

## De tragédias à Tragédia: violência doméstica, denúncia e função social das Delegacias da Mulher

Maria Teresa Nobre  
Mestre em Ciências Sociais e Doutoranda em Sociologia - UFS  
Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará - UFC  
[mtnobre@uol.com.br](mailto:mtnobre@uol.com.br)

### Resumo

Utilizando as Tragédias de Medéia e Antígona, o artigo propõe analisar a ação das mulheres que sofrem violência doméstica e registram queixa contra o agressor nas Delegacias da Mulher, enfatizando os modos de resistência feminina e a publicização dos conflitos familiares, ao se dirigirem ao espaço público. Sugere que a denúncia, nestas situações, aparece como ação estratégica, não necessariamente consciente ou racional, mas como dispositivo que é acionado junto a um órgão policial muito legitimado entre as classes populares no Brasil, como instrumento para contenção da violência ou como mediação na garantia de direitos sociais e individuais.

### Palavras-chave

Violência doméstica; Delegacias da Mulher; Tragédia.

### Abstract

Using Medea and Antigone Tragedies, the article analyzes the action of women who suffer domestic violence and decides to register a complaint against the aggressor at the Police Stations for Woman Defense, emphasizing the ways of feminine resistance and the public denunciation of the familiar conflicts. It suggests that the denunciation, in these situations, appears as strategic action, not necessarily conscientious or rational, but as a tool used in partnership with this very legitimated police agency for the poor population in Brazil, as an instrument for violence contention or as mediation to guarantee social and individual rights.

### Keywords

Domestic violence; Police stations of the Woman; Tragedy.

## Introdução

Neste artigo pretendo discutir as relações entre poder, violência e dominação tendo como referência a violência doméstica e as ações das mulheres que a denunciam nas Delegacias Especializadas de Defesa e Proteção à Mulher. Tomo como ponto de partida duas tragédias gregas: *Antígona* (442 a.C.) de Sófocles e *Medéia* (431 a.C.) de Eurípidas. Ao fazê-lo, entretanto, não tenho pretensão de proceder a uma exegese dos textos gregos, para extrair deles o significado histórico ou político da minha argumentação. A minha intenção ao recorrer a *Antígona* e *Medéia* é tomá-las como figuras paradigmáticas para pensar as relações entre a mulher e a violência; de um lado porque essas personagens apresentam aspectos fundamentais das resistências femininas que pretendo explorar e de outro, pela visibilidade que a violência adquire nos dois casos, ao se relacionarem com o Poder Público constituído.

As duas Tragédias reportam-nos à mesma época: século V a.C. pouco tempo antes da Guerra do Peloponeso, entre Atenas e Esparta, iniciada em 430 a.C., da qual Atenas saiu derrotada, vinte e sete anos depois. Porém, apesar do prelúdio do “desaparecimento do gênio grego” (HAMILTON, 2001, p.10), que este fato inaugura é inegável que a Grécia, de Homero a Péricles, lançou os fundamentos da nossa civilização ocidental para onde ainda retornam hoje todas as grandes escolas e correntes da filosofia e do pensamento contemporâneo que “citam, criticam, retomam, idolatram ou diabolizam o pensamento filosófico grego, ponto de chegada ou de partida de quase todos os modelos ou sistemas subseqüentes” (FREITAG, 1992, p.17). E é por considerar o lugar fundamental da Tragédia no pensamento e na cultura grega e, portanto, na constituição de um sistema de crenças e valores que forjam ainda hoje as imagens e representações que temos do mundo e do nosso lugar e ação nele, que utilizo neste trabalho os dois dramas citados para refletir acerca da condição feminina.

Para entender o drama trágico, ancorado como está em contextos históricos específicos que remetem à Antiguidade e estão fora do nosso olhar impregnado da racionalidade iluminista, é preciso um exercício simultâneo de distanciamento e aproximação, necessário para se evitar a tendência de “transportar os textos clássicos para o nosso próprio ideário” (GAZOLLA, 2001, p.13). Só assim será possível atingi-lo naquilo que ele é, considerando-se que ele pode “falar por si mesmo”, como se encerrasse em si algo de atemporal. Isso implica considerar que a experiência humana vivenciada pela Tragédia é tão “vigorosa e de uma tal transcendente grandiosidade” que não

nos chega como algo de um tempo passado - o trágico da Grécia clássica -, mas como “um presente contínuo em nós” (GAZOLLA, 2001, p.15).

As protagonistas dos dramas escolhidos são duas figuras femininas que ocupam lugares opostos: enquanto Medéia é autora de um ato violento, Antígona é objeto de violência. Porém, ao recorrer a essas obras primas da literatura e da dramaturgia clássicas, a partir de um “olhar próximo-distante”, o meu esforço, neste artigo, será o de não dicotomizar a ação das mulheres entre as posições de vítima e agressora, entendendo-a como movimentos singulares, verso e averso do mesmo fenômeno: a relação da mulher com a violência.

Busco, deste modo, o afastamento da noção de vitimização que embasa algumas análises sobre o problema da violência doméstica, sobretudo os discursos em que se ancoram as políticas de segurança pública nesta área. Defendo que, ao lado da submissão e da opressão a que são submetidas milenarmente, as mulheres têm desenvolvido estratégias de contradominação, e mesmo quando isso não se verifica, a sua resistência encontra meios de expressão ou linhas de fuga, ainda que seja através do exercício da violência: contra os filhos, maridos, companheiros ou outras mulheres.

Quem são as duas heroínas?

Filha do casamento incestuoso de Édipo e Jocasta, Antígona tem 3 irmãos: Polinice, Etéocles e Ismene. Creonte, irmão de Jocasta e tio de Antígona havia usurpado o trono deixado vago por Édipo e tornara-se rei de Tebas, com a cumplicidade de um dos seus sobrinhos, Etéocles. Polinice contesta a legalidade do poder do novo tirano. Os dois irmãos entram em combate e caem mortos no campo de batalha, um pela mão do outro. Creonte homenageia Etéocles como herói, com os funerais de um guerreiro que morreu defendendo Tebas, enquanto nega a Polinice os funerais tradicionais, declarando-o traidor e proibindo qualquer morador da cidade, sob pena de morte, de enterrá-lo, o que lhe garantiria a entrada nos Campos Elíseos, a vida eterna. Antígona decide obedecer à lei do oikós (dos deuses e da família) e enterra Polinice, contrariando as ordens do soberano; Ismene, fiel à lei dos homens e da polis, não tem coragem de desobedecê-lo e contesta a atitude de Antígona. Creonte condena Antígona a ser sepultada viva, mas depois, interpelado pelo coro (anciãos de Tebas), pelo corifeu (seu porta-voz) e por Tirésias (o filósofo sábio), tenta revogar sua decisão, mas é tarde. Não apenas Antígona estava morta. Hêmon, noivo de Antígona e filho de Creonte, ao saber do ocorrido, suicida-se na frente do túmulo, o que leva sua mãe e esposa de Creonte, Eurídice, a suicidar-se também.

Medéia é uma mulher estrangeira, feiticeira, neta de Hélios, que encontra-se sob a influência de Cipris no seu amor por Jasão e sob a proteção de Hera, ao tornar-se esposa e mãe. Foi recebida em Corinto porque casou-se com Jasão, argonauta que aventurou-se a conseguir o velo de ouro, obtido com a ajuda de Medéia. Os dois fogem da Cólquida, lutam contra o pai de Medéia e são perseguidos pela família dela, o que culmina com o assassinato do seu irmão pelo casal. Vão para Iolco, cujo reino está nas mãos do usurpador Pélias. De lá também fogem, em consequência dos

crimes cometidos por Jasão, em conjunto com Medéia, numa tentativa de apossar-se do trono. Chegando a Corinto, são recebidos pelo rei Creonte até que Jasão pretende recuperar o trono perdido em Iolco. Para tanto, casa-se com a filha do rei, abandonando por isso, Medéia e os filhos, forçados ao exílio. Creonte é inflexível quanto ao banimento de Medéia, o que a faz implorar clemência aos seus pés, abraçada aos seus joelhos, sinal máximo de obediência entre os gregos. Diante da intransigência do rei, Medéia, passa a urdir uma trama de vingança perfeita contra Jasão, que consiste em matar sua noiva e seus filhos. Mesmo amando-os prefere sacrificá-los a ser considerada fraca e sem força, derrotada pelos inimigos. Medéia sai de Corinto em carro alado, levando o corpo dos filhos mortos. Oferece-os a Hades, o deus dos mortos, evocando Hécate e Perséfone, como grande mãe dos subterrâneos. Reverencia também o altar de Hera Promontória, em Corinto, onde os filhos foram gerados e onde os sepultará.

