

O DIREITO AO ABORTO COMO UMA RECLAMAÇÃO DEMOCRÁTICA E CIDADÃ

Artigo em Destaque

Faculdade de Psicologia
e Ciências da Educação da Universidade do Porto

Resumo Neste artigo pretende-se reflectir em torno da problemática da criminalização das mulheres que abortam. Através do percurso de alguns dos argumentos sustentadores desta política e entendendo o controle da sexualidade das mulheres como uma das formas da sua dominação, procura-se perceber esta prática como inserida na ideologia patriarcal.

Palavras-chave aborto, patriarcado, justiça, democracia, cidadania, reconhecimento, redistribuição, género, vida.

Abstract

The Right Abortion as a Citizen and Complaint Protest

Reflection on the issues of criminalisation of women who abort. Following the path of some arguments sustaining that policy, and approaching the control of sexuality of women as a form of their domination, we intend to understand the practice of abortion as immersed in a patriarchal ideology.

Key-words abortion, patriarchy, justice, democracy, citizenship, recognition, redistribution, gender, life.

Résumé

Le droit à l'avortement comme une réclamation démocratique et citoyenne

Cet article prétend réfléchir sur la problématique de la criminalisation des femmes qui avortent. À travers le parcours de quelques arguments qui soutiennent cette politique et entendant le contrôle de la sexualité des femmes comme une des formes de sa domination, on cherche à comprendre la pratique de l'avortement en tant qu'insérée dans l'idéologie patriarcale.

Mots-clés avortement, patriarcat, justice, démocratie, citoyenneté, reconnaissance, redistribution, genre, vie.

Pensar a problemática da despenalização do aborto a pedido da mulher é uma tarefa complexa. A recente alteração da lei, em 11 de Fevereiro de 2007, mostrou-nos um país ainda polarizado, mas já com uma visível alteração da relação de forças entre quem defende a criminalização das mulheres que abortam e quem defende a despenalização do aborto a pedido da mulher¹.

¹ O Sim à descriminalização do aborto a pedido da mulher venceu o referendo com 59.25% dos votos, contra os 40.75% do Não (Cf. Diário da República, 1.ª Série – n.º 43 – 1 de Março de 2007).

A luta pelo aborto despenalizado foi, porventura, uma das reivindicações sociais que mais gerações de ativistas conseguiu juntar. Esta foi uma reclamação que acompanhou, desde o início, a democracia portuguesa. E por isso o nosso olhar é convocado para que percebamos os argumentos e as estratégias que a história da despenalização do aborto traz consigo.

Do meu ponto de vista, o olhar requerido é um olhar amadurecido, pois exigimos que pensemos a criminalização do aborto como inserida numa lógica de dominação ampla, a dominação patriarcal, e não apenas como uma política isolada contra as mulheres. Creio mesmo que esta problemática encerra em si um modelo de construção social. Um modelo que, entre outras coisas, preconizava e tornava aceitável que as mulheres emergissem na sociedade portuguesa como seres humanos de cidadania mitigada, de moralidade débil e, em última análise, como seres humanos cuja identidade e dignidade é outorgada em função da sua capacidade procriativa.

Em meu entender, a alteração da lei conseguida a 11 de Fevereiro de 2007 abriu um novo espaço à construção da democracia e da cidadania, nomeadamente da cidadania para as mulheres, representando, nesse sentido, um avanço civilizacional na medida em que reclama uma democracia e cidadania mais exigentes e inclusivas. Se uma batalha foi vencida, outra nova se abriu: obrigar que a uma transformação legislativa corresponda uma alteração da ordem simbólica e da práxis social é a obrigação da democracia exigente.

a) Aborto e patriarcado

Alicia Puleo (2000) afirma que «o patriarcado não é uma essência, é uma organização social ou conjunto de práticas que criam o âmbito material e cultural que lhe é próprio e que favorece a sua continuidade». E por isso continua, ainda hoje, a fazer sentido a afirmação de Virgínia Ferreira (1984) quando dizia que o facto de certas forças políticas se sentirem ameaçadas com a descriminalização do aborto se centra na «defesa ideológica de outros valores sociais (...) – a Família; a maternidade; a Sexualidade (conjugal)».

Problematizar esta questão tem pois o sentido urgente da reflexão sobre o papel que o patriarcado reservou para as mulheres nas sociedades em que vivemos e, em consequência, pensar de forma exigente os sentidos da democracia e da cidadania.

O patriarcado, a sua permanência e continuidade, é sustentado quer pela coerção, quer pelo consentimento. Os seus instrumentos de perpetuação tanto podem ser a violência como a socialização, originando ambos que as mulheres entrem e permaneçam numa lógica de subordinação. No mundo ocidental, o sistema baseado na coerção consubstancia-se na existência de leis que sancionam comportamentos (como a lei do aborto); o sistema baseado no consentimento socializa as mulheres em papéis sexuais, muitas vezes promovidos social e culturalmente por imagens ao serviço da estereotipia de género.

