é, de antemão, precário, porque institucional-burocrático, não reverbera no dia a dia da vida realizada de cada qual.

O engajamento profissional é, assim, apenas o avesso de um desengajamento de “deixar sofrer”, que se aprofunda, portanto, na medida em que se alarga a responsabilidade estatal pelo enfrentamento da violência. Somos levadas a compactuar, sem muita escolha, com a rede de atendimento já posta e cada vez mais hegemônica, quanto mais ampliada e articulada, a que estamos submetidas em nossa atuação profissional. A primeira vez que deixei de encaminhar uma mulher para a delegacia, porque, em seu relato, ela havia apontado que não iria, já que o agressor era seu filho, instaurou-se na equipe um mal-estar. Por sorte a gerente à época era bastante aberta ao diálogo e pudemos conversar sobre isso, tendo havido desdobramentos importantes para esse enfrentamento político na rede de atendimento, até perceber que, não sendo o boletim de ocorrência, outra condicionante se colocou no lugar.

O engajamento da profissional é, assim, apenas a outra face do desengajamento político feminista de “fortalecer” os processos cotidianos de organização direta e autônoma da luta contra a violência doméstica, de corroborar com a organização da violência “pua”, feminismo com o que sonhava Moema Viezzer.

“Fortalecer” pelo cuidado, laço afetivo, amparo se mostra uma imposição de “força” por consenso, por contrato, contra essas mulheres. A força imposta é a do “fazer sofrer” ou “deixar sofrer” da virada punitiva de LöicWacquant, lembrada por Arantes [2014], fazendo

definhar num “tempo morno” ou “morto”, numa “espera sem fim”, numa “expectativa permanente” de fazer a passagem jurídica que é o paradigma da virada punitiva. Os cárceres dos EUA estão lotados de gente esperando num tempo vazio das penas com tempos de cumprimento cada vez mais longos, sem qualquer trabalho ou atividade ressocializadora dos cárceres-fábrica de outrora. Só esperar e sofrer. Talvez a comparação de Rosa entre a Lei Maria da Penha e a Lei de Drogas (que fez explodir o encarceramento feminino), ambas em 2006, seja mesmo muito bem arrazoada: são igualmente instrumentos que espelham e põem em marcha um “fazer sofrer/deixar sofrer” do penal ao social, nas filas de espera pela vida.

É, ainda, importante lembrar tais “filas” porque Emília faz uma última observação:

*“Eu lembrei de uma outra coisa agora, a nossa supervisora, ela foi coordenadora da [Casa] Eliana de Grammont, e aí ela tava contando um caso de uma mulher que dizia que ia matar o cara, assim, que falava pra ela (...). Na supervisão, ela tava meio falando assim de que - não foi exatamente isso, entende, com essas palavras? Mas assim, tipo – “ah, tem que pensar também a reação dessa mulher, certo?”. Quase como, mas não foi isso explícito, mas quase como se: “ah, a gente não quer que elas saiam aí matando os caras e acabem na cadeia”. E aí eu lembro que ela falou assim que ela[a atendida]falava isso pra ela[supervisora]em atendimento, e ela[supervisora] assim: “mas você tá falando isso por quê? você quer que eu testemunhe pra você? É óbvio que eu não vou testemunhar”. Falou isso, assim. Isso estava no meio do contexto da supervisão. Tendo essa conversa agora, me veio isso assim! Porque meio que é isso assim: **“a sua reação violenta eu não vou bancar, a sua reação fila da Defensoria eu banco”**. Sabe?”*

A dúvida de Emília se foi ou não foi exatamente assim que a supervisora pensou, fez ou colocou, pouco importa. Aquilo suscitou o seu próprio cotidiano de embate sistemático com a Defensoria Pública, como ela narrou longamente, e é isto, por fim, que descobrimos que está em jogo nos CDCMs: a garantia da “reação fila da defensoria”. A garantia de inserir e manter as mulheres numa “fila” de espera é manter numa fila de espera do patriarcado-racismo-do valor, mas, por isso mesmo, é selecionar a “resistência” autorizada, sancionada.

A “reação violenta” é a reação não autorizada, “não sancionada historicamente”, porque é qualquer estratégia que não seja aquela que foi “garantida” em 1985, no elo estabelecido com o Estado, no caso de São Paulo, inicialmente pela criação da Delegacia especializada.

Não é possível fazer nenhum tipo de valoração de que “matar o cara” seja a reação mais adequada. Isto é tarefa para outra investigação voltada para a observação de experiências de reação “fora” da “reação” que tentamos analisar neste estudo. “Fora”, bom salientar, não necessariamente no sentido de alheia, avessa ou oposta, mas apenas desdobrada em algo

distinto de estar em uma fila “sem fim” de atendimento. Da experiência das guerrilheiras curdas que dizem “a segurança das mulheres curdas é feita pelas mulheres curdas do mesmo modo que a segurança do povo curdo é feita pelo povo curdo”¹⁴⁴ à experiência, numa região periférica da cidade de Campinas, interior de São Paulo, conhecida pela “mulheres que batem nos homens” em reação à violência sexista doméstica até a experiência do “apitaco” num território periférico do Recife¹⁴⁵, em que as mulheres começam a apitar e sair às ruas de sua comunidade quando alguma mulher está sendo agredida para inibir a agressão, é possível pensar sobre uma “outra força”, “outra violência”.

O que se acredita que seja o caso na situação narrada é algo mais simples, mas não menos importante. Talvez a mulher, dizendo de seu ímpeto de matar o agressor, reagir por suas próprias mãos, só esteja se convencendo de sua “força”, aflorando a violência reprimida, se “fortalecendo”, o que talvez tenha passado mesmo despercebido por quem, provavelmente, está acostumada que seja seu o papel de “fortalecer”. Também é curioso pensar sobre este “eu não vou testemunhar para você”: independentemente de a frase ter sido dita exatamente deste modo pela profissional, ela traz à tona a acusação penal contra a mulher. Dá a pensar que, a depender do desdobramento do enfrentamento político da violência doméstica, estaremos não apenas diante de uma reação não autorizada, mas “criminalizada”.

Ao se rebelar contra a tarefa de “fortalecer”, Emília o faz porque reconhece uma outra força, “pura andante”, cujo desdobramento poderia ser outro se a história tivesse lugar para além da mera “potência”. A rebeldia de Emília ecoa a voz destoante de Bruna Pereira na academia, que, por sua vez, investigando a violência contra mulheres pretas, ecoou a voz silenciada de uma resistência ancestral *presente*, baseada na “força” da experiência, por vezes literal, de romper o elo com o contrato sexual-racial.