O que as duas heroínas têm em comum? A primeira, ao não submeter-se à ordem do rei que condenava ao insepultamento um dos seus irmãos morto em combate enquanto ao outro, morto nas mesmas circunstâncias, era dado um funeral com honras militares, desafia o poder instituído e pratica um ato heróico de desobediência civil. A segunda, capaz de arquitetar e executar sozinha um crime cruel e desmedido, que culmina com o assassinato dos próprios filhos, como vingança contra o marido que a havia repudiado para casar-se com a filha do rei e assim, ascender ao trono, é autora de uma violência extrema, que também desafia o poder instituído do soberano, a fúria dos deuses e o mito do amor materno (BADINTER, 1985) como algo eterno, natural e incondicional. Ao longo deste artigo tentarei traçar um paralelo entre a ação das personagens, enfocando dois aspectos: a superação da condição de vítima, em ambas, e a visibilidade pública da violência que as duas dão aos seus atos.

O artigo está dividido em duas partes: na primeira, discuto as imagens da mulher presentes nas duas Tragédias e as ações das suas principais protagonistas; na segunda, discuto a ação das mulheres, que rompem com o silêncio que envolve a violência doméstica e procuram as Delegacias da Mulher, atentando para o movimento aparentemente contraditório que a maioria dessas mulheres faz ao retirar a queixa contra o agressor ou ao não intencionarem a sua culpabilização legal, através do encaminhamento do caso à Justiça. Para concluir, proponho a necessidade de revisão da função social das Delegacias da Mulher: mais do que espaços repressivos e punitivos que elas se constroem como espaços públicos, com funções semelhantes as da Tragédia: a construção de narrativas reflexivas (função artística), a educação para novos valores (função educativa) e a redução do sofrimento que a violência produz (função catártica).

## Os poderes do feminino: a mulher em Antígona e Medéia

*de que somos mulheres e, por conseguinte,  
não poderíamos enfrentar, só nós, os homens.  
Enfim, somos mandadas por mais poderosos  
e só nos resta obedecer a essas ordens  
e até a outras inda mais desoladoras”.*

*(Ismene a Antígona)*

*“Das criaturas todas que têm vida e pensam  
somos nós, as mulheres, as mais sofredoras.  
De início temos que comprar por alto preço  
o esposo e dar, assim, um dono a nosso corpo (...)*

*Mas, o maior dilema é se ele será mau  
ou bom, pois é vergonha, para nós, mulheres,  
deixar o esposo (e não podemos rejeitá-lo)”.*

*(Medéia)*

Nos versos acima aparecem imagens da mulher que circulavam na Grécia no século V a.C. e que correspondem ao lugar social que ela ocupava: as mulheres estavam confinadas a *oikós* enquanto a *polis* cabia aos homens. Ali, aos homens da elite (aristocracia) competia a reflexão teórica e a prática política, ficando excluídos desta esfera não só as mulheres, mas toda a plebe, trabalhadores, escravos, estrangeiros e crianças (FREITAG, 1992). Essa era uma situação tida como “natural”, decorrente das condições diversificadas da natureza humana, que se desdobravam em hierarquias de participação na vida da cidade. Embasavam essa concepção as noções sobre o corpo e sua fisiologia.

Sennett (2001) apresenta algumas justificações para a constituição desse sistema de valores e de práticas sociais. Em Atenas, diz ele, dava-se muita importância à nudez, o que era demonstração de uma Grécia civilizada. Para os atenienses exibir o corpo atestava a condição e dignidade de cidadão, prática que, associada ao uso da palavra e tomadas em conjunto, reforçavam a cidadania: a nudez simbolizava um povo inteiramente à vontade na sua cidade, ao contrário dos bárbaros e das mulheres, que não tinham acesso à palavra e andavam vestidos pelas ruas.

A importância dada à exposição do corpo, segundo Sennett (op.cit) decorria do modo como os atenienses imaginavam que ele fosse por dentro. O calor do corpo era a peça principal da fisiologia. Os corpos quentes eram fortes, ativos e ágeis, ao contrário dos corpos frios, fracos, inertes, fato que antecedia o próprio nascimento: os fetos bem aquecidos no útero materno tornavam-se machos, os não aquecidos suficientemente, tornavam-se fêmeas. Daí também as classificações de “sangue fervente” dada ao esperma e “sangue frio” dada à menstruação, o primeiro superior, porque capaz de gerar vida, o segundo, inerte. De acordo com Aristóteles, essas características eram reveladoras de forças ativas e passivas no corpo humano. Mais tarde Hipócrates chegou à mesma conclusão, porém imaginando dois tipos de esperma, forte e fraco, que unindo-se entre os parceiros

numa relação sexual procriadora, produziria machos ou fêmeas, dependendo da quantidade de calor que dele emanava.

Os gregos tinham, decorrente dessa visão do corpo feminino, horror de depender da mulher para nascer (GAZOLLA, 2001), como vemos nos versos abaixo:

Ó Zeus, por que infligiste aos humanos esse doloroso castigo? Se querias propagar a raça dos homens não era preciso requerer tal meio (Hipólito, de Eurípides)

Procriassem de outro modo os mortais e não houvesse gênero feminino, assim os mortais não teriam nenhum mal! (Jasão, em Medéia)

Para os atenienses o corpo era parte de uma coletividade maior, a *polis*. Sendo o corpo masculino considerado hierarquicamente superior, a sexualidade dos homens era um dos aspectos positivos e básicos da cidadania, extrapolando as proibições sexuais moralistas, podendo o macho grego ser, ao longo da sua vida, amado por homens mais velhos e rapazes e também por mulheres. Estes preceitos estendiam-se ao uso da linguagem: o ato de falar, participar de um debate ou ler, aquecia o corpo e o predispunha à ação.

A retórica – da qual estavam excluídos mulheres e escravos - consistia na técnica de produzir o calor verbal: as palavras aumentavam a temperatura do corpo, daí a expressão “o calor das palavras” e “discursos inflamados”. Derivava do maior ou menor grau de calor a capacidade de ouvir, agir, reagir e falar, por isso às mulheres era negado o acesso à palavra, fato que lhes era imposto por sua condição “natural”. Permaneciam no interior das casas, nos espaços privados de luz e calor, pois isso era mais adequado à baixa temperatura dos seus corpos. Também os escravos eram submetidos à mesma condição, pois as duras condições da escravidão reduzia-lhes a temperatura, ainda que o escravo fosse do sexo masculino e de linhagem nobre. O trabalho escravo também tornava as pessoas incapazes de raciocinar e de participar do debate das idéias, que exigia a tarefa da argumentação. Com base nessas noções justificavam-se direitos ou privilégios e o uso desigual do espaço urbano, deste modo era utilizada a “ciência do calor corporal para se ditar as regras da dominação e da submissão” (SENNETT, 2001, p.32)

Em Atenas, havia um grande antagonismo entre a vida urbana e rural, assentada numa economia rudimentar, baseada na pequena propriedade, o que gerou uma idéia da luta pela sobrevivência como algo degradante, ao contrário da vida na *polis*, tida como refinada e superior. Dentro dos muros da cidade, as residências eram também locais de trabalho, onde se abrigavam oficinas e bazares: a vida privada neste sentido refere-se não ao espaço da privacidade, mas ao espaço da necessidade e, portanto da privação (Arendt, 1983), lugar por excelência destinado às mulheres.