A proibição total ou parcial do aborto pode, em meu entender, ser considerada como uma manifestação desta dupla acepção do patriarcado pois, através dos constrangimentos legais e das sanções morais, impõe modos de vida e retira às mulheres o controle do seu próprio corpo, da sua fertilidade e da sua sexualidade.

A lei proíbe e criminaliza as mulheres que abortam clandestinamente mas também as sanciona socialmente, uma vez que todas e todos nós fomos educados/as na dupla moral sexual – uma para homens, outra para mulheres – e treinadas/os para o cumprimento de papéis diferenciados sexualmente. As expectativas da sociedade perante as mulheres é que, entre outras coisas, elas cumpram a sua função reprodutora e maternal. A maternidade não é entendida como direito, mas como uma função das mulheres e a transgressão deste princípio conduz a uma sanção moral e social.

As mulheres são, pois, socializadas num ambiente em que a maternidade é entendida não apenas como cumprindo a função da preservação da espécie, mas também como a função através da qual deriva, em última análise, o reconhecimento das mulheres enquanto seres humanos. Para o patriarcado, «a mulher é mãe, virgem, corpo, sexo, natureza, etc.». Porém, a mulher é antes também-mãe, também-corpo, também-sexo e «a tradição misógina e patriarcal consiste sobretudo nesse jogo de prestígio simbólico que faz desaparecer esse “também”» (Cirillo, 2002: 57).

Aristóteles que, no mundo ocidental representa, certamente, um dos papéis mais importantes para a representação das mulheres como seres hierarquicamente inferiores, estabeleceu que a contribuição das mulheres para a criação está associada à matéria (*hyle*), enquanto que aos homens foi reservado o papel demiúrgico de dotar o corpo – a matéria – de alma. As mulheres são pois as personagens passivas da criação – engendram em si –, enquanto os homens são as personagens activas – engendram o outro.

O binarismo da ciência moderna é outro dos discursos que contribui para esta visão depreciada das mulheres. O paradigma da ciência moderna contrapõe natureza e cultura e filia as mulheres no pólo da natureza. As mulheres pertencem, pois, à natureza, à proximidade da terra, sendo que esta pertença é dotada de um sentido negativo pois é entendida como inferioridade ou carência de ser.

Fundada nestas bases teóricas, a dominação patriarcal privou as mulheres da possibilidade de serem algo mais do que corpo, sexo e mães, reservando para os homens o pensamento, o poder e a dimensão política e social.

«A situação paradoxal de seres da natureza e seres sociais, cujo espaço de exercício da razão se reduzia à função reprodutora, no discurso político da modernidade, tornou as mulheres “seres relativos” no plano da cidadania e dos direitos» (Amâncio, 2003: 703-704).

As mulheres são concebidas pelo sistema patriarcal como sendo apenas sexualidade, mas, paradoxalmente, nega-se-lhes o direito a uma sexualidade autónoma e separada da reprodução.

A representação histórica das mulheres como virgens, prostitutas e mães permite reconhecer uma conceptualização da sexualidade feminina como estando ao serviço do prazer dos homens e do provimento das gerações futuras.

O discurso do direito ao corpo, da liberdade de decidir e da maternidade como acto voluntário é um discurso não consentido porque desafia as regras do sistema patriarcal. Este discurso é transgressor porque retira a maternidade do campo dos deveres e das funções sociais das mulheres e a coloca no campo dos direitos e das escolhas, reivindicando o direito a uma sexualidade separada da reprodução mas também a afirmação de que a identidade, dignidade e reconhecimento social das mulheres não pode estar agrilhoadada à sua capacidade reprodutora.

E por isso esta reivindicação é central na construção da democracia, uma vez que traz em si uma importante contribuição para a desintegração do patriarcado e abre novas perspectivas à construção de uma outra cidadania.

b) A reivindicação do direito ao aborto como reclamante de um sentido novo de justiça

Grosso modo, dois são os paradigmas que se confrontam neste processo de entendimento do sentido da justiça: o paradigma do reconhecimento e da redistribuição.

Os dois paradigmas assumem diferentes concepções de injustiça. Para o paradigma da redistribuição, a injustiça tem uma raiz socioeconómica, originada pela exploração e pela marginalização económica de determinados grupos sociais. Os grupos que a sofrem são entendidos enquanto classe, pois são grupos definidos economicamente e pela diferente relação que estabelecem com o mercado e com os meios de produção. As diferenças entre os grupos ou classes são assim entendidas como resultantes de diferenciações económicas injustas, socialmente construídas – e não resultantes de propriedades intrínsecas aos grupos ou classes – provocadas por uma política económica desadequada.

