



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO ACADÊMICO EM DIREITO

ÁDRIA LUYSE DO AMARAL MARTINS

DO SILÊNCIO À RESISTÊNCIA: estupro como forma de tortura, decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos e os depoimentos das vítimas como subversão performativa da violência estrutural

BELÉM – PA
2025

ÁDRIA LUYSE DO AMARAL MARTINS

DO SILÊNCIO À RESISTÊNCIA: estupro como forma de tortura, decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos e os depoimentos das vítimas como subversão performativa da violência estrutural

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestra em Direito, sob a orientação do Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos.

Linha de Pesquisa: Estudos Críticos do Direito

BELÉM – PA
2025

ÁDRIA LUYSE DO AMARAL MARTINS

DO SILÊNCIO À RESISTÊNCIA: estupro como forma de tortura, decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos e os depoimentos das vítimas como subversão performativa da violência estrutural

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestra em Direito, sob a orientação do Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos.

Linha de Pesquisa: Estudos Críticos do Direito

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Orientador – PPGD/UFPA

Prof. Dr. Ricardo Evandro dos Santos Martins
Membro Interno – PPGD/UFPA

Profa. Dra. Anna Laura Maneschy Fadel
Membro Externo – CESUPA

Belém/PA, 31 de março de 2025.

Conceito: APROVADA

BELÉM – PA
2025

Aos meus amores de outras vidas, porto seguro e
árvores de profundas raízes, meus pais Libny
Amaral e Wilson Martins. Dedico minha trajetória
acadêmica e minha imanência.

AGRADECIMENTOS

Agradecer a Deus por mais esse caminho e conquista alcançada em minha vida, pois através de Sua luz, permissão e bênçãos, tive a dádiva de chegar até aqui e realizar um sonho de uma vida. Ensinar é um ato de servir, sendo um eterno ciclo de trocas e aprendizados, como o Abba nos ensinou.

Palavras não conseguem expressar o meu agradecimento pelo dom da vida, amor incondicional, dedicação e apoio dos meus pais, Libny Amaral e Wilson Martins, sem eles a caminhada até aqui não seria possível. Eles são meu porto seguro e minhas fontes de inspiração, pois ambos me ensinaram a trilhar o caminho do bem e da justiça. Ter a dádiva de ter vindo a esse mundo como filha deles é oportunidade, aprendizado e amor diário. Eles fazem tudo para ver o meu crescimento pessoal, profissional e espiritual, porque como qualquer árvore de longas raízes, eles querem ver a sua fruta favorita madura, pronta para ter seus próprios frutos e realizada em todas as searas da vida. Eles são minha palmeira resistente a qualquer tempestade; os tenho como esteio e certeza do amanhã. Acredito que para cada sonho, precisamos de um espelho e eles são o reflexo da perseverança, honestidade, batalha e vitória. Vocês são o meu início, meu meio e minha eternidade.

Às minhas avós amadas, Leoneide e Otacília, matriarcas fortes e que com todo o seu amor ensinaram aos seus descendentes o caminho do bem e da união da família, onde hoje, a sua neta continua a colher os frutos.

Agradeço imensamente todo amor e carinho de minha irmã, tias, tios, primos e primas. Em especial aos primos maternos, os quais foram presentes na minha infância e adolescência, dividindo momentos únicos. Todos as conversas, companheirismo e amor fraternal me moldaram e me fizeram trilhar os caminhos certos.

Às amigas e amigos queridos, que estiveram em momento decisivos, saibam que o apoio e parceria de vocês foram cruciais, onde os guardo no coração e os quero levar para a vida.

Agradeço imensamente a todos os colegas, professores e a coordenação da Universidade Federal do Pará, que tive a honra de fazer parte do corpo como mestranda e que sempre foi um sonho fazer parte da instituição pública, que garante, movimenta e prepara novos pesquisadores para o mundo. Me encantei e encontrei o sentido da docência: passar os conhecimentos e vivências.

Por fim, agradeço em especial ao meu orientador Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos, que acreditou e confiou desde o princípio na minha capacidade de pesquisa,

indagação, criação e aprofundamento em temas tão caros a nós. Sua trajetória, expertise e comprometimento foram essenciais para minha trajetória acadêmica acontecer.

O sentimento de gratidão invade meu coração, pois olho para trás e vejo que a vida acadêmica e à docência valem a pena. Assim, com todo o conhecimento adquirido ao longo dos anos de pesquisa, percebi que sempre temos uma escolha, mas que jamais mudemos nosso senso de justiça e empatia pelo próximo, pois temos a capacidade de ajudar os desamparados e vulneráveis com o nosso conhecimento jurídico, pois o Direito sem justiça de nada adianta, de nada vale.

“Que nada nos defina, que nada nos sujeite. Que a liberdade seja a nossa própria substância, já que viver é ser livre”.

Simone de Beauvoir

RESUMO

A presente dissertação apresentada ao programa de mestrado em Direito da Universidade Federal do Pará tem por objetivo geral analisar o estupro como forma de tortura sob o viés da filosofia moral moderna e, por objetivo particular, refletir sobre o depoimento das vítimas como uma forma de subversão performativa da violência estrutural. A problemática levantada em torno destes objetivos dirige-se à seguinte questão: de que modo os depoimentos das vítimas de estupro podem ser compreendidos como formas de resistência e subversões performativas contra a violência estrutural, sob a luz da teoria de Jay Bernstein e Judith Butler? A pesquisa sustenta a hipótese de que a ressignificação no depoimento da vítima, pode ultrapassar o processo de revitimização, sendo possível utilizá-lo como forma de força e resistência. Assim, o embasamento teórico é feito através das obras dos estadunidenses Jay Bernstein e Judith Butler, nas obras *Tortura e Dignidade: um Ensaio sobre a Injúria Moral* e *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, respectivamente, visto ambos utilizarem o processo de vulnerabilização humana como potência. Dessa forma, trata-se de uma investigação pertencente ao campo do estudo teórico, por meio da análise de três casos da Corte Interamericana de Direitos Humanos, os quais *Caso Fernández Ortega y otros. vs. México* (2010), *Caso Favela Nova Brasília vs. Brasil* (2017) e *Caso Azul Rojas Marín vs. Peru* (2020), visto serem de mulheres extremamente vulnerabilizadas no contexto latino-americano, as quais indígena, negra e trans e vítimas de agentes estatais. Como resultado, após articular as bases teóricas com o contexto dos casos da Corte Interamericana, a pesquisa se consolida no sentido de reestruturar a filosofia moral moderna através do depoimento das vítimas de estupro como forma de resistência à violência estrutural. O trabalho pertence ao campo do estudo teórico, por meio de análises de conceitos presentes tanto na filosofia moral, quanto na filosofia política, e utiliza técnica de pesquisa bibliográfica e documental.

Palavras-chave: Estupro como Tortura. Depoimento das Vítimas. Subversões Performativas. Violência Estrutural. Resistência.

ABSTRACT

The present dissertation presented to the Master's program in Law at the Federal University of Pará has the general objective of analyzing rape as a form of torture from the perspective of modern moral philosophy and, as a specific objective, reflecting on the victims' testimony as a form of performative subversion of structural violence. The problem raised around these objectives is directed at the following question: how can the testimonies of rape victims be understood as forms of resistance and performative subversions against structural violence, in light of the theory of Jay Bernstein and Judith Butler? The research supports the hypothesis that the resignification of the victim's testimony can go beyond the process of revictimization, making it possible to use it as a form of strength and resistance. Thus, the theoretical basis is provided through the works of Americans Jay Bernstein and Judith Butler, in the works "Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury" and "Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity", respectively, as both use the process of human vulnerability as a power. Thus, this is an investigation belonging to the field of theoretical study, through the analysis of three cases of the Inter-American Court of Human Rights, namely the *Fernández Ortega y otros. vs. Mexico Case* (2010), the *Favela Nova Brasília Case vs. Brazil Case* (2017) and the *Azul Rojas Marín Case vs. Peru Case* (2020), since they involve extremely vulnerable women in the Latin American context, who are indigenous, black and trans and victims of state agents. As a result, after articulating the theoretical bases with the context of the Inter-American Court cases, the research is consolidated in the sense of restructuring modern moral philosophy through the testimony of rape victims as a form of resistance to structural violence. The work belongs to the field of theoretical study, through analyses of concepts present in both moral philosophy and political philosophy and uses bibliographic and documentary research techniques.

Key words: Rape as Torture. Existential Helplessness. Theory of Performativity. Victim's Testimony. Performative Subversion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 O CRIME DE ESTUPRO COMO TORTURA E O DESAMPARO EXISTENCIAL.....	18
2.1 A abolição da tortura e a reconstrução da moral.....	19
2.2 Pele da vítima e o atravessamento da pele: análise do estupro sob o seu próprio olhar.....	35
2.3 <i>Weltvertrauen</i> – Confiança no mundo: reconhecimento do <i>status</i> humano e limite para as ações.....	45
2.4 Estupro como forma de tortura.....	52
3 DO GÊNERO PERFORMATIVO À FORÇA DA NÃO-VIOLÊNCIA: sistema patriarcal como forma de violência a corpos não enlutáveis.....	60
3.1 O feminismo além do sujeito mulher.....	61
3.2 A desconstrução da metafísica do corpo: teoria da performatividade e a contradição performativa.....	67
3.3 A vulnerabilidade corpórea e a interdependência entre os indivíduos.....	77
3.4 A força da não-violência: igualdade radical e o grito de resistência dos mais fracos.....	81
4 O DEPOIMENTO COMO FORÇA DA NÃO-VIOLÊNCIA: a voz das vítimas de estupro como poder contra a violência sistemática.....	90
4.1 A violência estrutural como arma silenciosa e <i>sui generis</i> : controle social contra o corpo da mulher.....	91
4.2. Corte Interamericana de Direitos Humanos: o poder nos depoimentos das vítimas de estupro como meio de resistência na realidade das mulheres latinoamericanas.....	99
4.2.1. <i>Caso Fernández Ortega y otros. vs. México</i> (2010).....	100
4.2.2. <i>Caso Favela Nova Brasília vs. Brasil</i> (2017).....	101
4.2.3. <i>Caso Azul Rojas Marín vs. Peru</i> (2020).....	102
4.3 A teoria da subversão performativa na realidade de corpos proibidos.....	107

4.4 O poder na voz e no corpo vulnerabilizado: o depoimento das vítimas de estupro como subversão política da violência sistemática.....	116
CONCLUSÃO.....	127
REFERÊNCIAS.....	132

1 INTRODUÇÃO

É importante atentar em que época se está e que tipo de sociedade se é. Somos uma sociedade moderna e, como tal, possuímos uma compreensão de que a tortura e o estupro são injustificáveis, onde até mesmo o crime de homicídio – em algumas situações – é aceitável, porém os dois sempre são vistos com um olhar de atrocidade e sofrimento contra o outro, todavia, nem sempre foi assim. Em relação a tortura, ao longo de quase 700 anos, até meados do século XVIII, a tortura era valorizada pelo sistema jurídico romano-canônico, sendo aplicável em quase todo o continente europeu, exceto o inglês (Bernstein, 2015). A tortura era uma espécie de motor propulsor do Estado para mostrar seu poder para a sociedade e também ser uma grande celebração em praça pública.

Todavia, com a abolição da tortura no século XVIII, o estupro e a tortura se tornaram verdadeiros paradigmas de ofensa moral e, por isso, são moralmente piores que assassinar, pois com a invasão do corpo alheio, existe o deslocamento do corpo vivo e senciente que se é e do corpo intencional.

O estupro constitui uma das formas mais violentas de violação dos direitos humanos, deixando marcas profundas e duradouras nas vítimas que o sofrem, pois além da agressão física, trata-se de uma invasão brutal da intimidade, da autonomia corporal e da dignidade da pessoa, configurando-se como um ato de poder, dominação e controle. A dor experimentada pelas vítimas extrapola o momento do ato, prolongando-se em traumas psicológicos, sociais e simbólicos que frequentemente são negligenciados ou silenciados pelas estruturas institucionais e culturais.

Historicamente, o tratamento jurídico e social conferido à violência sexual revelou-se insuficiente e, por vezes, revitimizador, perpetuando estigmas e culpabilizações. O discurso sobre o estupro, por muito tempo monopolizado por uma lógica penal punitivista ou por um silenciamento social, ainda carece de um enfrentamento que reconheça a complexidade dessa violência, tanto em sua dimensão subjetiva quanto estrutural. Nesse sentido, é necessário compreender que o estupro não é apenas um crime individual, mas uma prática inserida em dinâmicas de poder que atravessam as relações de gênero, do corpo e da condição das vítimas na sociedade.

Assim, na sociedade moderna, é entendido que os crimes de tortura e estupro são atos ilícitos atroz e repugnantes, onde Jay Bernstein (2015) afirma que o indício da gravidade desses crimes é o fato de não haver qualquer escusa ou justificativa para esse tipo de crime no ordenamento jurídico. Independente do real motivo, o estupro e a tortura podem ser verdadeiras

bases de compreensão, pois a moral pode surgir da experiência da ofensa moral e do sofrimento das vítimas.

Bernstein (2015) afirma que muitos filósofos analisam a moral sob um olhar extremamente focado na autoridade, força e racionalidade das regras e princípios morais, porém o que deve se ter em mente é que, quando ocorre um estupro ou uma tortura, na verdade são quebrados ossos, pessoas, músculos e o *self*¹, não apenas coisas morais. Moral é a consciência dessas violações e o que não deveria acontecer com o outro e consigo mesmo, nascendo a percepção de que se o indivíduo é vulnerável, o outro também pode ser, podendo sofrer lesões à integridade corporal e moral.

Para o autor (2015), o sentimento de devastação ao ser torturado ou estuprado seria a forma mais extrema da humilhação, pois o que somos e como somos, depende de um elo entre o que sou e a existência do outro que me enxerga, ou seja, sou o que sou (pelo o meu *eu*) e sou pelo o que outro me vê. Assim, a humilhação e devastação são marcas devastadoras, pois revelam a dependência radical dos outros para a posição do *eu*, de tal forma que o reconhecimento que sustenta essa posição pode ser retirado a qualquer momento pelo outro.

Dessa forma, reconstruindo a moral sob um olhar real e cotidiano, os princípios morais são importantes para capturarem e refletirem experiências primitivas de valor individual em relação a experiência de ofensa moral e, assim, ter a consciência de que há uma vulnerabilidade generalizada e inevitável. Para explicar a moral, o melhor caminho é não adotar a razão moral; agora como torná-la compreendida nos tempos atuais? O primeiro passo é entender que uma ação errada é prejudicar outra pessoa, então o fenômeno primário da vida moral moderna é a ofensa moral. Assim, inicia-se os primeiros passos da reconstrução moral, que é olhar a ofensa moral ao outro como uma compreensão da própria moral, pois analisa a violência pela experiência da vítima.

Assim sendo, ao levar em consideração a real experiência moral cotidiana, seria interessante interrogar o próprio fenômeno da ofensa moral assumindo a posição da vítima, ou seja, a pessoa prejudicada por um ato moralmente errado. Ao fazer isso, concentra-se na essência do dano e não pelo medo da mão arrebatadora do Criador, de ser pecador ou para se tornar virtuoso, pelo contrário, se preocupa com o outro para evitar a presunção e a justiça da razão moral.

¹ É um termo da psicologia para determinar o *eu*, como uma instância interna conhecedora ou o “si mesmo”, sendo o conhecimento que o indivíduo tem sobre si.

É importante apontar que existem várias formas de violar o outro, por exemplo, com as formas diretas, como humilhar, insultar, agredir, lesionar, torturar, estuprar, abusar, assassinar, dentre outros (que serão expostas no Capítulo 2) e as grandes formas de dominação e exploração institucional, como a política e a economia, baseadas em diferenças de raça, gênero, classe e religião (que serão tratadas no Capítulo 3 e 4, em especial a violência de gênero/sexo com embasamento teórico em Judith Butler).

De antemão, é importante atentar que a propriedade de um corpo vai além do aspecto jurídico, pois a ideia de um corpo violado lesiona tanto a concepção normativa do corpo quanto a própria ideia de ofensa moral. Para se entender um pouco sobre o *status* de corpo, é importante ter em mente que injúrias morais são injúrias à posição ou *status* de alguém, que se tornam reais por meio de modos de tratamento físico, onde podem ser uma tortura ou um estupro, por exemplo.

Tais lesões morais são danos dignitários cujo modo mais fundamental de se tornar real é através de danos corporais, porém isso requer entender que os corpos não são folhas em branco e nem moralmente neutros, pelo contrário, estão em constante sensação e movimentação e são simultaneamente físicos e metafísicos.

Ao falar em corpos físicos e metafísicos, significa dizer que os indivíduos sentem tudo, seja pela derme ou pela mente, sendo uma forma dual do corpo; não é possível separar o corpo do *eu*, pois há uma inseparabilidade entre os dois. Isso quer dizer que existe uma concepção dual de corporificação, em que ambos “somos” corpos e “temos” nossos corpos. O “corpo que sou” vivo é o corpo sensorial e involuntário, que transpira, cora, sente dor, ri e chora; já o “corpo que tenho” é o agencial/instrumental. Compreender ambos é uma conquista social cotidiana, momento a momento, de acordo com regras e normas sociais mais ou menos rigorosas. Entendê-las é importante para compreender os danos da tortura e do estupro.

É essencial debater e analisar a autonomia corporal e o consentimento da vítima, pois o esforço do torturador é desapropriar o *self* do corpo do ofendido, despojando o indivíduo do corpo que possui e apropriar-se de toda agência e vontade corporal para si; deixando a vítima apenas com o corpo que ela é, seu corpo passivo, sofredor; o corpo que a prende ao mundo natural; o corpo que carrega a experiência de sua mortalidade. Ou seja, defender esse corpo é o ponto essencial para não ocorrer o estupro ou a tortura.

A degradação de ser estuprado ou torturado vai além da perda de controle do próprio corpo, pois também ocorre a desapropriação radical e proposital pelo outro, que sempre mediou a relação entre o *eu* que me considero ser e o *eu* que sou.

Isso quer dizer que além da perda de autonomia sobre o próprio corpo, também se perde a relação do outro sobre mim, pois fica-se vulnerável e o outro atravessa, não respeitando o consentimento, pois assim se mede as relações inter-humanas; o outro ver que existo e ao mesmo tempo respeitar o meu limite corpóreo; minha autonomia. Desta forma, o outro toma posse, apropria-se arbitrariamente, com poder e vontade, deixando o corpo da vítima dilacerado, sendo apenas um corpo físico.

Nesse cenário, pode-se perceber que olhar do ponto de vista da vítima não é apenas uma reconstrução da filosofia moral moderna, mas também da política moral moderna, onde a transformação vem tanto do campo histórico quanto da experiência moral concreta.

Ao entender a ideia da devastação da tortura e do estupro na sociedade moderna, entende-se que não deve ser cometida ao outro, mas por que ainda ocorre nos tempos atuais? Existe alguma força que se interessa pela manutenção de tais crimes? Como uma espécie de manutenção do poder por uma instituição? Sim, essa força é a violência estrutural.

Em especial aos casos de estupros de mulheres, é entendida a extrema vulnerabilidade humana, pois há uma violência contra a liberdade corporal e sexual do indivíduo e, em relação as mulheres, são seres com uma vulnerabilidade *sui generis*, pois desde o nascimento é guiada a seguir regras e costumes sociais. Assim, apesar de todos os direitos e garantias conquistados nos últimos três séculos, a mulher, como indivíduo, sofre preconceitos e violências por parte do próprio sistema que deveria protegê-la.

Desde o momento que se descobre que o indivíduo será do cromossomo sexual XX, o berço, as vestimentas, os brinquedos, as expectativas e os sonhos são organizados e estruturados para o “mundo rosa”, pois se espera inúmeros deveres e ordens às mulheres, como ser feminina, submissa, complacente, vaidosa, com atos e gestos que demonstrem que ela é de fato uma mulher feminina. Mas quem impõe isso? Para ser mulher precisa ter atos femininos?

Através do filósofo² Judith Butler (2023), é possível entender que o gênero é uma construção social, impulsionado pelo sistema estatal, visto ser benéfico construir indivíduos de fácil controle e manutenção, onde se encaixam em uma fôrma fixa e estável. Esse controle perpetua o poder, sendo uma verdadeira violência estrutural, que é silenciosa e que naturaliza

² Judith Butler fala sobre sua experiência de gênero na obra *Quem tem medo do gênero?*, publicado em 2024, comentando sobre sua identidade de gênero de maneira mais direta do que em seus trabalhos anteriores. Butler relata que, desde criança, se sentia “não conformada” com as expectativas de gênero impostas — especialmente com o que era esperado de uma menina. Assim, compartilha que cresceu se sentindo inadequada em relação ao modelo de feminilidade tradicional e, ao longo da vida, preferiu pensar o gênero de maneira mais flexível e crítica, como algo que se produz socialmente, culturalmente e linguisticamente.

certos sistemas e ordens, assim, como um boneco ventríloquo, o Estado manipula os seus personagens de acordo com o que for mais benéfico para a manutenção do seu poder.

Essa atuação do indivíduo para ser o “ideal”, se dá pelo que Butler denomina de performance. A “performatividade”³, como o próprio nome já denuncia, é atuar para fingir ser algo, sendo performativo, com o intuito de imitar algo ao ponto de ser natural. Quando uma mulher atua com gestos e atitudes femininas todos lhe consideram uma mulher, agora quando uma mulher trans atua com gestos femininos, todos a veem como uma imitação de uma mulher, sendo uma cópia imperfeita. Mas é importante atentar que nem o “natural” é original, pois aquela performatividade é feita de acordo com o que sistema impõe, não pelo o que indivíduo quer de fato. Assim, a cópia é uma cópia imperfeita, sendo uma verdadeira impressão manchada do que seria gênero. Para Butler (2023), a identidade de gênero é muito além de atos masculinos e femininos.

Dessa forma, ao analisar três casos da Corte Interamericana de Direitos Humanos, em um recorte de 2010 a 2020, em que foram cometidos estupros como forma de tortura por agentes estatais a mulheres indígenas, negras e trans, se indaga o motivo de tamanha crueldade por indivíduos que deveriam protegê-las e o porquê de desejarem se apoderar de corpos femininos, que ficaram marcados para sempre. Assim, ao entender o *eu* da vítima (Bernstein) e a subversão política (Butler) que emana de suas vozes ao prestarem depoimento, nasce uma força de não-violência em enfrentar a violência estrutural, que ameaça, persegue, tortura, estupra e assassina corpos de mulheres.

A escolha do tema se justifica pela urgência em se repensar os limites da moral moderna diante de práticas atrozes que, embora formalmente condenadas, continuam a operar de modo sistemático e naturalizado, sobretudo contra mulheres e corpos dissidentes. O estupro, ao ser reconhecido como forma de tortura por decisões emblemáticas da Corte Interamericana de Direitos Humanos, exige uma reflexão ética e jurídica mais profunda que considere os testemunhos das vítimas como atos performativos que resistem ao silenciamento e ao apagamento institucional. Nesse sentido, este trabalho propõe um olhar ético voltado à dignidade e à vulnerabilidade humana como fundamentos para uma crítica ao sistema patriarcal e à violência legitimada pelo Estado.

A presente pesquisa tem por objetivo principal reconstruir o debate moral contemporâneo a partir da análise do estupro como forma de tortura, com ênfase nos efeitos

³ Para Judith Butler, performatividade não é sobre uma ação teatral ou de encenação, mas como o gênero é constantemente construído e reforçado através de práticas e discursos reiterativos e normativos. É a forma como normas e expectativas sociais são internalizadas e manifestadas, criando a ilusão de uma essência do gênero.

desse crime sobre a subjetividade das vítimas e no potencial subversivo de seus depoimentos para combater a violência estrutural. Para tanto, adota-se a teoria de Jay Bernstein de desamparo existencial (*existential helplessness*) com a resignificação do *eu* e a teoria de contrariedade performativa de Judith Butler, articulando-as em torno da centralidade do corpo e da fala como local de resistência à violência estrutural de gênero.

A escolha por Jay Bernstein e Judith Butler como referências teóricas fundamentais para a presente dissertação, decorre da potência crítica e ética de suas obras ao abordar temas como a violência, o corpo, a dignidade humana e a resistência. Ambos os autores, embora a partir de tradições filosóficas distintas, oferecem ferramentas conceituais robustas para compreender o estupro não apenas como uma violação física ou jurídica, mas como uma profunda ofensa moral e existencial que atinge o núcleo da subjetividade das vítimas.

Jay Bernstein, em sua obra *Tortura e Dignidade: Um Ensaio sobre a Injúria Moral* (2015), propõe uma reconstrução da filosofia moral moderna centrada na figura da vítima e na experiência da dor. Para o autor, tanto a tortura quanto o estupro configuram paradigmas da ofensa moral porque destroem o elo entre o corpo e o *self*, rompendo a confiança no mundo (*trust in the world*) e instaurando uma condição de desamparo existencial (*existential helplessness*). Bernstein oferece, assim, uma chave interpretativa que permite compreender o depoimento da vítima não apenas como um relato factual, mas como expressão de uma subjetividade violada que busca reintegrar-se ao mundo por meio da fala — um gesto ético de resistência.

Judith Butler, por sua vez, em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, com o primeiro lançamento em 1990, inaugura uma crítica radical às normatividades de gênero ao defender que o gênero é performativo, ou seja, construído por meio de atos reiterativos que produzem efeitos de naturalidade. Ao deslocar a discussão de identidade para o campo da ação e da repetição, Butler abre caminho para entender como o próprio depoimento da vítima pode ser um ato performativo de resistência — um gesto político que subverte as normas que a constituíram como corpo vulnerável. Em suas formulações posteriores, especialmente em *A Força da Não-Violência: um vínculo ético-político* (2021), Butler aprofunda a ideia de que a fala dos sujeitos precarizados é capaz de instaurar um novo horizonte ético-político, ainda que em condições de extremo desamparo.

O ponto de convergência entre os dois é a ideia de que a vulnerabilidade humana deve ser central para a ética (Bernstein) e que a violência ameaça essa condição (Butler). Assim, enquanto Butler enfatiza a performatividade do gênero e a precariedade como uma condição

política compartilhada, Bernstein se preocupa com a dignidade humana e a tortura como um ataque ao reconhecimento moral. Todavia, a interseção entre os dois autores se dá justamente na centralidade que atribuem à vulnerabilidade como base da ética. Enquanto Bernstein afirma que a moralidade emerge do reconhecimento da dor e do sofrimento do outro, Butler sustenta que a performatividade pode ser uma ferramenta de enfrentamento aos sistemas que impõem violência e exclusão. Assim, ao trazer os depoimentos das vítimas de estupro para o centro da análise, esta pesquisa propõe interpretá-los como atos de subversão política, capazes de tensionar e denunciar a violência estrutural que opera tanto no campo simbólico quanto no jurídico.

Escolher Bernstein e Butler, portanto, é uma escolha estratégica e ética. Bernstein apesar de ser um homem branco, cisgênero e heterossexual, é um filósofo que possui preocupações filosóficas semelhantes com Judith Butler, visto que ambos são focados no que diz respeito à ética, à vulnerabilidade e à violência, além de reconhecerem que a resistência não nasce apenas da força, mas também da fragilidade. E é precisamente nesse ponto que o testemunho das vítimas — atravessadas pela dor, mas também pela linguagem — se afirma como performatividade política, denunciando as estruturas que as violentam, silenciam e apagam. Suas vozes, muitas vezes ignoradas pelo sistema, tornam-se grito — e o grito, enfim, torna-se discurso.

Assim sendo, há dois pontos a serem analisados: os depoimentos das vítimas como ponto central do crime de estupro de acordo com Bernstein e utilizar a teoria de Butler para dizer que o “simples” depoimento das vítimas pode ser um tipo de subversão performativa contra a violência sistemática.

A hipótese central é a de que os depoimentos das vítimas, ao romperem com os mecanismos de invisibilização e revitimização, operam como atos subversivos de enunciação do *eu* violado, mas também reconstituído. Tais relatos não apenas desafiam a lógica do silenciamento, mas funcionam como intervenções morais e políticas contra a estrutura que legitima a violência sistemática. Sustenta-se, ainda, que o depoimento, ao ser reconhecido como discurso performativo, tem o potencial de restaurar o vínculo ético e social com o outro, reatualizando a confiança no mundo e reafirmando a dignidade da vítima.

Diante disso, a presente dissertação visa responder ao seguinte problema de pesquisa: de que modo os depoimentos das vítimas de estupro podem ser compreendidos como formas de resistência e subversões performativas contra a violência estrutural, sob a luz da Teoria de Bernstein e Butler?

Esta pesquisa tem por objetivo principal repensar os contornos do debate moral contemporâneo a partir da compreensão do estupro como forma extrema de tortura, cujo alcance transcende o corpo físico para atingir, de modo profundo, a constituição subjetiva dos depoimentos das vítimas. Longe de se esgotar em uma definição penal ou clínica, o estupro inaugura uma ruptura ontológica no sujeito violentado, desarticulando os alicerces que sustentam a experiência do *eu*. Nesse sentido, propõe-se a leitura da violência sexual através da teoria do desamparo existencial (*existential helplessness*) de Jay Bernstein, que revela a vulnerabilidade radical do sujeito frente à dor e à desintegração moral, bem como da teoria da contrariedade performativa, formulada por Judith Butler, que desloca o corpo e a linguagem para o centro de uma resistência ético-política.

Como objetivos específicos, propõe-se: a) analisar a teoria do desamparo existencial e da dignidade violada, conforme proposta por Jay M. Bernstein; b) investigar a teoria da performatividade e da força da não-violência em Judith Butler, observando a potência política dos depoimentos enquanto contradições performativas; c) examinar a concepção de estupro como forma de tortura nas decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos, com foco nos casos *Fernández Ortega y otros vs. México* (2010), *Favela Nova Brasília vs. Brasil* (2017) e *Azul Rojas Marín vs. Peru* (2020), e; d) demonstrar como os depoimentos das vítimas operam como reconstrução moral e crítica à violência estrutural sistematizada pelos Estados.

Ao articular essas perspectivas, a dissertação busca pensar o testemunho das vítimas como gesto performativo de subversão, capaz de desestabilizar as estruturas normativas que sustentam a violência de gênero enquanto prática socialmente tolerada.

Para uma contextualização apropriada do tema, realizou-se pesquisas tanto no âmbito interno do programa (PPGD/UFPA) através do Repositório Institucional da UFPA, quanto em artigos científicos externos, identificando-se um conjunto significativo de estudos que abordam o tema de maneira ampla, que consideram o depoimento das vítimas de estupro como um ato de revitimização e repetição da violência, porém a interpretação do depoimento da vítima de estupro como verdadeira força e subversão política contra a violência estrutural, gerou a contribuição diversa dessa dissertação.

Assim, é exatamente neste aspecto que este trabalho se destaca em relevância, pois juntou-se bases filosóficas diferentes (Bernstein e Butler), porém com um ponto em comum: a resistência não nasce somente da força, mas também da fragilidade, onde a ofensa moral atinge o núcleo da subjetividade das vítimas.

Para atingir os fins almejados, a presente pesquisa é estruturada em cinco seções, sendo a primeira e a última, respectivamente, introdução e conclusão, onde os três capítulos irão abordar, respectivamente, a tortura e o desamparo existencial; a performatividade de gênero e a violência estrutural; e, por fim, os depoimentos das vítimas como formas de resistência performativa.

O Capítulo 2, denominado *O crime de estupro como tortura e o desamparo existencial*, se propõe a uma reconstrução da moralidade moderna a partir da análise do estupro como forma de tortura, enfocando o impacto dessa violência na subjetividade das vítimas e seu potencial de rearticulação ética e política. Parte-se da teoria do desamparo existencial de Jay Bernstein, em diálogo com a obra de Cesare Beccaria e sua crítica à tortura soberana, para sustentar que a abolição da tortura representou um marco na constituição do Estado de Direito e na afirmação da dignidade humana. Ao tratar dessa transição histórica e filosófica, evidencia o corpo como limite sagrado do poder estatal, em seguida, desloca o foco para o olhar da vítima, reconhecendo o depoimento como experiência sensível e moralmente reveladora. Dessa forma, aprofunda a noção de *confiança no mundo* (*Weltvertrauen*), demonstrando como o toque violento rompe a integridade do sujeito e fragmenta seu vínculo com a realidade. Por fim, caracteriza o estupro como forma extrema de tortura, na medida em que destrói a autonomia corporal e subjetiva da vítima, configurando-se como violação total de sua humanidade.

Adiante, no Capítulo 3, denominado *Do gênero performativo à força da não-violência: sistema patriarcal como forma de violência a corpos não enlutáveis*, será analisada a performatividade de gênero através das obras de Judith Butler, *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, lançado em 1990, para uma reflexão ética e política sobre a vulnerabilidade e a não-violência em *A Força da Não-Violência: um vínculo ético-político* (2021). A análise recairá sobre a formulação da performatividade de gênero como um conjunto de atos reiterados que constituem o sujeito em sua relação com as normas sociais, rompendo com a ideia de identidade essencial e ressaltando os mecanismos de dominação que sustentam a masculinidade hegemônica e a heteronormatividade. Em síntese, o capítulo buscará demonstrar como as contribuições teóricas de Butler articulam, em momentos distintos, a desconstrução das normas de gênero e a necessidade de uma ética do cuidado e da justiça social. Dessa forma, revelará que a violência contra a mulher pode ser pensada a partir de ambas as obras: uma, ao expor os dispositivos normativos que produzem a subalternidade de gênero; outra, ao oferecer uma estrutura ética capaz de enfrentar a violência como fenômeno estrutural e intersubjetivo, ancorado na fragilidade comum que une os corpos humanos.

Por fim, no Capítulo 4, denominado *O depoimento como força da não-violência: a voz das vítimas de estupro como poder contra a violência sistemática* irá abordar os mecanismos históricos e sociais de marginalização e vulnerabilização da mulher, revelando como o corpo feminino tem sido sistematicamente utilizado como instrumento de dominação no contexto de uma estrutura patriarcal que atravessa a cultura, a política e as instituições. A análise parte da violência estrutural como forma silenciosa e legitimada de exclusão, afetando especialmente mulheres pertencentes a múltiplos marcadores de vulnerabilidade, como identidade étnica, classe e expressão de gênero. A partir das teorias de Judith Butler, compreende-se que a violência sexual, em especial o estupro, opera como dispositivo extremo de subjugação e apagamento do outro, negando sua subjetividade e sua condição de ser ético interdependente. O capítulo avança para a análise de três casos paradigmáticos julgados pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, nos quais mulheres indígenas, negras e trans foram estupradas por agentes estatais, evidenciando o uso do estupro como método de tortura. À luz das contribuições de Jay Bernstein, o texto defende que os depoimentos dessas vítimas assumem um papel ético-político fundamental: ao nomearem a dor e a violência sofrida, desafiam as estruturas misóginas e punitivas do Estado e tornam-se gestos performativos de resistência. Assim, ao propor a escuta dessas vozes e a desconstrução das normas que sustentam a violência de gênero, o capítulo reafirma a urgência de uma ética da interdependência e de um compromisso radical com a dignidade humana.

A metodologia adotada é de natureza qualitativa e interdisciplinar, com abordagem teórico-bibliográfica e analítica. O trabalho se apoia na revisão crítica de obras fundamentais dos autores Jay Bernstein e Judith Butler, além da análise documental de decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos que reconhecem o estupro como tortura. Serão considerados também aspectos da teoria feminista, dos direitos humanos e da filosofia moral e política contemporânea.

Além da relevância da discussão no tocante à violência estrutural e ao gênero, este estudo encontra correspondência com a linha de pesquisa Estudos Críticos do Direito e com a área de concentração de Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* da Universidade Federal do Pará.

Dessa forma, focada na análise de teorias filosóficas sobre a reconstrução da moral moderna, esta pesquisa busca estabelecer uma base sólida para futuras investigações e debates no campo do Direito e da Filosofia, promovendo o avanço e o acolhimento de indivíduos que já existem, mas que além das suas vozes, as suas existências são silenciadas, devendo ser

reconhecidos e incluídos na sociedade, para articular com os desafios políticos contemporâneos e garantia de seus direitos.

2 O CRIME DE ESTUPRO COMO TORTURA E O DESAMPARO EXISTENCIAL

O presente capítulo tem como finalidade, de forma geral, fazer uma reconstrução da moral através da ofensa moral cometida contra as vítimas de tortura, pois a partir do momento que ocorrem violências cruéis a outrem, demonstra a brutalidade e a fuga da natureza do Estado de Direito, onde neste deveria ocorrer a aplicação da lei, o controle da violência desmedida – inclusive do Estado, a proteção do corpo dos indivíduos e a abolição da tortura, sendo tais princípios basilares. Assim, terá como base os argumentos de Jay Bernstein, que utilizou a tese de Cesare Beccaria, que segundo sua análise, foi um grande autor do século XVIII que conseguiu demonstrar o pensamento social e moral da sociedade da época, além de ter criado a concepção de legalidade e do devido processo legal, que é utilizado até os dias atuais, através da sua obra mais emblemática *Dos Delitos e das Penas* lançado em 1764. Assim, será exposto que suas contribuições serviram para mostrar a premissa da moralidade política moderna e vislumbrou os primeiros passos de uma sociedade com mais dignidade humana.

Desta forma, foi dividido o primeiro capítulo em quatro seções, sendo a primeira denominada *A abolição da tortura e a reconstrução da moral*, que será analisado um histórico da tortura e, que em apenas 80 anos, entre o final do século XVIII e início do XIX, já tinha basicamente se findado na Europa. Assim, haverá uma abordagem da mudança da sociedade e como Beccaria conseguiu captar esse cenário e transformar a sua obra em um grande modificador da lei processual penal e político moral moderna. Ainda sobre a primeira seção, será possível perceber que Beccaria instala o contraste entre duas ideias da autoridade da lei: a lei soberana da tortura vs. lei do Estado de Direito substantivo. Assim, a tese de Cesare Beccaria prevê o Estado de Direito através da elaboração de uma incomensurabilidade entre a força bruta e a força da lei, em que essa última é determinada pelo princípio da moral de que o corpo do cidadão não deve ser tocado. Assim, torna a autonomia corporal como algo que o Direito deve preservar como condição de sua própria autoridade normativa e legítima. Assim sendo, a filosofia moral moderna preencheu suas próprias condições históricas e materiais, deixando a autoridade do Estado de Direito e a proibição da tortura racionalmente expostos.

Na segunda seção, denominada *Pele da vítima: análise do estupro sob o seu próprio olhar*, será possível mostrar a importância do relato da vítima sobre o seu próprio ponto de vista, visto que somente o ofendido sente na pele a dor excruciante daquilo que lhe causa desamparo existencial (*existential helplessness*). Dessa forma, a representação do torturado, com a sua fenomenologia de vítima, oferece um análogo experiencial contemporâneo para a experiência do século XVIII de repulsa contra a tortura soberana. Ou seja, os relatos das vítimas

de tortura ou estupro, demonstram o olhar contemporâneo sobre o que se sentiu no final do século XVIII, quando a sociedade da época sentiu repulsa do poder soberano e do seu poder desmedido. Assim, ver o depoimento do indivíduo torturado pode ser o primeiro passo na reconstrução de uma compreensão moral adequada a essa experiência, gerando o que equivale a um processo de negação determinada; uma explicação do que realmente é a ofensa moral.

Na terceira seção denominada de *Weltvertrauen*” – *Confiança no mundo: reconhecimento do status humano e limite para as ações*, será possível entender que o ser se constitui de várias formas, linguagens, sentimentos e pensamentos, e a forma física que o indivíduo possui de se conectar com o mundo externo é através da pele. Todavia, quando ocorre um golpe contra o corpo, inicia-se o processo que Bernstein definiu como quebra da confiança no mundo (*trust in the world*). Com o relato da vítima, conseguimos analisar que quando outrem toca a superfície da pele de forma violenta e sem consentimento, existe uma espécie de ruptura da fronteira física entre o *eu* e o mundo, pois para poder chegar até o outro, deve tocá-lo através da pele. O toque na pele ultrapassa a barreira física, chegando inclusive no patamar espiritual da vítima, pois através do seu relato, conseguimos entender que a sua concepção de confiança no mundo (*trust in the world*) é fragmentada, inclusive a sua percepção como *eu* desaparece, sob pena de nunca mais voltar. Esse sentimento de desamparo advém de dois fatores: as pessoas se veem através da aceitação do outro e esperam a ajuda do outro; esperam ser amadas e amparadas por alguém, como se de alguma forma o suporte viesse, mas na tortura isso é rompido.

Por fim, na quarta e última seção, denominada de *Estupro como forma de tortura*, o abuso sexual será cada vez mais aprofundado, mas sobre um outro olhar, com o viés sexual e suas particularidades. O estupro é uma forma de tortura, inclusive mais brutal, pois além do dano de ser desvalorizado e ter sua autonomia ignorada, a dor principal é contra a integridade corporal de forma não consensual, onde o corpo é invadido e se torna posse do outro, para assim, ser desapropriado. Ocorre uma espécie de domínio do corpo da vítima pelo estuprador.

2.1 A abolição da tortura e a reconstrução da moral

A concepção de tortura como se conhece hoje, como sendo alguém cruel, bárbaro, banal e desumano, surgiu apenas na segunda metade do século XVIII, pois antes disso, era aplicado como forma probatória e dominante do sistema penal. Após o sistema jurídico canônico romano, entre os séculos XI e XII, a tortura possuía um papel decisivo e central em todos os sistemas jurídicos do continente europeu. O sistema processual penal da época, ao

apurar um crime, necessitava de duas testemunhas oculares ou da confissão do criminoso para sentenciar, porém, nenhum criminoso em sã consciência iria confessar os seus atos vis, assim, utilizava-se a tortura como forma de apuração de provas, não importando como seriam feitas, contanto que tivesse um culpado no fim.

