

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL DOUTORADO**

JOICE GRACIELE NIELSSON

**O LIBERALISMO DEMOCRÁTICO-IGUALITÁRIO E A JUSTIÇA FEMINISTA:
Um novo caminho**

**São Leopoldo
2016**

Joice Graciele Nielsson

**O LIBERALISMO DEMOCRÁTICO-IGUALITÁRIO E A JUSTIÇA FEMINISTA:
Um novo caminho**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Direito, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Maria Eugênia Bunchaft
Coorientador: Prof. Dr. Gilmar Antônio Bedin

São Leopoldo

2016

N669L Nielsson, Joice Graciele

O liberalismo democrático-igualitário e a justiça feminista: um novo caminho / por Joice Graciele Nielsson. -- São Leopoldo, 2016.

336 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em Direito, São Leopoldo, RS, 2016.

Orientação: Prof. Dr. Maria Eugênia Bunchaft, Escola de Direito ;
Coorientação: Prof. Dr. Gilmar Antônio Bedin, Universidade Regional
do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ.

1.Direitos das mulheres. 2.Feminismo. 3.Acesso à justiça.
4.Igualdade perante a lei. 5.Mulheres – Condições sociais.
6.Discriminação de sexo contra as mulheres. I.Bunchaft, Maria
Eugênia. II.Bedin, Gilmar Antônio. III.Título.

CDU 34-055.2

34:396

Catalogação na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL DOUTORADO

A tese intitulada: “O LIBERALISMO DEMOCRÁTICO E A JUSTIÇA FEMINISTA: um novo caminho”, elaborada pela doutoranda **Joice Graciele Nielsson**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de DOUTORA EM DIREITO.

São Leopoldo, 22 de novembro de 2016.



Prof. Dr. **Leonel Severo Rocha**,
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dra. Maria Eugênia Bunchaft



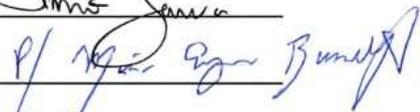
Membro: Dr. Gilmar Antonio Bedin



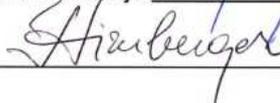
Membro: Dr. Ivan Simões Garcia



Membro: Dr. Gustavo Proença da Silva Mendonça



Membro: Dra. Têmis Limberger



Às que lutam incansavelmente.
À vó Almerinda, pelo que foi,
À Gisela, pelo que é,
À Maria Eduarda, pelo que será.

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese com certeza não é uma tarefa fácil, tampouco feita apenas a duas mãos. Correções, sugestões, conversas, apoios, pitacos, são favoráveis, e momentos nos quais se constrói, de forma consciente ou não, esta longa jornada. E com a ajuda de muitas pessoas. Mesmo que não possa nominar a todas, agradeço, especialmente:

À minha família. Meus pais, Gisela e Harry Nielsson por terem acreditado no meu sonho e vencido comigo. Ao meu esposo Nelson Copetti pela parceria, dedicação, comprometimento e amor com que me apoiou em todas as horas. À Maria Eduarda, cuja existência nos traz esperança. Sem eles, não apenas este trabalho não seria possível, mas minha existência com certeza não seria tão completa e feliz.

À minha orientadora, professora Dra. Maria Eugenia Bunchaft, cujo aporte intelectual e dedicação disponibilizados para com este trabalho foi fundamental para sua concretização e qualificação. Ao professor Dr. Leonel Severo Rocha, que me orientou na parte inicial da tese, e cuja sabedoria me guiou pelos caminhos intelectuais percorridos, e ao professor Dr. Gilmar Bedin, co-orientador, cujo incentivo foi fundamental para minha caminhada acadêmica e doutoral.