A subordinação e inferioridade da mulher no pensamento e na vida social grega era também clara na Oração do Funeral, de Péricles, que tornou-se uma carta de princípios para os

gregos no período que antecede a derrocada de Atenas. Proferida entre 431-430 a C. a Oração do Funeral, exprimia o orgulho dos atenienses pelos seus filhos mortos nas primeiras batalhas da guerra entre Atenas e Esparta, transformando assim o luto das famílias (sobretudo das mulheres que nela perdiam maridos e filhos) em motivo de honra. Péricles a encerra dirigindo-se às mulheres, recomendando-lhes o silêncio: “a maior glória de uma mulher está em evitar comentários por parte dos homens, seja de crítica ou de elogio”, diz ele (apud SENNETT, 2001, p.61)

A mulher, na antiguidade ocidental, era tida como não-sujeito, relegada a não cidadã, cuja importância se restringia apenas à procriação e reprodução da vida natural e material, como tão bem aponta a História das Mulheres no Ocidente, obra dirigida por Perrot e Duby (1993), no seu primeiro volume. Assim, na Grécia antiga não havia “mulheres cidadãs”, mas apenas mães, esposas ou filhas de cidadãos. De acordo com a lei de Péricles, de 451 a.C. a qualidade de cidadão pertencia apenas àquele que podia provar ser filho de um pai cidadão e de uma mãe ela própria filha de cidadão. A legitimidade do estatuto de uma mulher passava sempre, como se vê, pelo do pai ou pelo do marido (ZAIMAN, 1993).

Entretanto, esse lugar subalterno, privado, escuro, restrito, silencioso, é também, timidamente, um lugar de poder, fato que incomoda a Platão, que o via como paradoxal: como a educação dos homens poderia estar confiada a seres tão despreparados? (SISSA, 1993), indagava ele. Embora os filhos homens fossem educados a partir da adolescência nos ginásios e nas academias, lugares onde se edificava o corpo e se modelava a alma de acordo com valores masculinos, as crianças cresciam no espaço doméstico, sendo cuidadas por suas mães e amas. Este, evidentemente, era um espaço de reprodução dos valores dominantes, mas, considerando-se a preocupação de Platão, era também o lugar de exercício de um determinado tipo de poder, entendido aqui como a capacidade de influenciar os outros. Uma influência “não adequada” ou “insuficiente” ou ainda “maléfica” das mulheres sobre o futuro? O que quero ressaltar ao questionar isso é o fato de que, mesmo em meio a uma dominação total do masculino sobre o feminino, numa sociedade absolutamente patriarcal e androcêntrica, as mulheres tinham, no espaço doméstico, como hoje têm, uma via de contra-dominação.

Outros espaços, além do doméstico, abriam-se a esta via. As mulheres, se por um lado eram excluídas da vida política estavam, por outro, integradas, por diversas formas, na vida religiosa da cidade. Eram elas que organizavam, dirigiam e geriam toda uma parte apreciável da vida ritual, na qual intermediavam as relações com o sagrado. Isso ocorria particularmente “no que diz respeito aos domínios do nascimento e da morte, como se os homens em nome de uma especificidade implicitamente reconhecida, entregassem às mulheres o domínio do sagrado, no qual parecem aflorar as forças menos controláveis” (ZAIMAN, 2001, p.413).

Excluídas da ágora e confinadas a *oikós*, as mulheres saíam para as ruas por ocasião das grandes manifestações religiosas. Grande parte da população feminina participava ativamente de pelo menos metade dos 30 rituais religiosos celebrados todos os anos em Atenas. Nas festas de

Dionísio, cortejos e procissões religiosas, as mulheres se misturam com a assistência dos grandes sacrifícios públicos. Alguns rituais como as *Tesmofórias*, que dignificava o corpo feminino e as *Adonias* que restaurava nas mulheres o poder da fala e do desejo, eram praticados só por mulheres, permitindo-lhes livrarem-se, momentaneamente, do estigma corporal (SENNETT, op.cit).

As *Tesmofórias* eram um ritual de fertilidade, em honra ao luto de Deméter, a deusa da terra, por sua filha morta, Core. Uma vez por ano, durante 3 dias no outono, as mulheres, esposas legítimas de homens cidadãos, ocupavam o espaço político, abandonado pelos homens que, durante este período, não tinham assento, nem nos tribunais, nem no Conselho. As mulheres se reuniam em assembléias nos templos das deusas homenageadas e invocavam Atena – a guardiã da cidade –, adotando o mesmo vocabulário dos homens: orações, fórmulas, formalidades. Ao tomarem a palavra e dela fazerem uso no espaço público, o ritual assumia uma dimensão política, configurando uma “inversão ritual e provisória da ordem política” (ZAIDMAN, 2001, p.428), que não estava limitada a Atenas, mas era extensiva a outras cidades gregas. Nele, porém, é valorizada a união legítima e a função procriadora das mulheres, por meio da qual nascerão os filhos úteis da cidade, que perpetuam o nome do pai. Embora fosse uma festa exclusivamente feminina, leva as mulheres a “conformarem-se assim, ao modelo cívico, e a se manterem no seu lugar” (ZAIDMAN, 2001, p.431)

Mas, se nas *Tesmofórias* é valorizada a imagem de mulher-esposa casta, a cidade também tolera, sob a forma de culto privado, a celebração de Adonis, o amante de Afrodite, morto por um javali, que era jovem e sem filhos, amava as mulheres e lhes dava prazer. Na festa as mulheres passavam a noite acordadas, dançando, bebendo e cantando, nos telhados das suas casas. Neles colocam vasos de plantas frágeis, que logo eram ressequidas pelo calor de agosto, representando a esterilidade da sedução encarnada por Adonis, expressa pela desolação das plantas murchas. Porém, no segredo das casas, as mulheres e seus amantes celebram a colheita das plantas aromáticas e os prazeres que ela sugerem, exaltação da sensualidade. A cidade tolera as *Adonias*, mas a denuncia como sinal de devassidão e desregramento. (ZAIDMAN, op.cit).

Nestes espaço, diz Sennett, as mulheres recuperavam seus poderes de falar e expor seus desejos, numa escuridão que as libertava: enquanto as *Tesmofórias* transformavam as imagens da frieza, as *Adonias* transformavam as imagens do calor. Enquanto a primeira legitimava os corpos frios, a segunda aliviava esse peso por algumas noites. Assim expressava-se a resistência das mulheres: “ao invés de se queixarem, ou elaborar uma análise sobre sua condição, em Atenas as mulheres dançavam, bebiam e entregavam-se ao prazer, através do rito”. (SENNETT, 2001, p.71)

Fiz aqui esta narrativa antes de discutir as tragédias de Antígona e Medéia a fim de contextualizar em que ordem social e em que dimensão simbólica se passam os dramas. As imagens que nos chegam em relatos e análises sobre este período enfatizam primordialmente o lado silencioso, passivo e submisso das mulheres gregas, anuladas na sua condição de sujeito, incapazes de agir e reagir, sempre dependentes dos homens, seus senhores e proprietários, caladas, fustigadas, violentadas, “não tem gosto ou vontade, nem defeitos nem qualidade, têm medo



apenas”, como nos diz Chico Buarque, em “Mulheres de Atenas”. Parece-me, entretanto, que a condição de submissão em que viviam engendrava estratégias de contra-dominância, ainda que estas não tivessem nenhuma conotação política de contraposição aos homens ou ao poder instituído. Não são ações de rebeldia que orientam esses rituais, não são tentativas de sitiar e ocupar os lugares masculinos do poder. Eles são, como diz Sennett (2001, p.71), um “festival de resistência”, que embora facilmente passível de retaliação, não foi reprimido pelos homens, pois sendo “o riso dos oprimidos”, exercia de algum modo um contra-controle sobre a ordem dominante da época, garantindo às mulheres um espaço mínimo de contraposição ao poder, que elas exerciam coletivamente, através da festa.