Este paradigma encontra na transformação económico-social (alteração da estrutura da propriedade, nova divisão do trabalho disponível...) a possível solução para esta situação de injustiça. Esta passará, pois, pela reivindicação da abolição das estruturas que possibilitam as diferenças entre os grupos ou classes.

Esta é uma perspectiva muito inspirada na proposta marxista ortodoxa – que foi bastante criticada não só pelo feminismo de raiz culturalista como também pelo marxismo heterodoxo – que entende o movimento entre infra-estrutura e superestrutura como único configurador do processo de transformação social.

Por seu lado, o paradigma do reconhecimento considera que a injustiça tem

origem em injustiças culturais que provocam a invisibilidade e o não-reconhecimento de determinados grupos. Quem a sofre não é pois caracterizado por uma pertença de classe mas antes pela relação de reconhecimento que estabelece – respeito, consideração e prestígio – entre grupos sociais culturalmente reconhecidos e grupos sociais não reconhecidos e/ou depreciados. Aqui, o sentido da diferença pode ser interpretado de duas formas distintas. Uma das interpretações diz-nos que há variações culturais benignas preexistentes que um injusto sistema interpretativo transformou numa hierarquia valorativa. A justiça neste caso requer que se revalorize o desvalorizado provocando e incentivando uma celebração das diferenças. Se nos reportarmos aos grupos de mulheres, esta interpretação é própria dos feminismos da diferença. Outra interpretação diz-nos que as diferenças não preexistem, mas são antes construídas em função de uma hierarquia valorativa. Deste modo, o processo de superação da injustiça é o da desconstrução dos termos em que as diferenças foram construídas e não a sua celebração. Aqui a justiça requer uma alteração cultural e simbólica construída através da revalorização das identidades silenciadas e da valorização da diversidade cultural.

Estas duas perspectivas, de redistribuição e reconhecimento, apresentam-se muitas vezes como contraditórias entre si.

No entanto, Nancy Fraser (2003) propõe uma reconceptualização do conceito de justiça que implica o entendimento do reconhecimento e da redistribuição como duas dimensões necessárias, e não mutuamente exclusivas, para a compreensão daquilo a que chamou categorias híbridas.

O género é um dos exemplos de categoria híbrida que a autora identifica pois a injustiça de género relaciona-se tanto com a estrutura económica como com o estatuto social.

A partir da perspectiva redistributiva, o género é um princípio de organização económica cuja origem pode ser encontrada, por exemplo, na divisão sexual do trabalho que estabelece diferenças entre trabalho pago e não pago – assalariado (produtivo) e doméstico (reprodutivo) – e entre trabalho bem pago e mal pago.

O resultado desta divisão sexual do trabalho é uma estrutura económica que gera formas de injustiça distributiva genderizada e que reclama uma transformação redistributiva. O caminho procurado para esta transformação é semelhante ao da classe social:

«Tal como a classe, a justiça de género requer a transformação da economia para eliminar a estrutura de género. Eliminar a má-distribuição específica de género requer a abolição da divisão do trabalho genderizada – a divisão genderizada entre trabalho pago e não pago e as divisões entre o trabalho pago» (Fraser, 2003: 20).

Sendo uma categoria híbrida, o género pode ser também interpretado a partir de outra perspectiva. Efectivamente, a categoria de género não resulta apenas de uma injustiça redistributiva mas também de um estatuto social e cultural dife-

renciado e depreciado. Assim, pode dizer-se que o androcentrismo é uma das maiores injustiças de género: uma marca de valor cultural que privilegia as características associadas à masculinidade, ao mesmo tempo que invisibiliza e deprecia o que se relaciona com o feminino. O androcentrismo reflecte-se em diversas áreas da vida, desde o Direito (leis da família, código penal...), enformando as construções legais dos conceitos de privacidade, autonomia, igualdade..., às políticas governamentais, incluindo as reprodutivas, passando pela ciência e pela cultura, contribuindo para a estereotipia e a representação das mulheres como seres humanos de segunda.

Estas são algumas das questões que reclamam reconhecimento e que são relativamente independentes da política económica e, como tal, não podem ser resolvidas dentro do paradigma redistributivo.

O género só pode assim ser compreendido na sua bidimensionalidade, isto é, através da combinação da questão económica com a questão do estatuto ou prestígio. Isto significa que os sujeitos colectivos vítimas de injustiça, neste caso concreto as mulheres, são simultaneamente grupos económicos e de estatuto. Assim, «a injustiça de género só pode ser remediada por uma aproximação que inclua ambas as políticas de distribuição e reconhecimento» (Fraser, 2003: 22).