É dessa maneira que se percebe que profissionais engajadas, na medida em que o engajamento já é o próprio trabalho técnico-político, têm sido “funcionárias” do “estado de

¹⁴⁴ Frase proferida por uma “militante” curda em roda de conversa realizada no “Espaço da Rosa Latino Americano”, localizado na região central da cidade de São Paulo. A militante fazia referência ao programa curdo, assentado numa diretriz feminista, de libertação baseado não na criação de um Estado para o povo curdo, e em seu aparato militar, mas na criação das comunidades autônomas nos territórios libertados. A “força” contra o patriarcado é, assim, segundo ela, organizada a partir dos grupos femininos de guerrilha (YPJ) contra a organização “Estado Islâmico” e pela libertação dos territórios ocupados, bem como a partir de “casas” autogeridas por mulheres, referência para mulheres violentadas por homens curdos. Mas o projeto feminista não se restringia a estas iniciativas, segundo ela, o feminismo é estruturante do projeto autônomo de libertação do povo curdo pela construção de territórios em regime de “verdadeira exceção”, pode-se afirmar.

A militante é ligada às frentes de luta que, no Brasil, são chamadas se “segurança alimentar” e do “meio ambiente”, por esta razão, estava na América Latina, para estabelecer diálogo com a experiência do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e também com a experiência nas comunidades autônomas zapatistas, em Chiapas, México.

¹⁴⁵ Cf. reportagem na *Rede Brasil Atual*: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2014/11/contra-agressao-mulheres-do-recife-fazem-do-apito-uma-arma-6391.html>

exceção jurídico”. De modo semelhante ao “funcionário da segurança doméstica”, excluem a (o desdobramento histórico de uma) violência “pura andante”, na medida em que “dirigem” (mediação) suas forças para as “filas da proteção”, impondo, assim, uma “força” de deixar “enfraquecer” a ação, a experiência, até a completa “paz”, devidamente contratualizada.

Fazer essas últimas considerações à luz das narrativas de Rosa e Emília, que trabalharam/trabalham na Casa Anastácia, não foi uma escolha completamente aleatória. Certamente devo reconhecer uma falha quanto à impossibilidade de entrevistar Ana Paula de Santana Correia, coordenadora da Casa, também a coordenadora anterior e a profissional assistente social, a mais antiga das profissionais da equipe atual, como estava no planejamento. Não obstante, avalio que as considerações de ambas as entrevistadas entretecidas pelas de Stella, também moradora de Cidade Tiradentes, foram suficientes para ao menos levantar uma questão expressiva da inquietação norteadora deste estudo: a proteção, e não a falta dela, tem de algum modo contribuído com a reprodução da violência doméstica na medida em que consiste numa mediação que acaba por engendrar mulheres numa expectativa de proteção, porque dissuade de uma reação-organização mais “imediata” como se apresentou na pesquisa de Bruna Pereira?

As observações a que chegamos revelam que não apenas do ponto de vista do “conteúdo”, mas especialmente da “forma”, o racismo(-sexista) é constitutivo dessa disciplina da esperança protetiva desmobilizadora. O racismo-sexismo na política de proteção social às mulheres vitimadas pela violência doméstica não está, assim, apenas no fato de que as profissionais são efetivamente surdas, como revelou pesquisa do Geledés, por exemplo, para um relato de violência de uma mulher preta em que o agressor, de algum modo, impõe ou tira vantagem do seu trabalho.

A operação racista(-sexista) está, como aponta Stella, igualmente na própria abordagem pelo manejo do tempo, ou seja, no *modo* como se aborda a situação, que arrefece a revolta mais *imediata* contra agressor e, assim, não supera propriamente a imediatidade. E essa mediação da imediatidade não é senão expressão da divisão social (que é, portanto, racial-sexista) do trabalho entre funcionárias e atendidas.

Obviamente não se trata de separar “forma” e “conteúdo”. Escutar como “violência de gênero” o controle da “força de trabalho” de mulheres pretas por seus companheiros foi determinante para perceber que o contrato sexual é fundado na violência jurídica de converter a força da experiência numa “força” (de trabalho) a serviço do patriarcado (do companheiro). Portanto, no *modo* contratual de convencer e, dessa forma, dirigir lenta e progressivamente,

firmando uma *expectativa permanente*, as forças das mulheres para as teias da rede sociojurídica de proteção também está em curso o racismo-sexismo.

O ponto, portanto, é que, como se observou a partir dos relatos das trabalhadoras da Casa, hoje, referência, na cidade de São Paulo na abordagem anti-racista da violência doméstica, o racismo-sexismo está presente nas práticas desenvolvidas naquela Casa, porque está presente na *forma*, assentada na divisão social do trabalho entre funcionárias e atendidas, a despeito, portanto, do acúmulo anti-racista que se transmite, desde a sua origem, pelas suas funcionárias.

A questão que se coloca é como desdobrar essa brecha anti-racista da Casa Anastácia na própria “forma” e dissolver o cotidiano de gestão e anestesia que se reproduz. De nada adianta garantir a presença de profissionais feministas ou mesmo feministas negras na direção da “estrutura”, e isto serve para as demais Casas, se, conjuntamente, não se questionar a própria “forma”, isto é, essa cisão entre “profissional” e “usuária” e a respectiva “mediação de caráter funcionalista” que ela expressa, constitutiva do contrato sexual-racial.

Para vislumbrar alguma possibilidade, a partir das Casas já existentes, de organizar o enfrentamento da violência doméstica de gênero-raça-classe, é preciso, sem dúvida, colocar em cheque radicalmente a própria figura da “profissional” (e que a “atendida” questione o seu lugar), questionar suas funções, ali, de manutenção da ordem vigente. Isto, porque a alternativa evidente é uma abertura radical da “gestão” do lugar às mulheres dos respectivos territórios em que se encontram, para que elas assumam, não a direção da estrutura, mas a direção, o “sentido” do processo organizativo.

No entanto, difícil imaginar uma ação de tal envergadura partindo das próprias profissionais, pelo próprio exposto sobre a imposição de cada vez mais rigidez ao trabalho desenvolvido. Mas, e até em razão desse recrudescimento fortalecedor da estrutura técnica, principalmente porque uma tal ação projeta uma perda radical do lugar da profissional naquela estrutura e, conseqüentemente, a *destruição* da própria “política pública”.

É bem provável que as profissionais continuem se movendo “pela política pública” e cada vez mais guardiãs da “rotina”, movidas pelo *medo* do fechamento dos serviços, cuja ameaça é permanente.