Porém, houve uma transformação na concepção moral da sociedade europeia sobre a tortura, pois o que antes era motivo de espetáculo público e “justiça” contra o ato ilícito de um criminoso, virou algo vil e cruel a ser aplicado a qualquer indivíduo, seja ele inocente ou culpado. O autor que tornou possível essa janela do tempo da realidade europeia do final do século XVIII, foi o italiano Cesare Beccaria na sua obra *Dos Crimes e das Penas*, publicado pela primeira vez em 1764. Mas qual foi a importância histórica e o papel do autor? Em especial sobre a abolição da tortura? O tratado do aristocrata milanês trouxe a realização moral, legal e política para a revolução humanitária do século XVIII, proporcionando uma forma jurídica baseada em princípios. Dessa forma, a abolição da tortura, fundamentada por Beccaria, fundamenta a moralidade política moderna. Imagine que antes da concepção de legalidade e devido processo legal de Beccaria, o poder do Estado estava todo concentrado no soberano, onde tudo podia ser e acontecer, sendo um poder desmedido e sem regras, onde a única lei era respeitar o desejo do rei.

Como exemplo real da mudança da concepção de tortura, utilizemos duas situações díspares: a primeira é uma execução por tortura ocorrida em 1757 e a segunda é o cronograma de jovens infratores em uma prisão no ano de 1838. Exatos 81 anos separam entre uma situação e outra, porém nesse ínterim de oito décadas, há uma diferença perceptível na forma de lidar com possíveis acusados e criminosos.

Essa análise é feita na obra *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*, lançada pela primeira vez em 1975 pelo filósofo francês Michel Foucault, onde no primeiro caso há uma suposta tentativa de regicídio (homicídio contra o rei, consorte ou qualquer outro tipo de regente) cometida pelo camponês francês Robert-François Damiens no dia 5 de janeiro de 1757, pois teria tentado assassinar o rei Luís XV na entrada do Palácio de Versalhes com uma facada, porém causou apenas uma ferida superficial.

Entretanto, a tentativa de homicídio contra o rei bem-amado não ficaria impune e muito menos seria aplicável uma pena de restrição da liberdade do criminoso, na verdade ocorrera uma das execuções mais cruéis, tanto que foi o último indivíduo a ser executado na França com métodos que incluíssem tortura e esquartejamento.

Damiens foi imediatamente capturado e torturado para averiguar se havia comparsas ou até mesmo um grupo maior que quisesse atentar a vida do rei e da monarquia, porém após ser brutalmente torturado, acabaram acreditando em Damiens. Assim, os promotores da época não viram outra decisão a não ser condená-lo a altura, visto o atentado ter sido feito contra o homem mais poderoso da França. Não houve sequer um julgamento ou inquérito formal, todas as testemunhas deixavam claro que ele era culpado e, se não houvesse testemunhas suficientes, a versão feita pelo rei Luís XV seria o suficiente.

No dia 27 de março de 1757, Damiens foi colocado em um cadafalso/patola (uma espécie de palanque feito de madeira e que se destinava a apresentações públicas ou a cerimônias) e conduzido até a Place de Grève, onde sua carne seria arrancada de seu peito, braços, coxas e panturrilhas com pinças em brasa, sua mão que foi utilizada para apunhalar o rei, seria queimada com enxofre segurando a arma do crime.

Assim, por fim, os seus membros superiores e inferiores seriam amarrados por quatro cavalos e seu corpo puxado e esquartejado com a força de tais animais, onde seria consumido pelo fogo, reduzidos a cinzas e essas jogadas ao vento. Há vários relatos que nobres e camponeses saíram de inúmeras localidades francesas para acompanhar o espetáculo de horror e tortura cometida contra Damiens, visto que na época a tortura tinha um valor de espetáculo ao público (como um show ou atração) e transmitia o poder do soberano ao povo, como uma espécie de recado para ninguém o atentar.

Em contraste a esse show de horror, existe a rotina de jovens prisioneiros na França, porém sem tortura, esquartejamentos, vingança ou espetáculo de sangue. No primeiro rufo de tambores, os jovens prisioneiros acordavam, se vestiam em silêncio, arrumavam as camas e faziam filas, assim, seguiam para a capela para a oração diurna. Assim sendo, faziam as refeições, trabalhavam e/ou faziam as suas atividades e, no fim do dia, voltavam para suas celas e dormiam. A diferença é perceptível posto que através da abolição da tortura, houve modificação até mesmo do sistema penitencial, assim, a estética e o significado moral da modernidade é instalado.

O primeiro grande diferencial da forma de lidar com o preso e/ou criminoso no final do século XVIII é pela nova percepção do corpo e da dor. Não há mais interesse em lesionar o corpo pelo corpo, causando-o dor, mas sim usá-lo como instrumento intermediário, pois se quiser intervir sobre alguém, que seja para privá-lo de sua liberdade; essa que é um direito. Assim, a dor física não é o mais objetivo constitutivo da pena, mas sim substituído por um sistema de constrangimentos, obrigações e privações. Da arte de sensações insuportáveis, o

castigo passou a ser economia de direitos suspensos. Assim, conseguimos visualizar que a dor e a pena cruel não são mais bem aceitas pela sociedade, perdendo sua razão de ser, pois motivar a dor pela dor não faz mais sentido na mentalidade moderna, pelo contrário, agora é modificada por uma nova forma de pena, que é a privação de liberdade.

Ainda há constrangimentos e penas que conturbam a psique humana? Sim, porém secularizar uma forma de pena de mais de seis séculos de existência e aplicabilidade, que é a tortura, é uma grande vitória para a sociedade que iniciaria a qualquer momento os primeiros respiros de dignidade humana e revolução humanitária. E essa nova percepção adveio através da abolição da tortura, pois não há mais lógica na sociedade moderna em aceitar a tortura a outrem como pena. Exemplo disso foram as sentenças de morte com a guilhotina, o enforcamento e os tranquilizantes letais; ora, a sociedade moderna ainda se espanta com tamanha crueldade, porém agora tirar a vida do condenado, sem fazê-lo sofrer e sentir dor, é um avanço, pois de fato tira a vida, porém não impõe nenhum tipo de dor.

Ainda sobre a relação do corpo e da dor, outro ponto crucial é que as torturas que eram aplicadas às pessoas eram verdadeiros espetáculos públicos, que arregimentavam boa parte da população, do nobre ao plebeu, do monarca ao camponês, todos se uniam com o objetivo de se divertir e ver cenas de horror sendo aplicadas em praça pública. Além disso, as execuções públicas tinham um objetivo específico no sistema de monarquia, pois unia a autoridade da lei e a autoridade da pessoa soberana. Quando algum indivíduo infringia a lei, não era apenas a vítima e a sociedade que estava sendo afetada, mas sim a própria pessoa do soberano, atacando diretamente a sua autoridade. Desta forma, as torturas possuíam uma função jurídico-política de reconstituir a soberania que foi momentaneamente ferida, além de mostrar a diferença de poder entre o súdito que ousou transgredir a lei e o soberano que é o todo poderoso.

Relacionando o corpo e o soberano, aquele corpo físico torturado demonstra as mãos do soberano, comprovando a sua autoridade, pois válida e legítima as leis, bem como a sua força. É importante atentar que, nessa época, o poder soberano era uno, ou seja, simultaneamente, o Estado, a lei e o povo eram um só, assim, a dor daquele corpo torturado não pertencia mais unicamente aquele indivíduo. A sociedade percebeu que aqueles espetáculos de horror eram além da força do poder soberano, mas sim uma forma de brutalidade e vingança, como se aquele corpo massacrado representasse o que estava acontecendo com aquela comunidade por meio da violência legal. A dor brutaliza o indivíduo e ataca a sociedade, não a reafirma.

Além disso, aquela dor não tinha um cunho apenas penal, mas sim religioso e político, como uma espécie sacramental, porém a partir do final do século XVIII, aquela dor não era mais um meio de enobrecimento, piedade ou como um curso natural ordenado por Deus de coisas que precisavam ser suportadas até que a própria causa pudesse ser removida. Pelo contrário, não tinha mais o viés de eterna culpa e pecado estabelecido pela Igreja Católica, agora a dor era um problema e podia sim ser amenizado ou até mesmo ser excluído da vida da vítima. Isso recaiu inclusive na realidade científica e médica da época, pois em muitos procedimentos cirúrgicos os profissionais não anestesiavam seus pacientes, sendo normal alguns sentirem todas as dores da cirurgia. Ora, a profissão médica demanda humanização, assim, muitos começaram a aplicar anestésias para amenizar o incômodo e a dor dos pacientes. Era como se houvesse uma verdadeira cultuação da economia política divina do homem, sendo esse filho de Deus sofredor e pecador, merecendo sentir dores lancinantes como forma de punição sobre os seus pecados.

Dessa forma, existe um processo de individuação da dor e identificação do corpo, pois ver o outro igual a si mesmo é ver que seus sofrimentos não deveriam acontecer; a dor dos outros exige identificação. Pois como exposto por Bernstein, (2015, p. 30): “os corpos doloridos dos outros clamam por simpatia e piedade. De repente, não se comover com a dor do outro seria em si um sinal de imoralidade, de não saber ou compreender o que era ser humano”. Como a dor do outro se individualizou e passou a ser a minha dor, não compreendê-lo dor se tornou algo imoral e até mesmo desumano, posto que a dor do outro também pode ser a minha, visto que aquela violência pode também acontecer comigo. Todo esse processo adveio do que chamamos de individualismo moderno, onde as dores são propriamente sofridas pelo ser corporal que sente.

Se o meu corpo está sendo prejudicado por outrem, sou prejudicado em minha própria posição como *eu*, sujeito ou pessoa, sendo introduzida a própria ideia de ofensa moral que representa a total secularização da moral. A afirmação é que o caráter transfigurado do corpo e da dor deu ao sofrimento um novo significado social. Talvez pela primeira vez, a dor virou a personagem principal da análise da moral, pois agora o olhar empático de um ser humano por outro modificou toda a ordem de tortura, posto que o corpo é visto como ser único e individual. Foi colocado em prova, para os modernos, que não é mais aceitável e humano ver o sofrimento do próximo, sendo algo imoral, visto a dor ser um fenômeno primário natural e, portanto, um fenômeno experiencial moral que o debate sobre a tortura se torna disponível para o argumento moral.

Nesse processo, o regime político-jurídico-teleológico, no qual sua prática estava inserida, perdeu sua autoridade, pois o espetáculo da tortura se tornou uma força de desintegração política em vez de integração. Assim, houve uma compreensão transformadora da localização social do corpo humano e suas dores, onde o último aderiu ao primeiro de uma maneira radicalmente nova. Desta forma, a individuação da dor gerou a experiência de moralização da experiência intersubjetiva (processo de individuação social e individualismo cultural), ou seja, a dor agora reivindica a atenção moral do espectador, uma convocação para pelo menos ter simpatia ou piedade. Com a moralização da dor, é imposta uma restrição para as ações estatais e aos pressupostos de legalidade.

Nessa análise, podemos vislumbrar que a abolição da tortura foi capaz de realizar a experiência intersubjetiva, pois forneceu uma articulação jurídica principiológica e uma expressão moral da relação transformadora entre o indivíduo autônomo corporal emergente e o Estado. Assim, é gerado o segundo basilar de mudança no final do século XVIII, que é a relação do corpo com o poder estatal, visto que os corpos dos indivíduos estão legalmente além do toque físico direto do Estado, adquirindo uma nova posição moral em relação às reivindicações legais do Estado contra ele.

Essa nova relação de corpo e Estado adveio do novo regime, pois o sistema soberano era a personificação da arbitrariedade e irracionalidade e, a tortura, era um meio de ataque violento ao indivíduo, sendo algo pessoal e, portanto, ilícito. Isso se tornou cada vez mais perceptível quando se analisa as antigas formas de aplicabilidade da lei, com sentenças arbitrárias e jurisdições inferiores com muito poder, quase que ilimitado para prosseguir com a acusação. Além disso, provas consideradas fúteis eram aceitas pelos juízes e, o rei poderia, por exemplo, suspender tribunais de justiça, modificar suas decisões e destituir magistrados, sendo uma superpotência monárquica para punir. Na segunda metade do século XVII, mesmo com a revisão do sistema jurídico cânone, pela *Ordonnance Générale* de 1670, – a qual ocorreu na França com o rei Luís XIV – continuou sendo utilizado o sistema inquisitivo, onde o magistrado podia assumir a acusação, conduzir a instrução, suprir a defesa do acusado e julgar, fazendo com que a lei continuasse cada vez mais arbitrária e pessoal, ocorrendo o domínio do soberano sobre todos.

Para evitar isso, era necessário racionalizar o Estado de Direito à formalidade para um sistema organizado e procedimental, com direitos ao acusado – o que era quase inexistente no poder soberano – e que demonstrasse que aquela ordem tinha sido derivada de um poder formal,

sem valores pessoais, com o intuito somente de cumprir a função de proteger a liberdade e a dignidade de cada um, para evitar violações arbitrárias perpetradas pelo antigo regime.

A forma que Cesare Beccaria (*apud* Bernstein, 2015) mostra esse comparativo de aplicação da lei é olhando para as barbáries do passado e em não as praticar no presente, além disso, a concepção da sociedade se modificou e percebeu que o poder soberano era arbitrário, sem critérios legais de aplicação da lei e que atentava completamente à dignidade daquele indivíduo que estava sendo investigado. Assim, ao remodelar o significado da lei, a tortura foi transformada de um meio de defesa da autoridade do soberano para se tornar o paradigma da violação arbitrária baseada na desigualdade.

Dessa forma, Beccaria (*apud* Bernstein, 2015) traz quatro pontos em sua obra que fazem toda a diferença na sua tese e demonstram a importância e peso de sua análise. O primeiro ponto é o tempo, pois o filósofo italiano teve a sensibilidade de perceber as transformações econômicas, políticas, religiosas e morais da vida cotidiana da sociedade europeia do final do século XVIII, acompanhados de uma onda de individuação social e ao individualismo cultural. O segundo ponto foi a defesa enfática de Beccaria pelo Estado de Direito e crítica forte a tortura judicial. Terceiro ponto é a sua crítica à filosofia do Direito, oferecendo uma explicação do que deveria ser o Direito Penal, traçando uma linha clara entre é e o que deve ser. Por fim e último ponto é o uso de Beccaria entre o utilitarismo com uma teoria do contrato social inspirada em Jean Jacques-Rousseau.

Como bem apontado por Bernstein (2015, p. 35):

[...] sua teoria penal torna a dissuasão legislativamente primária enquanto faz considerações retributivas essenciais para a aplicação da lei; a operação das paixões fornece o trampolim motivacional para o desenho institucional, enquanto a razão iluminista, o ponto de vista do pensamento reflexivo espectador, aparece continuamente como precursora e consequência desses desígnios – a razão tendo assim o poder de controlar e determinar as paixões e, portanto, em termos práticos, capaz de ser uma fonte autônoma de ação.

Isso significa dizer que Beccaria consegue captar o padrão do contrato social – que fala sobre a liberdade individual – como premissa da legitimidade e ao mesmo tempo usa a desigualdade como ameaça fundamental ao bem-estar público e ao Estado de Direito. Assim, a instalação de um senso jurisprudencial emergente (iluminista), em que a concepção moralmente substantiva do Estado de Direito surja como a alternativa necessária para a autoridade soberana, como exemplificado pelo corpo torturado, torna a tortura inconcebível. O mais nobre da análise de Beccaria é assumir um papel que o Direito Penal e o sistema penal podem e devem ser vistos como um local exemplar, sem violações arbitrárias, pois pode articular o poder e fazer contato direto entre Estado e cidadão sem utilizar de brutalidade.

Para a sociedade moderna, pensar nesse livre contato entre cidadão e Estado é uma prática comum, pois não veem mais o poder estatal como algo desmedido e arbitrário, porém, pensar e criar um sistema penal diferente há mais de três séculos atrás era uma novidade. O cidadão comum do século XVIII, que convivia com uma monarquia, entedia ser normal a forma como a logística e a aplicação da lei era feita, assim, a importância de entender a tortura judicial como uma imagem central de um sistema falido e sua superação de princípios como um novo ideal de legitimidade política. A legitimidade política passa a ser uma função do Estado de Direito e não o inverso.

Nesse processo de ebulição do século XVIII, podemos analisar que a concepção igualitária do Estado de Direito com seus fundamentos de contrato social e sua proteção dos corpos dos cidadãos contra a violência arbitrária do Estado, foram os meios que ascenderam o tino das revoluções humanitárias que iriam acontecer. Desta forma, foi a ênfase de Cesare Beccaria na necessidade do Estado de Direito, em seu sentido moderno e substantivo e de um sistema penal racionalizado, que deu para sua análise força e autoridade. Segundo Bernstein (2015), o filósofo italiano cria a ideia de que o Estado de Direito é constituído pela absoluta incomensurabilidade entre a força de lei e o tipo de força representada pela violência estatal ao corpo humano, ou seja, é necessário ocorrer a abolição da tortura para ocorrer o Estado de Direito.

Ainda sobre o olhar de Bernstein, o autor reconstrói os argumentos de Beccaria em três etapas, as quais são o contrato social e suas premissas; sua análise do Estado de Direito da justiça criminal e da prática penal; e, por fim, seus argumentos para a abolição da tortura, posto acreditar que foram concepções que fizeram Beccaria ter a sua tese tão aclamada e ser a base do que conhecemos sobre o devido processo legal.

Primeiramente, o contrato social foi uma das principais obras do autor suíço Jean Jacques-Rousseau (*apud* Bernstein, 2015). Tal consiste em ser um pacto convencional que os cidadãos, em condições legais e justas, cedem parte de seus direitos individuais e permitem depositar sua confiança em uma autoridade, para poder enfim usufruírem de proteção e viverem com segurança. O Estado, resultante desse acordo, tem o dever de proteger os cidadãos. Beccaria se baseou nesse contrato social, porém percebeu que o sistema legal cânone romano, apesar de ser secular e racional, era baseado em tradição, assim, o que faltava ao corpo de lei era a governança de princípios consistentes por meio dos quais sua autoridade geral e sua lógica específica pudessem ser avaliadas. Desta forma, era essencial dentro do positivismo jurídico,

ter princípios racionais para substituir a regra da tradição esmaecida e da autoridade pessoal que o direito positivo insinuava implacavelmente.

A desigualdade estrutural e sistemática legitimada e perpetuada pelo poder soberano, era o principal causador de arbitrariedade e violência moral. Para corromper tal situação, Beccaria nunca recuou de um individualismo moral e político em que cada indivíduo possui igual posse de sua própria liberdade – não necessitando ter sempre um monarca a frente guiando as pessoas, seja com a figura do rei ou com a figura de um homem frente a sua família –, pois cada um possui o direito de dispor de sua liberdade conforme deseja, dentro dos limites da lei. Assim, o filósofo italiano entende que as relações entre as pessoas devem ser concebidas como voluntárias, pois entendia que o autossacrifício contínuo a um falso ídolo, que atende pelo nome de “bem da família”, muitas vezes, não é o bem de nenhum dos membros, sendo assim, incompatível com a lei básica de uma república, a qual é composta de pessoas. Assim, Beccaria demonstra até o fim de sua obra a sua defesa sobre o individualismo moral.

Isso ocorre pois, na visão de Beccaria, as formas sociais tradicionais são bastões de privilégios desiguais e liquidam as reivindicações do indivíduo sob uma lógica sacrificial do bem público que foi mais plenamente realizada na tortura penal. Ora, o cidadão na lógica do poder soberano renuncia a sua liberdade com o intuito de proteção, depositando sua confiança no Estado/lei/soberano, porém, em contrapartida, o poder do rei era desmedido e arbitrário, utilizando a norma de forma violenta e até mesmo atentando a proteção do corpo e a vida dos indivíduos. Beccaria justifica que isso deve ser abolido, defendendo um individualismo moral e que o Estado/lei/soberano não deve ser pessoal e concentrado em apenas um indivíduo, onde o poder estatal deve manter o contato com o cidadão de maneira que respeite a sua dignidade.

O valor individual impermutável, valor este que não pode ser sacrificado ou trocado por um bem coletivo, exerce como premissa moral de suas reflexões, pois é a substância moral que determina sua construção da teoria do contrato social. A exemplo disso, na época pré-secularização do sistema penal, quando os ricos cometiam infrações, eram aplicadas apenas multas, enquanto os mais pobres cumpriam penas cruéis e de morte. O filósofo italiano afirma o que se tornou o centro da noção moderna de dignidade humana, ou seja, a distinção entre ser uma pessoa e ser uma coisa sobre a qual um preço ou valor pode ser estabelecido. Assim, nasce a seguinte afirmativa: bens individuais nunca podem ser agregados, pois se quantifica o bem de cada um, automaticamente repete a lógica sacrificial de tortura familiar e estatal que Beccaria tanto critica.

A doutrina do Estado de Direito de Beccaria sustenta que qualquer desigualdade natural ou social existente entre as pessoas, devem ser irrelevantes para sua posição cívico-jurídica, pois a lei torna o desigual igual, dando a cada cidadão uma igual posição legal e cívica. Para o autor deve ocorrer a igualdade perante a lei, seja para os mais altos ou para os mais baixos. O objetivo de Beccaria era criar uma nova forma de vida, uma nova concepção ética da comunidade, onde as instituições legais forneceria a estrutura através da qual os indivíduos se tornariam cidadãos livres e iguais. Isso se deu pelo construtivismo social de Beccaria, pois partindo da tradição do direito natural viu que apenas práticas sociais apropriadas poderiam criar o tipo de liberdade e igualdade prometida. Esse embasamento social fez o pano de fundo para a defesa da ideia do contrato social. Com essa concepção, Beccaria (*apud* Bernstein, 2015) inicia uma reconstrução normativa da legalidade em oposição à ideia de uma legalidade soberana, posto que os indivíduos apenas podem renunciar uma parte de sua liberdade e proibindo certos cursos de ação e, em contrapartida, possuem o direito de exigir determinados atos, nascendo assim, a concepção de que a pessoa em relação a lei é o sujeito autônomo.

Aquela ideia individualizada do indivíduo e do Estado em proteger o corpo do cidadão, gerou a concepção de sujeito autônomo, sendo de importante análise às próximas seções, pois o limite e concepção do meu “eu-mente” e “eu-corporal” se inicia com a ideia de que o indivíduo é dono do seu próprio corpo físico, onde meu consentimento é crucial para inúmeras ações do mundo externo. A problematização começa quando outrem atravessa e não respeita esse ser autônomo, que possui desejos, querências e direitos.

Desta forma, o contrato social deve ser utilizado como um mecanismo reflexivo para interpretar o significado das leis, pois se a razão para sair do estado de natureza é a inutilidade de uma liberdade sem segurança, então a única função do Direito é tornar possível o exercício de sua liberdade aos seus cidadãos.

É importante atentar que há um erro interpretativo ou até de tradução feito por Jeremy Bentham – grande filósofo e jurista inglês que traduziu a obra de Cesare Beccaria para a língua inglesa que perdurou por dois séculos. Beccaria disse que *la massima felicità divisa nel maggior numero* que significa a maior felicidade compartilhada entre o maior número, porém Bentham traduziu como a maior felicidade para o maior número. O objetivo não é maximizar a felicidade agregada, mas equalizar a possibilidade de felicidade equalizando as condições para sua busca individual racional. Ao fazer isso, Beccaria não procura por quantidade de indivíduos felizes, mas sim oportunizar qualitativamente o bem-estar e a felicidade aos indivíduos dentro das suas

possibilidades, pois assim, evita a agregação e oportuniza o máximo de felicidade que sua livre busca individual permite.

O utilitarismo usado por Beccaria segue um viés de raciocínio prático em vez de operar uma dedução dos primeiros princípios, por exemplo, como indagar quais concepções os sujeitos autônomos que sofreram as dores do estado de natureza devem empregar para regular sua união. Assim, o princípio da utilidade não é um princípio moral autônomo, mas uma inferência das razões para deixar o estado de natureza, como explicado por Bernstein.

A chamada utilidade distributiva máxima, forma o pano de fundo do pensamento de Beccaria, pois “assumindo a primazia de evitar a dor sobre a busca do prazer, ele entende o princípio da utilidade distributiva como a eliminação máxima das dores desnecessárias propícias à busca do desejo e ao exercício da liberdade” (Bernstein, 2015, p. 42). Desta forma, a causa eficiente das ações é a fuga da dor; é a versão negativa do princípio da utilidade distributiva que regula a saída do estado de natureza.

O segundo ponto da tese de Beccaria é sobre o direito de punir e uma nova lógica das práticas penais. Ora, a utilidade distributiva negativa torna possível uma síntese natural de contrato social e considerações utilitárias na construção de um sistema penal justo. Assim, a ideia é apenas proibir as ações que causem dor ou interfiram no uso igualitário de sua liberdade por outros, posto que o indivíduo renunciou parte de sua liberdade e concedeu ao Estado o que fazer quando alguém infringir as leis. Assim, o direito de punir é a soma dessas pequenas porções de liberdade que os homens entregaram ao repositório público com o intuito de proteger a todos.

Beccaria ao propor esse tipo de direito penal mínimo, concebe que tanto as leis quanto as punições serão apenas para sustentar a autoridade e a eficácia das leis mínimas necessárias, para poder sustentar uma ordem social funcional que respeite a liberdade igual de cada um. Utilizando o princípio da utilidade distributiva, o minimalismo jurídico e penal fornece uma imagem de legitimidade, que por sua vez gera condições de confiança, segurança e verdade. Desta forma, corrompe a imagem de autoridade recaindo sobre uma única pessoa (caso do poder soberano), mas sim sobre as leis, essas que acabam causando bens sociais irredutíveis. Portanto, qualquer atentado às leis é uma infração à sociedade como um todo.

A dor de um indivíduo é um dano direto também para todos, posto que consegue violar não apenas à segurança do ofendido, mas também atravessar o próximo, portanto, a lei que garante a liberdade é constitutiva de nossas relações uns com os outros. Assim, a sociedade não pode sofrer com a violação da lei, não apenas pelo sentimento empático com a vítima, mas

porque os laços normativos de legalidade estão sendo desfeitos. Os indivíduos estão inseridos em uma ordem social não somente pela questão de segurança, mas pela justiça ideal, pois relações pacíficas são a encarnação material da justiça realizada e, portanto, o respeito pela individualidade de cada cidadão.

Com essa concepção de Beccaria, o autor demonstra que ninguém está fora ou acima da lei, mas sim como uma verdadeira sombra do indivíduo, que sempre o acompanha. A lei é a substância ética da política e não um instrumento que é exclusivo somente aos poderosos, isso desregulariza e contraria o que Estado de Direito defende e prega. Essa elaboração do autor italiano demonstra os ideais modernos para um sistema de direito penal justo, pois ao se afastar da tortura e ao se direcionar a uma nova tecnologia de sujeição/sujeito autônomo, transforma a alma do condenado em vez de brutalizar seu corpo. Isso se deve pela transformação da dor, que será analisado mais adiante. Todas essas propostas visam tornar a lei legislativamente justa e límpida ao interpretar, aplicar e julgar, pois assim, cria-se uma jurisprudência contemporânea espessa e que impede poderes governamentais coercitivos de exercerem arbitrariedades sem nenhum tipo de legitimidade.

O grande diferencial de Beccaria (*apud* Bernstein, 2015) foi analisar com um viés do direito natural, mas procurando praticidade e aplicabilidade na sociedade moderna, pois entendia que não era seguido o Estado de Direito e o devido processo somente por razões formais, mas sim sobre condições protetivas para nos defender de uma violência civil. Desta forma, o Estado de Direito processual possui uma base substantiva no respeito e na igualdade de posição de cada indivíduo. No lugar da lei natural e dos direitos naturais, Beccaria de uma forma discreta, traz como centro retórico e moral de seu argumento, os corpos quebrados dos torturados e a longínqua história de violência estatal legal moralmente atroz. Apesar dos ideais de liberdade moral e igualdade como premissas para seu argumento, Beccaria utiliza como massificação de sua ideia a negação determinada de formas de dominação social, violência estatal, falta de liberdades e desigualdades, onde tais pontos serão debatidos no capítulo 4 dessa dissertação, em especial ao expor a violência estrutural contra as mulheres latino-americanas.

Ainda sobre dor e corpo, Beccaria relata que não podemos confiar em um sistema processual penal que não respeita a autonomia corporal e o valor intrínseco de seus cidadãos, assim, se a crueldade é um ato exemplar, então o sistema legal nega a humanidade de seus cidadãos, contrariando o substrato do Estado de Direito. Dessa forma, Beccaria traz à tona que a brutalização da cidadania é uma crítica moral, onde a nação é o “nós/a sociedade”, onde se aplica um tratamento aos criminosos em um padrão ou norma de quem nós somos. Se aplico

uma pena cruel, a sociedade é cruel. O Estado como realização da vontade geral coloca em cada uma de suas ações uma figura de nosso “eu ideal”.

Por último, o terceiro ponto é a abolição da tortura. Quando Beccaria ratifica a importância da abolição da tortura como propulsora para o Estado de Direito, significa dizer que por meio de princípios contratualistas e utilitários reorganiza sistematicamente a relação entre o Estado e os corpos dos cidadãos. O princípio da utilidade distributiva é para realização dos fins do próprio contrato social, portanto, é o máximo bem-estar de cada um que se busca, fazendo da liberdade e do bem-estar de cada indivíduo o elemento primordial de seu cálculo político. Beccaria defendia a junção de pressupostos individualistas com fins utilitários, o qual o princípio de que uma pessoa é inocente até que se prove o contrário é a base do devido processo legal, onde a tortura legal não respeita isso.

A tortura judicial toma posse do corpo do acusado antes dos procedimentos determinarem a inocência ou culpa, pois os danos físicos causados pela tortura deixam marcas no indivíduo que jamais serão esquecidas. Assim, o intuito não fica apenas na seara de uma confissão ou objetiva de apurar provas, mas sim de marcar o corpo físico e o *eu*. A tortura é um meio de atravessar o indivíduo, onde as leis torturam o indivíduo seja porque é culpado, seja porque pode ser culpado ou porque alguém quer que o outro seja culpado.

Por exemplo, a presunção de inocência do acusado advém da independência moral dos indivíduos em relação ao sistema de justiça criminal, cuja existência depende de sua adesão voluntária, posto que conceitualmente e moralmente o Estado deve ser concebido como uma associação voluntária. Aplicar meios punitivos antes do instituto da culpa envolve um governo aplicando um poder que ninguém lhe deu, o qual acaba sendo arbitrário e desmedido. Negar que o acusado tenha uma posição moral e transformar o Estado de Direito no governo da força maior, recoloca a própria arbitrariedade que deveria derrubar.

Não possui lógica aplicar a tortura judicial como meio de captar provas ou confissões de alguém, seja ele inocente ou culpado. Se o indivíduo for inocente, pode afirmar que fez determinado crime para findar aquele sofrimento cruel da tortura, já que o acusado iria se autoincriminar e negar a psicologia comum do amor-próprio, criando um ódio-próprio heroico, que o levaria a se autodenunciar, como exposto por Bernstein. Desta forma, a decadência da tortura judicial fica cada vez maior como forma de obtenção de provas no sistema processual cânone romano, pois nasce a falta de confiabilidade da tortura como mecanismo de produção de verdade.

Primeira consequência é, que pelo fato da sensibilidade da dor e a capacidade de suportá-la, elas são distribuídas de forma desigual e aleatória; segunda consequência é que a confissão é feita fora da tortura, onde a tortura judicial exige tal conduta, ou seja, o que foi repetido em extrema sessão de crueldade, deveria ser repetido em um tribunal; e, por fim, a tortura causa na vítima o caminho mais rápido para se aliviar da dor imediata. Porém, algo é unânime da tortura: todos os tipos de tortura tendem a um fim indiferente ao propósito inicial.

Por fim, a tortura judicial praticada pelo Estado contradiz, em princípio e na prática, a própria ideia do que se passou a entender do Estado de Direito, pois esse último só é possível se a força da lei se opor a qualquer violação da integridade corporal, pois proteger o corpo é um valor intrínseco humano, onde o Estado de Direito institui a proteção do corpo como fonte da dignidade humana.

Retornando à realidade social no início do século XIX, a tortura judicial tinha praticamente desaparecido do continente europeu e a tortura penal seguia os mesmos rumos, sendo substituída pelo encarceramento. O que o tratado do filósofo italiano adicionou para a tradição do contrato social é que a violência estatal fazia regredir a mesma tirania da qual os direitos liberais deveriam proteger, além de comprovar que a tortura estatal era um ato de guerra contra o cidadão. O próprio Estado de Direito é constituído pela discrepância moral entre a força da lei e a violência estatal ao corpo humano.

A realidade sobre a tortura modificou de fato a partir do final do século XVIII, onde no século XIX aqueles espetáculos de horror e entretenimento findaram-se, porém junto com a abolição da tortura, adveio novos sistemas penais, contendo novas formas de sujeição, dominação e manipulação para a alma do condenado, e não focado apenas no corpo. Em países com a presença da escravatura como forma política e econômica, que é o caso dos Estados latino-americanos, por muitos anos mantiveram a tortura e o domínio sobre o sujeito por meio do controle do seu corpo. Já no continente europeu, os países embarcaram em empreendimentos imperiais e coloniais que invadiam países africanos com brutalidade, crueldade e arbitrariedade – características específicas do sistema soberano.

A introdução da tortura na realidade europeia e no berço das revoluções humanitárias, ocasionou espanto e chegou no seu estopim na Segunda Guerra Mundial, com inúmeras atrocidades e marcas de tortura, perseguição e atrocidades que ainda hoje causam assombro e perplexidade. A tortura destrói a legalidade da lei ao revogar a dignidade e os direitos das pessoas, das quais a lei extrai sua pretensão de autoridade normativa, pois a partir do momento que a lei cede sua própria proteção e defesa da dignidade humana, rescinde a ideia de dignidade

como lugar social e político. Assim, se a crueldade é legalizada, é destruída a relação fundamental do indivíduo com o Estado e corrói a noção de direitos humanos. A Constituição da República reconhece que todos os seres humanos possuem um direito inerente, não concedido por Estado ou leis, mas sim de sua dignidade pessoal, incluindo o direito de ser livre de crueldade.

Agora como entender que existem direitos inerentes aos indivíduos? Como isso seria possível? Que tipo de peso teria que ter para cada cidadão ser detentor desse direito? Tanto Beccaria quanto Jeremy Waldron (neozelandês e professor de direito e filosofia e, dentre as suas inúmeras contribuições para a teoria do direito, é um oponente declarado da revisão judicial e da tortura, onde acredita estarem em tensão com os princípios democráticos), afirmam que o direito tradicional era um aglomerado de regras, podendo ser alterada, revogada ou reinterpretada com pouco efeito sobre qualquer dos outros.

Dessa forma, pode-se iniciar uma concepção proposta por Jeremy Waldron, onde as leis poderiam ser verdadeiros arquétipos. Arquétipos, como bem explicitou Bernstein são leis únicas dentro de um conjunto particular de leis que possuem um conteúdo específico, mas também exemplificam, incorporam, resumem, tornam vívidos e claros um princípio, um propósito ou uma política que vai além desse conteúdo específico. Isso significa dizer que um arquétipo seria a base de tudo, um protótipo ou até mesmo ser um conjunto de antigas impressões. Para Waldron (2016), um arquétipo jurídico expressa ou sintetiza o espírito de toda uma área estruturada da doutrina. Com o exemplo do autor, o *habeas corpus* é um arquétipo de toda a orientação de nossa tradição para a liberdade, no sentido físico do confinamento e contra as arbitrariedades que afetam os direitos do sujeito.

Mais que isso, o *habeas corpus* é um componente constitutivo do Estado de Direito, pois quando alguém é detido injustamente, o poder estatal deve reconhecer os indivíduos como possuidores de uma personalidade jurídica que lhes garante uma posição perante a lei, onde esse grande poder estatal deve se curvar, com o intuito de fazer prevalecer o direito de liberdade do indivíduo. O *habeas corpus* é a resposta e o recurso legal de todos diante do poder máximo que o Estado tem sobre alguém, que é a sua liberdade, onde se não existisse essa benesse processual, recaríamos em uma lei arbitrária e desmedida, contrariando o Estado de Direito.

Seguindo ainda sobre a análise de Jeremy Waldron, há a indagação: qual regra é contra a tortura arquetípica? Para entender, deve-se ter em mente a relação entre lei e força, pois ao mesmo tempo que a lei deve ter um tipo de força para garantir a sua legitimidade, a lei deve reivindicar um tipo específico de força, o qual Waldron (2016) denomina de brutalidade, sob

pena de abjurar a sua própria autoridade. O autor neozelandês diz que a lei não é brutal em sua operacionalidade, não é selvagem ou possui o objetivo de governar por medo e terror, ou seja, não possui o intuito de contrariar a vontade dos indivíduos. Se de alguma forma a lei tenta se impor, assim fará por métodos que respeitem a dignidade das pessoas. Ocorre uma ligação duradoura entre o espírito da lei e o respeito pela dignidade humana, mesmo em situações de extrema vulnerabilidade dos indivíduos, pois o grande objetivo e regra contra a tortura é romper o elo entre lei e brutalidade; entre lei e medo; entre lei e ser contra a vontade de uma pessoa.

Se for analisado, por exemplo, a tortura interrogativa, possui o condão de quebrar alguém e isso é feito através do terror e da brutalidade, que no atual Estado de Direito e nova forma do sistema processual penal, é inviável de ser aplicado. Como dito por Bernstein (2015, p. 60): “as razões para haver uma regra contra a tortura, em primeira instância, necessariamente trazem consigo um compromisso moral que deve aderir à lei como tal se a proibição da tortura for significativa como lei”. Isso significa dizer que a proibição da tortura deve possuir um *status* como se lei fosse, pois se for arbitrária, não faria sentido ter o Estado de Direito.

O Direito, na fase moderna pós-tortura, reconheceu que as pessoas que estão sobre seu poder possuem uma posição e *status* moral incondicional, posição essa que é acoplada à lei tanto como conteúdo quanto como forma. E para mostrar essa posição, Waldron (2016) se indaga sobre o poder da lei em fazer os indivíduos fazerem coisas que não querem vs. manipular seus corpos. Colocando na realidade moderna, a prisão é uma forma de manejar corpos pelo Estado, mas mesmo assim, é necessário ter uma noção mínima de integridade corporal.

A integridade corporal envolve reconhecer o corpo como um limite, de modo que agredi-lo, envolve ultrapassar uma fronteira moral absoluta. O corpo físico limitado é também uma espécie de todo moral e deve assumir um certo contorno normativo, cuja transgressão afeta a moral da própria pessoa. Portanto, Bernstein chega à conclusão de que existe uma identidade entre o corpo de uma pessoa e a própria pessoa, assim, quando ficamos espantados com a brutalidade física é porque a violação da integridade corporal é uma destruição do valor intrínseco de um indivíduo e, portanto, da sua dignidade humana.

A abolição da escravidão, por exemplo, injeta a ideia de integridade corporal como uma forma de evitar a ocupação dos corpos pelo governo. A proibição da escravidão remete o direito constitucional ao seu próprio compromisso moral mentor, o qual de respeito à autonomia corporal dos cidadãos como momento fundador do acordo constitucional. O foco é o arquétipo da proibição da tortura, mas impossível citá-la sem falar da proibição da escravatura, tão comum na história dos países latino-americanos.

Quando o indivíduo renuncia parte de sua liberdade em troca de segurança e proteção de uma autoridade, o qual o Estado, os corpos importam legalmente a supervisão e cuidado do poder estatal, mesmo quando uma ação em si não seja uma ação direta do Estado. Por exemplo, se uma detenta é estuprada em um sistema prisional, a falha sistemática de proteção conta como uma ação do Estado, pois inseriu a prisioneira em uma situação equivalente a tortura.

A tortura atua como um arquétipo nas decisões relativas ao devido processo legal e de autoincriminação. Isso significa dizer que mesmo que todas as circunstâncias apontem que algum indivíduo é culpado e criminoso, deve-se respeitar a sua integridade corporal, não devendo agredi-lo ou torturá-lo com o intuito de angariar algum tipo de prova que comprove a sua conduta delitiva. Bernstein utiliza o caso *Rochin vs. California* de 1952, onde um traficante ingeriu drogas ilícitas para não ser preso, porém a polícia visualizou o ato e fez um médico injetar um tubo pela garganta do criminoso para fazer vomitá-lo, para assim comprovar a conduta delitiva. Mesmo nessa situação, deve-se respeitar a integridade corporal do indivíduo, pois possui o direito ao devido processo legal e a manutenção da integridade corpórea, independentemente do mérito da ação penal. Além disso: ter legitimidade processual é, necessariamente, uma forma de proteção moral.

Por fim, podemos compreender que a tese de Beccaria sobre a proibição da tortura, fez com que o Estado de Direito extraísse sua própria autoridade para torturar. É um pressuposto fundamental do Estado de Direito de que não pode existir uma divisão entre o sistema judicial e os motores do Estado, pois nenhum indivíduo deve estar acima da lei; o ente estatal deve vincular-se à lei, onde todos os cidadãos possuem direitos iguais perante a norma. Inclusive, se torna um Estado de Direito, pelo fato do exercício do poder ser controlado e repudiar a brutalidade. Beccaria acredita que a inclusão é a condição necessária para que o Estado de Direito entre em vigor dentro do próprio sistema judiciário.

Nesse sentido, mesmo com o arcabouço jurídico em prol de defesa da integridade corporal dos indivíduos, ainda ocorre atos de abuso de poder por parte do Estado. Assim, de que forma o ente estatal pode dominar e controlar o corpo do indivíduo sem necessariamente assassiná-lo? Ao realizar um crime de estupro, por exemplo, como a vítima se sente após a violência? A vítima consegue ainda acreditar no mundo? Será visto na próxima seção.

2.2 A voz da vítima e o atravessamento da pele: análise do estupro sob o seu próprio olhar

Na segunda metade do século XVIII, ocorrera o processo de abolição da tortura, através da transformação social, histórica e moral da época, onde a colocação social e a

compreensão da experiência corporal se modificaram, pois houve a crescente individuação social e o emergente individualismo cultural. Uma das principais características dessa dupla transformação foi o desatrelamento da dor como um componente metafísico para algo que causava danos e afetava a saúde do indivíduo. Antes do século XVIII, acreditava-se que a dor era uma forma de punição divina e que por isso deveria ser aceita como forma de limpar a alma e os pecados do acusado/pecador. Com a transformação moral, a dor passou a ser vista como algo humano e que afetava diretamente o seu bem-estar.