Essa me parece, é também uma das funções do Teatro e dos dramas gregos: apresentar formas de resistência dos personagens envolvidos, como possíveis ações ou tendências dos comportamentos humanos, que se rebelam diante de uma determinada ordem, mesmo que, por isto, sejam punidos pelos homens ou pelos deuses.

Nessas encenações aparece o lugar bem demarcado da mulher na sociedade, como hierarquicamente inferior. Entretanto, as heroínas desses dramas, como Antígona e Medéia, desnaturalizam de algum modo essa ordem ao trazerem ao palco e submeterem à audiência dos espectadores os dramas vividos por elas. Neles, por vezes, “é o feminino que se expressa e não a raça grega” (GAZOLLA, 2001, p.115), pois os dramas gregos abrem um leque de complexidade sobre as ações dos homens e os valores que a regem. Isso ocorre porque a Tragédia alimenta-se da mitologia, que fornece a matéria-prima para a ação dos personagens na trama. Nela são encenados conflitos e dramas universais, vinculados à condição humana, com um fim trágico (geralmente a morte) de quase todos os personagens. Os atores assumem feições tipo-ideal, quase caricaturais, exprimindo os traços essenciais da questão da moralidade: dilemas, contradições em que se envolvem os seres humanos, inseridos nas situações que os impelem à ação (FREITAG, 1992).

A Tragédia transforma o mito em um drama universal, vivido por todos nós, de um modo ou outro, ao longo da existência (FREITAG, op.cit.), daí porque é possível pensar, sem ventilar nenhuma possibilidade de que a temática da luta feminista já contivesse aí o seu germe, que há um espaço de “subversão” da mulher ou de “transgressão” da condição feminina instituída na época através do drama trágico. De fato, diz Freitag, em Antígona Sófocles não questiona a ordem social estabelecida. Não questiona abertamente a reclusão da mulher no *oikós* e sua exclusão da vida política. Sua função é a reprodução material e biológica da vida e isso é aceito pelo poeta. Entretanto, todos, independentemente da sua condição social, de sexo, raça e idade, devem obedecer as virtudes cívicas, entre as quais a temperança é a maior, por representar o equilíbrio entre desejos, vontade e razão.

Vejamos como essas lições aparecem nas duas peças, com base nas análises feitas por Bárbara Freitag (1992) para Antígona e por Rachel Gazolla (2001) para Medéia:

Para Antígona e Ismene que deveriam enterrar seus mortos seguindo um ritual tradicional, estabelece-se um conflito, diz Freitag, entre a lei do *oikós* (dos deuses e também da família) e a lei da *polis* (dos homens). Antígona obedece à primeira, ultrapassando sua condição de súdita e de mulher, sendo advertida por Ismene que ao obedecer à segunda, aceita estes dois papéis. Ao final da tragédia sobrevivem Creonte e Ismene, que não tivera coragem de contrariar o soberano, mas depois de tudo consumado, enfrenta-o e defende a irmã, arriscando-se a sofrer o mesmo destino.

A ação ativa de Antígona é clara: ela não teme o poder de vida e de morte que o soberano detém, age de acordo com a lei divina, que julga dever respeitar. Antígona é decidida e irrevogável na sua decisão: nada a impede, nem o interdito do soberano, nem os guardas que vigiam o corpo do morto, nem seu amor por Hêmon, filho de Creonte, de quem é noiva, nem o medo da morte. Ao agir assim Antígona contraria o comportamento esperado das mulheres do seu tempo: a sua moralidade está acima da sua condição feminina e das proibições que ela comporta. Entretanto, continua Freitag, o final da peça surpreende: enquanto a boa e nobre Antígona, que age por princípios superiores, paga com a vida a sua ação, Creonte, usurpador e tirano, sobrevive. Antígona não consegue preservar sua pureza, porque se torna culpada pela morte de dois inocentes, Hêmon e sua mãe, Eurídice, enquanto Creonte é castigado com a perda dos dois entes queridos, mas tem a vida poupada.

De acordo com a análise de Freitag (op.cit), evidentemente Sófocles não pretende com isso, mostrar o triunfo do mal sobre o bem, mas a existência de um conflito entre duas leis: a lei divina (*oikós*) e a lei dos homens e da cidade (*polis*) que se materializa no Estado, assim como as duas formas unilaterais de lidar com elas, expressas em Antígona e Creonte. Ele quer mostrar ao público – cumprindo a função pedagógica da tragédia – que toda ação humana é passível de erro e que cada ponto de vista tem sua razão de ser, embora remetendo sempre ao seu contrário. No início da tragédia as duas leis são antagônicas, mas ao seu final, o público convence-se do contrário: há uma hierarquia e uma mediação entre as duas. Quem desconhece ou não compreende essa relação, age mal. Antígona desconsidera a lei da *polis* e ao fazê-lo provoca a ira dos deuses, uma vez que trouxe para si a responsabilidade da realização da justiça, infalível e absoluta, atributo que não pertence aos humanos. Os deuses, por isso, não lhe retribuem o ato heróico com generosidade e compaixão.

Creonte, por sua vez, está convencido da legalidade e legitimidade da sua ação e é intransigente no seu poder. Mas, quando alertado pelo coro dos anciãos e por Tirésias revoga sua decisão. Entretanto, já é tarde, os deuses também não lhe perdoam a precipitação e o punem, com o sacrifício do filho e da mulher. Creonte é obrigado, então, a admitir a vigência simultânea das duas leis, a divina e a humana e mais do que isso, a superioridade da primeira – que contém o princípio da vida - sobre a segunda. Ao final da peça o espectador aprendeu que é preciso reconhecer os princípios de ação em conflito, diz Freitag, ponderá-los e reconhecer sua hierarquia implícita,

aprendendo com a intolerância de Creonte e Antígona: é preciso ser prudente, agir com temperança, procurando o meio termo de uma polaridade conflitante.

Segundo Freitag, além dessa função catártica, Sófocles buscava ainda outra catarse com sua peça: educar a sociedade grega para uma revisão nos seus valores tradicionais. A peça critica a sociedade grega tradicional que confinava as mulheres a *oikós* e concentrava os homens livres na *polis*. Ao deixar Creonte viver, Sófocles sugere o fortalecimento da lei da *polis* em face da lei do *oikós*. A primeira representa uma visão nova, moderna, da cidade, a segunda uma visão antiga, que precisa ser mudada. Diz ela:

Seria ir longe demais acreditar que Sófocles já tivesse procurado antecipar a luta feminista, reivindicando a saída das mulheres do *oikós* e sua atuação na *polis* ao lado dos homens. Mas certamente Sófocles estava pensando na concepção grega de democracia, segundo a qual a vida na *polis* precisava ser organizada e regulamentada pelos cidadãos, garantindo com isso a sobrevivência de cada um no coletivo, incluindo homens e mulheres. A morte de Antígona, Hêmon e Eurídice simboliza a morte das estruturas tradicionais da Grécia antiga. A sobrevivência de Creonte e Ismene, a emergência das estruturas novas, ainda frágeis, mas promissoras. (FREITAG, 1992, p.22)

Surpreendente também é a ação de Ismene: “de uma mulher frágil, indecisa, covarde, mas consciente da força da lei da *polis*, transforma-se numa mulher forte, corajosa, que sabe enfrentar o tirano que abusa de seus poderes” continua Freitag (1992, p.23). Parece-me que aqui revela-se outra face da resistência feminina, que emerge a partir da capacidade de reflexão de Ismene diante do sacrifício da irmã, evidenciando assim que a passividade e submissão da mulher grega não são completas e absolutas.

Passemos a Medéia, atentando à observação de Gazolla (2001) sobre o fato de termos uma leitura apaixonada dessa Tragédia, que muitas vezes leva-nos a dispensar elementos importantes do texto, que são subestimados pelo horror e repúdio que a personagem provoca.