Parece-me que a questão do aborto também pode ser pensada através desta bidimensionalidade. Se a censura social do aborto resulta de uma falta de reconhecimento do corpo como território autónomo das mulheres, em virtude da concepção patriarcal das mulheres como naturalmente mães – sendo aqui a maternidade assumida como uma função e não como um acto voluntário –, o que também é certo é que uma das razões fortes invocada por muitas mulheres que recorrem ao aborto é a incapacidade económica de sustentar uma ou mais crianças. Sabemos também que num país como o nosso, em que o aborto a pedido da mulher é proibido, as mulheres que decidem mesmo assim fazê-lo recorrem à clandestinidade ou procuram a legalidade no estrangeiro. E a opção entre estas duas possibilidades não é livre, depende antes da relação directa da legalidade e qualidade que a sua situação de privilégio económico possa comprar. Da mesma maneira, se olharmos os discursos relativos à maternidade consciente, vemos que o reconhecimento e a redistribuição também se entrecruzam. A defesa de razões económicas como razões fortes para um aborto pode facilmente resvalar para um discurso de *apartheid* económico e social, uma vez que este discurso introduz não só a questão das escolhas de vida como também a responsabilidade de assegurar um futuro digno às crianças. Na ausência de um Estado-providência forte, redistributivo, essa capacidade não pode ser percebida abstractamente, mas antes como uma capacidade economicamente diferenciada e que neste caso concreto pode originar discursos que postulem que só as mulheres economicamente privilegiadas têm direito à maternidade.

Assim, a questão do aborto não pode ser entendida apenas como uma reivindicação inscrita na esfera do reconhecimento, isto é, na negação da materni-

dade como função e na assunção da maternidade como direito e escolha, mas também na sua dimensão redistributiva, pois considerar a maternidade um direito exige que reclamemos igualmente não só iguais condições de acesso ao aborto, onde a legalidade é fundamental, mas também políticas redistributivas que não discriminem as mulheres que querem ter filhos/filhas mas não têm capacidade económica para os ter e sustentar.

Os direitos para serem direitos devem ser universais, isto é, de igual acesso e usufruto para todas as pessoas. A maternidade assim considerada deve corresponder a uma escolha e o colectivo social, onde se encontra o Estado, deve apenas assumir a função de garantir que esse desejo se realize em condições de máxima igualdade e dignidade.

c) Vida e maternidade

Um dos eixos argumentativos da discussão em torno da problemática do aborto defende que o embrião é vida humana. Do ponto de vista da biologia parece não haver qualquer dúvida em considerar a fecundação como o início de uma nova vida. E esta vida é humana, uma vez que toda a informação genética (genoma) está fixada desde esse momento. O embrião é pois humano desde o início. Porém, a polémica instala-se quando se mistura a ordem do discurso biológico com a ordem do discurso filosófico, ou seja, pelo facto de o embrião ser humano não é lícito inferir que ele seja pessoa porque o conceito de pessoa é do âmbito da filosofia e não da biologia. A consideração de que o embrião é pessoa corresponde a uma escolha filosófica e não a uma verdade biológica. Esta é uma escolha filosófica e, nesse sentido, o seu absoluto contrário é tão válido como o primeiro.

Do ponto de vista de quem defende que o aborto é um crime contra a vida, o embrião é percebido como pessoa no sentido ontológico e opõe-se a uma outra visão, igualmente lícita, que considerando o embrião humano não lhe atribui o estatuto de pessoa. Nesta questão não há, pois, verdade ontológica mas antes conflito filosófico. E este conflito é extremo porque opõe necessariamente o embrião à mulher grávida, uma vez que o embrião habita o corpo da mulher e até à sua viabilidade fora do seu corpo depende dela em absoluto. Se não é sua propriedade, parte intrínseca do seu corpo, não pode igualmente ser considerado autónomo. Dizer que o embrião é pessoa e que portanto o aborto é ilícito significa, por sua vez, negar às mulheres o seu direito à autodeterminação reprodutiva o que constitui uma violação grosseira da sua liberdade. É impossível garantir direitos morais iguais para o embrião sem simultaneamente os negar às mulheres grávidas. A aceitação de que o embrião é pessoa significa simultaneamente o reconhecimento e a permissão de uma gravidez e parto coercivos.

Não há, nesta discussão, neutralidade axiológica possível. A posição que defende que o aborto é crime coloca o embrião no vértice da pirâmide valorativa. Mas essa posição só resiste à desconstrução se simultaneamente afirmar que todo

o tipo de aborto é crime e que nenhum tipo de aborto, em nenhum período da gravidez, pode ser permitido. Por outras palavras, isto significa que o direito do embrião nascer se sobrepõe ao direito das mulheres regularem a sua fertilidade e, de uma forma mais extrema, se sobrepõe igualmente ao direito das mulheres à vida numa gravidez de risco e mesmo à sua autodeterminação sexual. Nesta ordem de discurso nenhuma excepção pode ser consentida. E esta é a posição doutrinal católica claramente plasmada na *Encíclica Casti Connubii*, onde o Papa Pio IX afirma: «Sentimos compaixão pelo estado da mãe a quem ameaça, em virtude do seu ofício natural, o perigo de perder a saúde e mesmo a vida; mas que causa poderá desculpar de alguma maneira a morte directamente procurada do inocente? Porque na realidade não se trata de outra coisa».