No ano de 2017, o prefeito João Dória anunciou cortes orçamentários, fechamento de serviços, não renovações de convênios pertinentes ao enfrentamento da violência de gênero. Chegou até a ameaçar o fechamento de toda a rede de serviços da política de assistência social do município de São Paulo. Movimentos feministas e trabalhadoras de serviços se mobilizaram contra o desmonte dessas políticas públicas, especialmente o desmonte na

proteção social de mulheres¹⁴⁶, tendo sido elaborado, inclusive, um Dossiê robusto em que se sistematizava toas as políticas para as mulheres e se cobrava a sua implementação ou efetivação¹⁴⁷. Enquanto isso, na Rede Leste, tentávamos organizar o IIº encontro de trabalhadoras e usuárias dos serviços, numa tentativa de começar a pensar-realizar estratégias de enfrentamento à violência doméstica com viés autogestionário. A notícia de ameaça do fechamento dos serviços atropelou nosso pequeno processo, pois logo as energias estavam todas concentradas na correria para organizar o enorme documento e uma grande articulação municipal de mulheres contra o “retrocesso”, algo bastante familiar na nossa história.

Tautologicamente, portanto, sem conseguir “abrir” radicalmente a autogestão cotidiana da luta contra a violência, sempre atravessados pela ameaça de fechamento, que impele ao esforço de manter o “conquistado”, esses espaços ficarão reféns do movimento infinito do “abrir” e “fechar” de portas, como o mensageiro do conto de Franz Kafka, circundando os obstáculos infinitos do Castelo do Rei, sem conseguir realizar a “transmissão” da mensagem, até porque uma “Mensagem imperial”¹⁴⁸ é intransmissível mesmo.

De todo modo, não está entre as pretensões deste estudo receitar qualquer alternativa e muito menos fazer projeção de futuro, pois somente na práxis coletiva, na ação refletida e reorganizada, é possível ver lampear as brechas da história, apreender, num “instante” do presente, o “sentido” da história e arriscar a construção do verdadeiro estado de exceção, o verdadeiro “matriarcado da miséria”.

¹⁴⁶ Ver: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2017/08/mulheres-se-mobilizam-em-sao-paulo-contradesmontes-de-doria>

¹⁴⁷ Dossiê disponível em: <http://vaidape.com.br/2017/08/prefeitura-de-sao-paulo-esta-travando-uma-guerra-contras-mulheres/>.

¹⁴⁸ “O imperador – assim dizem – enviou a ti, súdito solitário e lastimável, sombra ínfima ante o sol imperial, refugiada na mais remota distância, justamente a ti o imperador enviou, do leito de morte, uma mensagem. Fez ajoelhar-se o mensageiro ao pé da cama e sussurrou-lhe a mensagem no ouvido; tão importante lhe parecia, que mandou repeti-la em seu próprio ouvido. Assentindo com a cabeça, confirmou a exatidão das palavras. E, diante da turba reunida para assistir à sua morte – haviam derrubado todas as paredes impeditivas, e na escadaria em curva ampla e elevada, dispostos em círculo, estavam os grandes do império –, diante de todos, despachou o mensageiro. De pronto, este se pôs em marcha, homem vigoroso, incansável. Estendendo ora um braço, ora outro, abre passagem em meio à multidão; quando encontra obstáculo, aponta no peito a insígnia do sol; avança facilmente, como ninguém. Mas a multidão é enorme; suas moradas não têm fim. Fosse livre o terreno, como voaria, breve ouvirias na porta o golpe magnífico de seu punho. Mas, ao contrário, esforça-se inutilmente; comprime-se nos aposentos do palácio central; jamais conseguirá atravessá-los; e se conseguisse, de nada valeria; precisaria empenhar-se em descer as escadas; e se as vencesse, de nada valeria; teria que percorrer os pátios; e depois dos pátios, o segundo palácio circundante; e novamente escadas e pátios; e mais outro palácio; e assim por milênios; e quando finalmente escapasse pelo último portão – mas isto nunca, nunca poderia acontecer – chegaria apenas à capital, o centro do mundo, onde se acumula a prodigiosa escória. Ninguém consegue passar por aí, muito menos com a mensagem de um morto. Mas, sentado à janela, tu a imaginas, enquanto a noite cai.” [Kafka, Franz. Uma mensagem Imperial. Tradução de Lucia Nagib em GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Walter Benjamin ou a história aberta”, prefácio de “Walter Benjamin – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura”. Trad. Sergio Paulo Rouanet, Brasiliense, São Paulo, 2012].

Considerações finais

Eu não posso ser pessimista, porque estou vivo. Ser pessimista significa que você concordou que a vida humana é um assunto acadêmico. Então eu sou forçado a ser otimista. Sou forçado a acreditar que nós podemos sobreviver ao que devemos sobreviver [Baldwin, James. “Eu não sou seu negro”].

Nada parece mais derrisório do que o otimismo dos partidos burgueses e da socialdemocracia, cujo programa político é apenas um “poema de primavera de má qualidade”. Contra esse “otimismo sem consciência”, esse “otimismo de diletantes”, inspirado na ideologia do progresso linear: o pessimismo, não contemplativo. Um pessimismo ativo, “organizado”, prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior [Löwy, 2005: 23 e 24 (adaptado)].

A memória que lampeja a esta altura é a de uma manhã, entre 8 e 9 horas, em que chegava para trabalhar na Casa Mulheração. Descia a via íngreme que liga a Avenida Saturnino Pereira, bem conhecida em Guaianases, à esquina da rua onde, mais adiante, fica a Casa. Avistei, a meio caminho, sentido diagonal esquerda, uma batida policial: dois rapazes, camiseta e chinelo, e uma viatura da policial militar. Eram bem comuns os “enquadros” por ali. Na diagonal direita, despontou, cortando a via, apressada e agitada, em direção à outra cena, uma das mulheres que atendia com bastante frequência e também assídua frequentadora das atividades coletivas da Casa. Espantei-me. Ao me avistar, parou, me contou rapidamente a situação e disse que ia pedir ajuda aos policiais, porque viu que eles estavam por ali. Tinha acabado de sofrer algum tipo de constrangimento pelo ex-companheiro que já havia ameaçado-a e agora invadia a sua casa. Tive tempo de dizer-lhe: não entra de volta em casa, fica aqui fora. Apertei o passo com um único pensamento: chegar à Casa, chamar as outras trabalhadoras e retornar. Por lá fiquei, e pouco tempo depois estava “batendo boca”, por telefone, com o delegado de polícia, que não queria registrar a ocorrência (não me recordo agora a “justificativa” utilizada, mas, obviamente, ela não tinha nenhuma pertinência legal).