A ascendência divina de Medéia, sua condição de feiticeira e seu passado de crimes e métodos pouco lícitos e reconhecidos, faz com que ela seja temida, ao invés de respeitada em Corinto. Além disso, Medéia é estrangeira, o que coloca em jogo a luta entre os valores guerreiros masculinos gregos e os valores bárbaros, fato que tem uma grande repercussão numa Atenas ainda traumatizada pela invasão dos persas cinquenta anos antes, que humilhou o povo e destruiu a cidade.

Medéia é impetuosa, movida pela cólera, pelo coração, de caráter feroz, pensamento arrogante e disposta à ação, características pouco comuns às mulheres atenienses, que devem guardar silêncio e recolhimento diante de assuntos considerados masculinos. Medéia ao contrário, é reativa, embora apareça inicialmente deprimida, sem forças e com tendências suicidas, apartada dos filhos pela dor, enquanto Jasão é apresentado como um homem ambicioso. Segundo a ama, ambos assim agem porque estão acima dos homens comuns, porque são poderosos em demasia. Ele, quebrou leis e alianças antigas, ela, não tem moderação e medida diante da própria situação. Também Creonte é irredutível em sua decisão de condenar Medéia e os filhos ao exílio e inflexível no seu poder.

Medéia fala da situação das mulheres como um gênero específico, evidenciando as tensões entre a lei e a natureza e rebelando-se contra os valores guerreiros, a visão masculina do mundo e a arbitrariedade deste poder, coisa que nenhuma mulher grega faria em sua consciência (GAZOLLA, 2001). Mas, embora a conduta de Medéia seja a de uma estrangeira, o drama abre espaço para a explicitação desses conflitos presentes na sociedade grega, onde não se questiona abertamente, mas onde é visível – embora naturalizada – a situação de subalternidade das mulheres. Eurípides explicita assim, com o drama, o campo de valores que estão em tensão no mundo grego da época: entre gregos e bárbaros, entre masculino e feminino, entre as regras da reciprocidade, entre os poderes dos deuses na sua relação com os homens, entre a medida e a desmedida, entre o destino e a deliberação humana.

Estes são conteúdos que emergem do texto e que o drama traz à reflexão dos ouvintes, revelando que embora aceita como algo dado, a condição de subalternidade da mulher era fonte de tensão e disso Medéia é porta-voz, sobretudo quando os direitos do leito conjugal são lesados, no que é apoiada pela ama e pelo coro, que representam o povo da cidade. Os argumentos de Medéia estão embasados nos valores antigos, ditos naturais e atemporais: direitos de estrangeira, baseando-se na ética de reciprocidade, direitos do leito e da maternidade. Estes se contrapõem aos argumentos de Creonte e Jasão que alegam outros direitos, decorrentes das transformações que a cidade vinha sofrendo e de suas novas necessidades.

Gazolla (op.cit.) diz que os excessos de Medéia são construídos paulatinamente no texto como se ela reagisse aos excessos de Creonte e de Jasão, demonstrando que a falta de diálogo entre os poderosos traz grave conseqüências. Medéia, planeja friamente a morte da filha de Creonte, entretanto, titubeia quando chega o momento de matar os filhos, estabelecendo-se um conflito interior profundo e segundo Gazolla, uma cisão no “eu” da heroína: de um lado os sentimentos da maternidade, do outro, os sentimentos de vingança diante da humilhação e riso dos inimigos. Aqui aflora o lado maternal de Medéia, uma mulher que neste momento, está submetida à fragilidade da condição humana.

Como mulher impetuosa, Medéia vai exercer seu *thymós* (ímpeto para a ação) mais do que a ponderação, que a faz sucumbir na decisão, agora irrevogável, de vingar-se. Eurípides mostra

uma Medéia que pondera, julga, analisa argumentos contrários, como se fosse um juiz decidindo, demonstrando, com isso, que razões contrárias estão em jogo nas decisões que tomamos. Ao deliberar sobre o destino final que dará às suas ações, Medéia assumirá todas as conseqüências de seus atos. Entretanto, sabe que erra e como Édipo, cria para si sua própria expiação, “causa a si própria sua dor maior, que é a morte dos filhos, torna-se a própria destruidora de vida, como reconhece” (GAZOLLA, 2001, p.132):

Eurípides mostra uma mulher reflexiva, que tem desejos, vontade, consciente de seus direitos, que os reivindica: direitos de estrangeira, de mãe e de esposa. Uma mulher autônoma, capaz de decidir sobre sua vida e seu destino e ainda sobre o destino de todos os que lhe rodeiam e até do trono de Corinto. Sua vingança é plena, ela exerce poderes de vida e morte, inclusive o poder de negar a Jasão o direito a ver o corpo dos filhos e sai de Corinto em carro alado, para dar-lhes sepultura perto dos seus deuses.

Segundo Gazolla, Medéia é capaz dessas ações por sua ascendência divina. Contra essa *hýbris* heróica devem precaver-se os humanos, pois só nos heróis ela pode aparecer com toda intensidade, os homens não tem forças para suportá-la, adverte Eurípides. Entretanto, apesar de ser esta uma das lições da peça, parece-me que ela assinala, ao mesmo tempo em que contesta, o poder feminino: um poder temível, um poder subterrâneo, que há de ser controlado, sob pena de trazer destruição, pois como diz Medéia:

Veze sem número a mulher é temerosa,  
Covarde para a luta e fraca para as armas;  
Se, todavia, vê lesados os direitos  
do leito conjugal, ela se torna, então,  
de todas as criaturas a mais sanguinária!  
(...) e afinal, se a natureza  
fez-nos a nós, mulheres, de todo incapazes  
para as boas ações, não há, para a maldade,  
artífices mais competentes do que nós!

Nas duas tragédias escolhidas, as personagens centrais – *Antígona* e *Medéia* – são mulheres que rompem radicalmente com os estereótipos femininos de fragilidade, dependência, submissão e passividade, mesmo se ocupam lados opostos: uma sofre violência, a outra a exerce. Ambas são sujeitos, conscientes de seus direitos, os proclamam e reivindicam, enfrentando o poder constituído, legal e legítimo. Tanto uma como outra são sujeitos reflexivos, dotados de liberdade, razão e vontade, capazes de escolher, de ponderar e decidir, baseando sua ação nos princípios de moralidade e ética que julgam verdadeiros. Ambas por fim, são cientes das conseqüências dos seus atos, agem em determinados momentos por impulso, por paixão ou cólera, mas são capazes de argumentação racional, bem articulada e fundamentada.

Não conseguem, entretanto, nem Antígona, nem Medéia, vencer pela força do argumento e do discurso, não convencem quem detém o poder. Na ausência do diálogo o espaço vazio é preenchido pela violência: Antígona é objeto dela, submetida a sacrifício; Medéia é autora, sacrifica inclusive os filhos. Nos dois casos o poder tirânico do soberano, intransigente e inflexível, transforma-se em dominação e se impõe pelo exercício da violência, que aniquila o outro: Antígona é condenada à morte, Medéia ao exílio. Antígona, como humana, se submete, pois sabia que essa seria a conseqüência da sua desobediência; Medéia, na sua ascendência divina reage, mas é a sua impotência diante da dominação que a leva a tramar uma vingança perfeita e cruel, que atinge sua expressão máxima através de uma violência desmedida.

Nos dois casos, tomados como paradigmáticos, estabelece-se a relação oposta entre poder e violência, como postula Hannah Arendt (1994, p. 44): “poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente”. Assim, a violência é sempre expressão do poder arbitrário, que apartou-se da capacidade de diálogo, sendo deste modo, manifestação da dominação. O poder ao contrário, exerce-se pela disputa no embate das idéias, onde a capacidade de argumentação supõe sempre a capacidade da contra-argumentação, o que, aliada a outros capitais simbólicos das partes envolvidas, define as posições de quem vence e de quem é (con)vencido. É essa característica que falta a Creonte e que o transforma em tirano, o que, paradoxalmente, fragiliza o seu poder: sua legitimidade só se refaz quando ele é capaz de revogar sua decisão com relação à condenação de Antígona, mas é completamente atingido e destroçado por Medéia.