Porém, esta não é a posição da maioria das pessoas que se opõe à despenalização do aborto até às 10 semanas, a pedido da mulher, nomeadamente das católicas. A vida actualiza os valores que a doutrina católica apresenta como absolutos. As escolhas das pessoas são marcadas pela historicidade como, aliás, toda a vida humana. O teólogo Daniel C. Maguire (1984: 3) refere, de forma tocante, os dilemas que se colocam às católicas que recorrem às clínicas de aborto e se confrontam com os comandos anti-aborto: «Ela estava grávida de seis semanas. A sua situação vital era seriamente incompatível com a maternidade e tornava-se-lhe insuportável pensar em dar a sua criatura para adopção. Depois do aborto disse-nos que pensava que a decisão que havia tomado era a correcta, mas que tinha pago o seu preço em lágrimas e dor. Recordo os seus agudos comentários sobre os piquetes de manifestantes que rezavam o rosário em frente da clínica: “tomavam um símbolo precioso da minha fé e convertiam-no numa arma contra mim”».

Quem defende que o embrião é pessoa deveria, em coerência, propor o recuo da lei e a proibição do aborto em qualquer circunstância, mesmo aquele que resulta de um crime sexual. No entanto, parece haver, de uma forma generalizada, uma certa tolerância ao aborto se ele resultar de uma malformação do embrião ou feto ou se da gravidez resultar perigo para a saúde da mulher grávida. E esta *nuança* significa, em meu entender, o verdadeiro centro do problema. O que está em questão não é tanto o facto do embrião ser vida humana (ou pessoa) mas antes a inadmissibilidade das mulheres regularem a sua fertilidade e romperem com o papel social de mães que a sociedade lhes reserva.

O aborto é representado, nas nossas sociedades, como não-maternidade e por isso é confinado ao sentido negativo, ao desvio da norma da cultura hegemónica que considera a «maternidade e o desejo da maternidade (...) como parte da ordem natural, e não socialmente construído» (Boyle, 1997: 31).

Em minha opinião, a oposição à despenalização do aborto a pedido da mulher tem as suas bases teóricas numa consideração retrógrada sobre o estatuto social das mulheres e não sobre a questão da vida. «A configuração simbólica das mulheres como mães vai para além dos limites da família e suporta uma ideologia de género que especifica a natureza das mulheres como sexualmente reprodutiva» (Hird e Abshoff, 2000: 347).

E por isso a reflexão que devemos fazer é que tipo de sociedades queremos construir e que lugar queremos que as mulheres ocupem nelas. E as hipóteses são claras. De um lado temos uma posição que procura impor a todas as pessoas as suas concepções filosóficas; do outro lado temos uma posição que permite que cada pessoa aja de acordo com as posições filosóficas que perfilha. De um lado temos o autoritarismo, o pensamento único e cego; do outro lado temos a democracia e o respeito pelos diferentes modos de vida. De um lado temos as mulheres definidas como naturalmente mães, com identidades heterodeterminadas, carentes de ser e moralmente débeis; do outro lado temos as mulheres definidas como seres humanos autónomos nas escolhas da sua vida e a maternidade entendida como direito e não como castigo ou determinação biológica. De um lado temos o obscurantismo e o atraso; do outro temos a emancipação.

d) Aborto, cidadania e democracia

Um dos conceitos fundadores da cidadania é o conceito de liberdade, plasmado nas diversas constituições nacionais e nos documentos internacionais.

No entanto, a liberdade existente é uma liberdade marcadamente formal. Para que no conceito de liberdade estejam integradas as mulheres ele necessita de incluir a liberdade sexual, assim como necessita de se constituir como contraditório com a opressão e a dominação de género. Um conceito de liberdade que consinta a violência, nomeadamente a violência de género, é um conceito que não serve a cidadania inclusiva.

A liberdade é muitas vezes invocada como razão forte para a defesa da alteração à lei do aborto: as mulheres devem ter a liberdade de prosseguir ou interromper uma gravidez. No entanto, não o são, o que permite dizer que no conceito formal de liberdade não está incluída a liberdade sexual.

Apesar de este ser um conceito importante nesta discussão ele é pobre quando considerado isoladamente. O aborto deve ser descriminalizado não apenas porque as mulheres devem ser livres para tomar as decisões relativas à sua fertilidade mas também porque as suas escolhas devem ser reconhecidas e legitimadas como acções morais e responsáveis. De outra forma, as mulheres não são incluídas na cidadania, uma vez que a lógica que subjaz a esta consideração empobrecida de liberdade é uma lógica complacente que, autorizando a decisão das mulheres, não deixa de as acantonar no desvio.