Assim, a abolição da tortura gerou um processo moral e legal sobre o indivíduo, pois lhe concedeu um *status* de proteção, pois mesmo colocado diante do poderio e controle estatal, o seu corpo não deve ser tocado, violado ou sofrer com dores. Desta forma, mesmo que o indivíduo cometa algum ilícito e seja inserido no sistema penitenciário, ele é detentor de direitos e não deve ser submetido a tortura ou tratamentos cruéis e desumanos, sob pena de privar a legitimidade moral e legal da pessoa. A integridade corporal se tornou o marco para uma nova ideia de valor humano intrínseco, posto que cada pessoa possui dignidade humana inviolável.

Como já exposto anteriormente, o Estado de Direito é construído como a contra imagem (oposto; contra) do Estado de Direito soberano, esse exemplificado pelo corpo torturado. A força moral e a urgência do Estado de Direito permanecem vinculadas ao fato de ser a contraimagem da lei soberana da tortura, de tal forma que toda revogação do Estado de Direito é experimentada como uma ameaça à própria ideia de valor humano que ela inscreve. Assim, Beccaria deixa claro em sua obra que o Estado de Direito deve ser completamente diferente do que era aplicável no Estado Soberano, sob pena de não seguir a sua própria natureza e os seus princípios. Isso é tão basilar, que nós como sociedade moderna, não conseguiríamos assimilar o Estado de Direito sem o respeito à ideia de dignidade humana e se não tivesse ocorrido o rompimento com a tortura.

Uma das críticas que Bernstein aponta em sua obra é que muitos filósofos morais modernos começaram a retratar o ser humano como algo único e exclusivo à tradição intelectualista e com capacidades linguísticas, obedecendo as regras, possuindo autoconsciência e comportamento cooperativo. Porém, quando a pessoa é submetida a uma tortura, deve ser retratado o lado da devastação, da sua realidade e o papel como humano. Assim, tais filósofos esquecem de retratar a ética negativa do corpo torturado como fonte moral, ou seja, aquilo que faz entender a realidade por trás da dor e entender que as pessoas têm medo e sentem devastação.

Ora, o fato de praticamente extirpar a ética negativa da tortura, com a imagem racionalista da moralidade, faz com que as regras morais sejam advindas de uma fonte afirmativa (Deus ou natureza benevolente), ao invés de se opor a ideias mais óbvias e do que de fato uma sociedade não quer que aconteça com os seus, que são as dores corporais, a morte, a devastação e a não aceitação de ações nocivas, que acabam ameaçando os vínculos afetivos antecedentes e que não reproduzem a ordem social.

Após o século XVIII, a ética negativa, por assim dizer, era a abolição da tortura, pois uma conduta de praxe utilizada desde os festejos comunitários, até na forma de punir um criminoso, foi deixada de lado e abominada por grande parte da sociedade europeia. Todavia, no século XXI, como podemos reativar essa fonte moral do Estado de Direito moderno? É necessária uma versão moderna da tortura, em que o relato da tortura já esteja inserido em um lugar que as dores corporais foram desencantadas e o valor do indivíduo é dado como certo. Para isso, Bernstein (2015), diz que é necessário um fornecimento de experiência de tortura, ou seja, um relato rico o suficiente que faça ter uma reflexão filosófica posterior. Assim sendo, Bernstein se baseia em relatos de vítimas reais de tortura, pois assim, acredita que há profundidade reflexiva necessária para fins construtivos.

O autor se debruça e relata a confissão rica em detalhes da tortura sofrida por Jean Améry em 1943, durante a Segunda Guerra Mundial, o qual foi capturado pelos nazistas. Bernstein utiliza a obra *Nos Limites da Mente: Contemplações de um Sobrevivente sobre Auschwitz e Suas Realidades*, lançado em 1966 pelo autor austríaco Jean Améry (que nada mais é que um anagrama do seu verdadeiro nome, Hanns Chaim Mayer), onde fornece um retrato pungente da sua prisão, sua tortura e sua experiência de ser um sobrevivente danificado dessa história brutal. Améry ao escrever seu livro tinha o objetivo de fazer um estudo contemplativo e ensaístico, todavia, ao finalizar, percebeu que fez uma confissão pessoal refratada através da meditação. Assim, confessando e meditando, Améry chegou à conclusão que fez uma descrição-essência da existência da vítima. Desta forma, Améry causa o que Bernstein tanto procura, que é o relato de uma tortura no atual Estado de Direito moderno, que nos cause aquele sentimento de repulsa e a capacidade de ter uma reflexão filosófica posterior.

Após a tortura repugnante de Améry, com braços quebrados, marcas na pele, ensanguentado e com uma dor que atravessava o limite do aceitável, o autor se encontra ferido, quebrado e desfeito, e no campo moral, completamente devastado. “Devastação” é um termo que se refere a experiência de ser desfeito em sua posição como ser humano, e continuar a experimentar esse sentimento é como um fato moral presente sobre si mesmo. O grande

objetivo da tortura é a devastação. Com o relato personalíssimo de Améry, Bernstein consegue chegar aonde queria, que era entender a existência da vítima através da absorção da dor, visto que as questões de ética e moral retrocedem ao ponto de desaparecer, pois volta-se para o início, onde a existência do indivíduo está nas mãos de outra pessoa e que qualquer atitude seguinte pode findar a sua vida de vez ou continuar a torturar.

Tornar a moral responsável pelo perfil de existência e reescrever a moral na perspectiva da vítima, equivaleria a uma reativação da origem da abolição da tortura como fundamento jurídico-moral, que foi o centro nevrálgico da revolução humanitária do século XVIII. Além dos filósofos terem focado apenas em uma análise racional sobre a moral, pouco se olhava para o relato das vítimas, sendo que essas que sentiam de fato as dores corporais, morais e espirituais, pois além da dor física, tais carregam a dor para toda a vida. Existe o antes e o depois do sentimento de tortura ou estupro, pois existe um deslocamento da sua realidade pelo fato de não conseguir mais acreditar no próximo, sendo desfeita a confiança no mundo (*trust in the world*).

Existem distintas formas de tortura e suas finalidades, dentre elas há: para obter confissão (tortura judicial), a punitiva (tortura penal), de obtenção de informações (tortura interrogativa), para intimidar ou fazer com que o outro aja ou deixe de agir de acordo com o desejo do torturador (tortura terrorista), destruir o outro sem matar (tortura desumanizante), para agradar o torturador (tortura recreativa), dentre outras, são alguns dos exemplos. Porém, em todas, o objetivo de torturar é tornar a vítima submissa perante o torturador, então o propósito da inflicção de dor é quebrar, torná-la indefesa e dependente, pois é uma característica essencial e não meramente acessória do processo da tortura. Essa quebra seria o mecanismo que liga a dor para a extração da verdade. O objetivo da tortura no século XVIII era provar o poder soberano do rei, já a tortura moderna funciona de uma outra forma, pois o propósito é devastar a vítima, pois a tortura é um processo de devastação.

A vítima de tortura na era moderna é destituída das antigas amarras como armadilhas religiosas ou de limpeza da alma, pois agora ocorre outro tipo de conexão, a qual permite uma certa “cumplicidade teológica” entre torturador e vítima. Atualmente existe uma relação entre dois indivíduos, sendo uma exposição exemplar entre um *eu* e o seu outro, numa forma cuja articulação característica elabora a própria ideia de ser um eu com o outro. Ser humano é estar sujeito à devastação pelo outro; é o significado de uma existência-vítima, como uma aceitação de estar vulnerável a outrem.

Bernstein começa a se debruçar pela dor da vítima, pois a tortura é a imposição sistemática e ritual de dor isolada de outras formas e práticas sociais, onde é plausível tratar a tortura como uma exposição ou fenomenologia viva da dor, sendo uma revelação do significado da dor humana como um fenômeno social. Dessa forma, a tortura toma a experiência da dor e a transforma na moeda única e explícita na troca entre o *eu* e o outro, sendo um verdadeiro vínculo entre ambos.

A perspectiva em primeira pessoa da dor se adere como nenhum outro fenômeno, pois na extremidade da dor, o mundo ao meu redor se esvai, se dissolve e a realidade parece estagnar no próprio lugar do corpo em que estou sentindo a dor, e essa sensação que antes era em um lugar, se torna meu corpo como um todo, preenchendo até se tornar a própria realidade. Assim, tudo vira dor.

Com a sensação extrema da dor, três operações acontecem com a vítima. A primeira é a desintegração das relações intencionais com o mundo; a segunda é a medida que o mundo se dissolve, a dor se aloja em um lugar específico no corpo e se torna descomunal; e, a terceira é quando a dor aumenta, o sofrimento começa a tomar forma viva e o corpo começa a ter reações, como gritos, choros, agachamentos, curvamentos, dentre outras manifestações. Isso nada mais é que a gramática da dor, presente inclusivamente na vida animal, porém na experiência humana esse sentimento ultrapassa, pois a dor assume toda a complexidade intersubjetiva social e, portanto, moral do indivíduo. Além da dor física, existe uma gramática social da dor nos seres humanos, pois expõe a vulnerabilidade aos outros, da necessidade de ajuda e da solicitação de reconhecimento, empatia e identificação. Quando alguém é torturado, se espera ao menos a compaixão do outro para que finde aquela sessão de horror e tortura, porém quando o agressor não para, a vítima começa a sentir tanto a gramática da dor física quanto a gramática social da dor. Essa dupla gramática da dor se integra e se relaciona.

Primeiramente, o indivíduo sente a dor física, onde é sentida no lugar exato que sofreu a lesão corporal, na localização do dano. Assim, existe os modos de proteção e defesa que a vítima faz instantaneamente, como proteger com os braços e as mãos, ou qualquer outro objeto que a ajude a se proteger. Com a dor intensa, segue para a segunda etapa, que é inverter a nossa direção de atenção do mundo para o *eu*, pois com essa dor física extrema, volta o foco para dentro, proporcionando uma experiência incapaz de ser duvidada. Isso é possível pois como explicado por Bernstein (2015, p. 80): “a dor individualiza, devolvendo-nos do auto esquecimento dos envolvimento com o mundo para uma forma intensa de autoconsciência”.

A dor física reorganiza nossa relação cognitiva com o mundo até o ponto em que as extremidades da imaginação filosófica se tornam reais: estar em dor extrema é para a vítima o paradigma de ter certeza, visto ter consciência da sua existência da forma mais brutal possível, gerando inclusive uma quebra das relações que unem os indivíduos. Isso acontece, pois, ao descobrir que o corpo não é apenas quebrável, mas também manipulável, as pessoas se tornam céticas sobre a vida interior dos outros e acaba desgastando as relações de confiança. Mais uma vez Bernstein entrelaça conceitos paradigmáticos, pois a dor é tanto uma fonte de conexão humana quanto uma força abrasadora de separação. É de conexão pois se espera identificação empática com a dor do outro e em ter uma autorrelação com a sua própria vida e, em relação a separação, é no sentido da vítima sentir os outros distantes dela, como se nada além da dor pudesse contar como próximo, pois não há como compartilhar ou explicar o que a pessoa está sofrendo. Desta forma, a resposta da vítima é se isolar e sentir a solidão existencial.

Como exposto por Bernstein (2015, p. 83):

No extremo da dor que ocorre com a tortura, o corpo se transforma de instrumento quase invisível de nosso acesso ao mundo, nossa abertura ao mundo como nossa maneira de habitá-lo, estar nele, na própria senciência sem mundo, o sentimento indignado de uma dor da qual não há escapatória.

Assim sendo, a forma de abertura está diretamente ligada à vulnerabilidade ao mundo. Porém, quando essa abertura é dilacerada através da dor da tortura, o mundo se afasta de vista à medida que o corpo passa a ter a si mesmo como seu objeto primário. Assim, quem é torturado, continua torturado, pois a experiência afetiva e a desordem cognitiva que é causada, geram consequências imediatas da dor física e, portanto, marcam seus compromissos com o mundo mesmo depois que a dor original e suas marcas – supostamente – desaparecem. Isso significa dizer, que mesmo com as lesões sendo curadas fisicamente, as marcas emocionais no corpo da vítima, ficam para sempre.

É importante falar sobre tortura sob o viés da vítima ou em primeira pessoa, pois quando é contado por outrem ou em terceira pessoa, algo se perde no entendimento da dor. Dessa forma, a tortura pode ser a exposição da capacidade do corpo para a dor, sendo um mecanismo tão intenso de sofrimento, que deixam marcas que nunca podem se recuperar, tornando o corpo torturado a prova da injúria humana. Como expõe Bernstein (2015, p. 85): “A tortura elabora a dor ao revelá-la como relação social”. Pode-se entender que a tortura deixa marcas excruciantes e insuportáveis, mas o que a torna uma dor maior que qualquer outra? Pelo fato de ser devastadora. Os torturadores possuem o objetivo de humilhar, machucar, corrigir ou até mesmo se divertir com o sofrimento da vítima, assim, chega-se ao sentimento de devastação

e maximização da vulnerabilidade humana, pois a devastação é a realização mais plena da realidade social da dor e dos indivíduos de serem vulneráveis diante dos outros.

Analisemos a aversão da dor. Quando as pessoas se lesionam, a primeira conduta realizada é afastar aquilo que as machuca, onde a dor é um ataque ao corpo. A tortura usa o corpo daquela vítima contra ela mesma, sendo um lugar não só de vulnerabilidade, mas de traição, pois aquele corpo que deveria ser uma armadura de proteção do mundo externo, acaba virando um ataque contra si mesmo; a vulnerabilidade é o acesso ao mundo transformado em abertura à dor. Assim, o outro pode virar o próprio corpo contra mim. Na tortura, o uso da dor é utilizado como um instrumento para o torturador, e o estar sofrendo também se torna uma autorrelação primária da vítima: “na dor existo contra mim mesmo” (Bernstein, 2015, p. 88).

Assim, a tortura aumenta o caráter aversivo da dor, gerando uma dor psíquica e física excruciante à vítima. O que faz a tortura ser a elaboração social da dor é que, aparentemente, o torturador não quer nada além da sua dor, somente o autoataque da dor; da vítima se atacar da forma mais intensa possível e ainda assim sobreviver. Quando ocorre a tortura, todas as amarras sociais esvaem, desde os benefícios do contrato social até a famosa lei do talião, visto não existir regras entre vítima e torturador; o outro decide a sua própria dor e existência.

A eficácia da tortura depende de retirar da vítima todos os recursos possíveis de independência, deixando a sua relação com o mundo apenas de autoataque. Ao tornar a vítima indefesa, o torturador a deixa totalmente dependente dele e deixa claro a dimensão existencial da relação entre o *eu* e o outro. Na tortura, o desamparo não é isolamento, mas é vulnerabilidade constante, e que se torna tangível pela combinação das dores produzidas com a consciência de que essa produção da dor continua para sempre. Ora, mesmo após a vítima sobreviver a uma ou mais sessões de tortura, ela sente que nada poderá impedir tirar aquela dor. Assim, entende-se que a tortura, como elaboração social da dor, cria uma nova forma de perduração ou eternidade do sofrimento, pois estar desamparado diante do outro é estar exposto a infinitude da dor. A dor da tortura é tão excruciante, que à medida que o corpo se volta contra si mesmo, tanto o mundo como o outro, se tornam encarnações permanentes dessa contrariedade, criando, repetindo e a tornando absoluta.

Ainda sobre a tortura ser a elaboração social da dor, ela gera duas consequências. A primeira é que a vítima se torna o seu corpo. É viável controlar totalmente o *eu*, porém, com a dor extrema, percebe-se que não é possível dominar o corpo, todavia não deixa de ser um corpo. De forma clara: a dor da tortura é tão transformadora, que aquilo que faz acreditar na independência/autonomia – como o controle do corpo – é destruído e dominado, mas como não

se separa o corpo do *eu*, a vítima se torna o seu próprio corpo. A transformação da pessoa se completa na tortura pois a vítima se torna o corpo que já é, enquanto o torturador tem/possui o corpo da vítima; a vítima é exposta e reduzida a carne, enquanto o torturador é um aspirante à atividade sem exposição.

A segunda consequência é o fato de a dor exacerbada ser duplicada, ou seja, o torturador vê a dor da vítima como sua fonte absoluta. Isso significa dizer que o torturador reconhece a dor daquela vítima, senão não iria continuar torturando, porém, a forma de reconhecimento da dor pelo torturador é diferente, pois ele não vê a dor de forma aversiva.

Quando um animal ou um ser humano se machuca e sente dor, é compreendido que aquilo pode ser prejudicial à saúde e, inclusive, ser ameaçador à própria vida. E essa dor ocorre por um motivo: como forma de alerta e aviso de que algo não está certo, onde algo ou alguém está ameaçando a vida de outrem e isso não deveria estar acontecendo. Assim, existe uma vontade de retirar do corpo aquela parte que foi lesionada, pois de uma forma natural, não se aceita aquilo que nos afeta de forma negativa, ou seja, as dores nos movem para ações que irão removê-las ou aliviá-las.

Como exposto por Bernstein, após debruçar-se em concepções de dor e ação – como a empirista e a kantiana (racionalista) e tecer críticas pontuais a elas – chega à conclusão de que “a tortura é a criação social de uma separação entre sentimento e razão, pois é a patologia social do sistema da dor, tornando o algo efetivamente crônico” (Bernstein, 2015, p. 99). Quando o indivíduo sente a dor excruciante da tortura, ocorre uma aversão e uma capacidade de consumir todo o seu ser, a ponto de interromper o relacionamento com o mundo e reorientar a atenção para o *eu*, bem como definindo o papel funcional de fornecer uma razão para lutar contra ela. E tendo um olhar mais patológico do sistema da dor, aquela sensação de desamparo, acontece mesmo quando a lesão ou doença não geram mais sintomas, isso significa dizer que, a dor crônica da tortura permanece para sempre, mesmo quando as lesões, fraturas ou machucados somem do corpo físico.

Mesmo com a dor terrível, isso que deveria ser conduta incitante para mudar a condição de alguém, acaba se transformando em bloqueio. Assim sendo, é perceptível que as características sensoriais e racionais da dor ficam entrelaçadas, porém, quando se percebe que não pode curar a condição que gerou àquela dor, as ações são interrompidas. A tortura revela a bilateralidade da dor, isolando a dor sensorial de seu papel funcional, visto que ela extingue o fato de a dor ser uma percepção de uma razão para mudar a condição do corpo, deixando somente a sua horrível sensação de perigo e dano. Dessa forma, é possível concluir que a tortura

para funcionar, depende dessa bilateralidade, pois saboreia a sensação e extingue o raciocínio; aquela capacidade de reação do indivíduo torturado.

Nessa dualidade da dor, nasce a indagação: a dor da vítima é apenas dela? Ou depende de um outro deleitando-se com o seu sofrimento? Ou melhor: a falta de alguém para salvar o torturado, gera o sentimento de desamparo? Por vias morais, a maioria das pessoas são ensinadas que quando alguém precisa de ajuda, devem ser amparadas. Assim, quando é analisado o relato de uma pessoa torturada, é possível entender que ela possui uma expectativa de ser ajudada. Se a dor do torturado não significa nada para o outro, o “algo” humano está quebrado, pois gera uma ruptura nas relações que unem as pessoas.

Bernstein utiliza o exemplo de quando crianças se machucam, onde elas esperam que seus garantidores (podem ser os pais, avós ou qualquer outra pessoa responsável) as ampare. Ele chega à conclusão de que muitas vezes os responsáveis não vão conseguir tirar aquele machucado no momento ou diminuir a dor, mas apenas pelo fato de fornecerem atenção e que se importam com a dor, a criança se sente mais segura e que aquele seu sofrimento importa, pois se sente amada e entende que a sua dor é tão terrível para eles quanto é para ela. Para os adultos, esse sentimento de importância não seria diferente, porém a gramática da dor é originalmente social, intersubjetiva, pois evoca uma simples expectativa de que as dores serão cuidadas, porém quando não ocorre, a experiência é de rejeição.

Como comentado por Bernstein (2015, p. 101):

[...] a realidade social da aversão da dor é sua força raciocinadora: a expectativa de ajuda é a realidade social da dor à medida que ela pressiona perceptivamente os outros ao seu redor. Se minha dor não fosse uma razão para os outros ajudarem, então, logicamente, eu não poderia importar para eles; eu não seria nada para eles. Se a importância da dor constitui um elemento de como qualquer vida importa, então a importância da dor é constitutiva da importância da vida dos outros.

Na fase adulta, advém um agravante, pois muitos sabem que suas dores não importam, pois suas vidas não são prioridades na sociedade, assim, acabam sofrendo as problemáticas da vulnerabilidade corporal, visto terem a noção que nenhuma ajuda chegará. Ser excluído socialmente é ter o sofrimento separado da expectativa de que nenhuma mão será estendida. Nesse exato momento, Bernstein abre um ponto que pode ter inúmeras ramificações a serem estudadas, pois ao observar pessoas que são excluídas socialmente, é possível fazer uma análise de gênero, raça, política, dentre outros. Em especial, pode-se analisar mulheres em situações de conflitos armados, de guerra ou simplesmente por estar inserida em um local ermo e perigoso. Em todas essas situações, a mulher é diminuída, vulnerabilizada, incluída em um sistema patriarcal-racista-misógino-machista e é sempre a primeira vítima a ser atacada. Em momento

oportuno, no quarto capítulo, o tema será tratado, em especial na violência estrutural contra as mulheres latino-americanas.

Retornando à expectativa vs. desamparo, a expectativa *a priori* é que o sofrimento gere automaticamente uma importância aos outros e que a dor signifique que não é apenas corporal, e sim algo social, para poder adentrar no mundo social e ser razão para os outros cuidarem e ajudarem. Quando o amparo não chega, a tortura realiza a consumação existencial da destruição, pois ela consegue negar toda a esperança, destruindo a vida humana. Assim, a dor, o desamparo e o sofrimento sem fim, deixam a vítima sozinha e com apenas o sentimento de que a tortura consuma a dor em devastação.

Quando a vítima percebe que a sua existência não importa, gera um golpe fatal, pois vê que uma parte da sua vida acaba e nunca pode ser revivida; algo do *eu* se dilacera, para nunca ser totalmente reparado. Na tortura, a produção da dor tem o propósito de anular a força raciocinadora da dor. A exemplo do que ocorre na violência doméstica, o agressor precisa da dor do desamparo e do medo da vítima para reforçar sua autoridade, funcionando como uma espécie de dependência absoluta da vítima e ser fonte existencial do senso de identidade do torturador. O agressor, muitas vezes, não possui o condão de ceifar a vida da vítima, e sim alimentar a dor excruciante dela, para ter uma espécie de controle sobre seu corpo e perpetuar seu senso de ser absoluto; “segura a vida da vítima em suas mãos, a dor do corpo da vítima a ser tocada à maestria do torturador e à miséria existencial da vítima” (Bernstein, 2015, p. 106).

Bernstein cria uma equação do que o torturador deseja, sendo algo como “Corpo = Dor = Morte”, onde ele escreve isso no corpo da vítima e quebra as barreiras da morte, com o intuito de que o torturado experimente isso ainda vivo, sem necessariamente estar morto fisicamente. Todavia, a vítima está morta por dentro, pois quem é torturado continua torturado. O agressor depende do sentimento de devastação da vítima para poder dominá-la, além disso, vive do desamparo e da certeza de sua dor, para ser fonte inesgotável de seu ser absoluto e sua autoridade sobre o ser vivo.

Para ocorrer a interconexão da tortura, a vítima deve se tornar absolutamente dependente do torturador, para enfim se sentir quebrada e destruída. A vítima nunca pode sofrer, render-se e ser impotente o suficiente para que sua dependência (física) seja incondicionalmente transfigurada na independência (espiritual) do torturador. A situação de tornar-se nada mais que um corpo em dor é o estado de nada e de testemunho completo. A soberania, então, deriva da dor do outro, onde a existência da vítima se transforma em apenas carne e morte, sendo portanto, a certeza de que a dor corporal é continuamente transfigurada no poder soberano do

outro. O *insight* de Bernstein foi perceber que ocorre um vínculo entre torturado e torturador, onde ficam conectados e viram uma espécie de “casal”, atrelados a um sentimento excruciente de dor e prazeroso de poder. Tanto que seu palpite é que “a estrutura de soberania é a essência da dominação sexual e racial; é por isso que essas formas de dominação se tornam estupro, tortura, escravidão e genocídio” (Bernstein, 2015, p. 108).

O desamparo existencial (*existential helplessness*) é a forma mais extrema do estado de dependência, onde o desamparo físico inaugural acontece através das formas físicas, psicológicas e morais, permanecendo dependentes dos outros sociais. E como são dependentes físicos uns dos outros, acabam impotentes diante deles, e por isso, sofrem desamparo metafísico como um aspecto permanente da finitude humana. O desamparo existencial (*existential helplessness*) é uma propriedade estrutural categorial da relação entre o *eu* e o outro, portanto, pertence às estruturas existenciais que compõem a autoconsciência humana.

Dessa forma, ao entender que a relação entre o *eu* e o outro é um forte elo que mantém as relações humanas, é possível perceber que o sentimento que advém entre os indivíduos faz nascer relações de confiança ou de violência, onde dependerá de como vai ser feita essa interrelação entre as pessoas. Assim, para chegar no patamar de confiança no outro, é construída toda uma base de diretos e limites, inclusive baseando as ações dos indivíduos, a qual será analisada na próxima seção.

2.3 *Weltvertrauen* – Confiança no mundo: reconhecimento do *status* humano e limite para as ações

Após Bernstein constatar que existe uma ligação entre torturador e vítima, percebeu uma permanência do sofredor em continuar com o sentimento de torturado, pois existe uma versão desmoronada e destrutiva de uma lógica que liga o *eu* e o outro imaginável que, no entanto, sustenta uma relação em vez de se tornar uma pura fúria de destruição que terminaria a relação. Analisemos o que a tortura causa à vítima. Quando o indivíduo é torturado, há um corte de expectativa material de ajuda, pois a dor como sentimento e a dor como razão são quebradas, como exposto na seção anterior, onde a tortura é tão devastadora que consegue isolar o papel da dor funcional, que é reagir e se defender daquilo que lhe aflige.

Mas se a dor corporal já está disposta como uma relação normativa com o outro, então a relação do *eu* com o seu próprio corpo é mediada por sua seleção com o outro. E como relatado por Bernstein, cada relato de tortura possui a sua estrutura existencial de dependência e, com isso, deve ser considerado como uma dimensão espiritual, onde elementos sociais, práticos e

normativos estão interligados. Isso significa dizer que a dor ultrapassa a barreira física e chega em um patamar de olhar para o seu próprio *eu*; olhar para o seu espírito sendo dilacerado. O *eu* é o ponto mais íntimo de um indivíduo e se a dimensão espiritual foi tocada, provavelmente se chegou no âmago do ser, não como um ponto religioso, mas como algo torturante e traumatizante para a vítima.

Os pontos implícitos de uma tortura ocorrem quando o sentimento de vergonha e humilhação permanecem na vítima, mesmo depois da sessão de horror. Assim, o fardo da vergonha fica marcado na pele da vítima, onde o torturado não consegue controlar e é incapaz de administrar publicamente as funções naturais do seu próprio corpo. Aquela dor, sangramento ou machucado que o indivíduo sente, uiva, estoura, murcha e chora, se ligam ao corpo como um todo, pois se torna algo involuntário. Assim, ocorre a humilhação sem alívio.

Dessa forma, ocorre outro ponto implícito da tortura, como uma espécie de consequência brutal: a perda de confiança no mundo (*trust in the world*). Bernstein afirma: “aquele que é torturado permanece torturado; a perda de confiança no mundo é a realidade experiencial da devastação”. (Bernstein, 2015, p. 110). A devastação é uma dimensão do sofrimento humano que demonstra não somente uma ligação fatal do físico e do moral, mas também mostra o estrato humano que é em si normativo e destrutível. A tortura expõe a dimensão mais profunda do desamparo humano; mesmo com todo sofrimento, dor, gritos e uivos, aquela vítima está e consegue se ver sozinha e desolada. Mas por que ter essa confiança no mundo (*trust in the world*)? Por que os humanos se fixam tanto na ideia de acreditar que não estão sozinhos e que terá alguém que os ama e ampara? Nada mais é que o sentido de enfrentar todo o impacto do desamparo existencial (*existential helplessness*).

Quando acreditamos em alguém, significa dizer que confiamos para poder permitir, sem pensar, para poderem se aproximar e que não farão nenhum mal. De modo geral, os indivíduos possuem o sentimento de confiança no mundo (*trust in the world*) para poder esquecer o desamparo e a vulnerabilidade, pois assim acreditam que o mero estar no mundo é relevante para os outros, além de sentirem que são reconhecidos de maneiras que envolvem o respeito ao ser e a humanidade. O elo que conecta a dor com a ajuda é tão aceito que pode permanecer fora da percepção consciente. Como dito por Bernstein (2015, p. 111): “nossa confiança irrefletida e tida como certa de que nossa vida importa, significa que nunca somos obrigados a carregar o fardo de nosso desamparo existencial”. Basicamente, viver e existir seria um ato de coragem e confiança, mas ao dividir a responsabilidade da existência com outras

pessoas, essas que podem amar e se importar com a dor, angústias, traumas e demais vivências do outro, torna o fardo mais leve.

Quando se é torturado, carrega-se um horror acumulado, pois fica impossível esquecer o desamparo e que existem pessoas que veem a humanidade da vítima como nada, assim, o torturado fica absolutamente exposto e vulnerável, chegando em uma posição humana completamente devastada. A confiança no mundo (*trust in the world*) forma uma camada mais profunda da vivência humana, que é ser capaz de se comportar de maneira digna e ser tratado pelos outros como tendo dignidade, assim, pressupõe um mundo que pode chamar de seu, podendo habitar e confiar. Indo para o viés moral, Bernstein diz (2015):

A moral quando entendida corretamente, funciona para manter essa confiança no lugar, erguendo fronteiras e caminhos de ação que, conjuntamente, esculpem um espaço através do qual um indivíduo pode tomar como certo e pressupor alguma versão do pensamento de que “este corpo é meu”, pois somente se meu corpo é meu, minha vida (prática) pode ser minha.

A moral não é apenas aquilo que geralmente as pessoas pensam, como regras, princípios ou obrigações, na verdade ultrapassa esse viés, pois o indivíduo que possui moral sem nenhum tipo de obrigação, entende que se ele é dono e proprietário de seu corpo, então a sua vida pode ser sua.

Realizando uma análise de como seria essa confiança, pode-se ter a “confiança preditiva”, que segundo Jay Bernstein, é uma confiança cega de que, por exemplo, as leis continuarão da mesma forma e, além disso, os eventos possuem causas e que as coisas podem ser explicadas. Assim, mesmo que não haja um contrato social escrito, o indivíduo acredita que o outro irá respeitar o seu físico e também seu ser metafísico. Nesse sentido, há a “confiança moralizada”, que nada mais é que a confiança preditiva em relações sociais com contornos normativos; uma espécie de confiança na consideração normativa dos outros por mim.

Quando se leva em consideração que o indivíduo é importante para o outro, é a própria condição de confiança no mundo (*trust in the world*), pois sente que tem um lugar e que não será arbitrariamente ou indiferentemente prejudicado por seus semelhantes. Assim, o próprio ser do *eu* no mundo é o sentido de que se conta, que a pele conta e que é mostrado pela contagem da pele.

A transgressão da tortura é uma forma de violação de fronteira, onde a ideia de um *eu* com fronteiras desaparece e essa fronteira física seria a própria pele, pois é um limite natural. Para o mundo externo, para afetar alguém de alguma forma, se deve tocar na pele, assim, os sentidos e a pele são modos de acesso ao mundo. Cada tipo de acesso, pode ser uma forma de vulnerabilidade, sendo capaz de causar danos e ferimentos a alguém. Utilizemos como exemplo

o estupro: tal ilicitude é traumática não apenas pela lesão física feita, mas porque a pele da vítima não é mais contada como um limite de qualquer tipo e, portanto, seu corpo não conta mais como dela, sua vulnerabilidade corporal é usada contra si própria. Quando alguém se machuca, tem o ímpeto de tirar ou pelo menos afastar aquilo que causa a dor, é instintivo, porém, como se tira uma lesão ou sentimento de invasão do estupro? Por isso, Bernstein é cirúrgico em afirmar que a vítima de tortura (aqui se encaixa o estupro também) permanece torturada. O torturador permanece na vítima e assim a destrói para sempre.

A vítima de estupro experimenta seu estuprador como um soberano, e ao experimentar o outro, ela perde breve ou permanentemente a sensação de si mesma como parte do mundo. O estupro é uma forma de perder a confiança, onde quem é estuprado permanece estuprado, assim como quem é torturado permanece torturado. E se a vítima – seja do estupro ou da tortura – sente que há outros soberanos, infelizmente se torna problemático, pois possui a consciência que há outras pessoas que a consideram como nada e vira um verdadeiro horror em *looping*, pois qualquer um pode ser um agressor em série. Quando se olha por esse viés, o mundo se torna ameaçador, porque aquele que foi martirizado é um prisioneiro indefeso do medo; assim, o medo reina sobre ele. Bernstein (2015) segue: “A confiança no mundo se foi. Para todo sempre. Portanto, viver no mundo sem medo perpétuo e insistente é ter confiança no mundo”.

O estupro acaba sendo uma destruição mais profunda do vínculo social normativo, pois assegura uma autoestima por meio da confiança no mundo (*trust in the world*). Não colocando a tortura como menos dolorosa que o estupro, mas esse último dilacera a liberdade sexual e o mais íntimo de um indivíduo, pois aquela dor nunca passa e a sua pele vira a sua própria tortura contínua. Assim, existe uma dependência social e normativa do *eu* em relação ao outro na medida em que a posição do *eu*, como um ser autônomo digno de respeito, depende do outro. Assim sendo, é possível compreender que a isenção da resistência, a perda de fronteira entre *eu* e o outro e a inculcação da dependência total, são pré-requisitos para a consequência final e mais devastadora: a perda de confiança no mundo (*trust in the world*).

Os humanos são seres essencialmente vulneráveis e dependentes que, como consequência, irão habitar em um mundo de confiança ou em um mundo de desconfiança. O vínculo que mantém unido não é um esquema de proteção mútua, mas sim o reconhecimento e a aceitação da dependência e da necessidade. Esta é a condição humana da qual o impulso pela soberania, domínio e independência procuram escapar.

Bernstein construiu duas linhas de argumentação para poder explicar que a devastação do homem é a perda de confiança no mundo (*trust in the world*). Em primeiro lugar, construiu

que a ofensa moral da violação e da tortura envolvem uma violação da *persona* da vítima, uma certa negação da posição como pessoa, através de uma violação da sua autonomia corporal e da agressão das condições sob as quais ela poderia ter autoridade moral sobre o ser e o significado do seu corpo. Em segundo lugar, para poder afirmar essa primeira vertente, descobriu a necessidade de que a posição de um indivíduo depende do reconhecimento dos outros e, que cada um, é uma segunda pessoa como condição para ser um indivíduo. Assim, construiu duas vertentes para afirmar que para o indivíduo se sentir autônomo, precisa ser dono do seu corpo, mas ao mesmo tempo existe uma relação com o outro, que precisa reconhecê-lo e respeitar o seu corpo físico, mas quando há a quebra desse ser, se destrói tudo: físico, *eu* e relacional.

Nessas relações sociais entre *eu* e o outro, ocorre a relação entre o corpo involuntário (o corpo que sou) e o corpo voluntário (o corpo que tenho). A partir dessas relações, podemos entender a devastação da tortura, pois:

[...] estou para sempre dividido de mim mesmo, porque quem sou para mim, é em parte constituído pela forma como sou reconhecido por outros relevantes, sou dependente de outros pela minha posição como pessoa. (Bernstein, 2015, p. 220).

Ou seja, a relação própria está dilacerada para sempre, pois existe uma permanência em ser torturado/estuprado e continuar como tal, todavia, parte do *eu* necessita do reconhecimento de alguém e, se esse outro não vê, o indivíduo não consegue ter confiança no mundo (*trust in the world*). A relação entre o “corpo que sou” e o “corpo que tenho” é uma tarefa social, pois o que me considero ser e como sou, situa-se na junção entre o meu corpo voluntário e o involuntário. A posição do corpo humano é o contorno da relação entre o corpo vivido e o corpo animado de acordo com as normas socialmente prescritas. No caso do estupro e da tortura, o outro de quem dependo para minha posição como pessoa, se apropria do “corpo que tenho” (corpo voluntário) deixando somente com o “corpo que sou” (corpo involuntário), delimitando as mínimas condições necessárias para a personalidade. Tal atitude é devastadora, pois a vítima fica apenas com o corpo involuntário, mas até esse corpo depende de uma relação com o outro, assim, possui apenas o basilar de sua própria personalidade.

Bernstein diz que se a psicologia animal possui o intuito de explicar os desejos, motivos e emoções que os fazem realizar ações necessárias a sobrevivência, então o desejo de viver para os humanos é pautado pelo desejo de reconhecimento. A psicologia moral deve ser obrigada a elaborar a relação entre as estruturas de reconhecimento constitutivas da autoconsciência humana e a autocompreensão afetiva dos agentes que os orienta a buscar e sustentar seu senso de valor próprio em relação aos outros. A análise do autor é que os humanos

sentem o seu valor incondicional como pessoas através dos seus primeiros cuidadores, pais, avós, tios, irmãos, tutores ou qualquer outro responsável. Bernstein chega a essa conjectura, pois acredita que os primeiros cuidadores os consideravam valiosos, como fins em si mesmos, e assim eram amados o suficiente. Além disso:

[...] se também puder ser demonstrado que o amor é, na verdade, a forma paradigmática de reconhecimento puro, e que o trabalho do primeiro amor é simultâneo com o trabalho de socialização primária, de modo que tornar-se um indivíduo socializado e tornar-se um ser que se concebe como possuidor de valor intrínseco são dois lados do mesmo processo. (Bernstein, 2015, p. 222).

Assim, nasce a indagação: como a confiança e o amor estão conectados? A confiança, nada mais “que a realidade social do primeiro amor” (Bernstein, 2015). Ela ocorre com a autocompreensão das pessoas sobre o seu valor intrínseco em relação aos outros na prática rotineira, assim, a confiança é o fundamento ético da vida cotidiana. Confiar em outras pessoas demanda que seja incondicionalmente vulnerável, para assim, não tirarem vantagem da vulnerabilidade. Confiar é como tampar os olhos e deixar o outro o guiar em uma rua movimentada cheia de carros ou basicamente vendar os olhos e deixar o outro segurar a mão enquanto o indivíduo se equilibra em uma corda bamba. Pode-se perguntar: mas não estamos suficientemente seguros já que o outro está nos guiando e ajudando a se equilibrar? Sim, isso é um fato, mas quem garante que o outro não irá descumprir essa proteção e reconhecimento? Se refletirmos, fica um eterno jogo de confiar-desconfiar, pois se confiarmos demais podemos ser enganados, porém se desconfiarmos de tudo e todos, ficamos em verdadeiro estado de alerta, o que é inviável e impossível de viver no mundo. A confiança, na verdade, é invisível.

O intuito é avaliar o papel da confiança em eventos devastadores, como a tortura e o estupro, e em como fica o nível de confiança da vítima após um crime contra a sua persona. Assim, estar em uma condição de confiança mútua é o principal modo pelo qual reconhecemos uns aos outros como pessoas. Sem o próximo, a vida seria praticamente impossível de viver, pois os indivíduos precisam e dependem uns dos outros para não serem atacados, ou simplesmente precisam ter pessoas trabalhando em aeroportos, presídios de segurança máxima, quartéis, ruas, hospitais, dentre outros locais e profissões, enquanto dormem ou trabalham, por exemplo. Não há a possibilidade de estar o tempo inteiro em alerta e na espera de alguém enganar o outro; chegou-se em um estado que é necessário criar laços e confiar nos outros, para poder viver em harmonia.

Os indivíduos ao aceitarem que são seres intrinsecamente vulneráveis e que necessitam da ajuda do outro, conseguem entender o primeiro passo para a confiança e, muitas vezes, isso expõe a vontade de outros com quem a ligação não é escolhida, pois a dependência radical de

relações não escolhidas, começa na infância e permanece ao longo da vida. Desta forma, mesmo que se faça escolhas, não se pode remover a situação de que as pessoas são criaturas dependentes; a escolha pode alterar os termos da dependência, mas o total desamparo diante deles, não pode ser superada. De diferentes maneiras, a tortura e o estupro são também situações do repúdio à dependência radical e uma ojeriza ao desamparo existencial (*existential helplessness*) perante os outros. Quando há a violação da confiança, seja de baixa (mentira) ou alta intensidade (tortura ou estupro), perde-se totalmente o quesito de confiança. Dessa forma, uma das razões pelas quais a destruição da confiança tende a ser tão excruciante é que, ao contrário dos contratos que são explícitos, lineares e específicos, as relações interpessoais tendem a ser inversas, ou seja, implícitas e inespecíficas. Assim, não existe nada claro ou acordado que alguém faria ou deixaria de fazer algo pelo outro.

A confiança, quando quebrada, é uma traição, e essa desassociação vem de um vínculo humano mais profundo, pois essa desconfiança é uma ruptura na maneira de estar com os outros, por exemplo, as amizades terminam, os casamentos findam-se, as relações de trabalho dissolvem-se e/ou mundos inteiros perdem-se. Quando uma confiança é desmoronada, algo moral que antes unia, agora foi rompido. Todavia, esses exemplos citados, com amadurecimento e o tempo, se tornam lições e a vida segue, mas como prever a ofensa moral motivada pela tortura ou pelo estupro?