Ao Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da UNIJUÍ. Chefia, Coordenação, colaboradoras, colegas professores e alunos pelo apoio, suporte institucional e aprendizagem. A todos os colegas do Projeto de Extensão Cidadania para Todos, especialmente à amiga Ester Hauser, sempre uma inspiração. Participar do projeto nos revigora e demonstra que o trabalho coletivo pode transformar a vida das pessoas, especialmente daqueles que mais necessitam. Ainda aos amigos Maiquel Wermuth, Anna Paula Bagetti Zeifert, e Raquel Feistel Pinto, pelas conversas, trocas e incentivo.

Às mulheres que lutam, incansavelmente. Não nos cansaremos de lutar jamais pelos nossos ideais, afinal, um mundo mais justo, mais igualitário e mais humano é possível, e depende de cada um de nós.

Ao mundo que resiste!!

Aninha e Suas Pedras

Não te deixes destruir...

*Ajuntando novas pedras
e construindo novos poemas.*

Recria tua vida, sempre, sempre.

Remove pedras e planta roseiras e faz doces. Recomeça.

*Faz de tua vida mesquinha
um poema.*

*E viverás no coração dos jovens
e na memória das gerações que hão de vir.*

Esta fonte é para uso de todos os sedentos.

Toma a tua parte.

*Vem a estas páginas
e não entres seu uso
aos que têm sede.*

Cora Coralina

RESUMO

Esta tese investiga a relação existente entre o discurso filosófico sobre justiça e a construção da igualdade de gênero, considerando que o discurso filosófico sobre justiça, ao longo da história tem servido para justificar e perpetuar desigualdades de gênero, ao mesmo tempo em que se constitui em um campo teórico adequado para o florescimento de um discurso capaz de criticar, desestabilizar e alterar tais desigualdades, a partir do potencial emancipatório de sua força crítica. Em sua realização, utiliza o método histórico, analisando as raízes e desenvolvimento das instituições patriarcais e androcêntricas e sua repercussão sobre o atual déficit de empoderamento feminino na sociedade brasileira. Como método de procedimento utiliza o método estruturalista, como método de abordagem, o hipotético-dedutivo, e como técnica de pesquisa, a documentação indireta. Em seu desenvolvimento realiza nos dois capítulos iniciais a tarefa genealógica e de desconstrução do *corpus* teórico da justiça. O primeiro remontando à filosofia política da Antiguidade grega e da Idade Média, e o segundo remontando à Modernidade e ao século XIX, identificando no discurso de seus principais representantes as construções, diferenciações e opressões de gênero perpetuadas. No terceiro capítulo analisa o *corpus* teórico de justiça feminista produzido no século XX, e as repercussões de seus debates internos. No capítulo final, analisa os desdobramentos teórico/práticos do movimento feminista no Brasil, evidenciando que as desigualdades de gênero ainda são constantes. A partir de então, apresenta o Liberalismo Democrático-Igualitário como teoria de justiça feminista para o Brasil do século XXI. Tal proposta teórica está assentada nos fundamentos da multidimensionalidade, do igualitarismo, do cosmopolitismo e da democracia participativa, aliando elementos da teoria social participativa de Nancy Fraser, com o liberalismo igualitário das capacidades de Martha Nussbaum. Aliando à teoria das capacidades o potencial emancipatório e democrático da contrapublicidade fraseriana, busca constituir-se em um referencial político capaz de superar o déficit de empoderamento feminino na sociedade brasileira, superando as fragilidades dos feminismos do final do século XX, e recuperando o potencial crítico e emancipatório da filosofia feminista.

Palavras-chave: Justiça. Gênero. Feminismo. Mulheres. Igualdade.