Os direitos fazem igualmente parte do vocabulário da cidadania e são garantidos através das leis. Partindo da afirmação de Simone de Beauvoir (1987) de que «não nascemos mulheres, antes nos tornamos mulheres» e assumindo as mulheres como o segundo sexo das relações sociais, torna-se necessário reconhecer a desigualdade para que possam fazer sentido as reivindicações pelos direitos. Não reconhecer a desigualdade e a dominação envia a leitura que possamos ter dos direitos, pois eles não são nem neutros nem experienciados da

mesma maneira. Não basta que se consigam novos direitos se eles não permitirem que se inverta a lógica da dominação. E a cegueira de género na abordagem da problemática dos direitos permite que a discriminação seja percebida e vivenciada como experiência individual e não como uma política dirigida contra grupos sociais concretos.

Os direitos não sendo neutros traduzem as necessidades de uma subjectividade, a masculina, que é assumida como narrativa universal. A cidadania inclusiva necessita, pois, de resgatar as diversas subjectividades para que os direitos possam incluir todas as pessoas.

Neste sentido, as mulheres precisam de se apropriar do discurso da cidadania para que ela possa ser reconfigurada através da consignação de novos direitos e da reconceptualização dos existentes para que a lógica patriarcal possa ser subvertida.

Wallerstein (cit. in Santos e Arvitzter, 2003: 35) perguntava-se «como é que a democracia tinha passado de uma aspiração revolucionária no século XIX a um slogan adoptado universalmente mas vazio de conteúdo no século XX». Partilhando a pergunta de Wallerstein pretendo acrescentar uma outra preocupação. Como é que a democracia, conquista civilizacional da humanidade, conseguiu construir-se excluindo dela mais de metade da população nos territórios onde foi consolidada? Como pode falar-se de democracia se ela não é inclusiva? Não significará esse entendimento de democracia a primeira das suas contradições? Ou poderá a democracia compatibilizar-se com a exclusão social e cultural? Creio que a resposta é um não categórico, o que significa que para que se reconfigure a cidadania é necessário igualmente reconfigurar a democracia.

Essa reconfiguração exige o percurso consciente do abandono de uma democracia de baixa intensidade e a construção, paulatina, de uma democracia de alta intensidade (Santos e Arvitzter, 2003), em ruptura com a tradição interpretativa liberal que se constituiu em discurso hegemónico. Significa igualmente a ultrapassagem da sua lógica de guerra onde se afirma que *se eu ganho, tu perdes* (Rodríguez, 1998). Porém, sabemos, numa guerra toda a gente perde. É pois necessário recusar «aceitar como democráticas práticas que são a caricatura da democracia e, sobretudo, [recusar] aceitar como fatalidade a baixa intensidade democrática a que o modelo hegemónico sujeitou a participação dos cidadãos na vida política» (Santos e Arvitzter, 2003: 62).

Refundar a democracia implica assim uma disponibilidade para o desassossego, isto é, para o abandono da segurança do conhecido e uma aposta na mudança e em novas perspectivas de encarar os modos de vida. Este desassossego instaura o conflito mas é precisamente o conflito que nos permite crescer, mudar as dinâmicas da inércia e da perversidade que fez das mulheres cidadãs de segunda. O desassossego instaura a ordem do desejo e da mudança, orientando-nos na perspectiva de que nada do que desejamos é inconcebível neste mundo.

A tradição liberal construiu a democracia como um sistema para garantir a eleição de governos, mas, no entanto, «a democracia não é apenas um sistema

para organizar a eleição de governos. Ela comporta também a forte convicção dos cidadãos/ãs se constituírem intrinsecamente como iguais» (Phillips, 2004: 2).

A democracia que resulta desta tradição é pobre e não-inclusiva. Encara a participação política como o direito ao voto nas eleições ignorando, temendo e repudiando as formas de democracia participativa onde cidadãos e cidadãs se podem constituir como porta-vozes e actores políticos da transformação social.

Se a democracia rompeu com a concepção oligárquica de poder ela não foi capaz de se construir como inclusiva e de partilhar o poder igualmente entre todas as pessoas. Não o foi na Grécia das cidades-estado nem o foi nos Estados-nação. O poder concentrou-se nas mãos dos homens e nem sequer de todos os homens. Uma democracia pensada no masculino, para os homens e ao seu serviço deve, pois, ser renomeada. Não é uma democracia mas antes, como diz Conceição Osório (2003), uma androcracia. A democracia significa a partilha do poder e não a visão pobre que aceita as mulheres sem, contudo, as incluir. A concretização e consolidação da democracia passa, pois, pela partilha do poder e pelo reconhecimento das mulheres como interlocutoras da transformação social. Significa a disponibilidade para incluir as mulheres na democracia, ao invés de simplesmente as aceitar. A democracia de alta intensidade não é uma democracia complacente, mas inclusiva da diversidade epistemológica, não é hegemónica mas demodiversa (Santos e Arvitzter, 2003).