Por óbvio, os policiais (militares) não deram nenhuma atenção a ela, afinal a preocupação deles, ali, era outra: cumprir a sua função típica de exceção contra aqueles jovens, que veio acalhar no cumprimento dessa sua outra função típica com relação à violência doméstica. Orientaram que ela procurasse o distrito policial.

Mas se eles cumpriram a função deles, eu/nós tampouco fizemos diferente. “Compensando” o duplo descaso policial, estava eu lá completamente “dedicada” à garantia do seu acesso à justiça e prontamente agendando atendimento jurídico e psicológico para o dia seguinte.

Segundo Benjamin:

“Onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada. O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido” [Benjamin in Löwy, 2005: 130].

As reflexões “pessimistas” ao longo da presente dissertação estiveram/estão detidas na constelação saturada de tensões daquele instante. Paradoxalmente, portanto, o “pessimismo” que aqui campeia está fundado no “otimismo” de que o que aconteceu naquele “instante” “poderia” ter tido outro desdobramento, num sentido “da luta a favor do passado oprimido”.

Marcília [nome utilizado em substituição ao nome da mulher a que me refiro] havia dado o primeiro passo na “interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe”, quando saiu de casa e buscou ajuda [Löwy, 2005: 23]. No cruzamento em que nos encontramos, naquela via que, naquele instante, não era a mesma de sempre que me levava do mesmo modo à Casa, o “choque” que “abriu” para nós a possibilidade da faísca da interrupção mútua do curso dos acontecimentos lineares de nossas vidas. Para mim, a possibilidade de “atravessar” minha rotina morna de operadora da proteção, cortar a passividade de minha “militância feminista”, que também me fazia adoecer. Para ela, acredito, uma possibilidade de “travessia” da mulher adoecida, também, pelo aprisionamento ao cotidiano vazio [Marcília tomava várias medicações psiquiátricas e sentia muitas dores na coluna e nas articulações] à mulher combativa que se apresentava e por que ansiava nos atendimentos, nas conversas informais, nas relações com outras mulheres, ao mesmo tempo, um resgate da mulher que ela (conta que) havia sido quando trabalhou na área da saúde¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Marcília também adoeceu neste trabalho, trabalhava muito e intensamente, segundo contava, e “não ligava, porque gostava”, até que veio a demissão. A dor física na coluna e nas articulações, e não só o quadro psiquiátrico, pelo que relata, parece que também estava relacionada ao desgaste emocional causado pelo sentimento de “descarte”.

História muito semelhante à de várias outras mulheres, como já se apontou, que haviam encontrado no trabalho a alternativa, com prazo de validade, para compensar a apatia que a violência doméstica impunha. A questão aí, portanto, é aquilo que não é, mas se confunde com o “trabalho explorado”, uma violência do fazer e que, para

Mas tudo isso porque aquele instante revelou especialmente o “sentido consciente da situação histórica” coletiva das mulheres naquele território “de exceção”, com suas vidas suspensas sob as “caixinhas das vulnerabilidades”; e as nossas sob os correspondentes “compartimentos” em que as questões de gênero-classe-raça são enfrentadas. Lampejou, ali, a urgência de fazer do comum da violência sistêmica uma violência anti-sistêmica comum: abrir aqueles compartimentos e caixas pela abertura, simultaneamente, das portas da casa mais acima e da Casa mais abaixo, marchando-se, de lá e de cá, num “contra-cortejo” rumo a um “choque” naquele mesmo cruzamento, a “fazer explodir”, no presente, a violência amortecida das antepassadas sistematicamente derrotadas, desde os tempos coloniais inclusive.

Em termos concretos, a possibilidade de subirmos todas ao encontro de Marcília naquele exato cruzamento da confluência das 3 ruas que abrigavam as 3 zonas de exceção: a da casa de Marcília, a da Casa pública, a da viatura policial. Um instante “saturado destas tensões”, então, porque um instante saturado das possibilidades de, ao mesmo tempo, barrar a violência doméstica frente o agressor pela força da ação coletiva, “desativar” verdadeiramente o poder policial “indiferente” à situação de violência e fazer emergir uma história comum de “defesa e convivência”, num lampejo de “proteção” como auto-organização, que também lançaria uma faísca da prescindibilidade de “nossa” presença (como profissional da proteção).

A confirmação de que “poderia ter sido diferente” vem justamente com a confirmação de que tudo se passou do mesmo *modo*. O instante da “imobilização messiânica” converteu-se na “imobilização” característica da rotina da segurança do contrato sexual-racial, que nos arrastou pelo curso linear e progressivo dos acontecimentos.

Ao chegar à Casa, ela estava cheia. As mulheres já haviam chegado para a atividade coletiva, artesanato, se não estou enganada. Compartilhei a história com as trabalhadoras que estavam por lá, não houve reação. Falei de fazermos algo. Sem retorno. O tempo foi passando, senti arrefecer os ânimos. Stella chegou, já tinha transcorrido mais algum tempo. Conversamos sobre o que fazer, o tempo passava. A saída evidente era sugerir às mulheres que subíssemos todas lá! Procuramos apitos, até cornetas, entre os materiais das atividades, qualquer coisa que fizesse barulho. A gerente não estava na Casa e ela já havia se posicionado, em outras situações, sobre o “cuidado de não expor o serviço”, porque isso também poderia “expor as frequentadoras”. Não havia adesão das demais trabalhadoras, nunca havíamos feito sequer uma atividade de caminhada “fora” da Casa. Comentamos com

ela, estava ligada senão também ao “cuidado” (saúde). Ou seja, é a memória da história que mora na história oficial que parece querer emergir.

uma e outra das mulheres presentes, aquelas que eram amigas de Marcília, igualmente se mantiveram inertes. Na verdade, não precisávamos de autorização de ninguém para agir numa situação em que não restam dúvidas de que é preciso agir e, no entanto, não agimos, não propusemos nada. A perda do “instante” diluiu a urgência. Não decidimos nem subir nem ficar. Só ficamos, e a situação foi se normalizando. Marcília, por outro lado, não esperou nosso retorno, ela continuou, foi à delegacia, mesmo indignada com a perda da urgência do flagrante da polícia militar. Recebi sua ligação pedindo auxílio para pressionar o delegado de polícia. Àquela altura, ela na delegacia, eu falando com o delegado, a situação já estava completamente normalizada.