A confiança é a posição original da relação com o próximo, pois ela insere os indivíduos na vida social e, é tão necessária, que se as pessoas ficarem em eterno alerta, não seria mais confiança e, sim, desconfiança. Como dito por Bernstein (2015, p. 228): “A confiança é uma atitude ou orientação constitutiva em relação ao mundo que atua como um filtro interpretativo através do qual damos sentido à aparência bruta de outras pessoas que estão próximas.”

Adentrando em um viés da perda de confiança após o estupro, pode-se utilizar da psicanálise que o abuso sexual pode ser entendido como um trauma. Tendo como embasamento especialistas na área, nas situações de violência sexual (Arpini, Siqueira, Savegnano, 2012):

[...] O trauma é entendido como uma situação excessiva, vivida pelo sujeito, que, no momento, é incapaz de dar vazão a tal carga energética (Laplanche; Pontalis, 1979; Marin, 2002). [...] Freud (1989 [1920]), em "Além do princípio do prazer", destaca que o excesso de excitação anula o princípio do prazer, obrigando o aparelho psíquico a um trabalho de organização das excitações. Nesse momento, como afirma Freud, a excitação excessiva ultrapassa as defesas do aparelho psíquico e aparece a incapacidade de dar conta da situação e de compreendê-la, o que é, segundo o autor, uma vivência de terror. No caso do trauma vivido por crianças e adolescentes abusados sexualmente, essa situação excede a capacidade da criança para dar sentido, constituindo-se, dessa forma, como traumática, instalando-se pela distorção que se estabelece na linguagem da relação adulto/criança (Ferenczi, 1992; Gabel, 1997).

Dessa forma, podemos entender que os efeitos do estupro podem ser diversos, inclusive reafirmando as categorias existenciais apontadas por Bernstein, como o silêncio e a vergonha, por exemplo, visto que a vítima não consegue compartilhar a tortura sofrida e se sente culpada por ter passado a violência, onde em alguns momentos imagina que poderia ter feito alguma coisa para evitar. Todavia, isso nada mais é que uma forma de fugir do desamparo existencial (*existential helplessness*). Em crimes sexuais, o trauma permanece por toda a vida, e o resultado é a perda de confiança nas pessoas, e em casos de crianças e adolescentes, as figuras parentais, de quem se espera cuidado e proteção, perdem esse papel perante as vítimas. Como exposto por Arpini *et al.* (2012): “Dessa forma, o adulto trairia a confiança da criança, aproveitando-se de sua vulnerabilidade e imaturidade”.

O elo que liga o estuprador e a vítima após o estupro, faz gerar uma situação no sofredor de que o agressor é o soberano, que tudo pode fazer com o corpo da vítima, deixando traumas que ultrapassam o corpo físico e chegam ao mais íntimo de alguém, que é o seu *eu* mental.

Assim sendo, é possível visualizar que a vítima ao sofrer a tortura ou estupro, acaba perdendo a confiança no mundo (*trust in the world*), pois percebe que o outro a vê como nada e não reconhece sua existência, utilizando seu corpo como mero instrumento de prazer para satisfazer seus desejos, assim, se aproveita da vulnerabilidade do sofredor. Em suma, tanto a tortura quanto o estupro geram consequências excruciantes à vítima, mas o estupro, em especial, afeta certas categorias existenciais da vítima, pois ultrapassa a lesão física e deturpa a personalidade do sofredor. Assim, o estupro como forma de tortura será abordado na próxima seção.

2.4 Estupro como forma de tortura

A tortura possui um subtexto sexual: as particularidades de tornar as vítimas de tortura indefesas são vistas e vivenciadas como uma feminização da vítima, como se tornar passiva, vulnerável e fisicamente violada. A vítima perde não apenas a dignidade humana, mas perde a sua posição de “homem” e se torna uma “mulher social”. Pela primeira vez na obra de Bernstein, ele expõe como o indivíduo de um determinado gênero, acaba causando uma desvalorização na vítima; seu objetivo não é esse, mas podemos visualizar que ser mulher acaba sendo uma inferiorização, tanto para a tortura quanto para o estupro. Bernstein trata da tortura contra qualquer tipo de ser, basta ser humano, onde optou por aprofundar no depoimento das vítimas para poder ter uma visão moral moderna sobre o poder de alguém sobre o outro, e

assim, conseguir ter acesso ao sofrimento e dor real da vítima como estrutura modificante da moral.

Para não afirmar que Bernstein foi completamente imparcial quanto aos tipos de vítimas e gênero, escolheu o depoimento de Jean Améry (anagrama do seu verdadeiro nome: Hanns Chaim Mayer), na obra *Nos limites da mente: contemplações de um sobrevivente sobre Auschwitz e suas realidades* e o relato de Susan Brison, através de sua obra *Consequências: Violência e a Reconstrução de um Self*, lançado em 2002. Jay Bernstein escolheu os dois depoimentos pois, ao ler com riqueza de detalhes, conseguiu analisar o que ambos passaram ao ser torturados, ele pela brutalidade física e ela pela invasão corpórea. O relato de Jean Améry, segundo Bernstein (2015, p. 75): “fornece um retrato pungente da prisão de Améry, sua tortura e sua experiência de ser um sobrevivente danificado dessa história brutal. Seu relato de sua tortura tornou-se canônico em literatura de tortura”. E o relato de Susan Brison (Bernstein, 2015, p. 118): “fornece um relato comovente e analiticamente agudo das consequências traumáticas – e sua lenta recuperação – de seu estupro violento e quase morte em uma estrada tranquila na França rural em 4 de julho de 1990”.

Bernstein com a escolha dos depoimentos, deixa evidente, de forma sutil, como ser mulher acaba sendo uma espécie de inferiorização às vítimas, mesmo não havendo estupro, o objetivo velado da tortura é deixar o torturado passivo, vulnerável e indefeso, não que a mulher seja isso, mas pela visão machista estrutural é uma vítima mais fácil de ser atacada e invadida. Até quando as vítimas são homens, o objetivo é torná-los uma “mulher”, para ser mais fácil de humilhar. Então ser mulher é ser alguém inferior?

A conexão entre tortura e estupro torna-se uma identidade quando o estupro é usado como forma de tortura, como foram os casos emblemáticos ocorridos em Ruanda e na Bósnia e Herzegovina (antiga Iugoslávia), que foram um dos motivadores à criação do Tribunal Penal Internacional na década de 90. Entende-se que a ofensa moral do estupro é semelhante ao da tortura, porém é uma invasão diferente, pois violenta o espaço interior do corpo, que representa o mais severo ataque ao *eu* íntimo e à dignidade de um ser humano. Em qualquer medida, é uma marca de tortura severa, visto que quando o espaço interior de uma mulher é violentamente invadido, afeta-a da mesma forma que a tortura. Isso resulta em dor física, perda de dignidade, ataque à sua identidade e perda da autodeterminação sobre seu próprio corpo. Bernstein toma para si os depoimentos de Susan Brison e Jean Améry, pois percebe similitudes em seus depoimentos, porém compreende que no estupro ocorrem certas singularidades.

O silenciar, tanto na tortura quanto no estupro, ocorrem na quebra de vontade linguística, pois a vítima não consegue dizer sobre o mundo por si mesma e falar do mundo como ele parece. Assim, o objetivo do torturador é calar a vítima, mas para que o seu discurso seja verídico e atinja um fim, usando a dor para destruir o poder da fala em geral. No caso do estupro, os protestos da vítima são quase que nulos, pois o agressor não se importa, levando o ofendido a perceber que as suas palavras não possuem significado. Assim, o silenciamento linguístico é a maneira pela qual a vítima perde a sua relação intencional com o mundo. Todavia, no Capítulo 4, será abordada uma vertente de subversão política através da voz e depoimento das vítimas.

A vergonha acontece para a vítima do estupro, pois de alguma forma, é menos doloroso sentir que poderia ter feito algo para evitar a agressão sexual do que propriamente enfrentar que houve a perda de confiança no mundo (*trust in the world*); é uma forma de autoculpa. O sentimento de vergonha, após um evento traumático é uma resposta ao desamparo, à violação da integridade corporal e à indignidade sofrida aos olhos de outra pessoa. Assim, a autocensura sentida pela vítima é uma experiência que não pode ser possuída e nem repudiada, apenas sofrida. Dessa forma, confirma-se a análise de Bernstein ao expor que a tortura permanece para sempre na pele da vítima, e no caso do estupro, não seria diferente, com o agravante de sentir vergonha de ter sofrido a violação sexual.

O terceiro ponto seria a relação corpo e autotraição, onde o corpo que é materialmente pertencente a pessoa, agora é percebido como um inimigo, pois eventos traumáticos violam a autonomia da pessoa ao nível da integridade corporal básica. Isso significa dizer que funções básicas como reconhecimento, autonomia e desejos do indivíduo, ficam comprometidos, pois a relação do *eu* com o corpo foi violada. Desta forma, quando uma mulher é estuprada a sua autonomia com o seu corpo fica impedida, pois sente que não possui controle sobre ele e que o agressor passou a comandá-lo.

Após a experiência de violação sexual, Bernstein percebeu que a vítima perpassa pela quarta categoria, a qual seria uma experiência de vida/morte, como uma espécie de assassinato social. O impacto de alguém violar outrem, leva o sofredor à beira da morte e gera uma sensação de perder qualquer controle sobre o mundo, e assim, desempossa qualquer possibilidade de proteção. Quando isso ocorre, essa linha tênue entre estar vivo e quase morrer, faz surgir o assassinato da alma ou morte social.

Todas as categorias expostas do estupro, segundo Bernstein (2015, p. 119), na verdade são:

[...] uma inversão pela qual uma suposta relação consigo mesmo ou com o mundo é desfeita a mando de um outro, mas desfeita tão completamente e incondicionalmente que a vítima perde qualquer senso de ser capaz de determinar a si mesma, seu ambiente imediato e, portanto, suas relações com o mundo em geral: você se sente em estado de desamparo existencial.

Nesse sentido, todas as categorias e consequências que a vítima sente ao ser estuprada, na verdade são caminhos que a levam a um desamparo existencial (*existential helplessness*) (quinta categoria), onde após se silenciar, sentir vergonha, ter o seu corpo autotraído e experimentar a morte, ela se sente desamparada. O sofredor não consegue mais se interligar ao seu próprio *eu* e nem se relacionar com o outro, visto ocorrer o próximo passo: a perda de confiança no mundo (*trust in the world*) (sexta categoria).

A maior parte dos sintomas traumáticos do estupro são fisiológicos e o sistema de autodefesa fica ansioso por se mostrar incapaz de evitar um evento horrível, como resistir ou fugir não fossem o suficiente. E de fato não são possíveis, assim, o sistema humano de autodefesa fica desorganizado. O corpo foi preparado para evitar situações de perigo e que ameacem a vida, porém, como o estupro e a tortura permanecem na vítima, o corpo não sabe distinguir se já acabou ou se vai acontecer novamente, então o corpo se prepara para o pior, mesmo sabendo que não poderia evitar.

Ao mostrar para uma vítima que ela é incondicionalmente vulnerável e categoricamente desamparada, eventos traumáticos podem levar a uma dissolução das condições que tornam possível a existência comum, onde a mais básica é a confiança no mundo (*trust in the world*). O senso de que o indivíduo possui uma posição no mundo e que alguém se importa com ele, revela o quanto a individualidade e a experiência dependem do outro, inclusive o senso de confiança que se presume como “seguro”.

Por fim, na sétima categoria, o *eu* relacional está devastado, pois a relação do *eu* e o mundo está destruída. Quando se analisa essa consequência do pós estupro, há duas possibilidades: a psique está desordenada pela violência ou o *eu* está dependente dos outros, tanto para si quanto para o mundo. Se ambos estão desordenados, há o colapso, onde parece ser impossível de sustentar; sua confiança nelas não é mais viável. O *eu* não continua existindo da mesma forma, pois devido à ausência de relações apropriadas com os outros, o *self* se desintegra, não sendo mais capaz de realizar aquelas atividades comuns que definem a funcionalidade normal.

Superada as categorias do estupro, Bernstein visualizou que a vítima fica desolada e sem confiança no mundo (*trust in the world*), pois não consegue mais acreditar nos outros, vendo-os como propensos agressores. Assim, chega à conclusão de que o sobrevivente do

trauma pode encontrar um mundo apenas estabelecendo relações tranquilizadoras com os outros, para que lhe permitam ter uma confiança reflexiva de que, na maioria das vezes, os outros também podem ser vulneráveis como ele, não sendo necessariamente possíveis agressores/torturadores/estupradores. Apesar do ato de ser estuprado seja permanecer estuprado, “é através da reconstituição de condições de conexão e habitação compartilhável que uma versão pálida de confiança é possível, o que por sua vez torna a vida comum mais ou menos possível”. (Bernstein, 2015, p. 122).

Retornando à análise do estupro como tortura, ambos são flagrantes de ofensa moral, além de serem crimes de violência personalíssima, visto que suas nocividades estão relacionadas à lesão intencional de uma pessoa a outra, que tornam a lesão física um componente de uma lesão maior ao *eu* da vítima, pois é contra a sua pessoa. Outro ponto de importância, é que o discurso em primeira pessoa de alguém torturado/estuprado passa um relato apropriado e o que de fato as vítimas sofreram. Assim, mostra uma mudança de concepção da moralidade sob o olhar dos agentes para uma moralidade que relata como os humanos sofrem e, portanto, o que sentem e o que não devem sofrer.

Com o relato da vítima, o interesse está focado na natureza da lesão moral, no que não deve ocorrer, o porquê, quais limites morais não devem ser cruzados, o que é o sofrimento humano, quais são suas causas e o que o sofrimento significa para o sofredor e o espectador. E quando se considera as formas particulares de sofrimento:

Conectamos a reflexão moral para a experiência moral condicionada histórica e socialmente, dando voz à experiência moral na construção da moralidade. Ao fazê-lo, conectamos a teoria moral à vida cotidiana de maneira sistemática. (Bernstein, 2015).

Quando se interroga a tortura e o estupro como casos paradigmáticos de lesão moral, é uma forma de construir um relato da vida moral fundamentado nas realidades de experiências morais exemplares. A moralidade é estruturada e transformada por experiências morais que são parte de transformações sociais mais amplas. Assim, de acordo com a evolução da sociedade, algumas práticas que são consideradas comuns, acabam se tornando verdadeiras ojerizas para a sociedade e modificam a forma de olhar e pensar, sendo uma nova análise moral daquela situação.

Para Bernstein, a teorização e aceitação da própria ideia de trauma e de que existem eventos traumatizantes que ocorrem muito tempo depois do evento inaugural, marca uma nova transformação em nossa compreensão coletiva do sofrimento. Assim, o trauma deve ser entendido como uma categoria moral e não psiquiátrica, sendo algo que exige que os

espectadores reconheçam a duração do sofrimento e que a lesão não termina quando o evento é finalizado.

Quando a lembrança da tortura ou do estupro vem à tona, na verdade é a incessante lembrança da injúria, não sendo necessariamente o retorno do passado, mas sim a persistência da própria coisa, ou seja, não é deixar incessante a lembrança do passado, mas sim sentir algo que ainda está vivo dentro de si. Bernstein utiliza o depoimento de Susan Brison ao dizer que: “a incessante de seu sofrimento como a incessante da lesão moral de seu estupro” (Bernstein, 2015).

Ao utilizar o trauma como uma perda de confiança no mundo (*trust in the world*), Bernstein usa os depoimentos em primeira pessoa de Jean Améry e Susan Brison, inaugurando a restituição do trauma ao discurso moral, o tornando responsável pelo sofrimento traumático. Porém, a ofensa moral só pode corresponder às exigências da ideia de trauma se ele puder tornar convincente como uma duração do sofrimento, ou seja, se ele conseguir mostrar a dor contínua da vítima.

Todavia, para se entender o quanto um trauma pode marcar a vida de alguém, temos que alcançar o nível de devastação de um ser humano, pois sem isso, não temos como registrar a ofensa moral do estupro ou da tortura. Isso não quer dizer que apenas à luz da devastação a categoria da ofensa moral é significativa, pelo contrário, a devastação por si só já é o erro máximo. A humilhação é uma forma de degradação que prenuncia algo pior, pois a devastação é a realização da destruição renunciada pelos atos de humilhação e, é por isso, que as humilhações são tão dolorosas, pois intuitivamente sabe que elas simbolizam um desamparo existencial (*existential helplessness*) que expõe a possibilidades piores. A exigência de reconhecer que os seres humanos são os tipos de seres que podem sofrer devastação, implica que a humilhação se tornará um ou mesmo o tipo geral de ofensa moral.

Desta forma, para Bernstein, a devastação foi o novo fato moral que começou a surgir na segunda metade do século XVIII, que tornou as dores da vítima de tortura moralmente devastadoras, sendo o marcador do que estava se tornando moralmente intolerável e politicamente notório. Trauma é o reconhecimento formal da devastação, a aceitação da ideia de trauma marca uma inflexão no discurso do sofrimento moral. Construir a primazia da ofensa moral é a condição para alcançar a transformação do pensamento moral exigido pela instituição social do trauma e o reconhecimento da devastação. Segundo Jay Bernstein, esse seria o grande primeiro passo para a filosofia alcançar e reivindicar o sofrimento moral como constitutivo do sentido da vida moral.

Em suma, a sobreposição das categorias existenciais de tortura e estupro diz imediatamente que existe algo errado nas imagens redutivas padrões de ofensa moral. A ofensa moral da tortura não é apenas sobre a dor física causada, e o erro do estupro não é somente sobre a falta de consentimento, ambas ultrapassam essa fronteira por serem devastadoras. O relato redutivo de cada fenômeno reproduz a dualidade entre corpo e mente (tortura) ou corpo e vontade (estupro), distorcendo a reflexão moral em geral, que deve ser tudo sobre prazer, dor ou autonomia individual. Bernstein deixa claro que as categorias existenciais da tortura e do estupro convergem, como exposto anteriormente, mas as formas mais naturais de pensar sobre a nocividade e, portanto, a ilicitude de cada ponto em direções diferentes, fornece uma boa razão para pensar que “a teoria moral contemporânea é um par pobre para a experiência moral concreta” (Bernstein, 2015, p. 125). Isso significa dizer que Bernstein deixa um alerta que as formas de pensar sobre o estupro e a tortura são insuficientes para explicar a ofensa moral sofrida por ambas as ilicitudes.

A legislação penal atual é sofisticada e refinada e não compromete na hora de punir os estupradores, apesar de ser problemática em realizar os depoimentos com as vítimas de estupro, pois pode realizar o processo de revitimização, como será exposto no Capítulo 4. Porém, a continuação de uma cultura de estupro, que não causa alarme moral coletivo e que impede o processamento dos casos, é bastante problemática, pois é o próprio fracasso cultural, visto reconhecer a devastação moral do estupro. O mais alarmante é perceber que abuso doméstico e estupro não são percebidos ou tratados com seriedade moral, urgência e sentimento de aversão como tratamos a tortura, mas são formas de tortura. O estupro envolve uma violação da integridade corporal, uma certa violação da autonomia da pessoa no nível da integridade corporal básica. O corpo é invadido, ferido e contaminado.

Bernstein afirma que é inviável dar conta da ofensa moral do estupro ou da tortura sem garantir as categorias existenciais, sobretudo com a concepção relacional do *eu* e do corpo delimitado/limitado, pois contribuem para uma concepção mínima do sujeito moral, onde tais indivíduos podem ser desfeitos em sua posição como pessoas. Tudo isso recai em como os outros podem ter tanto poder sobre o indivíduo, e já os outros sociais devem ter um papel necessário em atribuir e sustentar, para qualquer indivíduo, sua autoavaliação prática como sendo intrinsecamente digna.

Nesse seguimento, deve-se ter em mente a compreensão de como a ideia de autoestima intrínseca (cada um devendo ser um fim em si mesmo) pode saturar normativamente a

autocompreensão corporal de cada indivíduo, sendo uma concepção tipicamente realizada através dos ideais de autonomia corporal e integridade corporal.

O corpo é moralmente “eu” e moralmente “meu”, então, dentro dos limites do costume comum (em lugares públicos, meios de transportes, etc.), automaticamente considero meu corpo intocável sem meu consentimento, moralmente inviolável. Isto é, só posso ser tocado se eu consentir. Por fim, o estupro ataca a autonomia corporal da vítima, negando que seu corpo seja moralmente dela e, assim, nega sua posição como pessoa, pois o estupro é essencialmente devastador. A negação permanente ocorre por meio da desapropriação física e da violação (essa última sendo uma experiência da desapropriação).

Desta forma, após debruçar sobre o histórico da tortura e o processo de humanização com a abolição da tortura, foi possível entender que o sentimento da vítima de tortura ou de estupro é de desapropriação do *self*, visto que essa dor gera uma perda de confiança no mundo (*trust in the world*). Nesse sentido, após estudos sobre o tema, é possível interpretar que a tortura contemporânea ainda é mantida pelo poder estatal, mas de forma silenciosa e estrutural, visto que certos corpos são mais “tendenciosos” a serem perseguidos, torturados, estuprados e assassinados pelo próprio Estado.

E essa tendência de certos corpos serem violentados advém de uma criação social basilar, que é a criação da identidade de gênero, que o Estado defende e perpetua o seu poder, através da utilização da binariedade de gênero (homem e mulher). O ente estatal possui o intuito de criar uma ordem fixa e estável de indivíduos, pois irão agir, gesticular, falar, vestir e existir como seres montados, que a ordem cria e espera um resultado. Parte dessa análise é da teoria de Judith Butler, na obra *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, que teve seu lançamento em 1990 e, apesar de possuir mais de 30 anos desde o seu lançamento, continua atemporal e com o mesmo olhar sobre o Estado: controlador e mantenedor de uma ordem que persegue e violenta corpos considerados não-enlutáveis.

3 DO GÊNERO PERFORMATIVO À FORÇA DA NÃO-VIOLÊNCIA: sistema patriarcal como forma de violência a corpos não enlutáveis

Neste capítulo, será investigado como, ao longo de três décadas, Judith Butler evoluiu de uma análise focada na performatividade de gênero em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* para uma reflexão ética e política sobre a vulnerabilidade e a não-violência em *A Força da Não-Violência: um vínculo ético-político* (2021). A partir dessa análise, pode-se ver a ampliação de sua perspectiva inicial sobre gênero para incluir considerações mais amplas sobre a condição humana, a violência social e o reconhecimento de interdependências.

As duas primeiras seções serão baseadas na obra *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, onde Butler lança as bases de sua teoria da performatividade de gênero, argumentando que o gênero não é uma essência, mas sim uma construção que se manifesta através de atos repetidos, ou seja, através da performatividade. O gênero não é algo que alguém *é*, mas algo que alguém *faz* – um conjunto de práticas culturais e sociais. O foco de Butler é enfatizar a desconstrução, onde há a necessidade de desconstruir as normas que sustentam a hegemonia da masculinidade e da heteronormatividade, expondo o gênero como uma construção. Em relação a vulnerabilidade individual, embora ele aborde a opressão das mulheres e das minorias, o enfoque está mais na desconstrução de identidades e na libertação das imposições culturais.

Na terceira e quarta seção, o foco está na obra de Judith Butler intitulado *A Força da Não-Violência: um vínculo ético-político* (2021), onde após mais de 30 anos, ele retorna ao tema da vulnerabilidade, mas agora com uma perspectiva ampliada, que abrange não só a desconstrução de normas, mas também uma análise ética e política sobre o que significa viver em um mundo interdependente, onde a violência contra um indivíduo afeta todos os outros. Butler explora a ideia de que ao vivermos em uma sociedade, somos interdependentes e, por isso, temos uma responsabilidade ética em não perpetuar a violência contra outras pessoas, sejam elas semelhantes a nós ou não. Assim, Butler explora como a violência não atinge apenas um ser, mas é estrutural, enraizada em sistemas sociais moldados por quem está no poder e que marginalizam certos corpos e identidades, enfatizando a importância de políticas de não-violência com o intuito de viabilizar a justiça social.

Em resumo, as obras lidam com uma expansão da análise crítica de Judith Butler, onde na obra de 1990 ele foca na desconstrução das identidades e no questionamento de normas culturais, já na obra de 2021 há uma preocupação com a criação de uma ética coletiva que

reconheça a interdependência entre os indivíduos. Assim, Butler nos anos 90 trabalha com o estudo de performatividade e relações de poder, e na década de 20 trabalha com o viés de violência e política social, mas sempre em uma expansão do indivíduo para o coletivo, sem deixar de lado a base de sua pesquisa, que é o gênero. Dessa forma, amplifica o conceito de vulnerabilidade para além do indivíduo, colocando em um contexto social e político, onde mostra que as estruturas de poder e violência impactam o coletivo, desafiando não só as normas de gênero, mas também as dinâmicas que permitem a opressão de determinados grupos.

No presente capítulo, será analisado que a violência contra a mulher pode ser feita através das teorias das duas obras, *Problemas de Gênero* que oferece ferramentas para entender como as normas de gênero sustentam a opressão, e a *A Força da Não-Violência*, proporcionando uma estrutura ética para resistir à violência, mostrando que não é um problema só de gênero, mas de vulnerabilidade humana e interdependência.

3.1 O feminismo além do sujeito mulher

A tradição da teoria feminista apresenta apenas uma identidade da corrente, a qual a categoria de mulheres, todavia existe o viés representativo e político nessa determinação. A representação gera um processo de busca de viabilização e legitimação às mulheres como sujeitos políticos, além disso, o desenvolvimento de uma linguagem é capaz de representar adequadamente a visibilidade política, pois culturalmente a vida das mulheres era mal ou nem sequer era representada. Esses domínios de representação política e linguística criam como esses sujeitos são formados, posto o reconhecimento se estender apenas àqueles que podem ser vistos como tais, ou seja, a partir do momento que são ouvidas e atendidas as qualificações do sujeito, aumenta a sua representação. Isso gera um aumento de indivíduos que podem ser alcançados pela garantia de seus direitos, pois a sua existência que antes não era considerada, agora pode ter visibilidade e voz.

Judith Butler ao dissecar sobre o feminismo e o sujeito do feminismo, faz um apanhado histórico do seu próprio processo de vivência e estudos sobre o tema, iniciando essa análise com as suas memórias de infância, onde na sua época não era de bom tom meninas criarem problemas – não que tenha mudado muito disso para os tempos atuais –, pois isso iria causar mais problemas e consequências a elas, fazendo ela chegar a conclusão crítica de que a lei dominante ameaçava que, aqueles que criavam problemas, iam acabar ficando em apuros. Assim, com essa cultura do medo, induzia que os considerados rebeldes evitassem a indagação.

Dessa forma, percebera logo depois, que o sujeito masculino começou a se sentir incomodado com a intrusão feminina, pois elas contestavam o lugar e a autoridade da posição masculina, como uma espécie de revanche sobre os olhares e o poder que o homem detinha sobre as mulheres. Assim sendo, Butler deu um passo atrás e percebeu que o poder parecia ser muito mais que uma troca entre sujeitos ou uma relação de inversão constante entre o sujeito e o outro, ele percebeu que o poder ficava operando na estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero.

Foucault (1998) percebeu que os sistemas jurídicos regulam a vida das pessoas através de termos negativos, ou seja, através de controle, regulamentação e proibição, e em troca, garante “proteção” aos indivíduos que estão inseridos naquela logística política, funcionando como um acordo de ganhos e perdas, pois o indivíduo precisa ceder para se adequar ao sistema. O sujeito delimita suas ações baseado na conduta controladora do Estado, mas em troca recebe amparo, porém Butler percebe que esses sujeitos que estão inseridos nesse contingente, são condicionados e formados de acordo com as suas exigências.

Assim, se o sistema de controle exige que o indivíduo haja de uma certa forma, para se salvar, ele precisa agir como tal. Se isso for de fato uma realidade, o sujeito do feminismo é em si mesma uma formação da política representacional, onde mesmo se quisesse se emancipar, as mulheres estariam fadadas ao insucesso, pois esse sujeito possui traços de gêneros criados pelo eixo de dominação.

O “sujeito” é um ponto importante para a política, pois os sujeitos jurídicos são criados através de objetivos de legitimação e de exclusão, atos esses que são ocultos e naturalizados por uma visão política que toma as estruturas jurídicas como sua base. Explicando: a lei produz e depois esconde a noção de sujeito perante a lei, como um sistema de função dual, garantindo e depois ocultando o indivíduo, que deveria ser detentor do direito, porém esse jogo acaba fortalecendo a própria hegemonia reguladora da lei.

No contexto das mulheres, a crítica feminista não deve recair somente em ações que fomentem mais representatividade e formas de ouvir a voz dessa classe, mas sim analisar que as mesmas estruturas de poder que buscam emancipação, acabam reprimindo o sujeito do feminismo.

Levando-se em consideração as estruturas jurídicas do liberalismo clássico, em especial a construção do contrato social, as mulheres como sujeito do feminismo fazem criar uma possibilidade de não haver um sujeito perante a lei, na expectativa de serem representadas na lei ou pela lei, como se existisse um “antes” temporal. Assim, faz nascer a visão básica de

pessoas aceitarem livremente o fato de serem governadas por outras, sob o pretexto de não voltarem ao estado natural das coisas, pois o sujeito é considerado violento e sem nenhum tipo de proteção. Para Butler, essa construção ontológica do sujeito é fictícia/fabulosa.

Ainda sob o olhar crítico do filósofo, existe a problemática que o feminismo encontra no termo “mulheres” uma identidade em comum. O que Judith Butler leva a entender é que “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é” (Butler, 2023, p. 21), isso significa dizer que o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente nos diferentes contextos históricos, além do fato do gênero envolver interseções com aspectos raciais, de classe, étnicos, sexuais e inclusive regionais. Assim, se tornou inviável separar gênero de interseções políticas e culturais, pois são nesses locais que o gênero é produzido, representado e mantido.

Há uma conjectura política que se houver uma base universal do feminismo, iria entender a violência contra as mulheres, porém essa ideia de identidade existente em diferentes culturas com uma opressão singular da dominação patriarcal universal fracassou e, falhou exatamente por tentar colocar diferentes realidades culturais em um nicho só, criando um nivelamento para todos os tipos de mulheres e realidades sociais. Esse fracasso foi perceptível nos lugares em que tentou ilustrar um princípio universal como ponto de partida, ou seja, colocando o sujeito mulher através da ótica dominante e patriarcal do homem.

Essa construção do feminismo sobre um *status* universal ao patriarcado, possui o intuito de fortalecer a representatividade e as reivindicações, porém conforme Butler indagou, acabou criando uma noção genérica compartilhada das “mulheres” e que tem se mostrado difícil de superar. A construção binária de masculino/feminino acabou por descontextualizar a especificidade do feminino, pois retira a parte analítica e política da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder, estes que são tão importantes para a construção da identidade.

Butler sugestiona que as universalidades e unidade do sujeito do feminismo são prejudicadas pelas limitações do discurso de representação em que estão inseridas, assim, o fato de criar uma imagem única da mulher, ao invés de gerar um denominador em comum de mulheres que são oprimidas pelo universalismo patriarcal, acaba por inevitavelmente recusar a aceitação dessa categoria. Para entender, é só analisar a fragmentação no interior do próprio feminismo, entre grupos que não foram acolhidos inicialmente e agora criaram nichos próprios, a exemplo do feminismo negro, feminismo indígena, feminismo lésbico e/ou feminismo trans, e que muitas possuem uma ou mais características.

Com essa subdivisão interna, mostra que a tentativa de criar um sujeito amplo acabara falhando, “justamente em função de sua recusa a levar em conta os poderes constitutivos de suas próprias reivindicações representacionais” (Butler, 2023, p. 23). Assim sendo, excluir algumas representatividades nem seja intencional do movimento, mas sem sombra de dúvidas gera consequências, pois elas ficam à margem da luta e garantia de direitos, assim, reproduz uma conduta omissa, que muitas vezes é mais grave do que o ato comissivo.

Além disso, o fato de o feminismo seguir as exigências da política representacional, com o intuito de fazer uma imagem de sujeito estável, se expõe e fica suscetível a receber imputações de deturpar a representação. Dessa forma, cria uma concepção de que o movimento feminista não seria mais importante para a sociedade, onde Butler tenta demonstrar o inverso, que ainda sim necessitamos, mas para provar isso, ela diz que o feminismo precisa dar um passe atrás e perceber onde falhou e esse erro teria ocorrido em olhar o feminismo sob a ótica patriarcal e de binariedade.

Para Butler (2023), as formas de poder são inevitáveis, pois constituem o campo contemporâneo, então o que pode ser feito é formular, no interior dessa estrutura já existente, uma crítica às categorias de identidade que o próprio sistema construiu e delimitou. Assim, o filósofo nos faz refletir a necessidade de não apenas construir um novo sujeito feminista, mas também atravessar a bolha e pensar em uma crítica mais forte, que seria libertar a teoria feminista da necessidade de construir uma base única e permanente, pois ao pensar que a realidade de todas as mulheres do mundo sejam as mesmas e idênticas, paradoxalmente acaba-se fazendo o inverso, que é excluir uma grande parte de outros tipos de representação do sujeito feminino.

Nisso, Butler se indaga ao longo de todo o primeiro capítulo da obra *Problemas de Gênero* da seguinte forma: será que essa vontade de criar uma teoria feminista numa noção de “mulheres”, não acaba abalando as reivindicações de “representação”? Indo para um viés mais aprofundado, o filósofo se indaga se essa construção de sujeito estável, não acabaria gerando uma reificação inconsciente das relações de gênero. O grande objetivo do feminismo é não gerar a reificação da imagem (Butler, 2023), então transformar isso é o grande desafio.

Ora, se a forma estável do gênero não mais servir como princípio da política feminista, então o desafio seria agora criar uma nova política feminista, onde contestar as próprias reificações do gênero e da identidade seriam o primeiro passo. “Isto é uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político” (Butler, 2023, p. 25). Butler quer propor uma visão mais

ampla e representativa dos vários tipos de mulher que existem, porque elas de fato já existem, porém não possuem voz em uma teoria feminista, que é limitada, fechada e com visão de gênero estável. Mas que tipo de gênero é esse estável? Seria a figura feminina de cis gênero, branca e heterossexual? E as demais formas de representatividades que existem no sujeito mulher? Em que momento elas foram esquecidas e não foram incluídas na teoria feminista? Essa é a grande crítica de Butler para poder pensar em uma nova política feminista.

Dessa forma, ao criar uma forma de pensar a política feminista, ajuda a entender que se não for indagado, isso pode impedir a possibilidade do feminismo como política representacional e de conceder voz àquelas que são excluídas. Ou seja, o feminismo nasceu para gerar representatividade para aquelas que são esquecidas, violentadas e humilhadas por um sistema patriarcal, seja de forma explícita (ameaça, violência física, agressão, tortura, estupro ou feminicídio) ou implícita (violência psicológica, financeira, dentre outros).

Além disso, se a teoria não abarcar as várias representatividades existentes, perde o sentido de existir como uma corrente que veio para atravessar o sistema patriarcal. Dessa forma, para Butler, “a identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento” (Butler, 2023, p. 25).

Adentrando em outro viés, Butler diz que apesar da noção de mulher ser utilizada para construir uma solidariedade da identidade, há uma divisão que é inserida nessa concepção de sujeito feminista, que é a diferença entre sexo e gênero. Inicialmente, a distinção entre ambos era para explicar o quesito biológico, porém com um olhar um pouco mais refinado, podemos considerar que o sexo é intratável, porém já o gênero é construído culturalmente e que não é fixo como o sexo, podendo o sujeito já ser potencialmente mais fluído e aberto, gerando várias interpretações.

Dessa forma, a diferença entre os dois gera a ideia de ter corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos, fazendo perceber que nem sempre a construção de “mulheres” esteja presente em corpos femininos, e a construção de “homens” nem sempre se aplique exclusivamente a corpos masculinos. Elu deixa muito clara a sua crítica sobre o sistema binário e heterossexual da sociedade, visto que muitas vezes o gênero gera uma crença que deveria estar ferozmente atrelado ao sexo, porém isso ocasiona um termo que Butler irá denominar de “flutuante”. Para elu, o masculino pode estar presente em uma mulher, assim como o feminino pode estar presente em um homem.

Até o momento, é possível vislumbrar que colocar a dualidade de sexo ou a estrutura binária como matriz dominante é mais segura e eficaz, pois se escolhe quais sujeitos serão representados e pode os controlar de uma forma mais estável. E toda essa forma de domínio adveio da construção cultural que foi moldada pelo gênero. Diante disso, Butler se indaga qual seria a nova forma de enxergar a noção de gênero, para inserir as relações de poder que geram o efeito de um sexo pré-discursivo.

Judith Butler em um determinado momento do Capítulo 1 de *Problemas de Gênero*, se indaga como as teóricas feministas chegaram à conclusão de que o gênero é uma interpretação cultural do sexo? De que forma foi construído? Chega à conclusão de que a construção disso advém de certos significados de gênero, dispostos em corpos anatomicamente diferentes, sendo estes compreendidos como “recipientes passivos de uma lei cultural inexorável” (Butler, 2023, p. 28). O que Butler quer mostrar e, criticar mais uma vez, é a forma como até as teóricas feministas pensam em gênero, sejam eles masculinos ou femininos, pois se o ponto de partida para pensar gênero seja a partir de corpos já definidos e “esculpidos” pelas relações de poder, provavelmente chegará à conclusão do gênero que eles querem, não do que possa de fato ser.

Butler traz à tona as várias nuances e concepções do que pode ser o gênero. Inicialmente, explica que pode ser uma “marca” de diferença biológica, cultural e/ou linguística, onde o gênero pode ser entendido como um corpo já diferenciado sexualmente. Isso significa dizer que pode se nascer com um sexo masculino, mas se enxergar com o gênero feminino, por exemplo.

Já outras teóricas feministas compreendem como o gênero sendo um conjunto de relações e não somente uma peculiaridade individual; enquanto há teóricas que vão no viés de Simone de Beauvoir e argumentam que apenas o gênero feminino é marcado, onde o gênero masculino e a pessoa universal são um só gênero, deixando as mulheres sob uma ótica dos homens e nos termos deles, enaltecendo-os como pessoas donas de uma personalidade universal que transcende o corpo.

Dessa forma, Butler trabalha com a teoria da performatividade para explicar e entender certos atos e comportamentos dos indivíduos, sejam aqueles que seguem a ordem binária ou aqueles que não seguem essa estrutura fixa e estável, indicado como ponto marcante os atos de repetição, o qual será visto na próxima seção.

3.2 A desconstrução da metafísica do corpo: teoria da performatividade e a contradição performativa

O sexo feminino é aquele que não é “uno” como o masculino, mas múltiplo. Essa multiplicidade é inspirada na análise de Luce Irigaray em *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*, lançado em 1977, onde a autora expõe que a estrutura da vulva – pela estrutura anatômica com dois lábios se tocando – como algo que constitui o prazer não unitário e autoerótico da mulher antes da “separação” dessa duplicidade; pelo ato destituído de prazer e pronto à penetração do pênis. Irigaray (2017) possui uma visão oposta à de Beauvoir, pois declara que tanto o sujeito quanto o “Outro” são suportes de uma concepção fechada e de exclusão do feminino, onde enxerga que não só as mulheres são erroneamente representadas, mas toda a estrutura da representação.

Butler começa a desenhar o pensamento sobre as categorias de sexo, onde começa delimitando que:

[...] as concepções humanistas do sujeito tendem a presumir uma pessoa substantiva, portadora de vários atributos essenciais e não essenciais. A posição feminista humanista compreenderia o gênero como um atributo da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância ou um “núcleo” de gênero preestabelecido, denominado pessoa, que denota uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem. (Butler, 2023, p. 32).

Com isso, consegue-se vislumbrar que dentro de uma concepção feminista humanista, o sujeito é completo, com atributos, querências, razão e representatividade, todavia, partindo de uma teoria social do gênero, a concepção universal acaba sendo encaminhada pelas posições históricas, como uma relação entre sujeitos socialmente constituídos em situações específicas. Isso significa dizer que o que a pessoa “é”, está relacionado com as relações construídas em que ela é determinada. Aprofundando um pouco mais: sobre um olhar relacional ou contextual, o que a pessoa “é”, muitas vezes diz o que o gênero “é”, onde acaba se moldando de acordo com a sua realidade, pois como Butler definiu “o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (Butler, 2023, p. 33).

Fazendo um paralelo com a análise de Jay Bernstein no Capítulo 3, o *eu* está ligado ao outro, pois acredita-se que eu sou o que sou pelo o que eu acredito que eu seja e pelo o que outro diz sobre mim. Além disso, Butler ratifica que o meio social, cultural e histórico que o indivíduo está incluso, pode definir o que é e o que será gênero para esse ser.

Dessa forma, Lucy Irigaray (2017) comentará que o feminino não é a “falta” e nem o “Outro”, pois isso reforçaria um discurso falocêntrico e de relação determinada entre o

masculino e o feminino. O sexo feminino é, portanto, o sujeito que não é uno, posto que a relação entre masculino e feminino não pode ser representada por uma economia dominante do masculino sobre o feminino e nem com um olhar superior e de não representação do feminino. Além disso, não há como os homens resolverem os problemas das mulheres, pois assim, estariam agindo como acusadores e advogados, julgadores e litisconsortes mutuamente.

Butler mostra que o círculo problemático que a teoria feminista se depara ao estudar gênero, encontra duas situações: uma delas é encarar que o gênero é uma característica secundária das pessoas e, por outro lado, há posições que argumentam que o gênero é a própria noção de pessoa, posicionada na linguagem como “sujeito”, sendo uma construção masculinista e prerrogativa que retira a possibilidade estrutural de um gênero feminino. Com tantas problemáticas à tona, ela sugere dar um passo atrás para poder estabelecer a necessidade de repensar radicalmente as categorias da identidade.

O pontapé inicial ocorre com Butler analisando o “sujeito” de Beauvoir, em que ao fazer uma análise misógina, o masculino é o ser uno, universal e que se diferencia do “Outro”; mas o que seria o “Outro”? Seria o feminino, pois está fora das normas universais que constituem a condição de pessoa, particular, corporificado e condenado a ter em si próprio o seu princípio e o seu fim. Assim sendo, Judith Butler critica um ponto de Simone de Beauvoir, que é descorporificar o sujeito epistemológico masculino abstrato.