Todavia, a democracia abriu espaços para novas conquistas e reivindicações e para a proposta de um mundo-outro. Com a democracia as mulheres ganharam direitos. Mesmo sabendo que muitos desses direitos são formais e que o sentido da democracia passa pelo alargamento e pela igualdade na sua concretização, a verdade é que a promessa democrática alimentou a esperança às mulheres e a todos os sujeitos subordinados de se constituírem como agentes da sua própria libertação e da transformação emancipatória. A conversão dessa esperança em prática social é, pois, um dos sentidos da refundação democrática.

Em consequência, as mulheres precisam de conquistar o direito a terem voz. Ter voz significa o reconhecimento de que não só têm algo para dizer mas também que são capazes de forjar o sentido da sua emancipação, que são agentes da transformação e da democratização da sociedade.

«Agir como cidadão/cidadã requer antes de mais o sentido de agência, a crença de que podemos agir. (...) Assim, agência não é simplesmente sobre a capacidade de escolher e agir mas é também sobre a capacidade consciente de que essa acção é importante para a auto-identidade individual. O desenvolvimento de um sentido de agência consciente, ao nível pessoal e político, é crucial para que as mulheres rompam com as correntes da vitimização e emirjam como cidadãs plenas e activas» (Lister, 1997: 38).

A democracia vista como agência possibilita, assim, que as mulheres emirjam como agentes de transformação, com capacidade de escolha e como recla-

mantes de direitos, e não como vítimas que precisam que alguém venha em seu socorro, pense e fale por elas. Agência é a luta consciente e autodeterminada das subalternas contra os processos de subalternização.

«Se cada ser humano for olhado como agente com capacidade para a escolha livre e o autodesenvolvimento, então não pode haver fundamento para um género ter mais direito de exercer essa capacidade do que outro e a dominação de um grupo por outro constitui a negação das condições da agência igualitária» (Lister, 1997: 37).

e) Conclusão

A história da reivindicação do aborto legal em Portugal revela que ele faz parte da agenda da emancipação. É um direito reclamado pelos grupos de mulheres e feministas e nesse sentido constitui-se como agência. A Assembleia da República sentiu necessidade de alterar a lei porque existe pressão social nesse sentido. A reivindicação do direito ao aborto não é um «facto político» institucional, tem antes respaldo na sociedade civil. O direito ao aborto legal pode assumir-se como um direito da cidadania e democracia reconfiguradas se pretender ser mais do que um direito outorgado.

Perspectivar o direito ao aborto como uma conquista civilizacional pressupõe a capacidade de o encarar não apenas como uma alteração legislativa mas como a possibilidade de uma revolução copernicana dos modos de vida e das relações sociais de poder. A consignação deste direito pode, em meu entender, ser vista como paradigmática na organização social se o entendermos em toda a sua profundidade e complexidade.

O direito ao aborto exige uma concepção de democracia como agência, isto é, como reivindicação enformada politicamente no sentido da transformação das relações sociais de poder, porque exige que se perspetive a sexualidade separada da reprodução e porque reclama a sexualidade como um direito das mulheres; porque exige o reconhecimento das mulheres como porta-vozes das propostas de transformação social emancipatória.

Da mesma forma instaura a liberdade, entendida na sua realização concreta, permitindo a diversidade dos modos de vida sem contudo aprisionar quem dele discorda numa prática social que violenta. Propõe a solidariedade como substituto da guerra autorizando, reconhecendo e legitimando as diferentes perspectivas morais, éticas e religiosas de cada cidadão e cidadã, uma vez que «recebem direitos e podem ou não exercê-los na sua vida» (Voet, 1998: 72).

Reclama um sentido outro de justiça: redistributiva e cultural. Redistributiva porque só uma sociedade solidária na partilha dos seus recursos permite que os direitos se exerçam em igualdade. A despenalização do aborto e a possibilidade dele ser feito no Serviço Nacional de Saúde coloca todas as mulheres em situação de igualdade. Desaloja a desigualdade económica que permite que as

mulheres que vivem uma situação de privilégio económico o realizem no estrangeiro, dentro da legalidade e com condições de salubridade e que, ao invés, para as mulheres mais pobres, económica e culturalmente, sobre a clandestinidade com o risco inerente da criminalização, mas também a falta de condições de segurança higiénica na sua realização. Cultural porque reclama uma identidade feminina separada da reprodução e a assunção das mulheres como seres autode-terminados no controle da sua fertilidade e do seu projecto de vida. Instaura as mulheres como seres humanos plenos, reconhecendo-lhes responsabilidade e capacidade de julgamento moral, rompendo as lógicas da subordinação sexual e reprodutiva.