ABSTRACT

This thesis investigates the relationship between the philosophical discourse on justice and the construction of gender equality, considering that the philosophical discourse on justice throughout history has served to justify and perpetuate gender inequalities, at the same time as it constitutes a theoretical field suitable for the flowering of a discourse capable of criticizing, destabilizing and altering such inequalities, from the emancipatory potential of its critical force. In its accomplishment, it uses the historical method, analyzing the roots and development of the patriarchal and androcentric institutions and its repercussion on the current deficit of feminine empowerment in Brazilian society. As method of procedure uses the structuralist method, as a method of approach, the hypothetico-deductive, and as research technique, indirect documentation. In its development, it performs in the two initial chapters the genealogical and deconstruction task of the theoretical corpus of justice. The first goes back to the political philosophy of Greek Antiquity and the Middle Ages, and the second goes back to Modernity and to the nineteenth century, identifying in the discourse of its main representatives constructions, differentiations and oppressions of perpetuated genres. In the third chapter it analyzes the theoretical corpus of feminist justice produced in the twentieth century, and the repercussions of its internal debates. In the final chapter, she analyzes the theoretical / practical developments of the feminist movement in Brazil, showing that gender inequalities are still constant. From these analyzes, it presents Democratic-Equal Liberalism as feminist justice theory for Brazil of the 21st century. Such a theoretical proposal is based on the foundations of multidimensionality, egalitarianism, cosmopolitanism and participatory democracy, combining elements of Nancy Fraser's participatory social theory with the equalitarian liberalism of Martha Nussbaum's capabilities. Combining with capacity theory the emancipatory and democratic potential of Fraserian counter-publicity, it seeks to constitute a political framework capable of overcoming the deficit of female empowerment in Brazilian society, overcoming the weaknesses of feminisms of the late twentieth century, and recovering the critical potential and emancipatory of feminist philosophy.

Key-words: Justice. Gender. Feminism. Women. Equality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A GENEALOGIA DA BUSCA POR JUSTIÇA E A QUESTÃO DE GÊNERO: DA ANTIGUIDADE À IDADE MÉDIA.....	19
2.1 Traços da Antiguidade: os Aportes Gregos de Platão e Aristóteles	19
2.1.1 Platão	22
2.1.1.1 <i>A Natureza, o Estatuto e a Função das Mulheres na Teoria da Justiça de Platão.....</i>	25
2.1.2 Aristóteles	29
2.1.2.1 <i>A Natureza e o Estatuto da Mulher em Aristóteles</i>	36
2.2 Idade Média, Justiça, Corpo e Gênero: Desvelando Complexas Relações	39
2.2.1 A Justiça Teológica de Agostinho de Hipona e a Filosofia Patrística	47
2.2.2 A Escolástica e a Ideia de Justiça em Tomás de Aquino	52
2.2.3 Sexo, Corpo e Prazer: a Mulher no Medievo	59
2.2.3.1 <i>As Mulheres, as Bruxas e o Fogo da Inquisição</i>	67
3 JUSTIÇA E GÊNERO NA “MAIORIDADE” DA CIVILIZAÇÃO.....	71
3.1 O Iluminismo e a Justiça Liberal	74
3.2 Argumentos Liberais para a Exclusão das Mulheres: Teorias da Justiça de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant	83
3.2.1 Thomas Hobbes.....	84
3.2.2 John Locke.....	88
3.2.3 Jean Jacques Rousseau	92
3.2.4 Immanuel Kant.....	96
3.3 Modernidade e Feminismo	102
3.3.1 O Iluminismo Consequente	104
3.3.2 As Mulheres como Sujeitos da Prática Política: a Reivindicação de Direitos.....	109
3.4 O Século XIX e o Sufragismo	115
3.4.1 O Movimento Sufragista Americano: Distintas Forças Políticas e Intelectuais.....	116
3.4.1.1 <i>O Apelo ao Universalismo Ético: o Abolicionismo.....</i>	120
3.4.1.2 <i>A Declaração de Sêneca Falls: a Ação Coletiva</i>	122
3.4.1.3 <i>As Fissuras do Universalismo: Mulheres Negras e os Movimentos de Temperança</i>	124
3.4.2 O Liberalismo Utilitarista.....	127
3.4.3 O Marxismo e as Mulheres Trabalhadoras	131