O grande objetivo de Simone (2016) era que as mulheres se tornassem – de fato – sujeitos existenciais para serem incluídas em uma universalidade abstrata, porém, esse sujeito é abstrato pois ojeriza a corporificação socialmente marcada. Assim, essa renegação é canalizada para a seara feminina, pois cria-se relações de reciprocidade em que o corpo feminino é imanente e restrito em si, onde o masculino é livre e demasiadamente radical. Dessa forma, a corporificação renegada é projetada ao feminino e a universalidade descorporificada ao masculino.

Beauvoir (2016) defendia que o corpo feminino deveria ser a situação e instrumento de liberdade à mulher, e não como meio de violência e limitação, porém a sua análise sobre a teoria da corporificação se limita pela falta de crítica na distinção cartesiana entre liberdade e corpo. Pela própria tradição filosófica, a “distinção ontológica entre corpo e alma (consciência, mente), sustenta, invariavelmente, relações de subordinação e hierarquia política e psíquicas” (Butler, 2023, p. 35).

A mente não só comanda o corpo, mas também deseja fugir completamente da corporificação, onde o corpo feminino é marcado no interior do discurso masculinista, que pelo

fato desse último estar em fusão com o universal, permanece não marcado. O corpo feminino e masculino possui diferenças anatômicas e sexuais, sendo um fato, todavia, sob o viés corporificado e literal do corpo: por que um é uno e o outro é múltiplo? Por que um possui descorporificação universal e sobre o outro recai a renegação e perseguição desmedida das relações de poder? Por que sobre o corpo feminino recai tantas mazelas, perseguições e vulnerabilidades perante o outro?

Sobre o tópico, pode-se iniciar analisando a teoria da performatividade de Judith Butler, onde ao interpretar o gênero, encara que o sexo e o corpo são construídos culturalmente e socialmente e, por isso, compartilham uma constituição discursiva, que ao invés de trabalhar com uma concepção naturalista ou subjetivista, ela sustenta que o gênero é constituído performativamente pelas expressões ou efeitos de seus desempenhos. Assim, as críticas para as relações de gênero se focam na percepção de que elas só podem ser entendidas como uma construção discursiva, mesmo que por séculos tenha mostrado o sexo, identidade e o gênero de forma dicotômica – homem e mulher –, sendo verdadeiras normas impostas e até como características naturais para cada um dos sexos.

Todavia, a identidade de gênero é um efeito de várias práticas, que não se confunde com um ato dotado de vontade, muito menos de exteriorização de uma essência. Isso significa dizer que um indivíduo que nasce com vulva, fala, se veste e age como mulher no corpo/exterior, não necessariamente se identifica com a identidade de gênero feminino, pois internamente a sua mente/interior pode se identificar com o gênero masculino ou simplesmente não se identifica com nem um e nem outro, sendo por exemplo um gênero não-binário, como o caso do autor Judith Butler.

A tradição filosófica enxergava a sexualidade como algo pressupondo uma neutralidade ou pior, assumindo uma sexualidade universal, seguindo de praxe expressões heteronormativas, racistas e machistas, deixando de lado indivíduos que não se encaixam nessa análise limitada e, que de longe, não demonstrava nada de universal. Nesse contexto, Butler critica esse viés e refina uma teoria sobre experiências sexuais do corpo, em especial de entender o corpo como elemento fundamental da subjetividade, assim, ela é contra a tradição filosófica de ver o mundo de acordo com o dualismo cartesiano imposto pelas relações de poder, sobretudo deixando de lado o dualismo entre mente e corpo. Dessa forma, compreende-se que isso que foi determinado, também é algo cultural ou historicamente específico. Dessa forma, Butler mostra que o corpo não é só matéria, mas também uma construção performativa.

Para iniciar o debate, deve-se entender que desde a década de 70 foi criado o binômio sexo/gênero como parâmetro acerca da normalização dos corpos, onde nascera a expressão “papeis de sexos”, onde tal nomenclatura foi utilizada para analisar a existência de indivíduos que não se determinavam biologicamente, ou seja, não se encaixam nos papeis desempenhados e cobrados na sociedade, sendo vistos como algo não natural.

Dessa forma, o conceito de gênero ganha força e assume a diferença entre natureza e cultura, separando o gênero como variável e o sexo como algo fixo, e isso nasceu pelo fato de ver o gênero como algo condicionado ao sexo ao marcar os corpos, inclusive cientificamente como masculino e feminino. Todavia, nasceu uma problematização dessa teoria: o social é algo cultural e histórico, mas e a natureza? É compreendida apenas sobre o viés biológico? E está sendo excluída uma pré-compreensão social? Será que não há uma fundamentação sexual do gênero?

Para responder tais indagações, utilizemos a teoria de Judith Butler, mais precisamente a obra de 1990 *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Elu inicia analisando os mecanismos pelos quais o gênero é visto como um problema social que se torna um problema conceitual. Para Butler o problema é considerado social quando é sentido no corpo, caso contrário não seria tangível “problematizar as categorias de gênero que sustentam a hierarquia dos gêneros e a heterossexualidade compulsória” (Butler, 2023, p. 8). Dessa forma, elu irá questionar as configurações binárias de poder, onde o seu objetivo pode ser visto como uma forma de se libertar de concepções sociais enraizadas, instigando uma análise de formas políticas de ação não baseadas em identidades e, que as consideradas “universais”, nada mais são do que construídas socialmente e discursivamente.

No interior da teoria feminista, há um subconjunto que é o feminismo corpóreo, o qual diz que o corpo sexuado é fundamental para a representação da experiência, assim, acaba se apoiando nas ideias da tradição fenomenológica, que argumenta que a diferença sexual não pode ser explicada separadamente da experiência particular da corporeidade sexuada. Essa análise é criticada, pois o corpo é o elemento fundamental da subjetividade, este se rebelando contra o dualismo cartesiano e de binariedade.

Essa nova visão mudou as estruturas do feminismo, pois desconstruiu o conceito de gênero binário, que inclusive é a base da própria teoria feminista. Mais especificamente em Butler, elu relata que através desse movimento feminista, a identidade da “mulher” fica reduzida e afastada, pois as políticas identitárias acabam não atendendo os múltiplos interesses e demandas das integrantes que tentam ser representadas, repetindo o movimento que tanto luta

para modificar. Isso significa dizer que há a exclusão de alguns grupos, pois eles não são inseridos na “logística” binária imposta. Em relação ao próprio feminismo, existe uma certa barreira com o feminismo tradicional, pois se esquece de defender pautas relacionadas as questões de raça e de classe, demonstrando os conflitos e limitações que estão na origem da construção da identidade da mulher.

Como exemplo disso, Butler indaga que até mesmo quando se pergunta “qual é o seu sexo?”, se espera uma resposta normalizadora que pressuponha uma identidade, onde muitas feministas afirmam que o gênero é uma interpretação cultural do sexo. E se assim for, se de fato é construído, poderia construir leis que diferenciam o gênero em conformidade com eixos universais de diferença sexual? O que Butler quer criticar aqui é a possibilidade que as relações de poder possuem em criar leis que marginalizam e perseguem o gênero, inclusive criando uma estrutura de exclusão, sendo que deveriam criar o sentido inverso, inclusive a própria teoria feminista. O que deveria lutar, acaba reproduzindo e excluindo.

Na análise do gênero como algo que foi construído em corpos sexualmente diferentes, há o direcionamento de que a cultura e a história são pontos determinantes, enquanto os corpos são matérias físicas que compõem a matriz por sua própria anatomia. Assim, existe uma certa massificação que se o corpo traduz culturalmente o gênero, de tanto cultivar e repetir isso, faz parecer que o gênero é tão fixo quanto a formulação de que a biologia é o destino.

O ponto crucial da teoria de Judith Butler é entender que ela desconstrói a metafísica da substância, e isso perpassa pelo abalo das dicotomias e conceitos modernos (como sexo/gênero e natureza/cultura) e, por conseguinte, à insuficiência da transposição da determinação de gênero para a sociedade, seja em termos de escolha ou em termos de práticas sociais. Mas a pergunta é: o que é metafísica da substância? Como ela informa o pensamento sobre as categorias do sexo?

Segundo Butler, as concepções humanistas feministas do sujeito e suas características essenciais e não essenciais, “compreendem o gênero como um ‘atributo’ da pessoa caracterizada essencialmente como uma substância ou um ‘núcleo’ de gênero pré-estabelecido, denominado pessoa que demora uma capacidade universal de razão moral, deliberação moral ou linguagem” (Butler, 2023, p. 32). Dessa forma, parte de uma concepção universal, acaba deslocando a pessoa por posições históricas que compreendem o gênero como uma relação entre sujeitos em contextos especificáveis.

Judith Butler tem uma visão crítica que Simone de Beauvoir não teve, que são as pressuposições difíceis de conciliar, como por exemplo, a de um agente que precede o

aparecimento do sujeito, na antiga teoria de dualidade cartesiana. Sobre esse ponto, Butler se baseia em Nietzsche na crítica à noção voluntarista de subjetividade, em específico, na relação entre sexualidade e agência, onde ele afirma que “o gênero de uma pessoa é realizado no tempo como efeito de determinados desempenhos, pois o gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra” (Butler, 2023, p. 56).

Isso significa dizer que Nietzsche (*apud* Butler, 2023) enxergou o gênero como substância e que se apresentaria como algo fixo ou anterior, porém para Butler o gênero não se comporta como essência que se possa atribuir ao sujeito, visto que se constitui por condutas repetitivas ou “atos que se repetem”, pois como dito pelo autor, o gênero é a estilização de atos repetidos no interior de uma estrutura que dita regras controladoras e, que de tanto ser feita ao longo do tempo, parece ser algo pertencente a substância; de uma classe natural de ser.

Essa estilização repetida carrega consigo o conceito de performatividade, que com essa repetição, acaba naturalizando e dando a impressão de substancialidade, ou seja, de que aqueles atos são um atributo natural do ser. Dessa forma, os corpos que são anatomicamente diferentes, sugerem certa ideia de que o gênero é construído e possui determinismo de significados de gênero, assim, tais corpos são verdadeiros receptáculos passivos de uma lei cultural rigorosa e implacável.

Dessa forma, encarar que o gênero é uma construção cultural, faz parecer que são mais deterministas do que a própria natureza, onde o ideal seria pensar que não deveria existir gêneros discordantes já pré-estabelecidos, pois todos os gêneros seriam construídos culturalmente da mesma maneira. A análise de Butler fura uma bolha não apenas pelo fato de dar um passe atrás e enxergar o conceito de gênero de uma forma diferente, mas de entender que se há um preestabelecimento de dois gêneros, automaticamente rejeita qualquer possibilidade de abertura de novas configurações de gênero, posto a construção cultural manter sua base elementar substancialista.

Outro ponto que Butler desconstrói do gênero é sobre a “heterossexualidade compulsória”. Para ele, isso acaba reforçando a aparência de substancialidade, pois o binarismo sexo/gênero aparece como uma prática reguladora. Assim sendo, Butler aduz que:

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando essa diferenciação por meios das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo (Butler, 2023, p. 53).

Para Butler não existe diferença entre sexo/gênero, assim como também não há corpo que não habite em si desde cedo a marca de gênero, entretanto a relação que se faz normalmente entre sexo/desejo é generificada e sempre de oposição ao outro gênero, onde só assim se torna legítima. Nas relações de poder, o sexo/desejo considerado “normal e aceitável” é o heteronormativo e estável. Dessa forma, o gênero seria algo que é feito a todo momento, configurando-se como tal de acordo com a coerência desses atos repetitivos, gerando uma aparência de normalidade e aceitação, se tornando uma aparência de substância. Butler vê que essa demonstração do conceito de gênero é feita pelos traços que não se conformam aos modelos sequenciais de coerência, onde de fato se torna extremamente problemático separar sexo e gênero.

Mas o que seria esses que não se conformam? Os chamados “traços dissonantes”? Basicamente são atos que subvertam a ordem heteronormativa. Butler usa o exemplo de um “homem” com atributos masculinos e um “homem” com atributos femininos, porém mesmo assim continua com a integridade de gênero, todavia, se deixarmos de lado a atribuição das substâncias permanentes do homem e da mulher, “não será mais possível subordinar traços dissonantes de gênero como características secundárias ou acidentais de uma ontologia do gênero que permanece fundamentalmente inata”. (Butler, 2023, p. 55).

Essa análise faz nascer a seguinte indagação em Butler: se a pessoa traz consigo atributos masculinos e femininos, seria o gênero um atributo incerto? Já que não pode ser considerado uma substância inata? Assim nasce o conceito de performatividade, onde o gênero não é substantivo, mas é um conjunto de atributos “flutuantes”⁴, com efeitos de performatividade produzida. Quando ela critica o feminismo construcionista não é com o intuito de negar o gênero, mas de tentar entender e explorar as limitações das teorias da construção social. Assim, chega-se a mais uma indagação: se não há relação entre o sexo e o gênero, por que ocorrera a construção social de que o gênero é binário, como se fosse o gênero uma interpretação social do sexo? Por que se conceitua que não há relação entre os dois, mas na prática existe uma conexão que as vezes consegue ser mais forte que a própria relação com o biológico?

Para responder isso, Judith Butler entende que há um conjunto de normas que promovem a determinadas práticas de gênero, onde acaba sendo a forma como as pessoas

⁴ Para Judith Butler, a ideia de “seres flutuantes” se refere à compreensão de que o gênero não é uma substância fixa e inerente, mas possui identidades que flutuam entre normas, resistências e repetições, sem um ponto de origem fixo. Ademais, o termo “flutuação” representa uma instabilidade que desafia a coerência identitária imposta pelo binarismo de gênero.

funcionam no mundo, visto que o gênero é feito enquanto ele próprio se faz. Cada conduta estilizada que se tem de gênero, cria uma situação objetiva e subjetiva do gênero, pois afeta consequências e efeitos sobre os outros. Então, resumidamente, o gênero seria uma construção social na teoria, e na prática seriam as condutas diárias, como se antecedessem a própria natureza, quando na verdade é uma ficção criada por uma invocação topológica do discurso científico.

A teoria da performatividade é de suma importância para a teoria de Butler, pois ela consegue desconstruir o conceito de gênero, porém mais que isso: consegue enxergar corpos que são considerados ininteligíveis. O gênero que seria considerado inteligível, seria aquele que consegue coadunar sexo, gênero, prática sexual e desejo, conseguindo ter seu corpo visível e possível de ser protegido, já os corpos ininteligíveis são aqueles que não se encaixam com a ordem construída socialmente e são vistos como algo não intrínseco ao sujeito.

Dessa forma, a identidade de gênero tem no seu caráter performativo a chance de se indagar da sua condição objetificada e, com essa visão, Butler repensa a identidade de gênero fora da metafísica da substância, pois se o corpo é uma fronteira variável e com uma superfície politicamente regulada, então que linguagem é possível para entender essa representação corporal? Que corpo é esse que se constitui através da sua significação “interna” em sua pele?

Com essa nova interpretação, Butler causa uma revolução na teoria feminista, pois ela se opõe a uma concepção naturalista e defende a noção de um sujeito descentralizado que é realizado no tempo através da repetição de atos governados, boa parte por uma normatividade cultural. Assim sendo, é importante atentar para a diferenciação entre performance e performatividade, onde a performance pressupõe um sujeito, enquanto a performatividade pretende criticar a própria noção do sujeito, apontando que a subjetividade do gênero é produzida como efeito de determinados desempenhos com marca de gênero que são culturalmente codificados, seja para o feminino, seja para o masculino.

Para Butler (2023), performatividade é relacionado a ação, onde ao agir de determinada forma, expressa o gênero que se apresenta ao mundo, e ser performativo é ratificar algo através da produção de efeitos, por exemplo, no jeito de falar, se portar ou se vestir, posto que a sociedade consiga reconhecer e falar que “essa é uma mulher” ou “esse é um homem”. Com esse conceito de performatividade atribuída ao gênero, é que se encontra o sujeito com uma base não sólida e comprovando que o sujeito performa.

Assim, é possível entender que os atos e as escolhas do sujeito não são dotados de liberdade, pois há uma série de fatores culturais e da própria sociedade cobrando uma

performatividade específica de cada gênero, limitando e engendrando os desejos do sujeito, que acredita ter poder de escolha, mas acaba fazendo parte de uma máquina que mascara e escolhe por cada um. Isso ocorre, pois quanto mais as pessoas performam, mais são pertencentes ao sistema.

Com uma nova concepção sobre a teoria feminista feita por Judith Butler, em especial ao sexo/gênero, ela lançou no ano de 1997 a obra *Discurso de Ódio: Uma Política dos Performativos* em que se refere a chance de se valer do uso de “termos-chaves da modernidade” como forma de subversão política. Inicialmente, subversão política seria uma revolta contra a ordem social, política e econômica estabelecida vigente, podendo se manifestar tanto sobre a forma de uma oposição aberta e declarada, como também sobre a forma de uma oposição sutil e prolongada.

Para Butler, a subversão política é uma contestação social e política que questiona a noção de identidade fixa e estável (homem/mulher heterossexual), pois as identidades são invenções sociais e que devem ser pensadas no plural, pelo fato de estarem sempre em constante formação. Em especial sobre os “termos-chaves da modernidade” usado por Judith Butler, significa dizer que há possibilidade de subversão política na reivindicação de direitos através da ressignificação política de termos como liberdade, ser humanos e direitos humanos.

Essa ressignificação advém do fato do discurso político moderno estar fundamentalmente corrompido e, ao usar esses termos já conhecidos sob um novo olhar, possa fazer nascer um novo sentido para esses termos, que antes eram marcados pela opressão e exclusão de grupos vulneráveis, como mulheres, pessoas com cor, refugiados, dentre outros. A ideia que Butler faz é de que a ressignificação na repetição em reformular os termos já conhecidos, leva a um contrassenso de sua capacidade normativa, fazendo-a quebrar e ser atravessada sobre um novo viés.

É importante atentar que em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* lançado pela primeira vez em 1990, sete anos antes de *Discurso de Ódio: Uma Política dos Performativos*, levou Butler a recusar qualquer possibilidade política subversiva que se pautasse por universalidades, mas ao reivindicar direitos universais por grupos excluídos desses mesmos direitos, gera uma contradição performativa que leva não a um impasse, mas a um combate contra um poder estabelecido. “Isso é certamente política performativa, na qual realizar reivindicação para ser legalizado é precisamente o que é ilegal, e apesar disso é realizado precisamente em desafio da lei na qual o reconhecimento é demandado”. (Butler e Spivak, 2007, p. 63).

A contradição performativa é desenvolvida por Jürgen Habermas (*apud* Butler, 2023) e seria uma contradição entre o que é dito e como é dito, onde ocorre uma contradição entre a pretensão de validade da verdade e o conteúdo proposicional, ou seja, ocorre quando o ato de fazer um enunciado torna-o falso. Por exemplo, quando alguém abre a boca e fala: “eu não estou dizendo nada agora” é um caso de contradição performativa, pois de forma literal a pessoa está falando, mas o seu objetivo é dizer que não está falando nada. Dessa forma, para Habermas a validação do enunciado só ocorre se não ocorrer essa contradição performativa. Já para Judith Butler, essa contradição é ressignificada como possibilidade política.

Para ela é a prova de que há limitações dos pressupostos que promovem a reivindicação de direito, mostrando que direitos que deveriam ser universais, não conseguem abarcar todos, principalmente aqueles grupos que não fazem parte da ordem estável e fixa da sociedade. Essa contradição performativa funcionaria na articulação entre atos e reivindicações de direitos e a legislação positiva. No caso de mulheres que sofrem violência física ou sexual, elas reivindicariam direitos universais, se colocando em contradição à universalidade que já deveria garantir os seus direitos, e o reconhecimento que são indivíduos dotados de liberdade sexual e com garantia de proteção corpórea, porém factualmente ocorre o inverso. Como exposto por Rodrigo Garça (2016):

Destaca-se novamente a condição política da imanência, no sentido de que a subversão política é abordada a partir dos próprios termos dispostos. A contradição performativa expõe de modo imanente os limites dos referenciais inteligíveis de direitos e grupos de direitos. Ou de forma mais ampla, a contradição performativa é afirmada como condição para uma política radical baseada na performatividade.

A política imanente é uma concepção que se baseia na ideia de que os afetos devem ser a matéria do pensamento político, e não postulados morais ou cláusulas jurídicas. Assim, Butler usa como contestação sociopolítica a contradição performativa para comprovar que existe um limite nos próprios direitos e para determinados grupos de direitos, pois grupos que não fazem parte da noção de identidade fixa e estável, não são abarcados pela universalidade de direitos, mostrando uma lacuna nas garantias que deveriam ser universais. Butler e Spivak (2007) expõem o sentido de algo novo: não há possibilidade de mudança política radical sem contradição performativa. Para existir a liberdade e expressar a igualdade, por exemplo, deve movê-las para além de sua articulação positiva, principalmente quando uma autoridade ou algo superior as impede.

Nessa contradição performativa, a execução do direito interpretado como performativo faz um verdadeiro jogo com a lei positivada, pois se usa dela, mas não está atado a ela. Butler em *Problemas de Gênero* trabalha muito com os atos repetitivos do conceito de

performatividade, onde na política performativa não seria diferente, pois ela acredita que o caráter de repetição da reivindicação de direitos gera mudanças desses termos. Assim como o gênero deve ser plural pois está em constante mudança, as normas convencionais de universalidade não impedem outros recursos ao termo; na verdade, com as chamadas “reiteraões perversas”⁵ acaba realizando duas funções: a primeira é comprovar que a universalidade possui características limitadoras das leis e dos termos “inteligíveis”, sendo exclusiva a alguns indivíduos, e a segunda é mostrar que mobiliza uma nova série de demandas.

Com essa contradição performativa, pode ser indagado que as mulheres que sofrem violência psicológica, física e sexual, podem utilizar esses mesmos termos para mostrar a limitação dos direitos universais e ao mesmo tempo usá-los para criar uma nova forma de política. A teoria da força da não-violência usada por Judith Butler em sua obra denominada *A Força da Não-Violência: um vínculo ético-político*, do ano de 2021, com mais de 30 anos desde a sua obra de 1990, pode ser utilizada como forma de subversão política? Isso será visto na próxima seção.

3.3 A vulnerabilidade corpórea e a interdependência entre os indivíduos

Na obra *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Butler deixa claro a inviabilidade de aplicar uma lei universal para todas as pessoas, visto que cada realidade sociocultural é única e se diferencia em cada canto do globo. Entretanto, 30 anos depois, Butler publica ainda sobre o mesmo tema de estudo, que é a análise de gênero, mas com um viés igualitário entre as pessoas. Estaria ela se contrapondo entre as obras? Ou apenas criando uma possibilidade política com a teoria da força da não-violência? Para adentrar no tema, o ponto de partida é entender o que é essa teoria e como poderia ser utilizada por grupos vulneráveis, em especial de mulheres.

Um dos maiores desafios para explicar a força da não-violência é entender que ela não é pacífica, nem é sinônimo de falta de ação ou de aceitação do estado de violência, pelo contrário, para entendê-la deve ter como ponto de partida que a violência e a não-violência são termos controversos. A violência, *a priori*, pode ser entendida como uma agressão física, como por exemplo um soco desferido contra alguém, mas deve compreender que as estruturas e os sistemas sociais também são violentos. Além disso, a semântica da violência depende de quem está falando ou quem está usando ao seu favor. Por exemplo, em algumas situações, Estados e

⁵ Para Butler, a “reiteração perversa” refere-se à forma como normas sociais e discursos sobre gênero são repetidos e reforçados, criando a ilusão de uma identidade de gênero estável e natural, mesmo que essa identidade seja sempre uma performance, uma construção social.

instituições consideram violência certas discordâncias políticas ou oposição ao governo, e quando fazem isso, possuem um objetivo, que é usar inapropriadamente a linguagem modificando o sentido e garantindo o monopólio sobre a violência, justificando o uso do poder de polícia contra quem busca exercer o seu direito de liberdade.

A partir do momento que se escolhe defender a não-violência, deve entender que é necessário avaliar como a violência é constituída e atribuída no interior de um campo social e estatal, pois o Estado justifica seus atos violentos e se esforça para manter o seu monopólio. Tal monopólio exercido pelo ente estatal depende de uma prática de dominação, que dissimula a própria violência sobre um viés de coerção legal ou direciona para uma violência contra outra pessoa, deixando em uma situação de total controle. Assim, se o Estado realiza atos de violência é considerado poder de polícia e, se alguém tenta quebrar esse sistema, é considerado como violento, pois tenta romper com a ordem e sistema do ente estatal. Quem dita o que é violência ou o que é o violento é quem detém o poder.

Como exposto por Butler (2021, p. 22):

Não há atalho para chegar a uma distinção semântica estável entre as duas quando essa distinção é tão frequentemente explorada com o propósito de ocultar e ampliar práticas e objetivos violentos. Em outras palavras, não podemos ir direto ao fenômeno em si sem passar pelos esquemas conceituais que orientam o uso do termo em várias direções e sem uma análise de como essas orientações operam.

Isso significa dizer que para chegar a uma conceituação do que é violência e não-violência, precisa entender que a terminologia muitas vezes é utilizada por interesses diversos, seja para causar mais temor e controle (poder estatal) ou para lidar com a própria violência (visão de esquerda), mas isso não impede o pensamento crítico de expor suas distinções, pois se hoje as pessoas se opõem a violência do Estado, é possível entender a diferenciação entre elas duas. Assim, quanto mais se aprofunda na diferenciação do que é violência e o que é a não-violência, se aproxima da filosofia moral e da filosofia política, que muitas vezes se entrelaçam e fazem entender o modo como é feita a política e o mundo que se deseja.

Butler traz à tona justificativas de combate à violência através da contraviolência, que seria uma espécie de defesa contra quem provocou algum mal, e por isso, o indivíduo se defende em nome de sua própria vida e de seu direito de continuar a existir no mundo. Isso em um primeiro contato parece justo, pois a pessoa se defende do ataque de quem lhe atacou da mesma forma ou paga com a “mesma moeda”, porém ela chega na seguinte indagação: o que o outro faz é justificável? Pois mesmo que alguém se defenda do ataque, estaria gerando um ciclo vicioso de violência? Por fim, quem é o *eu* defendido a título de autodefesa? Nesse momento, realizo a conexão da análise de Jay Bernstein e Judith Butler, pois a violência feita pelo outro

é ao mesmo tempo uma violência realizada contra o seu próprio *eu*, onde a relação entre agressor/vítima acaba se entrelaçando.

Dessa forma, a não-violência servirá como um modo de reconhecer a relação prévia entre agressor e vítima – por mais estranha e tensa que seja – e afirmar pretensões normativas que decorrem dela, sendo uma conversão performativa. Como exposto por Butler (2021, p. 24):

Assim, uma ética da não-violência não pode se basear no individualismo e deve criticá-la como base da ética e da política. Uma ética e uma política da não-violência teriam de explicar como os “eus” estão implicados na vida uns dos outros, ligados por uma série de relações que podem ser destrutivas quanto construtivas.

Porém, é preciso delimitar que tipo de relação social é essa que pode gerar um laço potencial entre dois indivíduos em um ato violento. Como ponto de partida deve-se entender que o *eu* se constitui por meio das relações com os outros, então parte do que acontece com o indivíduo implica em preservar ou denegar os laços sociais que o definem ou definem o seu mundo. Assim, parte do seguinte princípio: a não-violência exige uma crítica à política do individualismo para desenvolver a ideia de individualidade como um campo tenso de relacionalidade social, pois ela é um campo complexo e ambivalente, que a questão da ética deve ser criada sobre o viés de um potencial destrutivo, persistente e constitutivo.

Quando se vive em um mundo que é apresentado como um verdadeiro campo de violência, o grande desafio da não-violência é encontrar formas de viver e agir nesse mundo, para poder diminuir ou até mesmo controlá-la nos momentos mais críticos. E o corpo pode ser utilizado como vetor de mudança – como as práticas em coletividade, as instituições e as infraestruturas – pois são vetores que modificam e controlam a vida.

Ao pensar sobre a aplicabilidade da não-violência, parece ser irreal, porém os indivíduos já praticam a autodefesa e, como será exposto posteriormente, há um problema em defender apenas aqueles que são semelhantes à pessoa ou que fazem parte dos seus laços sociais, pois certamente não irá defender aqueles que diferem dele. E como indagado por Judith Butler: será que ao defender apenas aqueles que são dignos de defesa não gera um problema de desigualdade que deriva da justificação da violência a serviço da não-violência?

Basicamente acaba sendo mais do mesmo, pois tenta se combater a violência com uma contraviolência justificada. E embora se pense que a autodefesa é a solução contra um golpe vindo de fora, o *eu* privilegiado não precisa de tal incentivo para delimitar seus limites e policiar suas exclusões, assim, qualquer tipo de ameaça acaba sendo suficiente para desencadear a violência em nome próprio. Assim, quem possui um *eu* considerado mais defensável e uma

existência que pode aparecer nos quadros jurídicos do poder como uma vida meritória, é mais possível de ser lembrado e defendido.

A não-violência é compreendida muitas vezes como uma posição moral, de questão ou de escolha individual para não optar por um caminho violento. Todavia, as escolhas para a prática da não-violência talvez sejam por uma crítica do individualismo e que exige repensar a filosofia dos laços sociais, vitais e sustentáveis. Pensar dessa forma, faz com que não se coloque certos laços necessários, como a vida social, para não se perder por conta da violência.

O fato do indivíduo se relacionar com os outros demonstra uma relação de vulnerabilidade e que precisa de outras pessoas para sobreviver, gerando a interdependência social que caracteriza a própria existência, onde ao ocorrer a violência, existe um ataque a ela e aos laços que possui com os outros. Assim, a linha de interdependência que liga o indivíduo a alguém implica igualdade social, pois as relações acontecem pelo fato de precisarem de algo ou algo depender dele, porém deve-se entender que as pessoas nascem e vivem em meio ambientes e estruturas diferentes, fazendo a dependência de cada um ser variável, pois o que é vital para um, pode não ser essencial para o outro.

Assim sendo, Butler não quer propor uma igualdade entre todas as pessoas, pois sabe que a singularidade e característica de cada ser é única e são sustentadas em virtude da interrelacionalidade, onde o corpo não é apenas um limite físico, de passagem e de porosidade, mas também é a abertura para a diferença que define o corpo em si. Assim, a igualdade não pode ser pensada como um cálculo possível a todas as pessoas, pois o tratamento igualitário só é possível em uma organização social em que todos tenham acesso aos mesmos recursos materiais, de alimentos, moradia, trabalho, salário, saúde e infraestrutura, para poder manter a qualidade de vida.

É importante entender as variáveis de qualidade e realidade de vida dos indivíduos, pois assim é possível identificar as desigualdades que estabelecem algumas como desproporcionalmente mais vivíveis e enlutáveis que outras, porém é importante atentar que isso não define o valor intrínseco de uma vida. Pode ser perguntado se é essencial analisar as desigualdades sociais e de algumas vidas serem dignas de luto para poder entender a justificção da violência, e sim, é importante, pois as práticas violentas realizadas por instituições, estruturas e sistemas acabam destruindo as condições de vida desses indivíduos. Dessa forma, será analisada na próxima seção a análise de Butler de como a igualdade pode ser usada para realizar a preservação da vida.

3.4 Igualdade radical e o grito de resistência dos mais fracos

Quando se fala na força da não-violência, o nome sugestiona um ato passivo ou até mesmo de aceitação de um estado de violência, todavia, Judith Butler demonstra que é o contrário. Em uma constante de que a violência é mais óbvia e justificável, a força da não-violência é uma prática de resistência e de compromisso permanente, onde se comprometer com a igualdade não é uma tarefa fácil. Isso ocorre, pois, algumas vidas são mais enlutáveis/dignas de luto do que outras e essa diferenciação ocorre pela imposição do sistema e que são seguidas pelas pessoas.

Dessa forma, as pessoas vivem em um mundo que há mazelas e problemas em grande massa, como guerras e conflitos sociais, porém todo esse processo de domínio sobre alguns corpos advém de uma realidade muito mais próxima: a do machismo estrutural. Então para compreender o que é a violência, deve-se entender quem dita o que é ela, qual o motivo dela se manter e o porquê de algumas vidas serem mais valiosas que outras, para enfim, aplicar uma força da não-violência vigilante e promissora, garantindo uma igualdade entre as pessoas.

A priori, é importante entender que a força da não-violência já é utilizada há décadas por grandes líderes mundiais como Mahatma Gandhi, onde o líder indiano insistia que a “força da alma”, “a dedicação à verdade”, “força da verdade” ou *satyagraha* (como ele nomeava a força da não-violência) é uma força que consiste em uma insistência na verdade e que possui um poder ímpar por quem a professa.

A força da não-violência não necessariamente precisa ser uma força de movimento, ela pode ser também uma formação corporificada, em que permanecer imóvel diante do poder político, é por um lado, uma postura passiva, mas também “é uma forma deliberada de expor o próprio corpo ao poder policial, para entrar no campo da violência e exercer uma forma inflexível de agência política”. (Butler, p. 32, 2021). Assim, no contexto de busca por independência da Índia, a busca pelo *satyagraha* era a pessoa que após ter procurado a verdade em espírito de paz e benevolência, afirma a sua verdade em confronto contra o mal através da prática da não-violência. Dessa forma, a *satyagraha* seria um ato de resistência e que não possui interesse nem de vencer e nem de ver a derrota do lado conflitante, mas sim gerar uma nova ordem harmônica.

Através da análise da força da não-violência, entende-se que não é uma ausência de força ou agressão, é na verdade uma estilização ética da corporificação e de usar a solidez do corpo para inviabilizar um novo exercício de violência. Nesse exato momento, chega ao ponto

chave da força da não-violência, pois apesar de ser entendida como fraca, de onde vem a força? Essa força está relacionada com o poder dos fracos, visto que:

[...] o poder social e político de estabelecer a existência dos que têm sido conceitualmente anulados, conquistar o direito ao luto e o valor dos que têm sido classificados como dispensáveis e insistir na possibilidade de julgamento e justiça nos termos da mídia contemporânea e das políticas públicas, que oferecem um vocabulário desconcertante e bastante tático para nomear própria e impropriamente a violência. (Butler, 2021, p. 34).

Dessa forma, a força da não-violência é um suspiro de resistência para aqueles considerados vulneráveis e que gera um grito de existência perante a sua própria vida, dizendo que são dignos de viver e de serem luto quando se forem desse plano terreno.

Para chegar em determinada interpretação, Butler perpassa por três pontos importantes: problemas do individualismo, a compreensão de uma abordagem não individualista da igualdade e relacionar essa ideia de interdependência com a não-violência. Inicialmente, o filósofo indaga algumas fontes da filosofia moral para poder criar uma reflexão da não-violência, posto algumas criações sociais terem impregnado o imaginário e o raciocínio moral, interferindo no olhar de quais vidas são dignas de luto.

Assim sendo, Butler cria um plano de fundo para poder iniciar as suas críticas, onde expõe que foi criada uma ficção para acreditar que sem controle, leis e obrigações, as pessoas estão fadadas ao caos, onde sem um governo comum e um conjunto de leis obrigatórias para controlar as diferenças humanas, muitas vidas seriam interrompidas e ocorreriam assassinatos.

Construir uma ficção é poderosa, pois ela delimita o que pode se criar a partir dela, como a organização política, as paixões e os interesses. Assim, demonstrar que o controle é importante para dominar as relações sociais, faz emergir e enraizar que o controle do sistema garante proteção, porém acaba criando direitos políticos sobre a forma de relações de dominação e subordinação.

Após entender a base inicial da reflexão de Judith Butler, será analisado o primeiro ponto, que são os problemas do individualismo. Para começo de ideia: ninguém nasce indivíduo, pois independente do ponto de vista, o indivíduo nasce em uma condição de dependência radical, pois já houve um tempo que não era possível ficar em pé ou se alimentar sozinho. Nesse contexto, sempre há um elo de dependência com outro, até para se manter seguro e consciente da nossa própria existência, pois há alguém que pode ajudar e estar ao lado quando precisar. Assim, “a dependência pode ser parcialmente definida como a confiança nas estruturas sociais, materiais e no meio ambiente, tornando a vida possível” (Butler, 2021, p. 47).

Dessa forma, ao entender que não é possível um individualismo extremo, visto a dependência em outras pessoas e no processo de confiança – como exposto no Capítulo 2 –, pode-se partir para o segundo ponto de análise de Butler, que é entender a importância de uma compreensão não individualista da igualdade. Butler utiliza o exemplo de obrigações globais, como por exemplo o fato do aquecimento global ser uma ameaça ao futuro do mundo habitável e saudável.

Dessa forma, sabe-se que todas as nações deveriam se comprometer a emitir menos gases carbônicos e ter planos políticos que agredam menos o meio ambiente e com escolhas mais sustentáveis, porém esse plano acaba sendo uma utopia, pois muitos países – grande maioria dos desenvolvidos e de potência mundial – não cumprem tais requisitos, com o único intuito de ficarem mais ricos e gerarem mais riquezas. Assim, é de comum acordo que as obrigações globais não possuem alcance mundial, sendo uma verdadeira ficção. Todavia, aqui entra a concepção de Butler sobre a importância de não ter uma concepção individualista da igualdade.

Elu possui a consciência da impossibilidade de um comprometimento em extrema escala, entretanto, o simples fato de saber que o mundo seria muito pior sem nenhum tipo de resguardo ao meio ambiente, já faz valer a pena. Butler diz que uma nova ideia de igualdade só pode emergir de uma interdependência mais plenamente imaginada, imaginação essa que se desdobre em práticas e instituições, e em novas formas de vida cívica e política. Ainda sobre a igualdade, Butler aduz que é interessante tratar todos de forma igual, porém ao fazer isso não consegue imaginar em que igualdade social e política está inserida essas relações.

Assim, ao tratar a igualdade como um direito individual, elu acaba se separando das obrigações sociais que os indivíduos possuem uns com os outros, ou seja, o ideal é fazer uma reivindicação social com os ideais de justiça, igualdade e liberdade, pois essas relações que definem a existência na sociedade de forma mais duradora. O ponto chave dessa concepção é entender que o conceito de igualdade se dá pela relação entre as pessoas e não como desejo de um ser individual. Como exposto por Butler (2021, p. 50):

A igualdade é, portanto, uma característica das relações sociais que, para sua articulação, depende cada vez mais de uma interdependência declarada – que abre mão do corpo como “unidade” a fim de compreender as demarcações de cada um como dilemas relacionais e sociais, entre eles as fontes de alegria, a suscetibilidade, à violência, a sensibilidade ao calor e ao frio, ânsia por comida, sociabilidade e sexualidade.

Isso significa dizer que para ter igualdade, as pessoas devem ser vulneráveis a algo ou alguém, pois para isso acontecer são dependentes a uma estrutura social, a quem é confiado e

exposto, pois só de ver que está dependente, se sente a vulnerabilidade. E se algo acontece com essas estruturas ambientais e sociais, seja de forma evolutiva ou precária, o indivíduo ascende ou falha, respectivamente. Dessa forma, há uma peculiaridade na vulnerabilidade e nessa relação entre duas pessoas, pois os resultados não incidem mais sobre um único ser, mas sim sobre a relação que as liga. O entendimento relacional da vulnerabilidade mostra que as pessoas não estão livres de dependências, frustrações e tristeza, pois nunca são completamente individualizadas.

Um indivíduo autossuficiente poderia ficar ofendido por sentir a sua independência enfraquecida, porém, a beleza da vulnerabilidade está em mostrar que essa ligação entre as pessoas é o resultado da interdependência que possibilita as suas vidas, claramente se for uma relação de respeito, dignidade e amor, porém se aplicar tudo o que foi dito até aqui, com viés de exploração e violência, a interdependência se torna perigosa e ameaçadora à vida de uma possível vítima. Com isso, Butler diz que é bom ocorrer um certo tipo de superação da dependência para não cair nas mãos de forças controladoras e dominantes, mas também não é bom ocorrer a autossuficiência exacerbada, pois assim pode ser possível encontrar um equilíbrio e uma busca pela interdependência como condição de igualdade.

O principal cuidado é que poderes de dominação não utilizem essa “dependência” como forma de controle sobre as pessoas, pois é importante ser independente de uma estrutura colonial, de um Estado injusto e/ou de um casamento controlador, pois se libertar dessas formas de sujeição fazem parte da reivindicação de igualdade e emancipação. Porém, ao conseguir certa independência, recai na soberania do indivíduo ou do Estado novamente? O grande objetivo é não retornar ao *status quo*, pois a partir de uma noção renovadora de interdependência entre regiões e hemisférios, é possível superar modos de poder colonial, para enfim formular outra visão da solidariedade social e da não-violência.

O corpo não é e nunca foi um “tipo de ser que subsiste por si mesmo” (Butler, 2021, p. 52), pois desde o momento que se nasce, o indivíduo é entregue a outra pessoa, onde depende do outro para sobreviver e perdurar a sua existência no mundo, e isso demonstra que está em uma linha constante de dependência e necessidade do outro. E essa relação de dependência com as formas sociais e econômicas permanecem por toda a vida, não sendo uma mera fase em que se sai de uma e se converte à independência. Se de alguma forma as pessoas não dependem de mais nada, a própria vida falha, pois ela se torna precária.

O ato de se entregar ao outro acaba gerando uma reciprocidade, pois a partir da dependência, gera uma relação social, visto se conectar com o outro. Assim sendo, quando as

peessoas se frustram, o corpo acaba sentindo e sofrendo essa precariedade, porque ser um corpo exposto a violência, ao dano ou a morte, demonstra uma forma de desigualdade injusta, deixando cada vez mais evidente que o destino de cada um de está nas mãos dos outros. É importante olhar como o anseio, o desejo, a ansiedade e a raiva aparecem nos indivíduos em situações extremas, pois mostra como reagem em condições insuportáveis ou de dependência incontrolável. Assim, em momentos de extremos, pode-se gerar um sentimento grande de raiva e descontentamento no indivíduo, até mesmo quebrando o laço social e transformando a interdependência em uma cena de agressão, violência e conflito. Dessa forma, será abordado o terceiro e último aspecto que Butler traz, que é relacionar essa interdependência com a não-violência.