“A ‘redenção’ [dos antepassados derrotados] não é inteiramente garantida, ela é apenas uma possibilidade muito pequena que é preciso saber agarrar” [Löwy, 2005: 52]. Para Benjamin:

*“Na realidade, não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo **poder-chave desse instante** sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada.)”* [Benjamin in Löwy, 2005: 134]

Não “agarramos” a chance em sua especificidade, porque não encaramos o momento como chance de uma solução inteiramente nova, que reclamava uma tarefa inteiramente nova. Ao lidarmos todos os dias com as reações das mulheres à violência doméstica, lidamos com aquela “chance” como lidamos com “todos os momentos [dos Centros De Defesa] que carregam esta chance” da “reação”.

Lidamos todos os dias com a “catástrofe” normalizada. A normalização da catástrofe se nutre de um “otimismo sem consciência”, “diletante”, “aprendido na escola da socialdemocracia”, baseado no “ideal dos descendentes libertados”, que lança, assim, para o futuro o ideal da sociedade sem exploração-opressão, traçando um caminho linear e progressivo até lá, a ser percorrido sem grandes desvios. É exatamente a estratégia que se adota nos Centros de Defesa: a ruptura com a violência é um futuro a ser alcançado cuidadosamente - progressiva e cumulativamente -, ignorando-se que essa ruptura já está

posta, de modo latente, de partida, uma vez que a “reação” é a realidade “presente” nesses espaços [Benjamin in Löwy, 2005: 109]. Em meio à barbárie feminicida-genocida, essa visão otimista celebra cada nova “vitória” de um serviço especializado no atendimento de vítimas de violência, que cresceu 161,75% entre 2003 e 2011 [Brasil, 2011], ou se compraz em lamentar a ainda insuficiência de mais do mesmo e se assombrar diante dos ainda elevados números de feminicídio.

Diferente, o combate que se alimenta “da visão das ancestrais escravizadas”, e não dos “descendentes libertados”, não desaprende a “raiva”, porque não se engana com a ilusão de que “nadamos com a correnteza” que nos conduzirá a um futuro próspero. Trata-se de um pessimismo, sim, porque “onde se vê uma cadeia de acontecimentos”, o que se passa é “uma única catástrofe que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa aos nossos pés”. As maneiras como nos matam, desde os tempos coloniais, mudam de forma, e é preciso entendê-las, mas o feminicídio é um fato que nunca cessou de acontecer. Trata-se de se manter “pessimista”, porque esta é a única maneira de não se iludir com eventuais “melhorias” a determinadas frações do gênero, como se fosse o caso de apenas estendê-las às demais, ou aperfeiçoar a máquina da proteção, garantindo-se “futuramente” o progresso ao restante das mulheres. O pessimismo é condizente com a faísca da “raiva”, que compele a sempre agir, de modo a fazer jus à (ao contínuo da) história interrompida das derrotadas [Benjamin in Löwy, 2005: 87 e 108].

Somente no prazo em que finalizamos esta dissertação, na primeira semana do presente ano, pelo menos 33 mulheres foram assassinadas ou sofreram tentativa de feminicídio¹⁵⁰. É inconcebível permanecer em busca de “melhorar o feminicídio”, ou de evitar que ele “piore”. Tal linguagem não diz nada do feminicídio que é sempre o mesmo e que sempre se reinventa. O “medo” e a crença ingênua na máquina da proteção que alimenta a apatia (otimismo pueril) são os motores dessa estratégia e estiveram presentes no instante em que “nada fizemos” e “só esperamos”. “Medo” e “otimismo” são apenas faces de um mesmo mecanismo. A política dos afetos ministrada nos Centros de Defesa, assentada no otimismo pueril (acolher, escutar, amparar, esperar o tempo da ruptura), é apenas a outra face do medo que estrutura a violência doméstica.

O otimismo não faz frente ao medo. A “raiva” é o que pode “aniquilar” o medo. A “raiva” é legatária de outro tipo de “otimismo” (se é que é pertinente fazer uso desta

¹⁵⁰ Vide: https://oglobo.globo.com/sociedade/nos-primeiros-11-dias-do-ano-33-mulheres-foram-vitimas-de-feminicidio-17-sobreviveram-23365950?utm_source=Twitter&utm_medium=Social&utm_campaign=compartilhar.

expressão): o de que “a consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação”. O estado de urgência em que vivemos exige, portanto, um otimismo que seja o de “organizar o pessimismo”, apreender a catástrofe bárbara e organizar a “verdadeira” catástrofe, caso contrário, a catástrofe continuará passando diante de nós sem que consigamos apreendê-la como tal, apreendida como curso normal da história. [Benjamin in Löwy, 2005: 123, Benjamin, 2012: 21-37].

Como o presente trabalho, acadêmico, está, como mônada, detido naquela manhã, ele não pode mesmo escapar ao “pessimismo” de narrar a história oficial. No entanto, procurei fazê-lo como “pessimismo organizado”, porque, à medida que se narrou a catástrofe em curso, espero ter podido, dialeticamente, lampejar a necessidade de se sair (também desta) da Casa para a rua. Espero ter podido acender faíscas de uma “digna raiva feminista”¹⁵¹, no sentido de (imaginar que é preciso) organizar a catástrofe da “destruição” dos CDCMs, estremecendo o “consenso” acadêmico de que o problema é meramente de falta de equipamentos desta natureza ou semelhantes.

Pois a catástrofe da destruição dos CDCMs, a tomar pelas ameaças de fechamento permanentes e pelo fechamento das Secretarias municipal e federal, já está em curso pelas mãos dos “de cima”. É necessário que nós organizemos essa destruição, caso contrário, para fraseando Paulo Arantes¹⁵² sobre a nossa democracia: os CDCMs vão definhando sem que a gente perceba, vão entrar em falência múltipla dele sem nenhum arranhão e, quando percebermos, já terá acabado. Ele se desfaz silenciosamente, porque, sem vida, a estrutura é só uma máquina que definha.