3.4.3.1 <i>Estratégias de Luta: a Internacionalização e o Sufragismo no Brasil</i>	138
4 O SÉCULO XX E A JUSTIÇA FEMINISTA: TEORIAS COM PERSPECTIVA DE GÊNERO	140
4.1 O Século XX e o Feminismo	142
4.1.1 O Renascimento do Feminismo (Liberal, Socialista e Radical) em Meados do Século XX e a Teorização de Gênero	147
4.1.1.1 <i>O Feminismo Liberal das Décadas de 1960, 1970 e 1980</i>	149
4.1.1.2 <i>O Feminismo Radical e a Denúncia da Opressão Sexual</i>	168
4.1.1.3 <i>O Feminismo Socialista</i>	172
4.1.1.4 <i>Feminismo e o Enfoque de Gênero</i>	177
4.2 A Pós-Modernidade e o Feminismo da Diferença	187
4.2.1 O Enfoque Ético Psicológico da Diferença: o Pensamento Maternal e a Ética do Cuidado	191
4.2.2 A Pós-Modernidade e o Pensamento Feminista	196
4.2.3 A Diferença Dentro da Diferença.....	200
4.2.4 Repensar a Diferença: em Direção ao um Feminismo Inclusivo e Plural.....	208
5 O LIBERALISMO DEMOCRÁTICO-IGUALITÁRIO E A JUSTIÇA FEMINISTA	218
5.1 Justiça Feminista em Tempos Anormais: Repensando o <i>O Que</i>, o <i>Quem</i> e o <i>Como</i> da Justiça	230
5.1.1 O “Que” da Justiça: Capacidades Multidimensionais.....	233
5.1.1.1 <i>A Tridimensionalidade da Justiça Feminista</i>	234
5.1.1.2 <i>O Enfoque das Capacidades</i>	242
5.1.1.3 <i>A Multidimensionalidade da Teoria das Capacidades</i>	256
5.1.2 O “Quem” da Justiça: do Individualismo Ético ao Cosmopolitismo	261
5.1.2.1 <i>O Cosmopolitismo</i>	266
5.1.2.2 <i>Do Individualismo Ético ao Universalismo a Partir do Gênero</i>	276
5.1.3. <i>O "como" da justiça: a contrapublicidade democrático - participativa</i>	288
5.1.3.1 <i>A Esfera Pública e a Contrapublicidade Feminista</i>	288
5.1.3.2 <i>A Contrapublicidade Democrática e Igualitária</i>	294
5.1.3.3 <i>O Liberalismo Democrático-Igualitário: uma Análise a Partir da Cultura do Estupro no Brasil</i>	296
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	314
REFERÊNCIAS	321

1 INTRODUÇÃO

Esta tese realiza uma análise da complexa e paradoxal relação entre justiça e gênero. Desde o período clássico da civilização, a ideia de justiça tem intrigado e mobilizado pensadores e filósofos, buscando uma resposta a uma inquietação elementar: qual a melhor forma de vivermos juntos? Lado a lado com os debates sobre justiça caminham as construções sociais de gênero, a origem mais antiga, universal e poderosa de muitas conceitualizações moralmente valoradas do que nos rodeia. Apesar disso, o pensamento sobre justiça sempre foi, pretensamente, um pensamento sem gênero, um pensamento neutro e universal. No entanto, pode-se questionar: tem gênero a justiça? E se tiver, ainda é possível pensar em sua universalidade?

Pensar a justiça como produtora e reprodutora de gênero implica a utilização de um referencial teórico composto pelo campo denominado de estudos de gênero. Nessa linha, afirma Machado (1998), há uma conversão do que se chamava de estudos de mulheres, cujo método era descritivo, em estudos feministas ou estudos de gênero, com um novo paradigma e uma nova metodologia caracterizados pela ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero, pelo privilegiamento metodológico das relações de gênero sobre qualquer substancialidade das categorias de mulher e homem ou de feminino e masculino, e pela transversalidade de gênero, isto é, o entendimento de que a construção social de gênero perpassa as mais diferentes áreas do social.