Ao longo dos séculos as mulheres vem sendo objeto da dominação masculina, que transforma-se, dilui-se, suaviza-se, mas continua exercendo-se através da violência, seja ela física ou simbólica (BOURDIEU, 1999). Por outro lado, é inegável a dificuldade de acesso aos lugares e aos dispositivos de poder que as mulheres enfrentam, embora nas últimas décadas esta relação venha sendo modificada, com uma maior presença feminina nos postos de trabalho e uma maior escolaridade, comparada a dos homens. Contudo, é notório também que estamos longe de abolir a violência do homem contra a mulher, sobretudo nas relações domésticas.

Durante as duas últimas décadas, muitos trabalhos importantes têm sido produzidos no Brasil em torno deste tema e algumas iniciativas importantes vem sendo assumidas por meio de políticas públicas específicas para combater essa prática, sob pressão do movimento feminista e de outros movimentos sociais. A mais importante delas foi, sem dúvida, a criação das Delegacias de Defesa da Mulher, como organismo policial, para onde, cotidianamente e de modo crescente, dirigem-se milhares de mulheres em todo o Brasil, para denunciar violência. Passemos agora a discutir como as mulheres têm se comportado diante desse dispositivo institucional, que tem como missão combater a violência de gênero.

## Rompendo a passividade: formas visíveis e invisíveis de resistência

Temos medo da fala mansa do inimigo, mas muito mais, quão mais, do inesperado punhal a saltar na mão há pouco amiga para trespassar nosso aberto peito ou pelas costas nos aniquilar. É então, quem sabe, nesse “medo que esteriliza abraços” que descobrimos não termos medo disto ou daquilo, de algo ou de alguém, já nem mesmo medo da nossa própria sombra, somente medo do medonho. Susto, espanto, pavor. Angústia, medo metafísico sem objeto, tudo e nada lhe servindo para consumir-se até alçar-se ao ápice: medo do medo. Juntamente com o ódio, o medo, escreveu Espinosa, é a mais triste das paixões tristes, caminho de toda servidão. Quem o sentiu, sabe”. (CHAUI, 1987, p.39)

De histórias de amores e paixões transformadas em tragédias, estão cheias as Delegacias da Mulher no Brasil. E como na Tragédia, as histórias ali relatadas, têm, no seu enredo, a violência como elemento central, que, como corolário do amor, do ciúme ou da inveja, articula a trama, capaz de levar à destruição ou à autodestruição, ao aniquilamento e à morte, os personagens nela implicados. Entretanto, a Tragédia – e não a violência – como vimos em Antígona e Medéia, tem uma dimensão produtiva, na medida em que pode transformar o sofrimento e a dor: provoca rupturas, descontinuidades, indignação e revolta e numa perspectiva de não submissão, mobiliza mudanças contra o que, tantas vezes, pode ser, ou de fato foi, tomado como “destino” inexorável.

Assim, as tragédias das histórias longamente construídas no espaço da vida privada, assentadas sobre relações que um dia foram amorosas e se degeneraram progressivamente, irrompem como denúncia e se dirigem ao espaço público. As Delegacias da Mulher surgem neste cenário como lugar privilegiado, capaz de interromper (pelo menos por um momento) um ciclo onde a violência se cristalizou como algo “natural”, onde a noção de igualdade se dissipou e onde sequer se cogita o direito ao uso do próprio corpo, da própria fala, dos próprios desejos.

As mulheres que ali chegam, realizaram um primeiro movimento de ruptura com o medo: da reação do agressor, de se exporem, do futuro e até da morte. Entretanto, que desdobramentos tem essa ação? Que conseqüências implica? Que “fechamentos” têm estes dramas cotidianos, dirigidos ao espaço policial e jurídico?

Os estudos realizados sobre este tema tem mostrado basicamente dois grandes problemas presentes nas Delegacias da Mulher, que se referem, de um lado, ao mau atendimento prestado pelo órgão e por outro à sua baixa resolutividade, em termos de combate à violência. Não cabendo aqui a discussão sobre este funcionamento institucional - que envolve uma análise da organização policial, da formação das agentes e da cultura jurídica aí dominante, entre outros aspectos -, vou me ater a um fato corriqueiro que tem contribuído para minar a ação desses órgão: a atitude freqüente das mulheres de retirar a queixa, tão logo o agressor seja ouvido em audiência pela

delegada ou mesmo antes disso. Este fato enfraquece a credibilidade da denúncia, consolidando a idéia de que as mulheres “*não querem mudar a situação*” e o mito de que “*gostam de apanhar*”. (SCHRAIBER E D’OLIVEIRA, 1999). Entretanto, embora não tencionem culpabilizar legalmente o agressor, as mulheres vêem a Delegacia da Mulher como único recurso disponível para enfrentamento do problema da violência doméstica, sendo este órgão bastante legitimado entre as classes populares, como espaço de mediação do conflito privado, num comportamento que implica, como já acenei acima, a superação do medo e da passividade.

De fato, as representações das mulheres que registram queixas via de regra, apontam mais para a mudança da situação de passividade do que para a conservação dos papéis concebidos como tradicionalmente femininos: consideram que as mulheres têm direitos iguais aos homens, que a prática do espancamento ou de outros tipos de violência é abominável, que a mulher deve ser respeitada dentro e fora do lar, que não só tem deveres na família, mas também direitos, e entre estes está o direito a uma vida sem violência, etc. (PEREIRA, 2002). Porém, freqüentemente, só se dirigem a uma Delegacia da Mulher após terem se submetido por longos anos à violência cotidiana, corriqueira e, como já apontado, quando finalmente rompem o silêncio, não pretendem com o registro da queixa, a punição criminal do agressor. Deste modo, temos um discurso ambíguo, permeado de contradições, que aponta para um descompasso entre as representações elaboradas e as práticas construídas, suscitando a seguinte pergunta: o que leva as mulheres a registrar uma queixa e a retirá-la posteriormente? Qual o interesse (ou o desinteresse) que estas práticas abrigam?

Algumas análises deste fato se ancoram na idéia da “falta de consciência” das mulheres ou recorrem ao discurso da “organização social de gênero” remetendo a explicações estruturais do problema para entender o comportamento das mulheres; outras se apóiam nas “teorias da identidade”, que pensando as contradições entre “ser” e “fazer” como modos de enfrentar a realidade social, apontam os descompassos dentre papéis instituídos socialmente e novas demandas no desempenho destes papéis (RANGEL, 2001). Aqui, pretendo apontar um caminho que escapa a estas leituras, tentando introduzir a noção de *estratégia*, sugerida por Bourdieu (2001), como uma explicação possível para este comportamento das mulheres.

As ações possíveis vivenciadas pelos agentes, diz Bourdieu (op.cit), não são necessariamente escolhas conscientes, mas *estratégias* adotadas em determinados momentos e sob determinadas circunstâncias, definidas pelas posições de poder e pelo volume do capital simbólico que circula num campo. Estas ações estratégicas “só raramente tem origem numa verdadeira intenção estratégica” (BOURDIEU, 2001,p.110), enquanto ações deliberadas, racionais e projetadas num futuro, que visam ganhos calculados. Aparecem como produto do habitus (BOURDIEU, 1999) em um corpo socializado, no qual se estrutura a percepção e apreciação (a representação) e a ação (as práticas) num determinado campo.

As mulheres que se dirigem a uma Delegacia da Mulher têm um interesse específico: esperam que este recurso reduza ou faça cessar a violência doméstica. O fato de retirar



posteriormente a queixa com a alegação de que “*apenas desejavam que a delegada desse uma ‘prensa’ no marido, pra ele tomar jeito*” não significa um movimento contraditório à denúncia. Dentro da lógica construída pelas mulheres que procuram uma Delegacia Especializada, a retirada da queixa faz parte de uma estratégia utilizada para retomar as negociações com seu agressor numa posição de superioridade, onde seria possível, com a mediação da polícia, o restabelecimento da reciprocidade da relação rompida pela violência (SCHRAIBER E D’OLIVEIRA, 1999).