Talvez a palavra mais adequada seja “desativação”, tal qual observa Pachukanis quanto à tarefa revolucionária de desativar o “direito”, pois, enquanto se tratar do fortalecimento da estrutura, não haverá espaço para a “experiência”, sempre submetida ao enquadramento na “forma jurídica”. Por mais paradoxal que pareça, a desativação catastrófica é o único modo de resgatar esses espaços como nossas conquistas feministas do “limbo patriarcal-racista-capitalista” em que vão sendo hegemonicamente engendrados. É o único modo de conferir “contínuo” à organização feminista de que eles são expressão. Para que o “empoderamento feminista” projetado a se desdobrar a partir dali seja realidade, é necessário que o CDCM, que assume a própria “forma” (que substitui o) do empoderamento feminista,

¹⁵¹ Refiro-me à digna raiva zapatista, especialmente feminina. Trata-se do afeto presente na práxis revolucionária das comunidades autônomas zapatistas em Chiapas, no México, especialmente como praticado pelas mulheres zapatistas, conforme comunicado da Comandanta Hortencia, disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2009/01/05/la-brutalidad-sexual-del-poder-y-la-otra-sexualidad-quinto-viento/>

¹⁵² Palestra realizada em 24.10.2018, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fkxOpdzne9Y>.

seja superado, que o seu “poder político-jurídico” seja desativado, deixando emergir, na abertura radical da auto-gestão do “sentido feminista”, o poder das mulheres autonomamente organizadas. Este processo de desativação precisa ser efetivamente ensaiado de modo “contínuo”, sempre cortando a simulação da violência da auto-organização que leva aos fins do próprio equipamento. É preciso sair (também) desta Casa, converter a “reação” (violência) ali contingenciada em vida organizada contra-hegemonicamente naquele território. É preciso “reestruturar” o autêntico “matriarcado da miséria”, explodindo seu contínuo, contra a “reestruturação” do contrato sexual-racial.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção* [Homo Sacer, II, 1]. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ALVES, Giovani. Trabalho e subjetividade-o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório. São Paulo, Boitempo, 2011.
- ALVES, Giovanni. *Terceirização e capitalismo no brasil: um par perfeito*. Rev. TST, Brasília, vol. 80, no 3, jul/set 2014.
- ANGOTTI, Bruna. Entre as leis da ciência, do Estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil. 1ª ed. São Paulo: IBCCRIM, 2012.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 2.ed,10.reim, ver. e ampl., São Paulo: Boitempo, 2009.
- ANTUNES, Ricardo. O novo sindicalismo no Brasil. 2ª ed., Campinas: Pontes, 1995.
- ARANTES, Paulo. Zonas de espera: uma digressão sobre o tempo morto da onda punitiva contemporânea. In Arantes, Paulo. O novo tempo do mundo. São Paulo, Boitempo, 2014.
- BEHRING, Elaine; BOSCHETTI, Ivanete. Política social, fundamentos e história. São Paulo: Cortez, 2006.
- BATISTA, Vera Malagutti. *Adesão subjetiva à barbárie*. In Löic Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal. Rio de Janeiro, Revan, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In “Walter Benjamin – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura”. Tradução Sergio Paulo Rouanet, Brasiliense, São Paulo, 2012”, p. 123-128.
- _____. Sobre a crítica do poder como violência. In Benjamin, Walter, 1892-190. O anjo da história. Barrento, João. org. e trad. Belo Horizonte, Autêntica, 2016.
- _____. *Sobre o conceito de história*. trad. Gagnebin, Jeanne Marie e Müller, Marcos Luis. In Löwy, Michel. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, trad. Brant, Wanda Nogueira Caldeira. Boitempo, São Paulo, 2005.
- BIHR, Alain. Da grande noite à alternativa – o movimento operário europeu em crise. ed. Brasileira, São Paulo: Boitempo, 1998.
- BOYTEMPO, Sylvio. O Bairro de São Miguel Paulista: a aldeia de São Miguel de Ururá na história de São Paulo. Prefeitura de São Paulo (série história dos bairros, vol VII), 1970.
- BRAGA, Ruy. *A Política do Precariado – do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BRUSCHINI, Cristina. Gênero e trabalho no Brasil: novas conquistas ou persistência da discriminação? (Brasil 1985/95). In: Rocha, M. I. B. *Trabalho e gênero: mudanças permanência e desafios*. São Paulo, Editora 34.
- CALLINICOS, Alex. Capitalismo e racismo. São Paulo. Zahar, 2000.
- CARDOSO, Adalberto. A Construção da Sociedade do Trabalho no Brasil: Uma investigação sobre a persistência secular das desigualdades. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010. (pp. 47-247)

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Seminário Internacional sobre Racismo, Xenofobia e Gênero – Anais. Durban, ago 2001.

_____. O matriarcado da miséria. In Carneiro, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil, São Paulo, Selo negro, 2011. p. 127-131

CATINI, Carolina de Roig. *Privatização da Educação e Gestão da Barbárie*. São Paulo: Lado Esquerdo, 2017.

CORREIA, Ana Paula de Santana. Mulheres da periferia em movimento: um estudo sobre outras trajetórias do feminismo. 2015. 204 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015. Acesso: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/mulheres-da-periferia-em-movimento-um-estudo-sobre-outras-trajetc3b3rias-do-feminismo-ana-paula-de-santana-correia-dissertac3a7c3a3o.pdf>.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Trad. Candiani, Heci Regina, São Paulo, Boitempo, 2016.

DEBERT, Guita Grin *et alii*. Gênero e distribuição da justiça: as delegacias de defesa da mulher e a construção das diferenças, São Paulo: Núcleo de Estudos de gênero – PAGU/Unicamp, 2008.

DIAS, Maria Odila. Resistir e Sobreviver. In Pinsky, Bassanezi e Pedro, Joana Maria (orgs.). Nova história das mulheres no Brasil. São Paulo, Contexto, 2012.

FALEIROS, Vicente de Paula. A construção do conceito de Assistência Social: aproximações e divergências na produção do serviço social. In Sposati, Aladaíza de Oliveira (coord.). Assistência social: polêmicas e perspectivas. Cadernos do Núcleo de Seguridade e Assistência da PUC-SP: 2, 1995.

FALQUET, Jules. Transformações neoliberais do trabalho das mulheres: liberação ou novas formas de apropriação? In Abreu, Alice R. de P. et alii, trad. Paula, Carol de. São Paulo Boitempo, 2016, p. 37-46.

_____. Guerra de baja intensidad contra las mujeres? La violencia domestica como tortura: reflexiones a partir de El Salvador”. In Falquet. “Pax neoliberalia: perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres, 1ª edição. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Madreselva, 2017.

_____. Más allá de las lagrimas de los hombres: La institución de servicio militar em Turquía. In Falquet Pax neoliberalia: perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres, 1ª edição. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Madreselva, 2017.

FREIRE. Paulo. Pedagogia do oprimido. 50 ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011, p. 87-95.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In Benjamin, Walter, 1892-1940. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas – vol I; trad. Rouanet, Sérgio Paulo. São Paulo, Brasiliense, 2012, p. 7-19.

GELEDÉS, Instituto da Mulher Negra. Mulheres negras e violência doméstica – decodificando os números. São Paulo, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola. In Folhetim, 22 de Nov. 1981.

_____. *Lugar de Negro*. Volume 3 de Coleção 2 pontos. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

Por um feminismo latino americano. Isis-MUDAR. Mujeres, crisis y Movimiento, n. 9, Santiago, p. 133-141, 1998.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In SILVA, Luiz Antonio et al. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Brasília-DF: anpocs, 1983.