Os estudos feministas, de acordo com Harding (1996), põem em xeque a racionalidade científica, presente em todas as formas de pensar no Ocidente, incorporando outras reivindicações de lutas contra outras opressões (coloniais, racistas, homofóbicas etc.). Deste modo, ao permitirem um diálogo com outras áreas do conhecimento, constituem-se no espaço adequado para questionar o modelo cartesiano de ciência que prevalece na produção científica da filosofia e do direito.

A utilização do gênero, nesta tese, faz referência a um conceito construído pelas ciências sociais nas últimas décadas para analisar a construção sócio-histórica das identidades masculina e feminina. A teoria afirma que entre todos os elementos que constituem o sistema de gênero – também denominado “patriarcado” - existem discursos de legitimação ou ideologia sexual. Esses discursos legitimam a ordem estabelecida, justificam a hierarquização dos homens e do masculino e das mulheres e do feminino, criam discursos para definir o que seja masculino e feminino a fim de “enquadrar” os indivíduos e encobrem todas as demais formas de

manifestação sexual e de gênero em cada sociedade. São sistemas de crenças que especificam o que é característico de um e outro sexo, como se somente tal manifestação binária fosse possível e legítima, e, a partir daí, determinam os direitos, os espaços, as atividades e as condutas próprias de cada um.

Dada as várias possibilidades, construções teóricas e críticas relacionadas ao conceito de gênero, principalmente a partir da década de 1960, o conceito aqui utilizado é aquele proposto por Joan Scott. Segundo Scott (1990), gênero é a organização social da relação entre os sexos, presente em todas as relações sociais, em todas as sociedades e épocas, sendo, portanto, atemporal e universal. É, de acordo com a autora, tanto um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, quanto uma maneira primária de significar relações de poder, a partir de três características principais: uma dimensão relacional, a construção social das diferenças percebidas entre os sexos e um campo primordial onde o poder se articula.

A adoção da perspectiva de gênero e das epistemologias feministas permite denunciar a aparente neutralidade da produção do conhecimento, como se o sujeito que conhece fosse um agente externo ao processo de conhecer, pudesse abstrair-se de si mesmo e extrair dados objetivos e verdadeiros, universais. Seguindo Haraway (1995), não existe tal possibilidade: quem conhece o faz sempre a partir de uma posição situada, não neutra, envolvendo nas coordenadas de seu tempo as condições das possibilidades históricas que permitem e produzem o conhecimento. Portanto, a partir da perspectiva de gênero, a pesquisa feminista traduz uma maneira de ser e de observar o mundo, que ultrapassa os objetivos científicos e carrega uma proposta de mudança contextual das relações de gênero. E esta é uma mudança pessoal, cujo ponto de partida, filosófico, é sempre um questionamento próprio que acompanha as perguntas feitas ao longo do processo de investigação.

O questionamento próprio que motiva esta tese também é pessoal. Tem a ver com o fato de ser mulher, em um país no qual a luta pela garantia de condições materiais de reprodução da existência é ainda árdua. Um país em que a genética social do gênero ainda é herdada de modo violento, seja inconsciente ou conscientemente. A descoberta do feminismo levou a percepção de uma parte dessa experiência, presa a um vazio sem nome em uma sociedade na qual o discurso masculino é, ainda, hegemônico. Neste vazio sem nome, a filosofia possibilitou um campo de busca de referências para aprender a formular as perguntas que partiam da relação de estranhamento com o mundo. Já a inquietude política resultava da convivência em uma família trabalhadora que, embora não fosse militante, mantinha uma postura crítica para com o mundo,

e de profundo amor pela educação. Ambas, filosofia e política foram sempre muito próximas como se necessariamente mudar o mundo exigisse repensar os fundamentos do ser. Mudar o mundo implicaria repensar, sob o escopo dos estudos feministas, a ideia de justiça.