Inicialmente, para expor o terceiro ponto, será utilizado como exemplo a afirmação de que é errado matar. A forma mais usual de lidar com essa problemática é entender que moralmente e juridicamente é errado assassinar alguém, entretanto, se sabe que há exceções, inclusive com exceções legítimas, como as excludentes de ilicitude que são justificativas de defesa do ataque do outro, conforme os artigos 23 ao 25 do Código Penal Brasileiro. A autodefesa é uma forma de justificar a violência, ainda mais quando se defende aqueles que são amados pelo indivíduo ou aqueles que se entende fazer parte do mesmo grupo que ele, assim, a concepção do *self* vai além da pessoa, posto ser possível ver aqueles que são importantes ao indivíduo, como sendo parte do seu *eu*.

Nessa ideia, Butler expõe que o indivíduo acaba criando uma justificativa para usar a violência a fim de defender algo ou alguém que lhe pertence, e nesse viés:

Portanto, determinado grupo está coberto por minha reivindicação expandida de autodefesa e as pessoas pertencentes a esse grupo são entendidas como dignas de uma proteção violenta contra a violência, ou seja, uma violência cometida contra outrem para que não seja cometida contra meus próximos. A interdição à violência ressurgue na exceção. (Butler, 2021, p. 55).

Nessa condição começa a nascer uma penumbra de que há justificativa para matar, onde não se trata mais de uma exceção ampla e significativa à proibição da violência, mas a diferenciação começa a desmoronar entre a força da interdição e a violência proibida. Assim, essa justificativa da violência faz ressurgir uma situação de guerra, onde é aceitável defender os meus, mas e aqueles que não amo ou não pertencentes ao do meu grupo? É correto defender toda uma multidão de outros? Distante de nós em sentido geográfico, econômico ou cultural? Aqui é possível entender que existem vidas que não pertencem a determinados grupos e cujas vidas não valem a pena serem salvas e nem defendidas. Na logística da justificativa da violência, está implícito que existem indivíduos que pertencem a um grupo e merecem proteção

vs. aquelas que não pertencem a um grupo e ficam desamparadas, no caso desse último grupo, pode-se invocar a força da não-violência.

Dessa forma, se há exceções ao princípio da não-violência, isso demonstra que as pessoas estão dispostas a qualquer ato, inclusive lutar, ferir e matar, apresentando motivos morais para tal ilícito. E isso é feito com justificativa de autodefesa ou em defesa de terceiros, esses que atravessam o regime do *eu* e são pessoas importantes, seja pelo amor ou por pertencerem a um domínio social ou político mais amplo do *eu*.

Aprofundando sobre a força da não-violência, Butler sugere comentários e pontos sobre a abordagem inteiramente igualitária da preservação da vida, ou seja, da visão igualitária em um mundo global e que consegue tratar todos de forma igual, dentro das suas singularidades. Assim sendo, ela sugere três pontos de análise: o direito ao luto, a prática da não-violência e a vida tendo de ser enlutável. Se um mundo igualitário existisse, seria possível ver o mundo sem diferenças entre as vidas que merecem ser preservadas e as vidas potencialmente enlutáveis, onde o direito ao luto rege o modo como as criaturas vivas são tratadas e revela-se uma “dimensão integral da biopolítica e das formas de pensar a igualdade entre os seres vivos” (Butler, 2021, p. 57).

O segundo ponto recai de que esse argumento a favor da igualdade, tem relação direta com a ética e a política da não-violência, onde pode evitar conflitos, mas não se pode reduzir unicamente a essa proibição, pois a força da não-violência não é sinônimo de passividade e aceitação de um estado de violência, pelo contrário, é uma opção de sair da margem de violência. Por fim, a vida tendo de ser algo enlutável, significa dizer que o interrompimento daquela vida é de fato uma perda, onde a ética da não-violência afirma o valor das vidas de forma igual.

Essa análise da força da não-violência é importante pois se as práticas éticas e políticas permanecerem focadas em um modo de vida individual, está fadado a perder a interdependência social e econômica que determina uma versão corporificada de igualdade e, essa condição, expõe a possibilidade de abandono ou extermínio, mas também delimita as obrigações éticas para impedir consequências caóticas. Ainda sobre o tema, a maioria das formas de violência está interligada com a desigualdade, onde a depender de quais pessoas serão atingidas, a violência será exercida ou não. Por exemplo, se a proibição de matar for aplicada, sabe-se que ela será exercida somente às pessoas com vidas enlutáveis e não aquelas que já são consideradas perdidas.

Aplicar a igualdade como forma de preservação da vida não é simplesmente usá-la e achar que irá funcionar a todas as pessoas ao mesmo tempo, como um passe de mágica, pelo contrário, utilizar a igualdade é implicar essa extensão a todos os indivíduos, mas ter consciência de quem é integralmente incluído, parcialmente incluído e totalmente excluído da categoria de ser humano; quem está vivo ou parcialmente morto; quem é digno de luto por ter sua vida perdida ou quem já está morto socialmente. Como bem exposto por Butler (2021, p. 59):

Poderíamos supor que qualquer consideração sobre o direito ao luto se refere apenas às pessoas mortas. Mas meu argumento é que o direito ao luto opera já na vida, que se trata de uma característica atribuída às criaturas vivas, marcando seu valor em um sistema de valores e determinando diretamente se essas criaturas serão tratadas de forma igual e justa.

Isso significa dizer que apesar do nome indicar sobre algo pós *mortem*, na verdade muitos indivíduos já se encontram “mortos” pela sociedade, pois as suas vidas encontram-se perdidas e o fato de morrerem só confirma que não são dignas de luto. E ser um indivíduo enlutável é saber que sua vida importa, que o corpo é considerado como algo capaz de se desenvolver e viver, cujo danos e riscos devem ser reduzidos e, ao morrer, importa para os outros. Ter um corpo enlutável é ter uma convicção da organização social de saúde, alimentação, moradia, emprego, segurança, bem-estar e vida cívica.

Chega-se à conclusão de que a igualdade deve incluir a ideia de um direito igualitário ao luto, associando à interdependência e aos questionamentos de como praticar uma não-violência do tipo militante. A abordagem igualitária do valor da vida é importante pois a partir do momento que se entende o seu benefício à aplicação de ideais de democracia e de prática da não-violência, faz entender que a prática irrestrita de uma vida individual e egoísta faz perder de vista aquela interdependência que articula o caráter de se relacionar de forma igual, bem como perdura a destruição que é constitutiva das relações sociais. A interdependência traz à tona o ponto da destrutividade, que é requisito potencial de qualquer relação *inter vivos*.

Ademais, a postura ética da força da não-violência tem de estar conectada com a igualdade radical, pois praticá-la requer combate com as formas biopolíticas e às lógicas de guerra que fazem diferença entre as vidas defensáveis e as que não são dignas. Além disso, é importante entender que não há como praticar a não-violência sem antes entender a própria violência em si, principalmente na atual conjuntura que se vive, com guerras civis, conflitos religiosos, políticos e sociais cada vez mais justificando a violência em nome de um líder ou um deus. Portanto, deve ser observado que quem justifica as suas condutas como de autodefesa ou quem defende que violência só pode ser combatida com – mais – violência, enaltecendo

forças policiais como solução final de todos os problemas, são atitudes típicas de líderes nacionalistas ou neofascistas.

Ser contra a violência é entender que nem sempre o inimigo será um soco ou uma agressão física, pelo contrário, a violência sofrida por mulheres, refugiados, negros, LGBTQIAPN+, ciganos, dentre outros é diária e profunda, pois canaliza essas vidas como sendo não dignas de luto, pois muitas já morreram em vida. Sem entender que essas vidas são vulnerabilizadas, não consegue pensar, saber ou agir de formas que incorporem o político ao ético. Dessa forma, se deve combater aqueles que estão comprometidos em destruir determinados grupos e compreender que enfrentar dessa maneira é tarefa de uma ética e uma política de não-violência.

Em suma, nesse capítulo foi apresentado que Judith Butler quis instigar a ter um estado de percepção alterado e que ajude a encontrar um novo caminho em direção a uma vida ética e política, onde a agressão e a tristeza não se convertam imediatamente em atos violentos, pois o estado de frustração humana é normal, porém transformar tudo em autodefesa e violência não é o caminho ideal para as relações sociais e na construção de um mundo mais pacífico.

É importante destacar que não é necessário amar todas as pessoas para entender que todas possuem vidas dignas, mas basta ter a consciência de que a existência humana é frágil e relacional, e por isso, as trocas devem ser interdependentes, pois todos tem o direito de continuar existindo, como uma espécie de direito social. A força da não-violência não se trata de um princípio absoluto, mas de uma luta aberta contra a violência e suas forças compensatórias, sendo necessário preservar os laços e conter a devastação, pois assim é afirmada a própria existência.

Entendidas as duas obras de Judith Butler, com as teorias da performatividade e da força da não-violência, se pode entender que o uso deste último é uma verdadeira contradição performativa, pois se usa conceitos que já existem e são “universais” em prol dos excluídos e que não possuem vidas dignas de luto. Isso ocorre pois pode utilizar a voz ou o corpo para estilizar uma ética da corporificação, usando o corpo físico como uma nova forma de impedir o exercício da violência. E quando se viabiliza força aos excluídos, gera poder aos mais fracos, visto conquistarem o direito ao luto e o valor por suas vidas.

Dessa forma, a violência é controlada pelos que detém o poder, no caso o sistema patriarcal, de gênero dual, branco e heterossexual, mas quando se dá poder a quem destoa ou não segue essa ordem, gera uma nova forma social e política, que se liberta de uma sociedade retrógrada e machista.

Com isso, como pode ser entendida a força dos excluídos dentro de um processo de violência sexual? Em específico, como o depoimento e a voz da vítima pode ser um grito de resistência frente ao sistema de violência estatal? Depor é uma forma de reviver àquela violência e se sentir torturado? Todas as indagações serão motivos para o próximo capítulo.

4 O DEPOIMENTO COMO FORÇA DA NÃO-VIOLÊNCIA: a voz das vítimas de estupro como poder contra a violência sistemática

O presente capítulo irá abordar o processo de marginalização e vulnerabilização da mulher, que se enraíza historicamente na construção social do gênero, onde a figura feminina sempre foi hipervulnerabilizada, seja por sua condição física ou função social. Será abordado que o corpo feminino sempre foi utilizado como instrumento de dominação, reforçando a perpetuação do sistema patriarcal que condiciona a mulher ao papel de submissa e secundária na sociedade, onde o controle sistêmico se reflete na economia, política, cultura e nas normas sociais, consolidando em uma desigualdade estrutural.

Assim, essa construção de determinados grupos vulnerabilizados é sustentada por uma violência silenciosa, institucionalizada e que condiciona a naturalização, denominada violência estrutural. Ela possui tais características pois mantém e legitima a desigualdade, garantindo a supremacia de determinados grupos sobre outros, como mulheres latino-americanas, por exemplo, que enfrentam múltiplas camadas de vulnerabilidade devido a fatores como identidade étnica, gênero e classe social. Será analisada a teoria de Judith Butler, que encara a violência sistêmica como uma negação da interdependência entre os indivíduos, visto sustentar a exclusão por meio de normas e padrões impostos, reforçando o processo de controle por gêneros performativos.

Será utilizado o crime de estupro como exemplo de forma extrema de dominação, demonstrando a objetificação de corpos femininos e a tentativa de controle sobre seu corpo e sua liberdade sexual. Em contextos mais extremos, como de guerra e opressão, a violência sexual é usada como arma para reafirmar a superioridade masculina e desumanizar as vítimas, as torturando e desamparando. Dessa forma, será analisado como a sociedade desconsidera o sofrimento das vítimas, em especial seus depoimentos, pois muitas ofendidas acabam passando pelo processo de revitimização e não conseguem reagir perante seus algozes. O objetivo não é alimentar o ego dos agressores, mas sim ressignificar a dor das vítimas através de suas vozes, como defendido por Jay M. Bernstein, sendo uma verdadeira potência, modificando a ordem sistemática-patriarcal-machista-misógina do Estado.

No presente capítulo será analisado três casos da Corte Interamericana de Direitos Humanos contra os Estados do México, Brasil e Peru, todos efetuados por agentes estatais contra uma mulher indígena, a três jovens negras em operação policial de invasão a favela e, por fim, a um homem homossexual que transicionou ao gênero de mulher trans, respectivamente.

Assim, em um recorte de 10 anos, do ano de 2010 ao ano de 2020, os três casos foram escolhidos por um motivo em comum: todas as mulheres foram estupradas por agentes policiais. Dessa forma, ocorreram sentenças pela CIDH com a interpretação de que os abusos sexuais não aconteceram unicamente pela lascívia dos agressores, mas para humilhar e torturar a mulher, visto o intuito de proferir poder sobre o corpo das vítimas, sendo instrumento de violência pelo poder estatal.

Com a análise de Judith Butler, tais vítimas são pertencentes a grupos extremamente vulnerabilizados, os quais de mulher indígena, mulher negra e mulher trans, onde apesar da teoria feminista alegar a defesa de tais grupos, a base da teoria é patriarcal e machista, pois os gêneros estáveis e fixos criados são de uma ordem binária (homem e mulher), onde a falta de introdução das diferentes culturas, impede a inclusão e defesa de grupos extremamente vulnerabilizados. Além disso, mesmo com a performatividade de gênero das vítimas, (e uma delas era um homem homossexual que passou pela transição para mulher trans), todas sofreram o mesmo tipo de abuso, pois os agentes tomaram seus corpos como seus, os utilizando além do bel-prazer, mas para corrigir, humilhar e torturar.

Por fim, será demonstrado que o depoimento das vítimas de estupro pode ser um ato de subversão política frente à violência estrutural que as silencia e marginaliza. A partir do referencial teórico de Judith Butler, especialmente no que tange à performatividade de gênero e à possibilidade de resignificação dos discursos, argumenta-se que o ato de falar — sobretudo em espaços institucionais historicamente marcados por descrédito e revitimização — constitui uma prática de resistência. Ao reivindicar a escuta e nomear a violência sofrida, essas mulheres desafiam normas sociais que sustentam o pacto de silenciamento e impunidade, tornando o próprio testemunho um gesto político que reconfigura as possibilidades de agência e de reconhecimento social.

4.1 A violência estrutural como arma silenciosa e *sui generis*: controle social contra o corpo da mulher

Analisar e pontuar exatamente o início da marginalização e vulnerabilização da mulher é de difícil identificação, porém é possível avaliar que em vários momentos históricos a imagem feminina sempre foi hipervulnerabilizada, seja pela sua condição física ou pela sua função social, onde seu corpo era utilizado como meio de violência para expressar o poder do sistema, o que se mantém ainda presente nos dias de hoje. Além disso, a sua única função era satisfazer o prazer de seu marido e procriar, mantendo a continuação da família e do poder paternal, onde

tudo que descentralizava disso era combatido e perseguido, pois o sistema patriarcal construía que não era esse o papel esperado para a mulher.

O domínio sobre os corpos é tamanho que os papéis entre homens e mulheres são controlados e classificados pela sociedade, fazendo perceber a disparidade de poder entre os dois, posto as concepções sociais se basearem em situações biológicas e sexuais de cada gênero, onde isso irá afetar de forma contumaz nos âmbitos econômicos, políticos, sociais e culturais, pois a mulher é sempre secundarizada e coadjuvante social, sendo um ser inferiorizado. Assim, de acordo com a construção do gênero de nascimento, cada indivíduo irá adquirir funções que são consideradas específicas de sua condição, onde dependendo das circunstâncias econômicas, políticas e sociais, o papel masculino e feminino será flexível ou rígido.

E como Silva (2014, p. 133) expõe: “onde há diferenciação existe poder e a diferenciação é o processo pelo qual identidade e diferença são produzidas”. Ou seja, onde há disputa de identidades, há luta de poder, onde quem possui o privilégio de detê-lo o usa, pois assim se mantém hierarquicamente superior e se perpetua. O detentor do poder possui a vantagem de elencar a si próprio as melhores características, enquanto ao outro gênero fica encarregado das piores avaliações, que acaba sendo o pertencente às mulheres. Ter a concepção deturpada sobre o gênero gera algo alarmante, pois faz incutir no subconsciente do gênero dominado (feminino) que de fato é inferior, acreditando na construção social de que é secundária e deve seguir as ordens do sistema.

As normas criadas para cada gênero fazem com que cada indivíduo aja de uma forma, onde o homem deve ser masculino e a mulher feminina, e essa imposição social é um tipo de controle estatal, que molda sociedades inteiras e impõe papéis rígidos, causando exclusão, marginalização e agressão aqueles que não seguem esses padrões. Os grupos que detêm o privilégio de categorizar os demais grupos da sociedade, detêm também o poder de atribuir os diferentes valores a cada grupo classificado, determinando o acesso de cada grupo a bens materiais e simbólicos da sociedade.

Dessa forma, pode ser entendido que:

Tais classificações de identidade começaram de algum lugar ou de um grupo específico e dominante da sociedade, o qual a masculina, onde constrói-se a sua própria imagem de que tudo que faz é viril, forte e superior, enquanto a mulher é o inverso, possuindo uma identidade frágil, indefesa e inferior, sendo oposta a tudo que dá êxito (Martins, 2019, p. 14).

A criação depreciativa que foi submetida às mulheres e, em especial as latino-americanas, foram se incorporando em seus cotidianos, de maneira a contribuir com a opressão sobre elas, auxiliando na construção das suas identidades (Marques, 2016). E esse

reconhecimento incorreto das identidades implica na falta de respeito a um certo grupo de pessoas e em como pode marcar suas vítimas, gerando um sentimento de ódio que as incapacita.

Além da realidade geopolítica e de subdesenvolvimento, as mulheres latino-americanas sofrem pelo fato de serem pertencentes a multiculturas, através da mistura de seus colonizadores com os povos originários, gerando uma etnia rica, porém fora do padrão imposto pela ordem ocidental, composta por indígenas, negros e pardos. Somado a isso advém a identidade de gênero, possuindo suas inúmeras formas e nuances, com cisgêneros, trans, não-binários, dentre outros.

Agora será analisada a hipervulnerabilização de um indivíduo latino-americano, pois além do fator geopolítico, possui a realidade étnica somada a questão de construção de identidade de gênero, que pode resultar em uma mulher trans, um homossexual negro ou uma indígena não-binário. O que será pontuado é que os indivíduos latino-americanos não sofrem mais ou sentem mais dores que os europeus, africanos, asiáticos ou oceânicos, mas possuem exemplos de realidades culturais exclusivas, sendo camadas duplas/triplas/quádruplas de vulnerabilidade e que acabam sendo justificativas de atos atentatórios em seus países. Desta forma, é importante entender que a violência contra as mulheres é um fenômeno multifacetado, que decorre da combinação entre fatores pessoais e socioculturais, sendo contempladas as relações familiares, comunitárias e sociais que aquela mulher está inserida.

Toda essa construção social e poderio sobre o corpo feminino, advém de uma violência silenciosa, mas que comanda – sem perceber – as vidas e até as escolhas: a violência estrutural. Ela não se manifesta de forma direta, como por exemplo a agressão física ou verbal, mas está alocada na base das estruturas sociais, políticas e econômicas. Dessa forma, o próprio sistema sustenta desigualdades que afetam grupos específicos, como mulheres, negros, LGBTQIAPN+, pobres, indígenas, etc., onde a forma que essa violência se mantém é através de normas sociais, leis e instituições que tornam algumas vidas mais vulneráveis do que outras.

A violência não é uma marca exclusiva da sociedade contemporânea, posto que acompanha a história desde seus primeiros registros, tornando-se visível em distintos modos de produção e organização social. Inclusive, o sistema faz a sociedade acreditar que a violência é um mal necessário, pois possui o intuito de defender princípios que se considerem puros, onde tal situação é a justificativa para o Estado usar do seu poder de polícia para perpetuar a sua hierarquia e a suposta ordem social, pois sem ela a sociedade viveria em eterno estado de natureza e caos. Isso nada mais é que uma aproximação para a violência como um fenômeno estrutural e estruturante da sociedade patriarcal-racista-capitalista.

A violência estrutural é tão normalizada que é encarada como um próprio modo de vida, se manifestando de um modo indireto e aparentemente espontâneo, como violência vinculada com o poder alienante e explorador das relações humanas. Ela ocorre com naturalidade pois está camuflada com o véu da legitimidade e com a justificativa de seguir as regras, assim, sociedades, cidades, pessoas e modos de produção se constroem através dessa performatividade e pseudoproteção, sendo alimentada por beneficiários e que usam da violência silenciosa para controlar.

Além disso, a violência estrutural é sustentada por comportamentos individuais ou institucionais que negam as necessidades humanas reais, onde para alguns existem todas as garantias de direitos, e em contrapartida, outros não possuem o mínimo, principalmente àquelas vidas não enlutáveis (aquelas que não merecem ser lembradas após a morte), como demonstrado por Butler. Essa forma desumana de lidar com os direitos de alguns grupos é uma perpetuação da violência, pois é muito mais fácil controlar uma sociedade homogênea e estável com normas, padrões e valores pré-determinados, propositalmente esquecendo a natureza sócio-histórica e de origem de classes das definições sociais. Todo indivíduo que confronta a ordem fixa e estável se torna um rebelde, pois qualquer ser que apresenta razão dialética incomoda uma ordem machista e patriarcal. Ademais, parece ocorrer uma fragmentação entre a violência direta e a violência indireta (essa última considerada estrutural) de forma a destituir violências diretas da sua relação com a forma como se organizam e se estruturam as relações sociais, mas na verdade a própria violência direta é consequência da violência sistemática.

Ainda sobre a violência estrutural, é de difícil percepção se comparada a violência objetiva, pois é silenciosa e paulatina, mas pode ser identificada através de duas situações: uma atividade institucional estatal e um distanciamento das potencialidades de vida do homem e das suas atuais condições de vida. Esse distanciamento é determinado pela contradição entre o nível de desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção existentes na sociedade, ou seja, do que é produzido e do que tem existente no meio social.

A violência estrutural manifesta-se de forma contínua no cotidiano, atravessando diversos contextos e relações, inclusive as interpessoais. Sua reprodução independe da presença de atos abertamente agressivos ou coercitivos, podendo ocorrer em diferentes espaços, de maneira velada e sem necessariamente recorrer ao uso direto da força física. Muitas vezes, ela se expressa por meio de práticas naturalizadas, discursos excludentes e dinâmicas de poder que mantêm desigualdades e silenciam sujeitos historicamente marginalizados (Barroso, 2021). A naturalização e institucionalização da violência ocorre por uma condição incluída nas estruturas

sociais, que passam a reproduzi-la, não por volitividade do homem, mas por ser um resultado de repetições históricas determinadas.

O esmiuçar da violência estrutural é de suma importância, pois ao analisar e questionar as relações sociais historicamente determinadas, é perceptível que ela é discreta e sutil, pois ela se reveste de um caráter não violento e induz ser um estado natural das coisas. Assim, ao superar o primeiro impacto, vê-se que a estrutura social pretende causar dano a alguém (mulheres, povos originários, negros, trans, ciganos, judeus, LGBTQIAPN+, etc.), em detrimento da proteção de um outro indivíduo ou grupo (homens, heterossexuais, brancos e cisgêneros).

Exatamente nesse ponto de naturalização da violência estrutural, nasce o sentido de vidas não dignas de luto como apontado por Butler ou aquelas que “morrem por conta”, como exposto por Milene Barroso (2021). Quando esse indivíduo morre, não consegue se explicar imediatamente, pois está oculto e anestesiado, que de tão velado apresenta-se como natural. Isso ocorre pelo fato da morte se dar por violência estatal, através de uma ordem superior para matar aqueles que não cumprem a ordem estável e fixa imposta socialmente. Assim, é justificado para poder explicar o conteúdo que é dado a um ato e que o faz ser aceito em uma determinada sociedade, sem que seja interpretado como violência ou ainda que o justifique (Barroso, 2021).

Nessa direção, a violência deixa em evidência as estruturas de dominação, pois mostra os que querem manter privilégios e os que se rebelam contra a exploração-opressão. Oposta à violência direta, a violência sistemática não é marcada como um desvio em relação às maneiras consideradas aceitáveis, todavia os seus efeitos são tão mais claros e sérios quanto os da violência objetiva, pois o seu grande objetivo é se justificar através dos atos de vontade humana, tirando o foco dos processos socio-históricos das relações sociais. Tal concepção é duramente criticada por Judith Butler, pois ratifica que uma das formas de violência estrutural é a construção do gênero reproduzida por meio de performatividade, que de tão repetidas na sociedade parecem naturais, mas na verdade são impostas aos seus indivíduos.

A argumentação trazida por Butler é que a violência estrutural não pode ser combatida com mais violência, pois iria causar um ciclo sem fim, onde o Estado iria justificar seus atos através do poder de polícia e do estrito cumprimento do dever legal; já as condutas de ataque-defesa da sociedade seriam encaradas como atos violentos e de desordem. Assim, Butler sugestiona que a violência estrutural é combatida com resistência, baseada na interdependência e na força da não-violência, ou seja, com condutas que combatam de frente as normas sociais. Elu argumenta essa ideia devido a violência estrutural negar a interdependência ao tratar

algumas vidas como menos valiosas, assim, com a interdependência, todos teriam igualdade, dentro de suas realidades sistemáticas e culturais, onde todos dependem do outro para a sua própria existência.

Assim, Butler verifica que mesmo com objetivos estimuladores de discursos regulatórios, algumas consequências são imprevisíveis, abrindo novas sinapses sociais para formas de viver o gênero, que desafiam as normas de reconhecimento predominantes. Dessa forma, surgem os transgêneros, *genderqueer*, *butch*, *femme* e modos extravagantes, misturados ou discretos de masculinidade ou feminilidade. Essas novas possibilidades desestabilizam os objetivos do poder de todos os regimes institucionais, incluindo estruturas parentais que procuram conhecer e normalizar o gênero de antemão. O que Butler quer mostrar é a possibilidade de ter uma vida vivível e possível, pois com novas formas de gênero, não precisaria entrar em uma fôrma da normalidade, mas seria apenas uma expressão de liberdade de como o mundo deveria ser, onde teria que romper com a normalidade e oferecer apoio aos que não se encaixam aos padrões.

Quando é possível entender que a violência não se trata de um comportamento arriscado, de uma roupa mais curta, de um lugar inseguro, de um território não ocupado ou de alguém suspeito, percebe-se que ela se mostra independentemente do cuidado ou do julgamento individual. Mas o que acontece quando é percebido que ela ocorre pelo fato de não se ter o mínimo? Ou sofrer por ser de um grupo específico vulnerabilizado? Nesse ponto, associa-se a violência estrutural como algo resultante do viés biológico, psicológico ou moral, de uma natureza humana (em grande medida, masculina), mas na verdade a violência está fragmentada/separada dos componentes raciais, de gênero/ sexo e de classe.

Essa nova forma de interpretar a violência estrutural ocorre através de mecanismos jurídicos, ideológicos, morais e repressivos, fazendo entender que não é um fenômeno pessoal, mas sim social. Movimentar a singularidade de contextos diferenciados traz à tona a compreensão dos vários tipos de violência e destaca sua transversalidade a todos os espaços possíveis da vida social, por exemplo, na família, no trabalho, no sindicato, no teatro, na escola, nas fronteiras, nos contextos rurais, indígenas, urbanos, dentre outros. Além disso, é importante ter uma presença corpórea e concreta entre as pessoas, pois isso alcança os miúdos dos contextos a partir da relação da singularidade com as determinações estruturais da sociabilidade atual.

Dito isto, a concepção de violência estrutural evidencia as conexões e pluralidade da violência como produto e produtora das relações sociais, o que pode incidir para a

problematização e o questionamento das relações de opressão-exploração determinadas pelo sistema patriarcal-machista-misógino-racista, que perpetua a violência contra grupos vulnerabilizados, em especial os latino-americanos.

Nessa construção da teoria performativa de gênero e de solução através da interdependência apresentada por Judith Butler, será analisado o crime de estupro. Tal ato ilícito é uma forma de domínio sobre o corpo e à liberdade sexual das mulheres, onde a violência estrutural incute na realidade social que esses corpos estão a sua livre disposição, seja para satisfazer sua lascívia ou para ser uma arma contra o inimigo.

Os abusadores não necessariamente são indivíduos portadores de anomalias, problemas psíquicos e/ou patologias, mas sim pessoas do cotidiano da vítima, aqueles que são inúmeras vezes classificados como os tradicionais “homens de família”, que são maridos, pais, irmãos, tios, primos, filhos, vizinhos e profissionais exemplares.

Em uma realidade mais extrema de violência, como na guerra, por exemplo, os soldados ao invadirem territórios acabam violentando mulheres como forma de domínio e tortura, para mostrar para os adversários que os corpos femininos são pertencentes a terra e que por isso, eles os conquistaram. O poder sobre a mulher é tamanho que se tornou *res* pertencente ao território.

Ainda no tema do abuso sexual, as mulheres sempre foram vistas como o “Outro” (teoria beauvoiriana) e possuindo uma imagem secundária, onde os homens conseguem se sobrepor e perpetuar seus atos persuasivos contra seus corpos. Desta forma, o homem através da violência física, psicológica e sexual, ratifica o seu poder sobre o corpo da mulher e reafirma a sua masculinidade e “macheza”. Assim, com a subjugação do corpo feminino através do abuso sexual, desconstrói a autonomia da mulher, pois a sua pele é utilizada como objeto de lascívia pelo homem, sendo submetida como uma parte do projeto de quem a domina (Passos e Losurdo, 2017).

Os estudos sobre o estupro como forma de tortura se debruçam, normalmente, nas análises e motivos exclusivos do agressor sob o seu olhar ou no processo de revitimização das vítimas, porém deve se atentar para as verdadeiras feridas abertas pulsantes e nevrálgicas do estupro, que são os depoimentos das vítimas. Colocar as ofendidas no foco possui dois importantes objetivos: o primeiro é não colocar os agressores num mesmo patamar que as vítimas, para não gerar medo de denunciá-los e nem alimentar os seus egos; o segundo é dar voz aos depoimentos das vítimas, mas não como revitimização, mas sim enxergar como meio

de força de encarar um sistema machista, misógino e segregador, pois esse mesmo sistema que deveria proteger as mulheres, as violenta paulatinamente de forma silenciosa.

O depoimento possui regras pelo próprio ordenamento jurídico e pela dinâmica processual, todavia são utilizados de uma forma que revitimiza a ofendida, fazendo-a lembrar sempre daquele estupro. Para Jay M. Bernstein a violência não se limita ao dano físico, mas está relacionada à negação da dignidade e do reconhecimento da vítima como sujeito e, esse processo de humilhação, desumaniza os ofendidos e os torna invisíveis como portadores de direitos e voz.

Assim, o depoimento detalhado e real da vítima é um ato de reconstrução do reconhecimento, pois ao narrar sua história, a vítima retoma sua identidade como sujeito de direito e exige da sociedade um reconhecimento de sua dor. Dessa forma, a sociedade deve ouvir e validar tais falas, pois a omissão ou descrença reforça a violência sofrida, muitas vezes motivada pela violência estrutural, que ao ouvir o depoimento das vítimas, acaba assumindo a sistemática machista, misógina e patriarcal, tendo que assumir a própria culpa no crime de estupro.

Já Judith Butler, focada em sujeitos vulneráveis e interdependentes, trabalha a ideia de que os depoimentos das vítimas são fundamentais porque evidenciam essa vulnerabilidade compartilhada e mostram como certas vidas são consideradas mais “lamentáveis” que outras. Ao conceder voz às vítimas, o testemunho desafia normas que naturalizam a violência, tornando visível o que muitas vezes é silenciado. Além disso, o ato de relatar a violência vivida pode ser um meio de resistência contra o sistema, que busca apagar ou deslegitimar certas vidas, como no caso da violência contra as mulheres e grupos marginalizados.

Ambos os autores reconhecem que a negação do testemunho é uma forma de perpetuação da violência, e reconhecer o poder da voz da vítima, não é apenas um requisito individual, mas tem um impacto político e social, pois desafia estruturas de poder que naturalizam a violência. Em suma, o depoimento funciona como um meio de reconstrução da subjetividade e da dignidade da vítima, sendo muito além de um gesto de empatia, mas sim um ato político e ético de resistência contra a violência institucionalizada.

Assim sendo, na próxima seção será analisada a importância das convenções internacionais em prol dos direitos das mulheres e, posteriormente, haverá a exposição dos depoimentos de vítimas de três casos da CIDH, todos de mulheres latino-americanas estupradas por agentes estatais e em como isso é um ato que controla e persegue corpos não-enlutáveis.

4.2 Corte Interamericana de Direitos Humanos: o poder nos depoimentos das vítimas de estupro como meio de resistência na realidade das mulheres latino-americanas

No ano de 1994, em Belém do Pará, ocorrera a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, onde veio se somar à Convenção para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW – silha em inglês), se convertendo em instrumento para os movimentos de mulheres e feministas na luta pelos direitos das mulheres na região.

Em seu artigo 1º aduz que (CNJ, 2019):

Artigo 1. Para os efeitos desta Convenção, entender-se-á por violência contra a mulher qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada. Artigo 2. Entende-se que a violência contra a mulher abrange a violência física, sexual e psicológica.

- a) ocorrida no âmbito da família ou unidade doméstica ou em qualquer relação interpessoal, quer o agressor compartilhe, tenha compartilhado ou não a sua residência, incluindo-se, entre outras turmas, o estupro, maus-tratos e abuso sexual;
- b) ocorrida na comunidade e cometida por qualquer pessoa, incluindo, entre outras formas, o estupro, abuso sexual, tortura, tráfico de mulheres, prostituição forçada, sequestro e assédio sexual no local de trabalho, bem como em instituições educacionais, serviços de saúde ou qualquer outro local;
- c) perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra.

Dessa forma, a violência contra a mulher é ato violador dos direitos humanos consagrados na Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem e na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assim, o crime de abuso sexual não atinge apenas a liberdade sexual da mulher, mas a sociedade como um todo, pois a violência sistemática demonstra a sua própria falha ao garantir direitos a um determinado grupo de pessoas em detrimento dos mais vulnerabilizados, demonstrando a sociedade desigual e carente de direitos universais.

A Convenção de Belém do Pará foi de suma importância pois gerou um marco histórico internacional na responsabilização das condutas do Estado e de seus agentes estatais, de soldados a chefes do poder executivo. Assim, não é tolerado atos que atentem os direitos e garantias das mulheres, sob pena de violar os direitos humanos. A Convenção foi concluída na década de 90, época essa marcada pelas guerras civis no continente europeu e africano, em atenção aos conflitos ocorridos nos países da antiga Iugoslávia e Ruanda, respectivamente, onde inúmeras mulheres foram abusadas sexualmente em conflitos de guerra e por soldados inimigos, inclusive motivando a criação do Tribunal Penal Internacional. Após a exposição da Convenção de Belém do Pará e sua importância para as mulheres vítimas de violência, analisemos três casos da CIDH contra mulheres latino-americanas.

4.2.1 Caso *Fernández Ortega vs. México*

No dia 22 de março de 2002, por volta das 15h, a mulher Inés Fernández Ortega, indígena da etnia *Me'phaa*, Estado de Guerrero, México, estava na sua residência cozinhando para os seus filhos, quando soldados realizavam uma patrulha militar na sua comunidade e entraram sem a sua anuência na sua moradia, onde lhe sequestraram, agrediram, torturaram e fora estuprada por um dos agentes, enquanto os demais apenas observavam. É importante atentar que a área era localizada em uma região militarizada, onde povos indígenas sofriam constantes abusos, inclusive com os soldados perguntando para a vítima onde estava o seu companheiro, pois ele supostamente havia furtado carne.

Após o ataque, os militares empreenderam fuga e a indígena foi ameaçada a não denunciar, inclusive com os soldados perseguindo uma de suas filhas para saírem da área. A vítima sofreu discriminação estrutural por ser mulher indígena, contribuindo para a falta de ação e o retardamento da justiça, onde a dor e o impacto da violência atravessou sua vida, tanto física quanto psicologicamente, além da pressão e estigmatização sofrida por tentar denunciar o crime. Outro ponto foi o fato da investigação ter ficado a cargo da Justiça Militar do México, que historicamente protegia membros das forças armadas, gerando impunidade, pois não houve avanços na punição dos responsáveis.

No depoimento prestado pela indígena Inés Fernández Ortega, que estava em casa na companhia de seus quatro filhos, Noemí, Ana Luz, Colosio e Nélida, foi surpreendida com a chegada de aproximadamente 11 (onze) militares, uniformizados e armados, quando se aproximaram de sua casa e ingressaram sem autorização no domicílio, onde lhe perguntaram várias vezes (CIDH, 2010, p. 26):

[...]“onde seu marido [havia ido] roubar carne”, ao que não lhes respondeu por não falar bem espanhol e por medo. Os militares lhe apontaram suas armas, insistindo com a mesma pergunta e, em seguida, um deles a pegou pelas mãos e, apontando-lhe com a arma, disse-lhe que se jogasse no chão, e assim o fez. Uma vez no chão, **outro militar, com uma mão segurou as mãos da suposta vítima e, com a outra, levantou sua saia, abaixou sua roupa interior e a estuprou enquanto os outros dois militares olhavam.** Posteriormente, essas três pessoas saíram da casa, junto com os que haviam ficado do lado de fora e se retiraram do local. (Grifo).

A Corte IDH decidiu que a investigação não avançou de maneira adequada, com ausência de imparcialidade, devido ter ficado a cargo da competência da justiça militar, sendo tradicionalmente conhecida em defender seus oficiais. Dessa forma, no ano de 2004, o caso foi levado à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, que posteriormente o submeteu à Corte IDH. Assim, oito anos após o estupro contra a indígena, no ano de 2010, a Corte IDH condenou o México por várias violações da Convenção Americana sobre Direitos Humanos.

Dessa forma, a Corte concluiu que o Estado do México violou os direitos à integridade pessoal e dignidade (pelo estupro cometido por agentes do Estado), às garantias judiciais e proteção judicial (devido à falta de investigação séria e eficaz), à igualdade e não discriminação (considerando que a vítima sofreu discriminação por ser mulher e indígena) e violou a Convenção de Belém do Pará, que protege as mulheres contra a violência de gênero. Assim, o México teve que reconhecer publicamente a sua responsabilidade em conceder indenizações e atendimento médico e psicológico à vítima e seus familiares; e formar sua legislação para garantir que crimes como esse não sejam investigados pela justiça militar.

4.2.2. Caso *Favela Nova Brasília vs. Brasil*

Nos dias 18 de outubro de 1994 e 08 de maio de 1995, ocorreram duas incursões policiais na Favela Nova Brasília, localizada no Complexo do Alemão, Estado do Rio de Janeiro, Brasil, que resultaram na morte de 26 pessoas e no estupro de três jovens negras, sendo duas delas menores de idade. A operação de 1994 foi realizada por um contingente de 80 policiais civis e militares, com o suposto objetivo de combater o tráfico de drogas na comunidade. Entretanto, a ação resultou na morte de 13 pessoas, incluindo adolescentes, e em graves violações de direitos humanos, como os estupros mencionados. A CIDH destacou que as autoridades justificaram as mortes alegando resistência à prisão, por isso a conduta de ataque dos agentes estatais, prática comum que impede investigações adequadas sobre a letalidade policial.

Os estupros sexuais cometidos contra as jovens L.R.J., C.S.S. e J.F.C., foram utilizados como método de tortura para obter informações sobre supostos traficantes, além do fato de exercer poder e controle sobre as vítimas. A CIDH reconheceu que tais práticas refletem um padrão de discriminação estrutural, onde mulheres, especialmente em comunidades marginalizadas, são submetidas a abusos por agentes estatais. A falta de investigação e punição desses crimes contribui para a perpetuação da impunidade e da violência institucional.

O depoimento das jovens vítimas de violência sexual, L.R.J e C.S.S., declararam que um grupo de aproximadamente 10 (dez) policiais entraram na casa atirando, chutando e golpeando seus ouvidos, além do abdômen e das pernas. Logo em seguida, mandaram que se deitassem de bruços e passaram a desferir golpes com uma ripa de madeira nas nádegas das três jovens. Declararam também que (CIDH, 2017, p. 34):

- i) foram vítimas de abusos verbais e físicos enquanto eram questionadas sobre o paradeiro de um traficante de drogas; ii) **um policial começou a apertar suas nádegas e suas pernas, e forçou C.S.S. a tirar a blusa para poder ver seus seios, momento em que lhe disse que “estava boa para ser comida”;** iii) **outro policial,**

depois de ver os seios de C.S.S, a levou ao banheiro, a ameaçou de morte e a forçou a despir-se e a ter sexo anal com ele; e iv) um policial conhecido como “Turco” forçou L.R.J. a praticar sexo oral com ele, segurando-a pelo cabelo para aproximar o rosto de seu pênis, e depois se masturbou e ejaculou em seu rosto. (Grifo).

Por sua vez, ainda no mesmo dia 18 de outubro de 1994, por volta das 05h da madrugada, a vítima J.F.C. declarou que estava dormindo em uma residência na Favela Nova Brasília com seu noivo André Luiz Neri da Silva, também conhecido com a alcunha de “Paizinho” e que era traficante de drogas, quando foram acordados com cerca de 10 (dez) policiais entrando violentamente em sua casa, os quais rapidamente os dominaram, confiscaram as armas de seu noivo e começaram a agredi-los. Assim sendo, a vítima (CIDH, 2017, p. 34):

J.F.C. informou que lhe aplicaram pontapés nas pernas e no estômago, enquanto lhe perguntavam sobre o paradeiro de um traficante de drogas chamado “Macarrão”, e **que um policial lhe tocou os seios enquanto os demais policiais olhavam.** (Grifo).