Reclama a igualdade sem mesmidade, no sentido em que permite o exercício de um direito sem contudo o impor como norma constrangedora. Permite a assunção das mulheres como cidadãs plenas e não como cidadãs em virtude da sua maternidade. Incorpora as mulheres como cidadãs recusando o seu estatuto de «estrangeiras» na democracia e na cidadania.

Coloca a maternidade no campo das escolhas, dos actos voluntários, recusando a identidade heterodeterminada e resgatando o direito à autodefinição e à liberdade efectiva da construção da identidade.

Reclamar o direito ao aborto como direito da cidadania e da democracia reconfiguradas significa o comprometimento em forjar uma nova cidadania e uma nova democracia. Uma cidadania em que a identidade das mulheres tenha espaço para se autodefinir e proceder à crítica que permita romper com as heterodefinições e imposições do seu estatuto e do seu papel sociais que as concebem por relação à maternidade. Reconhecer as mulheres como seres humanos sugere a urgência de uma identidade reclamada e a crítica e negação da identidade outorgada. Significa, pois, um novo contrato sexual: um contrato em que a sexualidade seja entendida como território de prazer, separada quer da reprodução, quer do matrimónio. Só percebendo a maternidade como um acto voluntário se pode romper o discurso que conceptualiza as mulheres e as reconhece como seres humanos pelo facto de serem protomães, mães e reprodutoras da força de trabalho. Maternidade e sexualidade são direitos e devem conceber-se fora de todos os determinismos: biológicos e culturais. E sem esta ruptura, o aborto jamais poderá ser também ele entendido como direito.

É pois tarefa fundamental para que a alteração legislativa ao aborto possa ser entendida em toda a sua importância forjar uma maioria social que reconheça o direito das mulheres à cidadania. Uma cidadania nova, que proclame e construa a diversidade dos modos de vida e os considere legítimos; uma cidadania apostada na consideração de que a igualdade sem mesmidade é uma reclamação da democracia; uma cidadania que recuse a democracia mitigada e reclame uma democracia de alta intensidade; uma cidadania que reclame do Estado-providência a igualdade necessária para que os direitos não sejam apenas letra de lei; uma cidadania orientada para a justiça social e cultural mas também redistributiva.

Com Aldaíza Sposati partilho o optimismo da sua afirmação: «o próprio fato de discutir um novo paradigma é o começo da sua construção e possibilidade» (2001: 21).

Referências bibliográficas

- Amâncio, Lúcia (2003), «O género no discurso das ciências sociais», *Análise Social*, vol. XXXVIII, 687-714.
- Beauvoir, Simone (1987), *O segundo sexo. A experiência vivida*, Venda Nova, Bertrand.
- Beauvoir, Simone (1987), *O segundo sexo. Os factos e os mitos*, Venda Nova, Bertrand.
- Boyle, Mary (1997), *Re-thinking Abortion. Psychology, Gender, Power and the Law*, Londres, Routledge.
- Cirillo, Lidia (2002), *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- Ferreira, Virgínia (1984), «(Des)Penalizar o aborto ou (des)penalizar um certo sexo», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 13, 106-110.
- Fraser, Nancy e Honneth, Axel (2003), *Redistribution or recognition? A political-philosophical Exchange*, Londres, Verso.
- Hird, Myra J. e Abshoff, Kimberly (2000), «Women without Children: A Contradiction in Terms?», *Journal of Comparative Family Studies*, Volume 31, n.º 3, Alberta, University of Calgary, 347-366.
- Lister, Ruth (1997), *Citizenship. Feminist Perspectives*, Nova Iorque, New York University Press.
- Maguire, Daniel C. (1984), *Reflexiones de un teólogo católico en ocasión de una visita a una clínica de abortos*, Católicas por el derecho a decidir.
- Osório, Conceição (2003), «Poder político e protagonismo feminino em Moçambique», in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*, Porto, Edições Afrontamento, 347-372.
- Phillips, Anne (2004), *Which equalities matter?*, Oxford, Polity Press.
- Puleo, Alicia H (2000), «Patriarcado», in Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 21-54.
- Rodríguez, Elena Simón (1999), *Democracia vital. Mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía*, Madrid, Narcea.
- Santos, Boaventura de Sousa e Arvitzter, Leonardo (2003), «Introdução: para ampliar o cânone democrático», in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*, Porto, Edições Afrontamento, 35-69.
- Sposati, Aldaíza (2001), «Movimentos utópicos da contemporaneidade: diálogo com Boaventura de Sousa Santos», *Educação, Sociedade & Culturas*, 16, 5-43.
- Voet, Rian (1998). *Feminism and citizenship*, Londres, Sage.

Outras fontes:

- Carta Encíclica *Casti Connubii* sobre o matrimónio cristão (1930), Papa Pio XI, Vaticano.

Andrea Peniche é licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto e mestrada em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da mesma universidade.
kollontai@vtel.pt

Artigo recebido em Abril de 2007 e aceite para publicação em Julho de 2007.