A justiça é, possivelmente, um dos temas mais discutidos, debatidos e intrigantes da história humana sobre o qual milhares de anos não conseguiram apontar uma base de argumentos ou fundamentos comuns. Está no centro da filosofia política desde a República de Platão, na qual Sócrates (1975, p. 98) já afirmava: “que outro assunto além deste uma pessoa sensata preferiria tratar com mais frequência em sua conversa?”. É uma questão antiga, porém atual, que tem de ser sempre respondida novamente, e de certo modo não apenas no que se refere ao conteúdo normativo, mas também com relação à fundamentação, questionando como podem ser justificadas as normas que legitimam as relações jurídicas, políticas e sociais no interior de uma comunidade política. Na contemporaneidade, seu estudo assume especial relevância diante das consequências de um cenário de globalização que aproxima e expõe à convivência culturas e povos, essencialmente diferentes, e com as mais variadas práticas tradicionais de vida. Tal cenário torna imprescindível que voltemos nosso olhar às teorias sociais e políticas que possam explicar nossa existência coletiva, afinal, são essas teorias que fundamentam as normas e o convívio em sociedade e o direito, e influenciam nossa autocompreensão de quem somos e dos motivos pelos quais vivemos juntos.

Questões de justiça são, portanto, questões de justificação. Justificação no sentido normativo, de modo que as razões para escolher e agir de certas maneiras dependem dos melhores argumentos disponíveis, e estes assumem um sentido determinado no âmbito das teorias de fundo mais amplas. São as teorias da justiça que geram os critérios do julgamento sobre a ordem política ou, de modo mais geral, sobre a sociedade bem-ordenada, discorrendo sobre instituições, práticas sociais, escolhas coletivas e normas que, numa variedade essencial de contextos, constituem seu objeto. Portanto, são também as teorias da justiça que podem fornecer as respostas aos dilemas enfrentados pela nossa existência e convivência comum e coletiva, tendo em vista que as sociedades humanas, separadas no tempo e no espaço, adotam padrões valorativos, morais e jurídicos diferentes.

O discurso filosófico sobre justiça, produzido a partir das mais diversas matrizes teóricas tem servido, ao longo de sua história, para justificar a hierarquização da sociedade a partir de diferenças biológicas, principalmente, aquelas entre os sexos. Mas é também este campo teórico que pode constituir-se em um discurso capaz de impugnar, criticar, desestabilizar e mudar tais relações injustas e opressivas. Em outras palavras, a ideia de justiça tem, ou pode ter, um caráter

ideológico, mas pode também possuir um potencial emancipatório que reside em sua força crítica. Esta mudança de perspectiva pode ser viabilizada a partir da perspectiva metodológica introduzida pelos estudos de gênero.

Nesse sentido, o objetivo deste estudo constitui-se na análise da vinculação entre gênero e justiça, percorrendo as etapas que historicamente foram desempenhadas, e que ainda hoje se constituem em tarefas de uma filosofia feminista, conforme a delimitação de Alicia Puleo (2000): 1) genealogia e desconstrução, 2) constituição de um *corpus* filosófico não-sexista; 3) reconhecimento das mulheres filósofas e; 4) análise de argumentos e posicionamento teóricos nos debates internos das propostas filosóficas e de justiça não sexista que compõem um pensamento feminista no âmbito da filosofia, que gera teorias próprias que debatem entre si¹.

A possibilidade que temos hoje de lançar um olhar crítico em relação ao discurso filosófico tradicional foi cunhada a partir do (re)nascimento da luta do movimento feminista nos anos 60 do século passado. Esta tarefa implica a aplicação da perspectiva crítica dos estudos de gênero aos textos do *corpus* consagrado e consiste em partir do discurso existente, analisá-lo e desconstruí-lo, seguindo sua genealogia. Mediante este trabalho, “pode-se manifestar uma das características do patriarcado como forma de poder, que é a capacidade que tem para definir os espaços do feminino” (PETIT, 1994, p. 24).