A Corte IDH reconheceu que as duas chacinas ocorridas nos anos de 1994 e 1995, se inserem no contexto estrutural de violência policial e sistêmica no Estado do Rio de Janeiro, destacando que a letalidade da corporação atinge de forma predominante classes sociais hipossuficientes e vulnerabilizadas, os quais jovens abaixo de 25 anos, negros, pobres e desarmados. A dinâmica de violência estatal é impulsionada pelo acumplicamento de diversos órgãos de Estado – a polícia, o executivo, legislativo, judiciário e o Ministério Público –, que produzem uma política de segurança pública violenta e racista. Dessa forma, a partir dessa dimensão estrutural, que a sentença internacional determinou uma série de medidas de não repetição, voltadas à transformação do modelo de segurança pública vigente, sustentado na violência bélica contra a população negra e periférica nos seus territórios.

Mesmo após 30 anos da primeira chacina, o caso segue em fase de supervisão de cumprimento de sentença e as vítimas, familiares e organizações representantes têm reafirmado à Corte IDH, em relatórios e audiências, que o Estado não cumpriu de forma minimamente satisfatória os pontos resolutivos da sentença.

4.2.3. Caso Azul Rojas Marín vs. Peru

Na madrugada do dia 25 de fevereiro de 2009, Azul Rojas Marín tinha 26 anos (e à época se considerava um homem homossexual e passou pela transição de mulher trans ao longo do processo), quando foi abordada por três policiais da Polícia Nacional enquanto caminhava em Casa Grande, Peru. Os agentes lhe perguntaram para onde estava indo, sendo respondido por Azul Marín que estava indo para sua residência, quando pediram seu documento e disse

que não possuía, mas tinha na sua casa e que poderiam acompanhá-la para poder se identificar. Todavia, os policiais começaram a agredir e a proferir xingamentos de conotação LGBTfóbica, a colocando com força na viatura.

De acordo com o depoimento pessoal de Azul Marín (CIDH, 2020, p. 31):

“Ei ‘luchito’ onde você vai?”, respondeu Sra. Marín que estava indo para sua casa [...] então o segurança disse: “Nesta hora cuidado porque é tarde”. Vinte minutos depois o veículo se aproximou novamente, **eles bateram nela com o cassete da polícia, forçaram-na a entrar no veículo da polícia e gritaram em três ocasiões “sua idiota filha da puta”**. Enquanto eles a colocavam no veículo policial, senhora Rojas Marín perguntou por que a estavam levando e o agente estatal não respondeu quais foram os motivos da prisão. **Ela foi levada para a Delegacia de Casa Grande, onde agentes do Estado a despiram à força, espancaram-na e violaram-na com um cassete policial e foi submetida a outros maus-tratos e insultos relacionados à sua orientação sexual**. A suposta vítima indicou que permaneceu na delegacia até as 6 da manhã, ou seja, cerca de cinco horas. (Grifo).

Dessa forma, Azul foi humilhada, agredida, torturada e estuprada, pois os policiais introduziram um cassete policial no seu ânus e verbalizavam que ele era “bicha” e “se estava gostando daquilo”. Dois dias depois, dirigiu-se à delegacia Casa Grande para denunciar o ato dos policiais, onde um mês depois o Ministério Público iniciou uma investigação preliminar contra os policiais, todavia meses depois a vítima foi até a promotoria com as vestes do dia do crime para falar com a *Parquet*, porém ela estava sentada em seu gabinete e com um olhar julgador indagou o ofendido com as seguintes palavras: “se você é homossexual, como vou crer em você?”. Em sede recursal, apesar das provas contundentes, como dois laudos médicos, perícia psicológica, psiquiátrica, forense e três declarações da vítima, a turma recursal decidiu não prover a prisão preventiva dos policiais envolvidos no crime.

Após o incidente, Azul apresentou uma denúncia criminal contra os policiais envolvidos, no entanto, as autoridades peruanas falharam em conduzir uma investigação adequada e imparcial. A denúncia foi arquivada e Azul não obteve justiça no âmbito nacional. Em resposta, organizações de direitos humanos, incluindo a REDRESS (organização que combate os crimes de tortura oferecendo justiça e reparação aos sobreviventes), o Centro de Promoção e Defesa dos Direitos Sexuais e Reprodutivos (PROMSEX) e a Coordenadoria Nacional de Direitos Humanos (CNDDHH), que levaram o caso à Comissão Interamericana de Direitos Humanos em 2009. Após anos de tramitação, o caso foi submetido à Corte Interamericana de Direitos Humanos.

A decisão da CIDH concluiu que o Peru foi responsável por detenção arbitrária e ilegal, pois a prisão de Azul não teve baseamento legal e foi motivada por discriminação devido à sua orientação sexual e expressão de gênero; por tortura e violência sexual, devido os maus-

tratos e o estupro sofrido nas mãos dos policiais que constituíram atos de tortura com base em preconceito; e pela falta de investigação adequada, onde as autoridades peruanas não conduziram uma investigação diligente e imparcial, desde a delegacia de polícia até o Tribunal de Justiça, negando à Azul o acesso e a garantia à justiça.

Por fim, a CIDH aplicou como parte das medidas de reparação que o Peru realize uma investigação completa e imparcial dos fatos, visando identificar e punir os responsáveis (no momento se encontra na terceira fase por um grupo de fiscalização especializada em Direitos Humanos); oferecer tratamento médico e psicológico adequado à Azul Rojas Marín; implementar programas de treinamento para funcionários públicos, especialmente forças de segurança, sobre direitos humanos e não discriminação contra pessoas da comunidade LGBTQIAPN+; por fim, adote medidas para prevenir a repetição de tais violações, incluindo a revisão de políticas e práticas discriminatórias. Todavia, após pesquisa na internet, mesmo após dois anos do parecer da CIDH, de acordo com Elida Guerra, advogada da PROMSEX, as reparações não foram implementadas.

Este caso estabelece um precedente crucial no reconhecimento da violência motivada por preconceito como forma de tortura no sistema interamericano e a decisão reforça a obrigação dos Estados de proteger os direitos das pessoas da comunidade LGBTQIAPN+ e de garantir que atos de discriminação e violência sejam investigados e punidos com rigor. Além disso, destaca a importância de medidas proativas para combater a discriminação sistêmica e promover a igualdade de direitos para todas as pessoas, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero.

A análise dos três casos da CIDH, em um recorte de 2010 a 2020, tiveram dois intuitos: escolher casos de mulheres de extrema vulnerabilidade na realidade latino-americana (indígena, negra e trans) e cometidos por agentes estatais. Atos sexuais afetam a existência da vítima, como os sentimentos de desamparo existencial e perda de confiança no mundo, fazendo com que o indivíduo sinta a devastação da sua vida e violação da sua liberdade sexual; modificando toda a sua vida e o seu futuro. Nos telejornais, diariamente, há notícias de mulheres vítimas de estupro de seus familiares, vizinhos e companheiros, esses que se criam uma relação de primeiro amor e escolha de construir uma família, porém quando há uma violação sexual por parte de um agente policial, advém uma sensação de total desamparo e ausência de segurança. Isso ocorre, pois a vítima não sabe a quem recorrer, pois o próprio sistema foi burlado e usado contra o seu corpo, fazendo com que muitos casos não sejam apurados e/ou sejam arquivados por ausência de provas.

Dessa forma, o poder estatal cria, extingue, delimita, amplia, controla e justifica as suas condutas e da própria sociedade, ocorrendo o excesso e o abuso de poder pelos agentes estatais, os quais deveriam servir e proteger os cidadãos, visto serem representantes do Estado. Em contrapartida, o ente estatal que controla, faz uma proposta: te concedo proteção de vida, liberdade e demais garantias, mas em troca deves me obedecer. Ora, seria uma proposta ou uma outorga? Há a opção de não aceitar? Se o indivíduo quiser continuar vivo, precisa seguir a regra do jogo.

Ainda sobre a violência estatal, o Estado dita o que é e o que não é violência, e basta interpretar as condutas excedentes dos agentes estatais para entender. Há duas formas de encarar os atos: pelo poder de polícia e pela exclusão de ilicitude, sendo a primeira entendida como as condutas de praxe da vida policial sob a proteção da lei; já a segunda está abarcada nos artigos 23 a 25 do Código Penal Brasileiro de 1940, com os institutos de estado de necessidade, legítima defesa, estrito cumprimento do dever legal ou exercício regular de direito. Ou seja, o agente estatal realiza conduta típica, mas a ilicitude não se caracteriza, pois é justificada perante as excludentes de ilicitude, visto estar se defendendo da conduta violenta do outro. E no caso de um estupro? Existe algum tipo de justificativa por parte do policial? A vítima atentou a vida do agente? O estupro nunca é justificável.

A realidade do outro lado já é diferente, pois se o indivíduo segue as normas instituídas pelo Estado, faz mais do que sua obrigação e dever, pois, ganhará proteção e garantia do ente estatal (será?). Mas e se o motivo pelo qual está sendo agredido é pelo fato de ser do seu gênero, da sua orientação sexual, cor, etnia e/ou do seu posicionamento político? Como se defender? Pode atacar como o Estado? Não, pois qualquer conduta que tenha pode significar uma desordem e ataque ao controle do sistema.

Evoluindo um pouco mais, e se a pessoa não faz parte do rol de indivíduos aceitos no sistema? E se for uma mulher periférica negra, uma indígena em território militar, ou mais, se for um homem homossexual e que transiciona para uma mulher trans? Como fica perante o Estado? Todas essas mulheres foram personagens dos três casos da CIDH citados anteriormente, onde foram estupradas por agentes estatais, que deveriam protegê-las e salvaguardá-las de qualquer ataque. Outro ponto salutar: todas são latino-americanas, dos países Brasil, México e Peru, seria uma coincidência? Não, a realidade cultural dos países latino-americanos possui características peculiares, com misturas de etnia, com diferentes poderios socioeconômicos, culturais e de gênero, sendo personagens em destaque no processo de vulnerabilização.

Conforme será abordado mais adiante pela teoria de Judith Butler, os grupos vulnerabilizados são os que mais sofrem com a conduta policial e de violência estatal, pois estão inseridos em uma realidade de exclusão social em que suas vidas não são dignas de luto, posto que ao morrerem, são apenas um número para as estatísticas e são vidas que não importam. Analisar os depoimentos das vítimas são de suma importância para o estudo da violência sexual e, em especial, os casos de estupro como forma de tortura, pois só a vítima sabe a dor que passa, e consegue descrever a violência física, psicológica e existencial de ter sido violada sexualmente.

Como exposto no Capítulo 2, através da teoria de Jay M. Bernstein, a vítima aprende a conviver com a dor, que jamais é esquecida, onde o sentimento de desamparo existencial ronda o seu ser, não sabendo mais decifrar o que é real, o que é ficção e o que de fato ocorrera naquele momento. A vítima se questiona: Por que eu não me defendi? Por que eu não lutei? O que eu fiz para essa pessoa? São algumas das perguntas que rondam a mente da ofendida.

Nos três casos da CIDH anteriormente relatados, os agentes não efetuaram o abuso sexual com o intuito apenas lascivo e libidinoso, é além disso, pois analisando os depoimentos, os agressores queriam demonstrar poder sobre o corpo da mulher, visto quererem corrigir (Caso de Azul Rojas Marín), ameaçar, agredir, humilhar e, por fim, atravessar o corpo de forma violenta, com toques indesejados nos seios e demais partes do corpo (caso da jovem negra J.F.C. na Favela Nova Brasília), com sexo vaginal (caso da indígena Inés Fernández Ortega), sexo oral (caso da jovem negra L.R.J.) ou sexo anal (caso da jovem negra C.S.S. na Favela Nova Brasília e contra a mulher trans Azul Rojas Marín com um cassete policial), dentre outros tipos de atitudes sem consentimento das vítimas, sendo visivelmente utilizados como formas de tortura.

O trio de maior vulnerabilidade no contexto social da mulher latino-americana é ser negra, indígena e trans. Todas sem exceção, foram vistas como seres que não merecem ser respeitados; nesse sentido, o pensamento que rondou a mente de cada agressor é de como essa vítima é frágil e como poderia ser violada, onde ameaçar, agredir e torturar não é o suficiente, mas sim estuprar, pois é a maior humilhação e marca de violação do corpo humano, visto ser o único crime que a vítima se culpa por não ter se protegido ou pior: se culpa por ter nascido mulher.

Sobre a questão morfológica e política do corpo, será abordado na próxima seção em como certos corpos são encarados como não aceitáveis perante a sociedade, onde a sua simples existência pode significar uma força de subversão performativa.

4.3 A teoria da subversão performativa na realidade de corpos proibidos

No livro *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Judith Butler traz à tona as chamadas inscrições corporais e as subversões performativas. Como de praxe nessa obra, Butler desconstrói e dá um passo atrás para tentar compreender como é a teoria e a política feminista, em especial entender a modelagem política e a morfologia do corpo. A primeira indagação que ocorre é visualizar que para a construção de identidade, dentro do feminismo, a política é elaborada para expor os interesses e perspectiva das “mulheres”, certo?

Esse seria o ideal, porém, existe uma forma política anterior. Essa elaboração política criada a partir da teoria feminista é de interesse das mulheres? Ou é uma base de dominância masculina e patriarcal? Será que ao discutir política em prol das mulheres é levada em consideração à morfologia e o corpo feminino? É “corpo” ou “corpo sexuado”? A pergunta chave que Butler faz é: o corpo modelado por forças políticas, com interesses estratégicos, possui interesse para limitar e constituir marcadores sexuais?

A diferenciação entre sexo/gênero já faz nascer uma concepção de generalização do corpo, onde seria algo passivo e que é anterior a aquisição de seu significado sexuado. E esse “corpo” só passa a ter significado quando há uma inscrição de uma fonte cultural representada, a qual é “externa” em relação a ele. Amiúde, historicamente falando, com o surgimento da “biologia vitalista no século XIX” (Butler, 2023, p. 223), o corpo era o nada, imaterial e vazio, apenas uma matéria cheia de pecado e fadada ao fim. Mas em que momento consegue criar essa dualidade? De interpretar que mente/corpo são reescritos como cultura/natureza? Em que o corpo só tem significado quando se é introduzido em uma inscrição cultural? Butler quer entender, no campo sobre gênero, como o binarismo ainda opera no interior das próprias descrições e que marcam os contornos do corpo, sendo esse desprovido de valor.

Para entender sobre a genealogia do corpo, Judith Butler utiliza o Ensaio de Michel Foucault de 1977 intitulado *Nietzsche, Genealogia, História*, presente na obra *Microfísica do Poder*, em que o filósofo expõe que o corpo é uma superfície inscrita pelos acontecimentos, onde a genealogia expõe um corpo totalmente impresso pela história. A história seriam os múltiplos impulsos e forças que se direcionam ao corpo, os destroem e se preservam diante a inscrição. Traduzindo: o corpo sempre está em vigilância, pressionado e sofrendo destruição pelos próprios termos da história, essa última nada mais é que a criação de valores através de uma prática significativa que exige a sujeição do corpo, ou seja, a história criada impõe a devoção do corpo, algo a se sujeitar e para sofrer.

Isso é a “história” em sua forma mais essencial e repressora, pois essa “destruição corporal é necessária para produzir o sujeito falante e suas significações. Trata-se de um corpo descrito pela linguagem da superfície da força”. (Butler, 2023, p. 225).

Michel Foucault (1998) destaca que nem mesmo o corpo do homem é estável para servir como autorreconhecimento e compreensão do outro, porém a constância da inscrição cultural do corpo é um “drama único” que atua sobre o corpo. Tanto para Nietzsche quanto para Foucault (*apud* Butler, 2023), os valores culturais advêm da inscrição cultural nos corpos, sendo verdadeiras folhas em branco, que para terem sentido, necessitam passar pela destruição para ter um valor e surgir a “cultura”, pois assim será deslocado para um domínio elevado de valores. Foucault (1998) ao afirmar que existe um corpo anterior a inscrição cultural, supõe uma certa forma de materialidade, assim, ratifica que várias forças corporais atravessam pela superfície do corpo para destruir as práticas reguladoras da coerência cultural.

É importante atentar que essa demarcação do corpo não é feita pela reificação da história ou pelo próprio sujeito, mas sim resulta de uma estruturação extensa do campo social, onde essa prática acaba efetivando um espaço social para o corpo e do corpo. Isso significa dizer que o indivíduo não possui autonomia nem sobre as suas próprias demarcações, então há o livre arbítrio de fazer com ele o que deseja? Sim, porém o campo social já delimita e estrutura esse corpo, que pode ser reificado, sexuado ou respeitado.

Essa forma de demarcação e controle sobre as fronteiras do corpo possui o condão de punir certas transgressões ou o que é considerado “diferente” na sociedade, para poder provar que existe uma certa desordem que precisa ser administrada, colocando de forma exagerada as distinções entre certo e errado, masculino e feminino, direita e esquerda. A desordem pode ser considerada uma área que não possui cultura, onde o poder expõe de forma exorbitante a necessidade de controle, recaindo na inevitável distinção binária de natureza/cultura.

Porém, de acordo com a antropóloga britânica Mary Douglas, em sua obra *Pureza e Perigo: Uma Análise dos Conceitos de Poluição e Tabu*, lançado em 1966, analisa sobre a ideia de pureza como analogia para expressar uma visão geral de ordem social, podendo ser compreendido que os tabus sociais instituem e mantêm as fronteiras do corpo, onde ela sugere que o corpo nunca é somente material, mas possui tabus e transgressões antecipadas.

Aprofundando, Mary Douglas (1991) no quesito de variedade de culturas, expõe que forças poluidoras (atos diferentes da normalidade) transformam a própria estrutura das ideias, pois rompem a concepção simbólica daquilo que é controlado e correto. Essa desordem/poluição é um perigo, pelo simples fato de atravessarem as fronteiras sociais que já

estão definidas. Mary Douglas (1991) relata que “pessoas poluidoras” estão sempre erradas, pois elas ultrapassaram alguma fronteira que não deveria ter sido superada. A exemplo disso podemos citar grupos poluidores e que viraram estigma social, como os homens homossexuais na década de 80 e 90 na explosão mundial da AIDS. Como a transmissão da doença é através de fluidos corpóreos, massificou a ideia de que gays são poluidores e por isso representam perigo à ordem social. Colocando na realidade de mulheres, a partir do momento que elas enfrentam uma ordem social através de seus corpos, acabam ficando com marcadores sociais e com uma conotação sexual, pois tal concepção é imposta pela ordem social, sendo essa última detentora de poder e controle. Mas nasce a indagação: as fronteiras corporais são dotadas de poder e perigo?

Ainda sobre a antropóloga britânica, Mary Douglas (1991) afirma que todos os sistemas sociais são vulneráveis em suas margens e, por isso, todas são perigosos, assim, todo corpo não regulado é um lugar de poluição e perigo. Dessa forma, grupos que destoam da ordem social e transpassam as fronteiras corpóreas (mulheres, homossexuais, negros, latinos, refugiados, indígenas, ciganos, dentre outros grupos) são concebidos como incivilizados ou tanto quanto antinaturais.

Dessa forma, tudo que foge do “natural” e dos contornos corporais estáveis, reinscrevem efetivamente as fronteiras do corpo em conformidade com novas linhas culturais, assim, mesmo sofrendo, esse corpo consegue ser utilizado como meio transgressor e para transcender a barreira corporal criada pelo poder. Assim, essa desregulação rompe até mesmo as fronteiras que determinam o que deve ser um corpo. Porém, a primeira interpretação que se pode ter é que isso gera um ato de exclusão, entretanto, a ideia de tabu ou de abjeção gera um sujeito singular por exclusão.

Se aquele sujeito é diferente da estabilidade, ele é expulso da ordem, mas é nessa expulsão que o estranho se estabelece. Esse processo de exclusão e de negação ao sistema de normalidade, constrói o “não eu” e determina as fronteiras do corpo, sendo os primeiros contornos do sujeito. Assim, é possível compreender que as fronteiras corporais advêm de um sistema de controle e daqueles que não se sujeitam a essa ordem, que mesmo sendo verdadeiros seres poluidores, abjetos e excluídos, conseguem atravessar as fronteiras corpóreas.

Essa diferenciação de natural/antinatural, interno/externo do sujeito é uma fronteira mantida para regular e controlar socialmente, onde o outro é excluído e “sujo”. E essas barreiras impostas que mediam a estabilidade são determinadas pelas ordens culturais que punem o indivíduo e impõem sua diferenciação. Dessa forma, Butler se indaga como e em que momento

foi criado o critério binário entre interno/externo e como um corpo tem invisibilidade em sua superfície.

Para compreender tal indagação, Butler se baseia mais uma vez no filósofo francês Michel Foucault, através da obra *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Nesse livro, Foucault (2019) analisa a doutrina de internalização dos sujeitos, chegando ao entendimento de que os corpos se sujeitam ao que a lei interditora impõe, fazendo acreditar que aquilo advém da essência, vontade e necessidade do corpo. Dessa forma, a lei não é internalizada pelo indivíduo, mas sim incorporada, fazendo os sujeitos expressarem a lei no corpo e por meio dele. Existe esse traquejo pois faz parecer que tal manifestação é eivada de vontade do próprio sujeito, sendo um ato do *self* e significado da própria alma, com consciência e desejo.

Isso é feito pois a alma seria a figura interna do corpo, e essa estrutura que está em torno, transforma as fronteiras da pele em um recinto vital e sagrado, onde sem a alma o corpo é apenas uma estrutura composta de ossos, músculos, veias e pele, sendo verdadeiras carcaças sem significado. Dessa forma, o corpo é considerado um nada e com uma falta significante, sendo um meio de distinção do que é interno e externo e “imagem de um espaço psíquico interno inscrito sobre o corpo como significação social que renuncia perpetuamente a si mesma como tal” (Butler, 2023, p. 223). Assim, para entender os processos intrapsíquicos em termos da política de superfície do corpo é necessário reescrever a verdade absoluta imposta do gênero, pois fazendo uma reanálise, se observa uma série de exclusões e negações, sendo possível criar uma nova interpretação.

Como exposto anteriormente, a heterossexualidade e binariedade são construídas para ser o ideal a ser seguido, como se fosse a própria identidade na cultura, e o que destoa disso, se torna o “sujo”/o proibido. E essa construção adestrada do gênero cria uma falsa estabilização, onde o gênero não necessariamente decorre do sexo e vice-versa. E nesse momento, nasce o rompimento da ficção disciplinar e reguladora da coerência heterossexual, pois quando ocorre essa desagregação, o campo dos corpos consegue romper com esse sistema e, assim, se dilacera a força descritiva do modelo cultural. Usemos como exemplo os atos, gestos e desejos em um corpo feminino. Suas atitudes expressas pela superfície/pele/externo são produzidas, porém nunca revelam de fato o princípio organizador da identidade como causa.

Isso ocorre, pois conforme Butler, o corpo por meio do jogo de ausências significantes (corpo sem alma, sem significado, sem expressar de fato o que se é), na verdade está performando. Dessa forma, o gênero é marcado pelo performativo, pois não possui uma natureza do que se é ou do que é próprio do ser, ficando fragmentado e separado em vários atos

que constituem sua realidade. E toda essa performatividade é com o intuito de cumprir um discurso público e social, para o sujeito ser aceito na sociedade. Como exposto por Butler (2023, p. 235):

Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito.

Em suma, todos os atos e gestos realizados pela superfície do indivíduo criam a ilusão de um núcleo organizado e estável do gênero e faz isso pensando no intuito de adestrar a sexualidade nos termos da estrutura heterossexual reprodutora. E essa barreira imposta culturalmente faz com que as regulações políticas e práticas disciplinares desloquem a visão para a verdade, tirando a atenção do próprio *eu* interno.

Essa ruptura que é feita no sistema é a chamada “subversão performativa”⁶. Para entender, será utilizado exemplos. Judith Butler usa a análise da antropóloga americana Esther Newton em sua obra *Maneirismos da Mamãe: os travestis da América*, lançado em 1972, onde a escritora escreve sobre a performatividade das travestis e em como elas subvertem inteiramente a distinção entre os espaços psíquicos interno e externo, de fato caçoando do modelo expressivo de gênero. Isso ocorre pois o corpo trans simboliza um corpo feminino, mas a sua essência é masculina, e ao mesmo tempo a sua aparência também é masculina, mas o seu *eu* é feminino, recaindo em uma subversão performativa.

Essas duas afirmações de verdade se contradizem uma a outra, assim, elimina toda as significações do gênero do discurso do verdadeiro e do falso, do certo e do errado. Butler consegue fazer o que queria: revisar a ontologia do gênero e gerar um nó na ordem e na conceituação heterossexual e misógina, pois ela é excludente e obsoleta, visto impor um sistema de binariedade.

Ainda sobre o travestismo, a noção de identidade original é frequentemente parodiada/imitada/performada nas práticas culturais das travestis, que para a teoria feminista sofre duas deturpações: uma da degradação das mulheres e outra pela apropriação acrítica da estereotipia dos papéis sexuais da prática heterossexual. Nesse último, as feministas criticam que para o homem se travestir de mulher, precisa se portar e vestir como tal, para se sentir mulher, porém essa imposição é feita pelo patriarcado e pela “dinastia” heterossexual, por isso

⁶ A subversão performativa refere-se a ações que desafiam e questionam as normas e estruturas de poder estabelecidas, através da prática e da performance. É uma forma de resistência que utiliza a linguagem, o corpo e a ação para contestar a ordem social, cultural e política.

a apropriação sem crítica. Mas Butler vai além, pois ela percebe que a relação entre “imitação” e o “original” é mais densa, pois indica como a relação de identificação primária/originária com as experiências posteriores do gênero podem ser reformuladas. Butler aduz (2023, p. 237):

A performance da drag brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significativa: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero. Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da performance, então a performance sugere uma dissonância não só entre sexo e performance, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e performance.

A análise de Butler consegue interpretar as 3 formas que um corpo trans perpassa, pois tem o sexo anatômico (pênis e vagina), a identidade de gênero (cisgênero, transgênero, não binário, agênero, gênero-fluido, bigênero, poligênero, *genderqueer*, *two-spirit*, dentre outros) e a performance de gênero (*drag queen* e *drag king*). O que Butler quis demonstrar é que quando a *drag* performa, ela/ele está mostrando a falsa naturalização do gênero feminino ou masculino, como uma unidade da ficção reguladora da coerência heterossexual, assim, implicitamente, imita a estrutura do próprio gênero. Inclusive parte do prazer da *drag queen/king* é ser reconhecida como contingência radical da relação entre sexo e gênero, onde mesmo que alguém de fora veja como uma performance de “homem/mulher vestido de *drag*”, a/o *drag* se sente reconhecida pelas unidades causais que são supostamente naturais e necessárias.

É importante atentar que essa paródia não é a imitação de um original, pelo contrário, é a fantasia de uma fantasia e do que poderia ser a imitação da ideia de um gênero. Até mesmo a noção psicanalítica da identificação com o gênero é através da transfiguração de um “Outro” que é idealizado. Essa paródia nada mais é que uma imitação de um gênero sem origem e, essa fluidez de identidades, realiza uma fissura na própria construção do que é sexo e gênero, pois essa verdadeira imitação das *drag queens/kings*, faz com que a cultura hegemônica misógina seja privada de ficar a todo momento reivindicando os gêneros naturalizados ou essencializados.

Assim sendo, mesmo que a cultura imponha que o certo é ser homem e mulher de acordo com o seu sexo anatômico de origem, e ser cisgênero na sua identidade de gênero, os indivíduos parodísticos como as *drag queens/kings*, mostram que os seres estáveis não são os únicos existentes, atravessando a metodologia binária e heterossexual imposta pelo poder. Mas isso não seria uma forma de ratificar a própria cultura hegemônica misógina? Já que se imita uma ideia de gênero feminina ou masculina? Não necessariamente, pois há um processo de desnaturalização e mobilização por meio da recontextualização parodista, ou seja, apesar de usar como base a ideia de um gênero, é feito de forma exagerada, diferente do habitual e que

desloca o significado do original, dessa forma, acabam imitando o próprio mito da originalidade.

A identificação originária de gênero pode ser um conjunto de práticas repetitivas referentes a outras imitações, e com a grande quantidade de pessoas fazendo o mesmo, nasce a ilusão do *eu* de gênero original e primário. Butler utiliza o termo *pastiche*, usado pelo filósofo americano Fredric Jameson, em que a *pastiche* é parecida com a paródia, mas sem humor, sem intenção satírica e sem riso, sendo uma representação de que existe algo “normal”, mas sem vida. Porém, chega-se à conclusão que a paródia feita pelas *drag queen/kings* na verdade é uma *pastiche*, perdendo o sentido do normal pois se descobre que não tem identidade original e sim uma cópia da cópia. Talvez até a performatividade *drag* tenha mais originalidade do que um gênero primário, pois se faz o que se é e se faz o que se tem vontade.

Mesmo com as performatividades das *drags*, Butler diz que a paródia/imitação não possui a subversividade em si, tendo que existir algo que faça a repetição ser disruptiva e que combatam os instrumentos da hegemonia cultural. Mas que performatividade inverterá a diferenciação entre interno/externo? Que performatividade obrigará a repensar o lugar e a estabilidade do masculino e do feminino? O que será necessário acontecer para desestabilizar as categorias naturalizadas da identidade de gênero?

O corpo é uma fronteira permeável e controlável pela política e pela imposição social, que é dominado pela cultura de hierarquia do gênero e da heterossexualidade compulsória, então o que sobra para compreender essa significação interna do ser em sua superfície? Para Butler, através da leitura de Simone de Beauvoir, ela chamará esses corpos marcados pelo gênero de “estilos da carne”, em que esses estilos nunca são originais, pois acabam se limitando as histórias condicionadas e limitantes. O “sexo” é uma imposição social para que o corpo se torne um signo cultural, que obedece em razão de uma história já escrita e delimitada pelo outro, não pelo próprio sujeito.

E essa obediência é feita inúmeras vezes, se transformando em um verdadeiro projeto de vida em que o gênero possui o objetivo de sobreviver. Dessa forma, se o sujeito é diferente da ordem hegemônica, basta performar o seu gênero, pois assim sobrevive e, se não fizer, é duramente punido. “Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese” (Butler, 2023, p. 241). Esses estilos corporais bipolarizados (homem e mulher) são verdadeiras ficções culturais reguladas e que se forem desobedecidas, são punidas, alternando com a incorporação da lei – lembremos da análise de Foucault que expôs que a lei não é internalizada,

mas sim incorporada – e desviadas sob a coação. Porém como entender que esses gêneros considerados originais são uma aparência performativa? Através da repetição.

A máxima de que a repetição leva a perfeição não se aplica somente quando andamos de bicicleta, vale também quando estudamos para uma prova, aprendemos o primeiro acorde de sol no piano ou damos as nossas primeiras pinceladas em um quadro; decididamente a repetição faz inclusive nascer uma ordem controlada e hegemônica de poder. A repetição é importante por dois motivos: primeiro se revive um conjunto de histórias já estabelecidas socialmente e, segundo, é a forma mundana de sua legitimação. Ou seja, para a permanência do indivíduo no mundo e para sua inclusão nele, precisa performar, mesmo que isso seja falso, como um ator em uma peça de teatro embriagado de amor pela amada ou chorando por ter sido traído.

O ator pode até sentir as emoções, mas aqueles sentimentos não são reais, são única e exclusivamente encenados/performados. E o caso de atores que encenam um casal romântico e no fim acabam se relacionando na vida fora das cenas? Eles vivem tanto aquele pseudo-amor todos os dias, repetindo cenas, falas, textos e papéis, que no fim acabam se apaixonando e transformando aquele amor em algo real. Isso não é apenas sobre teatro e a arte de encenar. Usemos esse mesmo exemplo para a identidade e performatividade de gênero.

Embora haja corpos individuais performando em formas do gênero, esses atos acabam sendo uma ação pública, se transformando em repetições para mostrar ao outro que ser homem e ser mulher, são considerados os “certos” e “normais”. E esses efeitos não são pontuais, eles acabam construindo dimensões coletivas, pois como dito anteriormente: o grande objetivo da performance de gênero é manter a estrutura binária. Para Judith Butler, o gênero não deveria ser construído como um *status* estável, mas sim ser construído paulatinamente no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos.

Por exemplo, um ser que nasceu anatomicamente com um pênis é considerado menino pela sociedade e espera-se que seja o homem do lar, que case com uma mulher e tenha filhos, e não esquecendo de ter um trabalho másculo (sistema patriarcal, binário, cisgênero e heterossexual). Porém voltemos à infância desse menino: e se ele tiver atos corporais femininos? O desconstitui como homem? Ele quer ser homem? Ele sente atração sexual pelo gênero oposto? Pelos dois? Por nenhum? Tais perguntas são filtradas e jogadas no mesmo limbo de sexo e gênero, porém cada pergunta é específica para um mesmo ser, que é complexo e gestáltico, que pode ser tudo, as vezes um, as vezes o outro, podendo fluir sobre cada um ou sobre nenhum do que a sociedade lhe cobra.

Como exposto por Butler (2023, p. 242-243):

Significativamente, se o gênero é instituído mediante atos internamente descontínuos, então a *aparência de substância* é precisamente isso, uma identidade construída, uma realização performativa em que a plateia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença. O gênero também é uma norma que nunca pode ser completamente internalizada: o “interno” é uma significação de superfície, e as normas do gênero são afinal fantasiásticas, impossíveis de incorporar.

Butler chega à conclusão de que até mesmo o gênero não consegue ser internalizado ou até mesmo incorporado, posto o interno ser apenas uma significação dos próprios atos repetidos e encenados pela pele, pois a identidade de gênero original são criações fantasiosas. E se a base da identidade de gênero é uma farsa, então não existe base nenhuma e sim uma corporificação do tempo com marca de gênero. O grande *insight* de Butler ocorre quando percebe que são nas relações arbitrárias, entre esses atos, que se encontram as possibilidades de transformação do gênero, pois com a descontinuidade de repetição se introduz um incômodo/uma ruptura/uma denúncia do efeito fantasioso da identidade permanente, com uma construção politicamente tênue.

Butler bate o martelo: se o corpo reproduz atos performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato possa ser medido; não há gênero primário ou secundário, original ou imitado, verdadeiro ou falso, real ou distorcido. Elu declara que até as noções de sexo essencial e de masculinidade e feminilidade, são constituídas como parte da estratégia que esconde o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas, pois assim oculta estruturas que são fora da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória.

Sobre as relações arbitrárias, pensemos no processo de depoimento de vítimas de estupro e tortura, que via de regra deve ser feita por profissionais que se especializaram para o atendimento. Esses depoimentos são feitos de uma forma que deixe as ofendidas confortáveis e protegidas? Ou até mesmo seguindo os protocolos, o sentimento de contar a história repetidas vezes causa um processo de revitimização? Ou pior, essa repetição faz acreditar que aquilo é normal, pois tantas outras já foram violentas? Sentem que tiveram culpa do crime que sofreram?

Todas as indagações serão analisadas na próxima seção, onde será analisado o sistema processual e o ordenamento jurídico brasileiro, através de leis federais e do protocolo criado pelo Conselho Nacional de Justiça, onde tais procedimentos são realizados com o intuito de evitar o processo de revitimização das ofendidas de violência e abuso sexual, porém a oitiva especializada é suficiente? Será que a teoria de subversão performativa de Judith Butler pode gerar uma nova forma de analisar os depoimentos das vítimas? E se fizer uma nova interpretação de que o depoimento pode ser transformado em um processo de contrariedade

performativa? Aquele corpo violentado, sem forças, abatido e com sentimento de desamparo existencial, pode ser subvertido em uma nova interpretação sobre o depoimento das vítimas? Oportunizar a fala da vítima, gera a possibilidade de o corpo ser um meio de força de não-violência? Será visto na próxima e última seção do capítulo.

4.4 O poder na voz e no corpo vulnerabilizado: o depoimento das vítimas de estupro como subversão política da violência sistemática

Na última seção do capítulo, será mostrada uma breve introdução sobre a importância de identidade para a construção de direitos na contemporaneidade, em especial o conhecimento e respeito das diferentes culturas existentes, com várias interpretações e nuances. Ademais, será demonstrando o processo de depoimento especializado das vítimas de estupro, que inclusive é garantido no ordenamento jurídico brasileiro através de leis federais em favor das mulheres e com o Protocolo para Julgamentos com Perspectiva de Gênero criado pelo Conselho Nacional de Justiça, com o intuito de evitar ao máximo o processo de revitimização,

O intuito é mostrar que o arcabouço jurisdicional brasileiro é garantista e completo, porém a vivência e a dor da vítima permanecem marcadas para sempre na pele e na mente, onde o *eu* da ofendida vivencia o desamparo existencial para o resto da vida, que se transforma em uma quase morte. Porém, o propósito é mostrar a possibilidade de transformar essa dor em uma força de não-violência, pois conforme Judith Butler, o corpo, a voz e outros meios podem ser utilizados como meio de combate a violência estatal.

A voz, através do depoimento, pode ser um meio de resistência ao poder, pois ao expor a falha do sistema, subverte a forma do depoimento como sendo algo muito além do simples meio de garantia de provas. O depoimento pode ser uma forma de mostrar que o sistema estatal é falho, onde os representantes estatais ao ouvirem os depoimentos das vítimas, afirmando quem são os atores que exerceram a violência, veem que o sistema que fazem parte não garante o que prometem, recaindo em uma verdadeira contradição performativa.

Ademais, será feita uma análise lúdica sobre formas de contradição performativa, por exemplo com as peças de tabuleiro do jogo de xadrez e com a música “País Tropical” de Jorge Ben Jor, para mostrar que pode fazer contradição performativa com qualquer ideia, basta modificarmos o uso convencional de algo repetitivo e que é utilizado para um objetivo-fim. Se for transformado, pode-se usar o depoimento das vítimas de estupro além do convencional, não se baseando apenas na sua dor e na sua conotação testemunhal, mas para encontrar poder na

voz da vítima, com uma força de não-violência ao dismantelar uma ordem patriarcal, misógina e machista.

Por fim, será feito um balanço das duas obras de Judith Butler no íterim de mais de 30 anos, *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (1990) e a *A Força da Não-Violência: um vínculo ético-político* (2021), onde o autor mantém a concepção crítica sobre a teoria feminista, mas com um olhar de esperança sobre o futuro, pois considera o respeito das diversidades culturais como forma de garantia dos direitos dos grupos vulneráveis. Dessa forma, interpreta que com a criação de grupos vulneráveis e que se enxergam como tais, nasce a consciência de que os corpos são vulneráveis e precisam uns dos outros, como um processo de interdependência, para nos mantermos vivos e existindo no mundo.

A identidade tem se tornado o centro do campo político das demandas por direitos na contemporaneidade, onde diversas culturas são vistas como portadoras de identidades diferentes e que reivindicam o reconhecimento de suas especificidades para que seus direitos sejam assegurados. Dessa forma, nas lutas de afirmação cultural das diferenças, a identidade é uma marca simbólica da diferença, que determina ao mesmo tempo o pertencimento e a exclusão, e esse esforço identitário se movimenta para a segregação do diferente, visto que para um indivíduo ser incluído em qualquer grupo, necessita atender a regras já estabelecidas e obedecê-las. Dessa forma, a identidade e a diferença se movimentam como pêndulos centrais do discurso no campo político contemporâneo.

E essas diferenças culturais podem ser vistas em contextos socioeconômicos e culturais específicos, a exemplo das mulheres latino-americanas, sendo analisado o relato dos depoimentos de vítimas de crimes de estupro como forma de tortura da CIDH, como abordado na seção 4.2, onde o intuito é propor uma reflexão sobre as implicações políticas articuladas a tais concepções. Para isso, será utilizada as formulações de Judith Butler sobre a contradição performativa e as possibilidades de ruptura no campo da normatividade a partir da enunciação no campo político.

Judith Butler e Gayatri Spivak expõem na obra *Quem Canta O Estado-Nação? Língua, Política, Pertencimento*, de 2008, a questão da reivindicação de direitos a partir de manifestações de imigrantes ilegais no Estado da Califórnia, nos EUA em 2006. Em tal situação, os residentes ilegais cantavam o hino nacional americano em uma versão no idioma hispânico, sendo uma forma de dar voz aqueles que estavam sendo perseguidos e excluídos da nação, introduzindo os anseios dos imigrantes através de um dos maiores símbolos de um país

e de sua soberania, que é o hino nacional. Para as autoras, a forma como os imigrantes ilegais encontraram para se manifestar é uma contradição performativa. Mas o que seria ela?

A contradição performativa ocorre quando o ato de se fazer um enunciado torna o próprio enunciado falso, como se caísse na sua própria armadilha; se remetendo a algo que se revela ao mesmo tempo estranho e familiar. Para Judith Butler é uma prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que nomeia. Assim, o conceito de performatividade remete à repetição por meio do qual o sujeito seria compelido a repetir as normas pelas quais é produzido. Isso significa dizer que o sujeito se utiliza de um meio familiar e que possui uma prática reiterada, sendo utilizado para um fim, porém passa a ser usado de uma forma diferente do habitual, causando o processo de estranheza para quem ouve o comando.

No caso do gênero, por exemplo, como exposto na seção 3.2, Butler analisa a identidade como questão de performatividade, posto o poder instituir qual seria o gênero e o sexo fixo e estável. Em relação ao hino norte-americano cantado no idioma espanhol, a contradição performativa recai no fato de ser entoado por um grupo excluído da categoria, que eventualmente não é permitido falar, assim, existe uma encenação por alguém que fala em nome de algo, mesmo quando esse nome não foi feito para aquele alguém ou se insinua em direção a esse nome. Ou seja, os imigrantes cantam o hino nacional, mas não são cidadãos norte-americanos, porém com essa “estranheza” e contradição acabam se posicionando como se cidadãos fossem, colocando em prova até mesmo a definição de “nação”.

Como exposto por Butler e Spivak (2007, p. 63-64) o ato de entoar o hino nacional é a:

[...] representação da liberdade de livre assembleia precisamente quando e onde é explicitamente proibido pela lei. Isto é uma certa forma política performativa, em que fazer a demanda se tornar ilegal é precisamente o que é ilegal, e apesar disso é realizado em desafio à lei pela qual o reconhecimento é demandado.