HARVEY, David. O enigma do capital e as crises do capitalismo. Trad. Peschanski, João Alexandre, São Paulo, Boitempo, 2011.

HIRATA, Helena. Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para a empresa e a sociedade. Trad. Brant, Wanda Caldeira. 1ª ed., São Paulo, Boitempo, 2002.

HOOKS, bell. Recusando-se a ser uma vítima – obrigação e responsabilidade. Consultado em: Ribeiro, Djamila. Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política. 2015, 103 p. Dissertação (apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia) - Universidade Federal de São Paulo.

IAMAMOTO, Marilda e Carvalho Raul. Relações sociais e serviço social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica. São Paulo: Cortez/Celats, 1982. Cap II.

IANNI, Octavio. A questão social. São Paulo em perspectiva. Revista da Fundação SEADE, vol. 5, n 1, janeiro, março de 1991.

KEHL, Maria Rita. O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo, Boitempo, 2009.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relação sociais de sexo. In Hirata, Helena...[et al.] (org), São Paulo, Editora UNESP.

KOWARIKI, Lucio. *As lutas sociais e a cidade*. São Paulo: passado e presente. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

KUCINSKI, Bernardo. *Abertura, a história de uma crise*. São Paulo: Brasil Debates, 1982.

KURZ, Robert. “Dominação sem sujeito: sobre a superação de uma crítica social redutora”. Krisis, Berlim, n. 13, dezembro 1993. Disponível em <http://www.obeco-online.org/rkurz86.htm>.

LAGE, Lana e NADER, Maria Beatriz, Da legitimação à condenação social. In Del Pinsky, Carla Bassanezi e Pedro, Joana Maria (org). Nova história das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2012, p 286-313.

LAVINAS, Lena. Perspectivas do emprego no Brasil: inflexões de gênero e diferenciais femininos. In: Lavinas, L & Léon, F. (orgs.). Emprego feminino no Brasil: mudanças institucionais e novas inserções no mercado de trabalho. Cepal//ECLAC, OIT, Santiago do Chile, Série Políticas Sociales (http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/11035/lcl1776_capii_p.pdf).

LÖWY, Michel. “Walter Benjamin: Aviso de incêndio. Um leitura das teses “sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. - São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. de um prussiano. São Paulo, Expressão Popular, 2010.

_____. Introdução à crítica da economia política, p. 104-132, em Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos, tradução José Carlos Bruni (et al), São Paulo: Abril cultural, 1978.

_____. O capital: crítica da economia política, livro I, São Paulo, Boitempo, 2013, p. 277-289 e p. 698-716.

_____. *O Capital, Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013a.

MARX, Karl e ENGELS, Friederich. Feuerbach e história. In Marx, K e Engels, F. A ideologia alemã. Trad. Enderle, Rubens, Scheneider, Hélio e Martorano, Luciano Cavini. São Paulo, Boitempo, 2007.

MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. *Cárcere e Fábrica – As origens do sistema penitenciário (séculos XVI – XIX)*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

MENEGATTI, Jéssica Cristina Luz. Teoria da dissociação-valor: análise da mercadoria e hierarquia social. Caderno CEMARX/IFCH-UNICAMP, nº 10, 2017. Consultado em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cemarx/article/view/2941/2228>.

MÉSZÁROS, István. A crise estrutural do capital. São Paulo, Boitempo, 2009.

MONTENEGRO, Marília. Lei Maria da Penha: uma análise criminológico-crítica, 1ª edição, Rio de Janeiro, Revan, 2015.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. Mulheres em movimento: o balanço da década da mulher do ponto de vista do feminismo, das religiões e da política. São Paulo: Nobel: Conselho Estadual da Condição feminina, 1985.

MOTA, Ana Elizabete (org). O mio da assistência social: ensaios sobre Estado, Política e Sociedade. 4ª ed., São Paulo, Cortez, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. Exploração sexual da mulher africana. In Nascimento, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 73-78.

_____. O branqueamento da raça: Uma estratégia de genocídio. In Nascimento, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 83-92.

_____. Discussão sobre raça: proibida. In Nascimento, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo, Perspectiva, 2017, p. 93-96.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Instituto Kuanza, 2007, p. 109-115.

_____. Dificuldades e pretensões em função da pesquisa. In RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Instituto Kuanza, 2007, p. 109-115

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Instituto Kuanza, 2007, p. 109-115

_____. Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas. Relatório narrativo final. 1981.

_____. A mulher negra no mercado de trabalho. In RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo/ Instituto Kuanza, 2007, p. 109-115

NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres negras, protagonismo ignorado. In Del Priore, Mary (org.) e Pinsky, Carla Bassanezi (coord. de textos). História das Mulheres no Brasil. 10. Ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013, p 286-313.

NERI, Regina. Uma reflexão sobre a concepção de lei na psicanálise: o pai como lei e a lei como pai. In Abramovay, Pedro e Batista, Vera Malaguti, depois do grande encarceramento. Rio de Janeiro, Revan, 2010.

NETTO, José Paulo. Uma face contemporânea da Barbárie. Artigo baseado na comunicação apresentada na sessão temática “O agravamento da crise estrutural do capitalismo: o socialismo como alternativa à barbárie” do III Encontro Internacional Civilização ou Barbárie (30 de outubro a 1º de novembro de 2010), promovido em Serpa (Portugal), pela Câmara Municipal de Serpa e odiarioinfo, sob a coordenação geral de Miguel Urbano Rodrigues e Catarina Almeida. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/3436/2657>

_____. Cinco notas a propósito da questão social. In Revista Temporalis, nº 3, Brasília, ABEPSS, Grafiline, 2001.

_____. Para a crítica da vida cotidiana. In Carvalho, Maria do Carmo Brant de e Netto, José Paulo. Cotidiano: conhecimento e crítica. 7ª edição. São Paulo, Cortez, 2007.

NOGUEIRA, Claudia Mazzei. A feminização no mundo do trabalho: entre a emancipação e a precarização, Campinas-SP: Autores Associados, 2004.

NOVAES, Priscila. Herdeiras do ganho. In Novaes, Priscila (org.). Ajeum o sabor das deusas, São Paulo: Ciclo contínuo editorial, 2017, p. 21-33.

PACHUKANIS, Evgeni. A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921-1929). Coord. Orione, Marcus. Trad. Lucas, Simone. São Paulo: Sundermann, 2017.

PASTORINI, Alejandra. A categoria “Questão social” em debate. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

PATEMAN, Carole. Contrato sexual. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1993.