Sob esta perspectiva, a busca pelo que disseram Aristóteles, Agostinho ou Kant sobre as mulheres se deve à influência do pensamento destes filósofos na realidade, inclusive na prática social e política atual. O que se pretende nesta tarefa não é apenas listar pérolas da misoginia para um museu de curiosidades do passado, mas sim, nos termos de Puleo (2000), entender nosso presente, compreender por que chegamos onde estamos, que mecanismos teórico-práticos permitem nossa organização social, e que tipo de discursos e argumentações tem sido feito sobre isso desde a filosofia política.

Uma vez que as ideias de justiça influenciam a organização e nossa percepção do real, conhecer o que os principais ícones da filosofia ocidental afirmaram sobre as mulheres permitirá perceber de maneira mais clara, nossa história e nosso presente, considerando que só poderemos entender nosso presente se conhecemos nossa história. Permitiria, assim, compreender o que Puleo (2000) chama de cara simbólica das relações concretas. As relações de poder concretas, a distribuição dos papéis e do status em nossa sociedade tem uma matriz

¹ É evidente que tal diferenciação de três tipos de tarefa é uma esquematização útil que simplifica o que na realidade do trabalho filosófico frequentemente acontece de forma inter-relacionada e mesclada.

simbólica, um discurso que o justifica e retroalimenta. O discurso filosófico forma parte substancial da rede de relações de poder.

A proposição de analisar criticamente o *corpus* oficial das ideias de justiça deve levar em consideração que a história oficial da filosofia é sempre a história dos vencedores. Seu *corpus* oficial está constituído por obras que justificam a ordem que se quer perpetuar, e aqueles pensadores e pensadoras que não aceitam a perpetuação da dicotomia masculino/feminino excludente tal como se presentava são invisibilizados dessa história. A história oficial da filosofia, configurada pelo *corpus* consagrado vai sendo formada com o conjunto de todos aqueles textos que não criticam e não impugnam essa hierarquia explícita ou implícita dos sexos. Esclarecer essa questão permite não somente entender nosso presente, mas também compreender melhor a história da filosofia.

E aqui deparamos com a segunda tarefa apontada por Puleo (2000), a *constituição de um corpus filosófico não-sexista*, desenvolvida nesta tese. O objetivo neste caso é demonstrar que, paralelo aos discursos oficiais vencedores, há muitas outras manifestações teóricas e práticas, muitas vezes díspares ou críticas àquelas, produzidos, inclusive por mulheres pensadoras. Nem sempre a filosofia tem sido um discurso de legitimação da desigualdade. Ao contrário, como pensamento que busca transcender a realidade tem sido capaz de gerar textos críticos, emancipatórios do ponto de vista das classes, das raças e dos gêneros, mas esse conjunto de obras é, justamente, o que a história oficial não conta e que necessita ser demonstrado.

Isso nos remete à terceira tarefa, *reconhecimento das filósofas e das pensadoras mulheres nas mais diversas áreas do conhecimento*. Podemos perguntar em primeiro lugar: tem havido filósofas? Os manuais dirão que não, pois o *corpus* filosófico tradicional é totalmente masculino. Hoje, graças ao movimento e à teoria feminista, começamos a reconhecer figuras filosóficas que têm sido desprezadas pelo fato de serem mulheres.

Todas essas tarefas de uma filosofia feminista serão desenvolvidas nos dois primeiros capítulos desta tese, e não o deixarão de ser no terceiro. Porém este, irradiado pela mudança estrutural representada pela ascensão do movimento feminista principalmente na segunda metade do século passado, se destina, principalmente, à última tarefa apontada por Puleo, *averiguar e perpassar o debate interno promovido por teorias da justiça que incorporam a perspectiva de gênero e que são, fundamentalmente, mas não exclusivamente, propostas por mulheres*. Com Benhabib e Cornell (1987) poderíamos afirmar que esta se constitui em uma tarefa de reconstrução teórica. Segundo as autoras (1987, p. 7), a última metade do século

passado nos levou a uma significativa reestruturação de nossa tradição teórica a partir de uma perspectiva feminista, e

após uma fase inicial de ‘desconstrução’, a tradição intelectual ocidental, na qual os teóricos feministas revelaram a cegueira de gênero, assim como as tendenciosidades dessa herança, começou a tarefa de ‘reconstrução’ teórica sob a perspectiva de gênero.