Assim sendo, o ato de contradição performativa produz novas formas de insurgir, pois a própria lei pela qual o reconhecimento é demandado, não possui direito de liberdade de expressão sobre a lei, embora possa ser falado por qualquer um e/ou de forma livre. Em relação aos imigrantes cantando o hino norte-americano em espanhol, expõe a questão da diversidade e da diferença, uma vez que a repetição em um contexto diverso da normatividade produz uma quebra na própria norma, ao mesmo tempo em que provoca mal-estar porque algo ficou estranho e deslocado.

Analise agora a situação das vítimas de estupro em depoimentos na Corte Interamericana de Direitos Humanos, em especial os três casos expostos na seção 4.2. Em todos os casos, houve omissão do Estado em apurar, analisar e julgar os crimes, causando absolvição aos agentes estatais e/ou extinção sem análise do mérito dos processos, por isso, foram feitas denúncias à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, sendo admitidas e, *a posteriori*, sentenciadas pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, para a responsabilização dos países signatários, para enfim indenizar alguns familiares e sobreviventes por danos morais.

Desde o ato ilícito sexual até o depoimento na Corte, todas as vítimas tiveram que reviver e depor o ato que sofreram e, em casos de crimes de violência sexual, o depoimento das ofendidas possui extrema relevância, pois muitos ilícitos acontecem à espreita, sem testemunhas oculares, normalmente ocorrendo o ato com a presença física somente do agressor e da vítima.

Prestar o depoimento repetidas vezes é uma conduta de praxe investigativa e processual, primeiramente para esclarecer e apurar a veracidade dos atos alegados pela vítima, e em segundo plano, pelo próprio andamento processual, com suas várias fases e nuances, com a aplicação do princípio da ampla defesa e contraditório ao acusado, para se defender de possíveis injustiças e ser ouvido com a sua versão. Conforme a Lei Federal nº 13.505/2017, que acrescentou dispositivos na Lei nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha), para dispor sobre o direito da mulher em situação de violência doméstica e familiar de ter atendimento policial e pericial especializado, ininterrupto e prestado, preferencialmente, por servidores do sexo feminino. Assim, o art. 10-A da Lei nº 11.340/2006:

Art. 10-A. É direito da mulher em situação de violência doméstica e familiar o atendimento policial e pericial especializado, ininterrupto e prestado por servidores - preferencialmente do sexo feminino - previamente capacitados. (Incluído pela Lei nº 13.505, de 2017)

§ 1º A inquirição de mulher em situação de violência doméstica e familiar ou de testemunha de violência doméstica, quando se tratar de crime contra a mulher, obedecerá às seguintes diretrizes: **(Incluído pela Lei nº 13.505, de 2017)**

I - salvaguarda da integridade física, psíquica e emocional da depoente, considerada a sua condição peculiar de pessoa em situação de violência doméstica e familiar; **(Incluído pela Lei nº 13.505, de 2017)**

II - garantia de que, em nenhuma hipótese, a mulher em situação de violência doméstica e familiar, familiares e testemunhas terão contato direto com investigados ou suspeitos e pessoas a eles relacionadas; **(Incluído pela Lei nº 13.505, de 2017)**

III - não revitimização da depoente, evitando sucessivas inquirições sobre o mesmo fato nos âmbitos criminal, cível e administrativo, bem como questionamentos sobre a vida privada. (Grifo).

A lei federal supracitada possui o intuito de realizar o atendimento, a escuta e a perícia especializada à vítima, garantindo a proteção física, psíquica e emocional, mas em atenção ao parágrafo 1º, inciso III, um dos objetivos é a não “revitimização da depoente, evitando

sucessivas inquirições sobre o mesmo fato nos âmbitos criminal, cível e administrativo, bem como questionamentos sobre a vida privada”. A experiência de passar por uma violência sexual é degradante, mas reviver ininterruptas vezes o ato ao prestar depoimentos é além da compreensão humana, pois o sentimento das vítimas é de desamparo existencial, colocando em dúvida se de fato aconteceu o estupro e se não foi motivado por uma falta de vigilância sua. Além da seara investigativa e policial, existe o Protocolo de Julgamento Sob a Perspectiva de Gênero do Conselho Nacional de Justiça.

Na seara processual, o protocolo do CNJ possui o objetivo de auxiliar a implementação da Resolução CNJ nº 492/2023, que tornou obrigatórias as diretrizes do Protocolo para Julgamento com Perspectiva de Gênero pelo Poder Judiciário, e para ampliar o acesso à justiça por mulheres e meninas. Tal protocolo é uma diretriz para orientar magistrados e magistradas na aplicação da justiça de forma equitativa, levando em conta desigualdades de gênero estruturais, onde o objetivo é evitar decisões que reforcem discriminações e garantir que o judiciário contribua para a equidade entre homens e mulheres.

A interpretação das normas através da perspectiva de gênero considera as vulnerabilidades específicas, como raça, classe, orientação sexual, deficiência, etc., e evita estereótipos que influenciem decisões, como por exemplo questionar a credibilidade da vítima com base em comportamento esperado de mulheres.

A escuta especializada é importante para as ofendidas, pois desde a sede policial até o julgamento a vítima deve se sentir amparada e protegida, com a presença de peritas, psicólogas, médicas, policiais, defensoras, promotoras e juízas devidamente especializadas e preparadas para a escuta e atendimento da mulher, onde em momento algum pode ser colocada a ofendida em desconforto ou dúvida do que aconteceu, pois ela já enfrentou/enfrenta o terror irreversível de um estupro. É importante atentar que os profissionais homens devem se especializar e saber lidar com a vítima de abuso sexual também, porém, a lei federal opta preferencialmente pela presença de mulheres.

O procedimento jurídico-processual possui um arcabouço de garantias às mulheres, mas como fica o sentimento da vítima? E o *eu* dilacerado pelo estupro? Consegue subverter a violência e transformar a dor em uma força? O processo de revitimização é um dos processos analisados para quem estuda e pesquisa sobre crimes de violência sexual e depoimentos das ofendidas, onde infelizmente acabam revivendo o processo de dor do abuso sexual. De acordo com Butler, a repetição de atos gera a encenação de que aquilo é o certo, pois todos fazem dessa

forma, além de que aquilo é o esperado do indivíduo, a exemplo da construção da identidade, com as performatividades de gênero e sexo.

No caso dos depoimentos, a dor da ofendida já é esperada pelo poder e pela ordem jurídica, que tentam ao máximo amenizar as consequências, pois essa vítima sente ojeriza e angústia toda vez que lembra do ato marcado na sua pele e na sua memória. Porém, utilizando o processo de revitimização dos depoimentos das vítimas e remetendo à teoria butleriana de subversão performativa, é possível transformar a fonte de violência, pois pode se interpretar uma força de não-violência através dos depoimentos das ofendidas, visto ser possível ver força em um momento de extrema vulnerabilidade, garantindo um novo lugar à mulher; a sua voz e vivência garante um lugar de importância do *eu* violentado e desamparado, indo além da dor.

Quando alguém reivindica algo, mesmo sendo excluído do meio e violentado pelo próprio sistema que é misógino e patriarcal, coloca em questão o próprio regime que se é utilizado, pois aquele indivíduo que está demandando proteção, não possui aquele direito de forma fácil e que deveria ser garantido. Pelo contrário, primeiro necessita se colocar como ser existente, para depois demandar o seu pertencimento àquela categoria/classe/ordem/direitos, para poder enfim exercer seu pleno direito daquilo que reivindica e que está sendo impedido.

Quando uma mulher, mesmo se sentindo pequena e abusada, abre sua boca e propaga verbalmente toda a dor do estupro, mostra a omissão e incapacidade do próprio sistema que a ouve, pois deveria protegê-la como ser. Essa contradição performativa remete a concepção de identidade de gênero, onde a própria base da teoria feminista é construída por análises patriarcais e misóginas, colocando o homem e a mulher (branco, cisgênero e heterossexual), como seres estáveis e fixos. É importante atentar que até a mulher fixa e estável criada pelo poder não consegue ser ouvida e respeitada pelo próprio sistema que a delimita e a define. *Xeque-mate!* Aqui o rei está encurralado e o jogo termina, pois a rainha é a peça de maior mobilidade no jogo de xadrez, visto os seus movimentos e poderes serem únicos.

Utilizando de forma lúdica o jogo de tabuleiro xadrez, quando se retira as proteções do rei (que pode ser representado pelo sistema patriarcal e misógino), o jogo inteiro se enfraquece, pois mostra que não consegue proteger a sua rainha, os seus bispos, torres, cavalos e peões (sendo a representação do fracasso do sistema dominante e a ausência de proteção dos seus cidadãos; dos mais abastados aos mais vulnerabilizados). Assim, como a lacuna social e política é manchada e escrachada, em contrapartida, o poder se defende ao criar seres marginalizados e “sujos”, pelo simples fato de serem diferentes dos “normais”, mas a grande realidade é a incapacidade de serem protegidos por um sistema que não os considera como ser

e sim aberração “natural”. Como exposto no subtópico 4.3: que natural? O “natural” na verdade é uma performance criada pelo poder, sendo uma cópia machada de uma cópia irreal.

Ainda sobre o jogo de xadrez, um rei não pode capturar outro rei, visto a sua soberania e respeito pelo outro lado do tabuleiro (podendo ser os homens cisgêneros, brancos e heteronormativos, visto serem os criadores do sistema dominante), porém podem capturar a rainha do lado oposto (representado por estupros como forma de tortura executados por agentes estatais, seja em conflitos armados, em invasões em territórios vizinhos, para “correção sexual”, étnica ou para a própria lascívia). Todavia, conforme a regra do xadrez, quando uma rainha está devidamente protegida (garantia e execução dos direitos das mulheres), o rei não pode capturá-la (quebra do poder dominante), sendo uma verdadeira sobrevivente do lado oposto do tabuleiro. Aqui inicia o poder da rainha (mulher), que quando devidamente representada, consegue confrontar o rei (poder estatal violento).

Ao analisar o depoimento da vítima, nada mais é que a abertura íntima e privada da sua própria vida, que é uma história real de dor e que se transforma em provas contundentes e contumazes da escória humana, onde os agressores se acham donos do corpo de uma mulher, não apenas para se satisfazer libidinosamente, mas para torturá-la como forma de correção, seja por conta da sua orientação sexual, cor, gênero/sexo, etnia, etc., ou pelo simples fato da vítima ser mulher. Porém, o corpo ferido interno e externamente é fortificado pela voz que reverbera na mente da vítima e dos ouvintes, seja em uma delegacia ou em uma sala de audiência, que apesar de um primeiro momento mostrar um corpo frágil e sem esperança, na verdade garante voz a essa ofendida.

Tal força é assegurada pela concepção de Judith Butler, que expõe que as reivindicações éticas surgem da vida corporal, pois quando se entende que deve proteger a vida, está invariavelmente confrontando com as condições corporais da vida que são criadas pelo poder, que ao invés de proteger, é omissa e deixa a vítima desamparada e excluída.

A voz dada à vítima mostra a verdade do sistema: é excludente e não consegue abarcar os seus próprios sujeitos. Todavia, pode se encontrar força no corpo violentado, não pela pele que está marcada, mas pela voz que atravessa o tempo e o espaço, subvertendo a própria violência estatal, pois gera a contradição performativa do próprio depoimento. O depoimento possui o intuito de buscar a verdade e a resolução da lide, mas o próprio sistema se sente estranho, pois se incomoda ao ouvir a verdade real das vítimas, pois foram violentadas pelo próprio sistema – quando não pelos seus próprios agentes, como é o caso da indígena Inés Ortega Fernández, das três adolescentes negras e da mulher trans Azul Rojas Marín. Dessa

forma, mostra que o sistema é inoperante e terá que admitir que a forma de depoimento criada pelo poder, está sendo utilizada de forma não habitual, ou seja, mostrando a sua própria falha.

O depoimento das vítimas é a fortificação da vulnerabilidade humana, em especial das mulheres que sofreram abuso sexual, pois quando se vê força na “fraqueza” existe o processo de contradição performativa da revitimização. Deixo claro que não possuo o intuito de romantizar a dor da vítima, mas transformá-la em algo muito maior, maior talvez que a própria dor do estupro, pois ela nunca sai do corpo e fica apenas na vítima.

Todavia, o grito das vulneráveis atravessa no consciente de quem ouve, podendo mostrar talvez 1% (um por cento) da dor de quem sofre demasiadamente. Atente que a voz da ofendida não deve ser apenas uma forma de comprovação do crime e servir como prova judicial, essa voz vai além, transformando o cenário social, visto usar uma força inteligente, estratégica e sem brutalidade, que é a força da não-violência, pois consegue dismantelar o próprio sistema com “apenas” um depoimento.

Reconhecer a vulnerabilidade como força pode ser um pontapé inicial, porém Butler tem a consciência que somente a vulnerabilidade e o cuidado não servem de base a uma política, visto que ela não pode ser isolada dos outros termos e nem ser o tipo de fenômeno que serve de fundamento. O ideal para o autor é unir os seres vulneráveis e criar uma classe de pessoas que se identifiquem como tais, para assim, ter a consciência de que existem sujeitos sem direitos básicos, como liberdade, moradia, alimentação e bem-estar, garantias essas negadas. Inclusive, na obra de 2021, Butler aponta altas taxas de feminicídio em países centro-americanos e sul-americanos, incluindo o Brasil, pelo simples fato de serem sujeitos feminilizados, sejam mulheres cis ou mulheres trans.

O crime de homicídio pode ser considerado o crime mais brutal que um ser humano pode fazer a outro, pois retira-se a vida de alguém, porém em alguns casos, o homicídio pode ser aceito e ter excludente de ilicitude ou culpabilidade; inclusive imaginando uma concepção ética e moral, algumas vezes aceitamos a morte de outrem como uma forma de justiça-vingança. Você se torna deus e domina o corpo do outro, e com o estupro acontece mesmo, porém não há justificativa para o crime de abuso sexual, ele sempre causa desconforto e revolta quando é contado para outrem. Não precisa conhecer ou ter um elo afetivo com a vítima, basta saber que aconteceu, causando o horror. O homicídio gera a morte, o fim da vida, e o estupro também gera, seja com o fim das funções vitais da vítima ou de forma existencial, onde a mulher morre por dentro, deixando marcas irreversíveis na pele e na mente. O estupro é talvez o único crime que consegue cumprir toda a sua função de domínio corporal e de humilhação.

Ser mulher em um país patriarcal (“tropical”), misógino (“abençoado por Deus”) e machista (“bonito por natureza”) é acordar todos os dias e ter o alívio de que ainda estamos vivas (“mas que beleza”), mas sofremos caladas de que pode acontecer com qualquer uma de nós (“em fevereiro, em fevereiro, tem carnaval, tem carnaval” – processo de repetição; normalizar ato de violência). Ser mulher, muitas vezes, é aceitar uma certa subordinação (“*sambaby sambaby* posso não ser um grande líder”), não por vontade, mas para se manterem vivas (“pois é, mas assim mesmo lá em casa todos os meus amigos”), pois não se sabe qual pode ser o próximo ato do homem que convivem, moram e se apaixonam (“meus camaradinhas me respeitam, pois é, essa é a razão da simpatia do poder de algo mais e da alegria”).

Mais uma vez usando o processo lúdico, contudo agora com uma composição de Jorge Ben Jor, homen negro e artista que em 1969, eternizou a exaltação à cultura e ao estilo de vida brasileiro, destacando a alegria e a simplicidade como elementos centrais da identidade nacional. Percebe-se? É possível fazer contrariedade performativa com quase qualquer ideia, com o jogo, com a música e até com os depoimentos de vítimas de estupro, onde todos esses possuem um objetivo-fim, mas é possível transformar a sua usualidade convencional para uma realidade crítica e que cause desconforto no outro, pois só assim se entende que podemos ser as próximas vítimas e gerar uma rede de interdependência, gerando um processo de consciência mútua para que todos se respeitem para continuarem vivos.

Ao criticar o sistema social e político, recai a atenção para os discursos econômicos, culturais, políticos e práticas institucionais, que no caso dos depoimentos das vítimas como força de não-violência, possibilita a construção de uma narrativa compartilhada que articula trajetórias históricas e vivências culturais, visto falar de uma experiência coletiva que aborda ao mesmo tempo pertencimento e exclusão.

Na obra de 1990, Butler confronta com a base da teoria feminista, que é misógina e patriarcal, pois exclui quem deveria incluir; além disso percebe que os problemas de todas as mulheres do mundo são colocados no mesmo denominador em comum, gerando o que ela crítica: o encaixe de diferentes culturas na mesma dinâmica. Todavia, prova que a expectativa de interpretação cultural é única em cada comunidade/região/país. Fazendo um recorte de mais de 30 anos, na obra de 2021, Butler continua a sua crítica, mas com um olhar mais esperançoso do mundo.

Ela expõe que o objetivo político é prolongar a igualdade independentemente do contexto cultural, de formação, das línguas e das religiões, pois o intuito principal é conviver com pessoas que não são escolhidas, mas que todas possuem a obrigação de encontrar uma

maneira de viver, respeitando as escolhas e opiniões alheias. Deve analisar o ego e a insignificância humana diante de um mundo tão vasto, pois também não foram escolhidas pelos outros, mas mesmo assim estão aqui e devem exercer um respeito mútuo. Inclusive, talvez estejamos aqui pelos privilégios de nossos pais/familiares/tutores ou pelo fato de nos encaixarmos em uma performatividade criada e esperada pelo poder.

Quando é considerada as relações éticas por rostos conhecidos, onde se pode ver e entender a língua, acaba sendo mais acessível por questão da proximidade, pois entende que a dor da vivência do outro parece ser parecida com a minha. E muitas vezes, a proximidade faz reivindicar imediatamente no sentido de honrar os princípios da integridade corporal, da não-violência e de propriedade. Porém, quando se compadece da dor de alguém que vivencia do outro lado do globo e sequer é conhecido, gera uma indignação moral que não depende de compartilhamento de semelhanças ou do idioma. Nesse momento, é vivenciada a prática da própria atividade de laços de solidariedade que emergem através do espaço e do tempo, onde é despertado a se mover e a resistir da violência através de meios políticos concretos.

O que Butler quer antecipar é que há algo que está colidindo e isso significa que nesse momento:

[...] afrontados por alguma coisa que está além da nossa vontade, que não foi criada por nós, que nos chega de fora, como uma imposição, mas também como uma reivindicação ética. Quero sugerir que se trata de obrigações éticas que não exigem o nosso consentimento, tampouco resultam de contratos ou acordos que qualquer um tenha aceitado deliberadamente. (Butler, 2023, p. 113).

Na visão de Butler, a vida do outro também é nossa, uma vez que a nossa vida deriva da sociabilidade e de outras vidas constituídas em um mundo social e isso acontece por estarmos “ligados um ao outro e a processos vivos que vão além da forma humana” (Butler, 2021, p. 120). A vida de alguém também significa ser uma proximidade ou até mesmo uma fronteira física, com demarcação especial e temporal, e essa forma física é o corpo, sendo o aparecimento limitado e vivo, condicionando estar exposto ao outro e suscetível ao carinho ou a agressão, a paixão ou ao dano, a sedução ou ao ódio, por maneiras que nos sustentam, mas que também podem nos destruir.

Essa relação de entrega ao outro, acontece antes da individuação, não sendo mais um ser limitado, pois se age eticamente. É perceptível que a relação com esse “outro” cuja vida se procura defender, sem ela não faz sentido o *eu*; assim, não é possível ter uma relação ética se o indivíduo possui a si mesmo de forma muito rígida e firme, pois para vivenciar a relação ética, se deve ceder de uma perspectiva egológica – do ego – em favor de uma perspectiva de entrega.

O maior objetivo político de reconstruir a teoria feminista é perceber a importância de construir a identidade de gênero, analisando as diversas formas de interpretação cultural e usar a concepção de contradição performativa a um sistema que já existe, pois se não garantir direitos aos que já estão aqui, como reivindicar para os que ainda virão? Dessa forma, ao garantir os direitos dos que já existem, prolongamos a igualdade independentemente do contexto cultural, de formação, das línguas e das religiões, pois o intuito principal é conviver com pessoas que não são escolhidas, mas tem a obrigação de encontrar uma maneira de viver, respeitando suas escolhas e opiniões. Deve analisar o ego e também a insignificância humana como seres pertencentes a um mundo extremamente vasto, pois também não foram escolhidos pelos outros, mas mesmo assim estão aqui e devem exercer um respeito mútuo.

Quando se percebe que um corpo possui necessidades, como reprodução e morte, entende o que é a vida precária, assim, a possibilidade de populações inteiras serem aniquiladas por políticas genocidas ou pelo sistema negligente, mostra um fato irreduzível da política, que é “a vulnerabilidade à destruição pelos outros que decorre de uma condição de precariedade em todos os modos de interdependência política e social” (Butler, 2023, p. 130).

A interdependência é a ligação que se tem com o – e depende do – outro. Essa situação da vida ser precária, resulta da existência social como ser corporal que depende um do outro para conseguir viver, alimentar, abrigar e sustentar, onde em situações de políticas desiguais e ausência de infraestrutura, podem levar a ficar sem lugar para viver. Assim, essa precariedade demonstra a sociabilidade e as dimensões da interdependência com o outro, que é vulnerável, mas pode encontrar força através de novas interpretações, gerando um compromisso de não somente proteger o corpo físico, mas de manter as condições ambientais para tornar aquela vida possível.

5 CONCLUSÃO

A presente dissertação partiu do pressuposto de que o estupro, além de ser uma grave violação individual, pode ser compreendido como uma forma de tortura institucionalizada, especialmente quando praticado ou tolerado por agentes do Estado, em contextos de repressão, desigualdade e exclusão social. Ao longo da pesquisa, demonstrou-se que essa prática não se limita ao campo penal individual, mas integra uma lógica de dominação estrutural de gênero, marcada por padrões patriarcais e por práticas de silenciamento que marginalizam corpos não enquadráveis nas normatividades hegemônicas, as quais binárias e heteronormativas.

O estupro tem sido empregado por regimes autoritários, militares e repressivos como uma forma de controle social, político e territorial. O uso da violência sexual nesse contexto visa quebrar a resistência das populações dominadas, destruir a moral das comunidades e impor o poder do Estado sobre os indivíduos. Historicamente, em tempos de guerra, o estupro foi e continua sendo utilizado como uma tática de guerra. Mulheres são frequentemente alvos de violência sexual, não apenas como uma forma de punição individual, mas também para punir coletivamente um grupo ou comunidade inteira.

Todavia, o estupro não é uma realidade apenas de contextos de guerra, é rotineira nas realidades dos Estados Democráticos de Direitos, onde o corpo da mulher se torna verdadeira *res* perante os olhos do sistema patriarcal-machista-misógino-racista, como um fantoche disponível ao controle sistemático. E essa realidade advém de uma longa história de dominação, pois o corpo da mulher tem sido um espaço onde as normas sociais, políticas e culturais são impostas e reforçadas.

No contexto da violência estatal, o estupro tem sido uma prática recorrente para subjugar e controlar corpos, particularmente os corpos das mulheres latino-americanas, marginalizadas. Dessa forma, ao longo da história, o crime de estupro tem sido utilizado como instrumento de dominação, que intimida populações e mina a capacidade de resistência.

O ato de romper outro corpo não resume unicamente a lascívia e ao ato libidinoso, mas como controle e poder sobre o outro, como uma forma de marcar não só a vida, mas o *eu* da vítima. Assim, o estupro é utilizado como forma de tortura, para causar a dor contínua.

No primeiro capítulo, analisou-se a natureza do estupro como forma de tortura, apoiando-se na teoria do desamparo existencial de Jay M. Bernstein, evidenciando-se como a violação sexual impacta não apenas fisicamente, mas existencialmente as vítimas, rompendo suas fronteiras corporais e simbólicas. O estupro, nesse contexto, revela-se como uma prática

de aniquilação subjetiva, utilizada como mecanismo de dominação e controle estatal, sobretudo contra mulheres em contextos de vulnerabilidade social e política.

Após a violação sexual, imana da vítima a sensação de não pertencimento mais ao mundo, como se a fronteira do seu corpo tivesse sido rompida, e conforme descrito por Jay Bernstein, tal sensação se denomina de desamparo existencial, sendo a condição imposta às vítimas de estupro, pois experenciam um profundo isolamento existencial. Todavia, Bernstein traz à tona a possibilidade de analisar, especialmente, os depoimentos das vítimas, pois somente através de seus depoimentos é possível visualizar a devastação do ato e, concomitante, ser um meio de reconexão consigo mesma.

No segundo capítulo, a dissertação abordou a violência estrutural de gênero a partir da teoria da performatividade descrita por Judith Butler. A imposição de normas sexuais e de gênero sobre os corpos femininos e dissidentes é perpetuada como forma de manutenção da ordem binária e da hierarquia de poder. O gênero, enquanto construção performativa, se mostra uma ferramenta de dominação quando utilizado para negar luto, reconhecimento e proteção a certos corpos, transformando-os em alvos legítimos da violência e da exclusão.

No caso do estupro, o domínio do agressor sob a vítima, se torna uma extensão da violência patriarcal, onde o poder sobre a mulher está na capacidade de controlar e violar o seu corpo, visto que o poder estatal mantém esse controle para perpetuar o seu próprio poder, pois através da violência sexual se mantém a hierarquia de gênero, onde as mulheres são tratadas como corpos disponíveis para o prazer e controle dos homens.

Dessa forma, o controle através do corpo da mulher é usado não apenas para humilhá-las, mas também como forma de atingir toda uma rede de solidariedade e coesão social, impedindo que as mulheres se organizem e desafiem a autoridade estatal. Esse fator enfraquece a capacidade de resistência do grupo como um todo, pois a violência sexual tem consequências profundas no tecido social e psicológico das comunidades, criando um ciclo de medo, vulnerabilidade e destruição.

De acordo com a teoria de identidade de gênero de Judith Butler, a própria teoria feminista se baseia na teoria patriarcal, já nascendo com falhas e lacunas de grupos vulnerabilizados, como mulheres negras, trans, LGBTQIAPN+, indígenas, dentre outros grupos não enlutáveis. Dessa forma, a forma como encaramos e performamos o gênero/sexo foi criado pelo poder sistemático, com atos, gestos, atitudes e desejos estipulados para manter uma hegemonia binária (mulher e homem) e uma suposta ordem e estabilidade na sociedade.

Butler (2023) diz que o gênero é performativo, assim como um ator que atua em uma peça de teatro, que ao realizar atos repetitivos torna-se real; o gênero masculino e feminino funciona da mesma forma, ao ponto que a sociedade repete há tanto tempo, que já nascemos com essa bagagem para aprender e repetir. Assim, até mesmo aquilo que acreditamos querer, na verdade é um controle silencioso do Estado.

Assim sendo, uma das características centrais do estupro como arma de controle pelo Estado é a sua naturalização e invisibilidade e isso ocorre com o processo de minimizar, ignorar ou até mesmo justificar por parte do ente estatal ou da sociedade, responsabilizando a vítima pela vestimenta, atitude e/ou suas escolhas. Assim alimenta-se a cultura da impunidade, onde o Estado não apenas falha em punir os perpetradores, mas também em reconhecer a violência como parte de uma estratégia de controle.

A impunidade do estupro, no contexto estatal, reforça a ideia de que o corpo da mulher é propriedade do Estado e dos seus agentes, e que sua violação não é uma violação dos direitos humanos, mas uma forma legítima de exercer controle e punição. O não reconhecimento da violência sexual como uma prática de controle estatal impede o fortalecimento de mecanismos de responsabilização e justiça para as vítimas.

No terceiro capítulo, a análise se concentrou nos depoimentos das vítimas de estupro perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos como forma de subversão performativa da violência estatal. Ao tomar a palavra, as vítimas desestabilizam o silêncio imposto pelas estruturas jurídicas e culturais, transformando a fala em gesto ético de resistência. Tais testemunhos produzem uma ruptura com a lógica da revitimização e reafirmam o potencial político da linguagem como ferramenta de luta, reconstrução e dignidade.

O processo de revitimização acaba sendo uma realidade no depoimento e na vivência pós estupro das vítimas, apesar de leis federais e protocolos de julgamento do CNJ na realidade brasileira, lutarem contra isso. Inevitavelmente, as mulheres acabam se sentindo inseguras e com a sensação de que devem o tempo todo comprovar que foram violentadas, inclusive o próprio poder executivo e judiciário falha em algumas situações ao lidar com essas vítimas. Nos casos expostos da CIDH, os Estados falharam e se omitiram nas investigações e apuração de provas, visto o preconceito e reificação contras as mulheres.

Ademais, o fato de um caso de estupro chegar até a Corte Interamericana já denuncia a omissão máxima de um Estado, pois pelo fato de esgotar todas as instâncias do poder do Estado em investigar e julgar os agressores, direitos *jus cogens* são violados das vítimas. Assim, há a necessidade de apresentar denúncia a uma ordem internacional, que é a Comissão e após

o recebimento da denúncia, chega a Corte Interamericana de Direitos Humanos para avaliar as omissões do Estado e apurar os casos de estupro.

Dentre os resultados obtidos, destaca-se o papel central que os testemunhos das vítimas assumem na denúncia da violência institucionalizada e na responsabilização internacional dos Estados omissos. O reconhecimento do estupro como forma de tortura e a escuta qualificada dos relatos produzem efeitos concretos na luta por justiça, memória e reparação. O trabalho revelou que a denúncia performativa, longe de ser mero ato simbólico, configura uma ação política transformadora, capaz de gerar redes de solidariedade, empoderamento e descolonização dos discursos sobre o corpo feminino.

Nesse ensejo, ao analisar os testemunhos das vítimas, quebra o silêncio e expõe a falha do próprio poder estatal, pois elas não estão apenas denunciando um crime individual, mas também revelando uma prática estrutural de opressão e controle. Dessa forma, os depoimentos podem servir como uma poderosa forma de resistência contra o Estado, desafiando a narrativa de impunidade e legitimidade da violência. E isso ocorre através da interpretação da teoria de Judith Butler.

Ao falar sobre teoria da performatividade e a consequente capacidade de falar e ser ouvida é fundamental, pois ao narrar suas experiências de violência, as vítimas não apenas se libertam do silêncio imposto pelo Estado, mas também criam novas formas de visibilidade e resistência, pois ao prestarem o testemunho, a própria ordem estatal vê que falhou como protetor e garantidor da sua própria sociedade. Os relatos podem revelar as dimensões sistêmicas da violência estatal e denunciar o estupro como uma ferramenta de controle, destacando a responsabilidade do Estado na perpetuação dessa violência.

A relação entre a teoria do desamparo existencial de Bernstein e a performatividade de Butler nos permite compreender o lugar das vítimas dentro da estrutura de poder estatal. O desamparo existencial das mulheres, muitas vezes silenciadas e desprovidas de voz no processo judicial, pode ser superado pelo testemunho performativo, no qual as vítimas tomam a palavra e denunciam a violência. Esse ato performativo de denúncia fortalece a não-violência de Butler, pois é um gesto de resistência que busca transformar a realidade sem recorrer à violência física, mas com o poder da palavra e da presença.

Elas não são meramente figuras passivas de uma narrativa de dor, mas, ao contar suas histórias, se tornam agentes políticas que interrompem o ciclo de violência. Este movimento não é apenas um ato simbólico, mas uma prática política concreta que pode e deve ser usada como forma de combate às estruturas de opressão e controle do corpo das mulheres.

Além disso, o reconhecimento e a validação do depoimento das vítimas não são apenas uma medida de justiça, mas também uma prática de descolonização do espaço público, em que as mulheres retomam o controle sobre seus corpos e narrativas. Este é um passo essencial para a construção de uma sociedade mais justa e equânime, onde as vítimas de violência não sejam mais invisibilizadas, mas reconhecidas como sujeitos plenos de direitos e dignidade.

Como sugestão para futuras pesquisas, propõe-se o aprofundamento do debate interseccional, levando em conta os marcadores de raça, etnia, classe, orientação sexual e identidade de gênero. Tais recortes podem ampliar a compreensão das múltiplas camadas de opressão que estruturam a violência sexual, bem como suas repercussões na formulação de políticas públicas, jurisprudência internacional e instrumentos de reparação coletiva.

Conclui-se que o depoimento das vítimas, quando compreendido como ação performativa de resistência, rompe com o paradigma da passividade e reposiciona as mulheres como agentes políticas de transformação. A dor experimentada se converte em discurso, e o trauma, em denúncia coletiva. A partir desse processo, emerge a possibilidade de construir uma nova ética do cuidado e da escuta, em que o corpo violado deixa de ser apenas marca de submissão para tornar-se território de insurgência e reconstrução da dignidade.

Em suma, o depoimento das vítimas pode ser uma forma de mobilização coletiva, criando uma rede de apoio e solidariedade entre as mulheres e entre as vítimas de violência em geral. Essa rede pode ser um importante mecanismo de resistência, pois não só expõe a violência estatal, mas também oferece uma plataforma para a reivindicação de direitos e justiça, desestabilizando o próprio sistema que impõe o depoimento como forma de revitimização e vulnerabilidade da mulher. Pelo contrário, dentro da vulnerabilidade corporal, podemos encontrar força através do grito de resistência das mulheres, ampliando e devolvendo o poder a maior força da natureza: as mulheres.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rosana Carvalho Bastos; LIMA, Deyvison Rodrigues. **Judith Butler sobre o gênero: as performances e o corpos estranhos**. Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia. Kínesis. Universidade Estadual Paulista. Marília – Vol. XIV, nº 36, p. 444.463. Publicado em 02 de Agosto de 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/download/13600/12573>. Acesso em: 03. Nov. 2024.

ARPINI, Dorian Mônica; Siqueira, Aline Cardoso; SAVEGNAGO, Sabrina Dal Ongaro. **Trauma psíquico e abuso sexual: o olhar de meninas em situação de vulnerabilidade**. Psicol. teor. prat. [online]. 2012, vol.14, n.2, pp. 88-101. ISSN 1516-3687. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1516-36872012000200008#:~:text=vers%C3%A3o%20impressa%20ISSN%201516%2D3687&text=ARPINI%2C%20Dorian%20M%C3%B4nica%3B%20SIQUEIRA%2C,Psicol.

BARROSO, Milena Fernandes. **Espaço Temático: Violência, Saúde e Classes Sociais**. Revista Katálisis, Florianópolis, v. 24, n. 2, p. 397-406. Maio/Agosto. 2021. Violência estrutural: mediações entre “o matar e o morrer por conta”. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e78029>

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. [Originalmente publicado em francês em 1949]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BECCARIA, Cesare, Marchese Di. 1738-1794. **Dos Delitos e das Penas** / Cesare Beccaria; Tradução Paulo M. Oliveira – [Ed. Especial] – Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2011. Disponível em: https://www.google.com.br/books/edition/Dos_Delitos_e_Das_Penas/NSOpDwAAQBAJ?hl=pt-PT&gbpv=1&dq=cesare+beccaria+dos+delitos+e+das+penas&printsec=frontcover

BEN JOR, Jorge. **País tropical**. Intérprete: Jorge Ben Jor. In: BEN JOR, Jorge. Jorge Ben. Rio de Janeiro: Philips, 1969. 1 disco sonoro (LP), 33 1/3 rpm

BERNSTEIN, Jay M. **Torture and dignity: An essay on moral injury**. University of Chicago Press, 2015.

BRASIL. **Código Penal. Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. Presidência da República, Rio de Janeiro, RJ, 7 dez. 1940.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 9.455, de 07 de abril de 1997**. Define os crimes de tortura e dá outras providências. Presidência da República, Brasília, DF, 7 abr. 1997.

BRASIL. **Lei Maria da Penha: Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Cria mecanismo para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Presidência da República, Brasília, CF, 7 ago. 2006.

BRASIL. **Lei de Escuta Especializada. Lei nº 13.505, de 8 de novembro de 2017**. Acrescenta dispositivos à Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha), para dispor sobre o direito da mulher em situação de violência doméstica e familiar de ter

atendimento policial e pericial especializado, ininterrupto e prestado, preferencialmente, por servidores do sexo feminino. Presidência da República, Brasília, CF, 8 nov. 2017.

BUTLER, Judith. **Discurso de ódio: uma política do performativo**. Tradução de Roberta Fabbri Viscardi. Fundação Editora da UNESP. 2021

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging**. New York: Seagull. 2007. Administrative Theory & Praxis. Published by Taylor & Francis, Ltd. Vol. 30, nº 2. p. 269-278. Jun, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25610928>. Acesso em: 10. Nov. 2024.

BUTLER, Judith. **A força da não-violência: Um vínculo ético-político**. Boitempo Editorial, 2021.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 22ª Edição. 2023.

CIDH. **Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Fernández Ortega e Outros Vs. México**. Sentença de 30 de agosto de 2010 (Exceção Preliminar, Mérito, Reparações e Custas). 2010. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_215_por.pdf

CIDH. **Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Favela Nova Brasília Vs. Brasil**. Sentença de 16 de fevereiro de 2017 (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas). 2017. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_333_por.pdf.

CIDH. **Corte Interamericana de Derechos Humanos Caso Azul Rojas Marín Y Otra Vs. Perú**. Sentencia de 12 de Marzo De 2020. (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones Y Costas). 2020. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_402_esp.pdf

CONGRESSO DE DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO. (v.2: 2016: Belo Horizonte, MG). **Gênero, sexualidade e direito: entre violência e emancipação: anais do II Congresso de Diversidade Sexual e de Gênero – 1ª edição internacional / organizadores: Pedro Augusto Gravatá Nicoli, Lívia Pereira de Souza e Luísa Santos Paulo. - Belo Horizonte: Initia Via, 2017.**

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Recomendação Geral nº 35 sobre violência de gênero contra as mulheres do Comitê para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW)**. Brasília: CNJ, 2019. 34 p. (Tratados Internacionais de Direitos Humanos)

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). **Protocolo para julgamento com perspectiva de gênero [recurso eletrônico/ Conselho Nacional de Justiça]**. — Brasília: Conselho Nacional de Justiça – CNJ; Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados — Enfam, 2021.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto; FERNANDES, Leonísia Moura. **Violência sexual e culpabilização da vítima: sociedade patriarcal e seus reflexos no ordenamento jurídico**

brasileiro. Publicação XXIII Congresso Nacional do CONPEDI/UFPB. 2014.
<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=47f5d6b9ad18d160>. Acesso em: 8 Nov. 2023.

DAMASCENO, Gabriel Pedro Moreira; CÂMARA, Priscilla Rodrigues; SANTOS, Camila Andreza Souza. **A Proteção do Tribunal Penal Internacional contra a Violência Sexual de Gênero em Conflitos Armados.** *Revista Vertentes do Direito*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 251–268. 2023. DOI: 10.20873/uft.2359-0106.2023.v10n1.p251-268. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/direito/article/view/15198>. Acesso em: 10 nov. 2023.

DOUGLAS, Mary, 1921-2007. **Pureza e perigo** / Mary Douglas; tradução Sônia Pereira da Silva. Lisboa: Ed. 70. 1991. Disponível em: <https://parentesco.org.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/08/pureza-e-perigo-mary-douglas.pdf>

EMIDIO, Inara Braga. **A (im)parcialidade das decisões judiciais sob o paradigma de gênero: análise das decisões judiciais no crime de estupro.** 2017. Monografia (Bacharelado em Direito) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Três Rios, RJ. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://itr.ufrj.br/portal/wp-content/uploads/2017/10/t284.pdf>

EPICENTRO TV. **Azul Rojas Marín hace historia de cara a los derechos LGTB.** Youtube, 22 de novembro 2022. 11min27s. Disponível em: Acesso em: 20 de fev. 2025.
 GRAÇA, Rodrigo Souza Fontes de Salles. Performatividade e política em Judith Butler: corpo, linguagem e reivindicação de direitos. *Revista Perspectiva Filosófica*, Vol. 43, nº1, p. 21-38. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230291>. 2016. Acesso em: 02. Nov. 2024.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Tradução de Roberto Machado. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramalhete. Imprensa: Petrópolis, Vozes, 2019.

GUEDES, Henrique Peyroteo Portela. **Tribunais Penais Internacionais: os Direitos da Mulher em Conflitos Armados.** Agosto 2019. IDN Revista Nação e Defesa, p. 171-187.

IRIGARAY, Luce. **Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher.** Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Editora Senac. 2017.

MARQUES, Clarice Gonçalves Pires. **Direito e feminilidade: crítica ao discurso jurídico colonial na lei do feminicídio.** [recurso eletrônico] / Clarice Gonçalves Pires Marques -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. 177 p. Disponível em: <http://www.editorafi.org>

MARTINS, Ádria Luyse do Amaral. **Estupro de guerra: a violação do corpo da mulher como arma contra o inimigo e a transgressão ao direito de desenvolvimento feminino.** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Centro Universitário do Estado do Pará, Belém, 2019. Disponível em: <https://repositorio.cesupa.br/handle/prefix/109>

PASSOS, Kennya Mesquita; LOSURDO, Federico. **Estupro de Guerra: o sentido da violação dos corpos para o Direito Penal Internacional**. Revista de Gênero, Sexualidade e Direito, Florianópolis, Brasil, v. 3, n. 2, p. 153–169, 2017. DOI: 10.26668/2525-9849/Index_Law_Journals/2017.v3i2.2535. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/revistagsd/article/view/2535>.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SOUZA, Alexandre Araujo de. **A evolução dos sistemas processuais penais e o exercício abusivo do direito de ação penal**. Revista do Ministério Público / Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro. Imprensa: Rio de Janeiro, Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro, 1995. Referência: n. 25, p. 25–40, jan./jun., 2007. Disponibilidade: Rede Virtual de Bibliotecas.

WALDRON, Jeremy. **Political political theory: Essays on Institutions**. Edição ebook. Harvard University Press, 2016.

ZANA, Augusta Rodrigues de Oliveira; PERELSON, Simone. **Diversidade, diferença e contradição performativa**. Revista Clínica & Cultura v. 7, n. 2, jul-dez 2018, p. 30-45.