A primeira *estratégia* que me parece ser utilizada pelas mulheres ao denunciar e posteriormente retirar a queixa é a da *ameaça*. Conhecendo o jogo das relações afetivas que ocorrem no campo da família, elas são capazes de antecipar o resultado que essa estratégia pode produzir sobre a ação do agressor. Quando este se vê diante do fato de ser interceptado pela polícia e da probabilidade de ser posto sob a mira da justiça – instituições legitimadas pelas classes populares na medição do conflito privado – pode-se produzir o efeito de contenção da violência, segundo a expectativa destas mulheres.

Entretanto, este movimento não vem associado ao desejo de condenar o agressor, - freqüentemente pai dos filhos da denunciante -, a uma privação da liberdade através de uma punição impetrada pela ação judicial. A denúncia, estrategicamente utilizada como *ameaça*, extrapola o âmbito das relações privadas e se inscreve no domínio do público, produzindo uma ruptura ou pelo menos uma descontinuidade num padrão de relações violentas instituído e cristalizado nas relações de gênero, dentro de um determinado modelo de família. Não é, desta forma, um ato arbitrário ou produto de um acaso, impulsividade ou ação desinteressada. “Os agentes sociais, não realizam atos gratuitos”, diz Bourdieu (2001, p.106). Há nos seus comportamentos uma razão, que se trata de descobrir e que permite transformar nossa visão dos atos aparentemente incoerentes e contraditórios, em um sistema coerente, carregado de sentido, passível de ser compreendido, o que não significa dizer que são racionais, pois não é a razão o princípio desta conduta. Há nas ações humanas, outras dimensões, além da cognitiva. Atos sociais são também produto de certos investimentos libidinais, mobilizadores das pulsões, ou determinados por disposições corporais (como tendência imanente do jogo no corpo), diz Bourdieu (2001).

A idéia veiculada pelas agentes policiais, de que as mulheres “*não têm interesse em mudar a situação*” ao retirarem uma queixa, perde sentido diante desta proposição. Mesmo quando não produz o resultado esperado – pois muitas mulheres também retiram queixas por serem ameaçadas pelo agressor e não por se anteciparem aos resultados que uma denúncia pode produzir -, o ato de retirada da queixa pode ser entendido como uma *estratégia de sobrevivência*, que aqui aparece como um segundo movimento possível.

Deste modo, cumpre analisar até que ponto a polarização dominador-ativo x dominado-passivo tão presente nas leituras que analisam a violência contra a mulher, tem sustentabilidade neste caso específico: dentro do campo familiar onde o jogo é conhecido pelos agentes que o jogam, não há predominantemente uma atitude passiva. O silêncio que acompanha uma relação violenta por

anos a fio – que indico aqui como uma terceira estratégia - é uma ação ativa, que aparece como *estratégia de resistência* à ameaça de morte (da própria mulher e não raramente dos filhos) ou à impossibilidade de sobrevivência econômica, que torna a família refém da situação. Deste modo, a submissão da mulher e o retrocesso na decisão de denunciar o companheiro, significa uma adequação às regras tacitamente estabelecidas num determinado campo (a família).

Saindo do âmbito das ações estratégicas, podemos ainda visualizar uma outra possibilidade de significar o ato de retirada da queixa: ela pode adquirir o sentido de um *ato desinteressado*, onde a mulher que sofre violência aparentemente acomoda-se a ela, retrocedendo na sua decisão de denunciá-la. Neste caso específico, fazer o julgamento de que as mulheres são incapazes de romper com a situação de dominação e por isso se submetem passivamente à violência, cedendo aos ditames do seu opressor (e por isso retira a queixa) é desconsiderar que por trás dos atos existem interesses nem sempre explícitos, que conduzem a ganhos não utilitários ou a lucros não objetivos e que se inscrevem em uma outra ordem, regida por uma lógica diferenciada: a da economia dos afetos, na qual os ganhos são simbólicos (BOURDIEU, 2001).

Dentro de um campo onde o amor romântico desprezioso é valorizado e reconhecido, como o é a família, as mulheres são estimuladas a agir desinteressadamente, aprendem a ser tolerantes, flexíveis, comedidas, a controlar seus impulsos e mais do que os homens, tornam-se *predispostas à generosidade*. Há, como aponta Bourdieu (2001), por imposição do habitus, um recalçamento coletivo do interesse e atos desinteressados de perdão e reconciliação tornam-se possíveis. As mulheres os realizam como expressão de uma fidelidade ao grupo e a si como membro do grupo; neste sentido, as escolhas conscientes não ocorrem: os agentes sociais são obrigados e obrigam-se a agir de um determinado modo.

Neste cenário, a existência da violência simbólica que confere reconhecimento social ao comportamento generoso da mulher, faz com que os atos desinteressados não tenham por base o cálculo do desinteresse. É o desconhecimento dos mecanismos de dominação impostos no campo que faz com que atos dessa natureza sejam valorizados em tão larga escala que apareçam como *atos virtuosos* (e portanto, desejáveis, acessíveis a pessoas comuns) e não como *atos heróicos* (próprios dos eventos extraordinários), o que permite sua reprodução permanente.

Deste modo, a retirada de uma queixa registrada num órgão policial, seja como *ameaça ao agressor*, como *estratégia de sobrevivência*, como *estratégia de resistência* (que inclui o silêncio) ou como expressão de um *habitus* presente no campo familiar que recompensa a capacidade de perdão, reconciliação e aceitação incondicional do outro, deve ser entendida como uma atitude ativa de mulheres que rompem com a passividade em maior ou menor grau. Isso tem um significado não banal e precisa ser valorizado positivamente quando se pensa em modificar práticas policiais numa Delegacia da Mulher.

## Conclusão

Quantas mulheres que se dirigem às Delegacias da Mulher são Antígonas, movidas pelo senso de direito e justiça, capazes e dispostas a enfrentar a dominação, ainda que isso signifique arriscar a vida? Quantas são Medéias, impulsivas, acuadas pelo rancor, pelo desejo de vingança e na sua impotência diante da dominação, também produtoras de violência, sobretudo contra os filhos?

Muitos motivos levam milhares de mulheres a trazer os seus dramas familiares a um outro teatro que não é mais o da vida privada, publicizando-os no espaço público de uma delegacia policial. O fato de fazê-lo significa um grande avanço na construção da cidadania das mulheres, mesmo que isso ainda não tenha potência suficiente para acabar com a impunidade dos crimes contra a mulher. Mas, se os dramas gregos não terminam com finais felizes é sobre a tragédia cotidiana das mulheres e de suas famílias, incluindo seus agressores, que as denúncias registradas nas Delegacias da Mulher deveriam nos fazer refletir.

O que significa registrar num órgão policial uma denúncia de violência cometida não por um estranho, mas por alguém com quem se mantém ou se manteve, uma relação afetiva, amorosa, sexual? Embora essas questões tenham uma pluralidade de respostas possíveis e sentidos diversos e para além do seu significado político, quero concluir este esboço de capítulo traçando uma analogia entre essas queixas policiais e a Tragédia, acenando para as três funções que ela tinha no teatro grego: a expressão artística, a educação e a catarse (LESKY, 1976).

1. a *expressão artística* revela-se no domínio da linguagem, quando a peça revela emoções, problemas e conflitos emocionais e morais;
2. a *educação* do público se dá pela apresentação de vários pontos de vista, sob forma de diálogo, permitindo a formação de opinião e a revisão de valores, ouvidos os argumentos de todas as partes envolvidas;
3. a *catarse* que permite reduzir, no público, a tensão pulsional, provocada pelas tensões vividas pelos personagens, ao permitir a identificação com um ou mais deles.