PENA, Maria Valéria Junho. Mulheres e trabalhadoras: presença feminina na constituição do sistema fabril. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

PEREIRA, Potyara A. P. A construção do conceito de Assistência Social: aproximações e divergências na produção do serviço social. In Sposati, Aladaíza de Oliveira (coord.). Assistência social: polêmicas e perspectivas. Cadernos do Núcleo de Seguridade e Assistência da PUC-SP: 2, 1995.

_____. Questão Social, Serviço Social e direitos de cidadania. In: Temporalis, nº 3, Brasília, APEBSS, Grafiline, 2001.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Tramas e dramas de gênero e de cor: a violência doméstica contra mulheres negras. Brasília: Brado negro, 2016.

PINTO, Céli Regina Jardim. Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2003.

POCHMAN, Márcio. *Nova Classe Média?* O trabalho na base da pirâmide social brasileira. São Paulo: Boitempo, 2012.

PONTES, Heloísa Andre. Do palco aos bastidores – o SOS Mulher (SP) e as Práticas Feministas Contemporâneas. 1986, 274. Dissertação (mestrado apresentado ao Conjunto de Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP. 1986. Acesso: <file:///G:/mestrado/Movimento%20feminista/SOS%20mulher.pdf>.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 4ª edição, 2001.

_____. *Poder constituinte e a democracia hoje*. In: FORTES, Luiz Roberto Salinas; NASCIMENTO, Milton Meira do. (Orgs.) *A constituinte em debate: colóquio realizado de 12 a 16 de maio de 1986*. São Paulo: Sofia, 1987.

SANTOS, Cecília Macdowell. Curto-circuito, falta de linha ou Na linha? Redes de enfrentamento à violência contra mulheres em São Paulo. In *Estudos Feministas, Florianópolis*, 23(2): 352, maio-agosto/2015

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes-mito e realidade*. 3ª ed., São Paulo, Expressão Popular, 2013.

_____. *Gênero, patriarcado, violência*. 2ª ed., São Paulo, Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

_____. *Gênero e patriarcado: violência contra mulheres*. In Venturi, Gustavo, Recamán, Marisol e Oliveira, Suely de (org.), São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

_____. Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres. *Série Estudos/ Ciências Sociais/FLACSO-Brasil*, jun. 2009.

_____. *Emprego doméstico e capitalismo*. Petrópolis, Vozes, 1978.

SARTI, Cynthia. *Feminismo no Brasil. Uma trajetória particular*. Ad. Pesq., São Paulo (64): 38-47, fev. 1988.

_____. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, Jan./Abr. 2011.

SCHOLZ, Roswitha. *O Valor é o Homem*. Tese sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. Trad.: José Marcos Macedo. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 45, julho de 1996, pp 15-36.

_____. *Homo Sacer e os Ciganos*. O anticiganismo – reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. Tabu da abstração http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz15.htm

_____. *Silvia Federici: acumulação primitiva, reprodução e globalização*. In Cristóvão Colombo forever - para a crítica das actuais teorias da colonização no contexto do "Colapso da modernização". Publicado na revista EXIT! *Krise und Kritik der Warengesellschaft*, nº 13, pag. 46-100, 2016. Disponível em: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz24.htm.

SOIHET, Rachel. *Mulheres pobres e violência no Brasil urbano*. In Del Pinsky, Carla Bassanezi e Pedro, Joana Maria (org). *Nova história das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p 362-400.

SPOSATI, Aldaíza. In: *Qual política de assistência social queremos defender no contexto de crise do capital? Argum.(Vitória)*, v. 8, n. 2, p. 7-13, maio./ago. 2016

TELES, Maria Amélia de Almeida, *Breve história do feminismo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1999.

TRAGTEMBERG, Maurício. *Administração, Poder e Ideologia*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

VALENTE, Rodolfo de Almeida. “Guerra de classe e ‘segurança pública’: sobre as conexões estruturais entre a organização política da violência e a ordenação das relações produtivas no

Brasil contemporâneo”. Dissertação de mestrado, UNICAMP-IFCH. Campinas - SP, 2018. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/332266>

VIEZZER, Moema. O problema não está na mulher. São Paulo, Cortez, 1989.

WACQUANT, Lóic. *Punir os Pobres – A nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WERNECH, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009 (gerado el 12 octobre 2018). Disponible en Internet:.. ISBN: 9782940503827. DOI: 10.4000/books.iheid.6316.

YAZBEK, Maria Carmelita. Pobreza e exclusão social: expressões da questão social no Brasil. In: Temporalis, n° 3, Brasília, ABEPSS, Grafiline, 2001.

Documentos:

I Plano Nacional de Políticas para as Mulheres, 2005.
<http://www.spm.gov.br/assuntos/pnpm/pnpm-relatorio.pdf>

II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres, 2008.
http://www.observatoriodegenero.gov.br/eixo/politicas-publicas/pnpm/comite-de-monitoramento-do-ii-pnpm/Livro_II_PNPM_completo08.10.08.pdf

III Plano Nacional de Políticas para as Mulheres, 2013:
<http://www.spm.gov.br/assuntos/pnpm/publicacoes/pnpm-2013-2015-em-22ago13.pdf>

Política Nacional de enfrentamento à violência contra as mulheres, 2008.
<http://www.spm.gov.br/assuntos/ouvidoria-da-mulher/pacto-nacional/politica-nacional-enfrentamento-a-violencia-versao-final.pdf>

Política Nacional de enfrentamento à violência contra as mulheres, 2011.
<http://www.spm.gov.br/sobre/publicacoes/publicacoes/2011/politica-nacional>

Programa de Prevenção, Assistência e combate à violência contra a mulher – Diálogos sobre violência doméstica e de gênero construindo políticas públicas
<file:///G:/mestrado/Documentos%20oficiais%20sobre%20a%20política%20de%20enfrentamento%20à%20violência/Programa%20de%20prevenção,%20assistência%20e%20combate%20à%20violência%202003.pdf>

Rede de enfrentamento à violência contra as Mulheres, 2011.

<https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/rede-de-enfrentamento-a-violencia-contras-as-mulheres>

Diretrizes Nacionais para o Abrigamento de Mulheres em situação de risco e violência, 2011
<https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-a-violencia/pdfs/diretrizes-nacionais-para-o-abrigamento-de-mulheres-em-situacao-de-risco-e-de-violencia>

Filme

“Ori”. Gerber, Rachel (direção), Nascimento, Maria Beatriz (roteiro). 1989.

“A 13ª Emenda”. DuVernay, Ava. 2016.

“Eu não sou seu negro”. Peck, Raoul. 2016.