Numa queixa policial registrada numa Delegacia da Mulher vem em relevo:

1. a *verbalização de um drama*, às vezes longamente silenciado - a denúncia assume forma de linguagem dentro de uma determinada estética que se manifesta no diálogo entre polícia e sociedade; expressa emoções, conflitos, dores, problemas, tensões. Essa linguagem, entretanto, se burocratiza no espaço de uma delegacia e perde sua força, sua grandeza, se torna rótulo, número de inquérito

policial, Boletim de Ocorrência ou Termo Circunstanciado. Como resgatar a sua dimensão mais profunda, que é a expressão de uma experiência de dor e permitir seu acolhimento, através da construção de uma narrativa reflexiva que traga em si germes que permitam à mulher uma compreensão (ou re-leitura) da situação em que vive?

2. um *juízo* em torno de um fato tido como delito ou crime - um fato privado torna-se público e em torno dele se criam argumentos, favoráveis e contrários, tomando-se por base certos valores e crenças. Antes de serem julgados no âmbito do Direito, são discutidos e ponderados no espaço das delegacias. Como podem ser re-significados, no diálogo entre as partes oponentes e entre essas e a polícia? Poderiam os valores, imagens e crenças que fundamentam as condutas desses homens e mulheres ser revistos, questionados, repensados, no momento de um atendimento policial? Afirmar isso implica reconhecer que além de cumprir a função de combater a impunidade dos crimes contra a mulher, estas delegacias poderiam também se constituir como um espaço político-educacional, onde se pudesse explicitar quais os valores e as crenças que sustentam as práticas de violência contra a mulher e desnaturalizá-las;

3. a *redução da tensão, da angústia, do medo*, provocados pela violência - como garantir o alívio necessário e duradouro que a resolução desse drama traria na vida das pessoas envolvidas, seja esta através de uma rede de apoio às mulheres em situação de violência ou da mudança das práticas violentas, que incluam, mas supere, a punição legal ou moral do agressor?

Vejo nesses três momentos, respectivamente, a expressão das funções artística, educativa e catártica da Tragédia, que se reeditam nos dramas das mulheres ao procurarem acionar uma política pública de segurança através das Delegacias da Mulher. Como este espaço pode garantir seus direitos e assegurar-lhes proteção, é algo que, ao meu ver, está relacionado à necessidade de uma profunda revisão da função social e pública desse órgão, para além da sua função repressora e punitiva. Parece-me que essa redefinição poderia ser auxiliada pelo resgate da *narração*, ou seja, pela valorização da verbalização dos conflitos e relatos de histórias que as mulheres trazem ao espaço das Delegacias da Mulher.

Ao estabelecer relações entre *narração-cura*, *narração-memória-esquecimento*, Walter Benjamin (1987) sugere a força que esta experiência tem quando flui, como numa correnteza, para resgatar e reconstruir o passado e assim, abrir um novo horizonte sobre o presente e o futuro. Essa dimensão, de lembrar, narrar e re-significar, está muito distanciada da prática de “fornecer

informações” e mesmo assim, imprecisas, que fazem o cotidiano dos registros das queixas policiais nas Delegacias da Mulher. Neste ritual, bem como no ritual processual do campo jurídico, as pessoas não narram, apenas relatam fatos, e deste modo, freqüentemente são escutadas, pela polícia e pelo judiciário, mas não são ouvidas.

Antígona e Medéia são dramas que tratam de questões passionais, onde o amor e a dor articulam toda a trama. Entretanto, ao mesmo tempo, rompem com a dimensão de uma subjetividade privatizada e se expressam no espaço público, na esfera do poder político e da ordem social. Isso aponta algumas questões a serem pensadas: como as instituições públicas se relacionam com a questão da “violência feminina”? Por outro lado, como as mulheres se relacionam com estas instituições? Como as utilizam, as instrumentalizam em favor dos seus interesses?

Encerro este artigo me remetendo a uma discussão sobre o significado da violência sofrida pelas mulheres, mas também exercida por elas. Ao denunciar uma violência num órgão público, a mulher faz um movimento efetivo de conquista de direitos. Recusa, assim, a condição de vítima passiva e legítima, por outro lado, o monopólio do Estado no uso da força física, reforçando a construção de esforços para uma sociedade pacificada (ELIAS, 1994). Ao avesso, ao praticar violência, a mulher rompe com um lugar de silêncio, de invisibilidade e anonimato, transforma-se em objeto da ação pública e penal, inscreve seu ato no campo do direito, das penalidades jurídicas, assumindo a condição de ré. A violência assim, torna-se uma forma de linguagem possível, positivada pelo crime. (ALMEIDA, 2001).

Entretanto, tal ato, que contraria as formas mais elementares de convivência social, uma vez que implica fazer justiça contra as próprias mãos, não pode ser entendido como conquista de cidadania, mas como expressão de uma profunda crise de sociabilidade (NEVES, 2002). Neste sentido, Almeida indaga: como as mulheres podem, efetivamente conquistar espaços de participação social sem recorrer a situações extremas e a linguagens tão destrutivas?

Abrir espaço para outras formas de luta e participação social é um desafio posto às próprias mulheres, mas também ao Estado e às organizações sociais responsáveis pela garantia de direitos sociais. Entretanto, seja a mulher objeto de violência ou autora de atos violentos, “vítima” ou “ré”, segundo a linguagem jurídica, pensar a relação mulher-violência remete à necessidade de uma reflexão ampliada sobre o que a violência e o crime denunciam e, especialmente, quais os sentidos socialmente produzidos em torno deles, numa sociedade tão desigual e complexa como a nossa, que ainda exclui as mulheres de muitos espaços simbólicos.

## Bibliografia

ALMEIDA, Rosemary de Oliveira. *Mulheres que matam*. Universo Imaginário do Crime no Feminino. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: UFRJ, Núcleo de Antropologia da Política, 2001.

ARENDR, Hannah . *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983.

ARENDR, Hannah . *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre . *Razões Práticas*. 2 ed. Celta Editora: Oeiras, Portugal, 2001

CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: CARDOSO, Sérgio et al. *Os Sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

DUBY, Georges, PERROT, Michelle (org) *História das Mulheres no Ocidente*. A Antiguidade, vol. 1. Porto: Edições Afrontamento, 1993

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

EURÍPIDES. *Medéia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona*. Campinas, SP: Papyrus, 1992.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Loyola, 2001

HAMILTON, Edith. *O Eco grego*. São Paulo: Landy Editora, 2001

LESKY, Albin. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva, 1976

NEVES Paulo Sérgio da Costa. Espaço público, polícia e cidadania: em buscas de novas formas de sociabilidade. In: NEVES, Paulo Sérgio da Costa; RIQUE, Célia; FREITAS, Fábio (org). *Polícia e Democracia: desafio à educação em direitos humanos*. Recife: Ed. Bagaço, 2002.

PEREIRA, Maria Teresa Lisboa Nobre. Violência institucional contra a mulher: face oculta da exclusão. In:

NEVES, P. S. C. (coord). *Processos de Exclusão, Espaço Público e Cidadania em Sergipe*. Relatório de Pesquisa apresentado ao CNPq. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão: 2001(mimeo)

RANGEL, Olívia. Violência contra a mulher. As desventuras do vitimismo e as armadilhas da cumplicidade. *Encarte*, 2001

SCHRAIBER, Lília; D'OLIVEIRA, Ana Flávia. *Violência contra mulheres: interfaces com a saúde*. Interfaces: Comunicação, Saúde, Educação. v.3, n.5. 1999.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001

SISSA, Giulia. Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: DUBY,

Georges, PERROT, Michelle (org) *História das Mulheres no Ocidente*. A Antiguidade, vol. 1. Porto: Edições Afrontamento, 1993

SÓFOCLES. Antígona. In: *A Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996

ZAIDMAN, Loïuse Bruit. As filhas de Pandora. Mulheres e rituais na cidade. In: DUBY, Georges,

PERROT, Michelle (org) *História das Mulheres no Ocidente*. A Antiguidade, vol. 1. Porto: Edições Afrontamento, 1993