Trata-se da elaboração de teorias ao calor de debates internos que afetam particularmente a práxis e a organização social humana do futuro. Esta tarefa, como se verá no terceiro capítulo, foi levada a sério por muitas pensadoras e tem refletido sobre muitos temas importantes: gênero e sexualidade como construções sociais e não meramente essências ontológicas que definem a vida das pessoas, perpassando a questão da constituição das identidades e dos sujeitos; a redefinição das noções de democracia, cidadania sob o enfoque de gênero e sexualidade; a polêmica entre igualdade e diferença, entre redistribuição e reconhecimento, universalidade ou particularismos culturais e multiculturalismo, a objetividade da ciência, a ética e as relações entre feminismo e globalização, dentre muitos outros temas que afloraram a partir daí.

Todos estes desenvolvimentos se deram a partir do objetivo geral do presente trabalho que consiste em contribuir para a recuperação do potencial crítico, anti hegemônico e emancipatório do feminismo², investigando a possibilidade de uma aproximação conceitual entre as perspectivas teóricas de duas das mais importantes filósofas que compõe o núcleo reconstrutivo, acima referido, Martha Nussbaum e Nancy Fraser, investigando a possibilidade de integração do Liberalismo Democrático-igualitário à cultura política brasileira. A ele, incorporam-se os seguintes objetivos específicos:

a) Efetuar um estudo genealógico sobre questões de gênero, a partir dos discursos mais difundidos da justiça no ocidente, o que será desenvolvido nos dois primeiros capítulos. O primeiro, envolvendo os discursos filosóficos da Antiguidade, especialmente da filosofia grega de Platão e Aristóteles, e da Idade Média, com destaque à filosofia moral cristã de Agostinho e Tomás de Aquino, dada a inegável influência que o pensamento desses homens teve na formação ocidental até os dias atuais;

b) Investigar a trajetória do feminismo na Modernidade e as teorias sociais e materiais do século XIX, buscando desvelar de que modo questões de gênero foram abordadas ou

² Teles (2003, p. 10) define Feminismo como “uma filosofia universal que considera a existência de uma opressão específica a todas as mulheres. Essa opressão se manifesta tanto a nível das estruturas como das superestruturas (ideologia, cultura e política)”.

ignoradas no discurso dos principais teóricos do liberalismo iluminista, principalmente Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, assim como os discursos utilitaristas de Stuart Mill e do marxismo, sob o enfoque de gênero;

c) Estudar a atualidade e os principais elementos do intenso debate teórico entre perspectivas de justiça no século XX que envolvem questões de gênero, investigando os debates internos às teorias e movimentos feministas, precisamente, o renascimento do feminismo no século XX e a relação entre pós-modernidade e teoria feminista;

d) Apresentar os contornos de uma teoria da justiça feminista para o século XXI, verificando a possibilidade de sua integração à cultura política brasileira com base na articulação entre a ideia de contrapublicidade fraseriana e a ideia de capacidades de Nussbaum.

Para a realização do trabalho, incorporou-se, como método de pesquisa, o método histórico, que objetiva “[...] investigar acontecimentos, processos de instituições do passado para verificar sua influência na sociedade de hoje”, uma vez que “as instituições alcançaram sua forma atual por meio de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época” (MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 91). O método histórico desvela-se pertinente para a pesquisa, pois, pressupondo que instituições patriarcais e concepções androcêntricas de mundo têm origem no passado, é relevante pesquisar suas raízes e processos históricos de desenvolvimento, o que permite desvelar a função do patriarcado e a trajetória histórica do movimento feminista desde a Antiguidade até o século XXI, e investigar a relação entre o papel das estruturas patriarcais e o déficit de empoderamento feminino na sociedade brasileira, o que demanda uma filosofia política feminista inovadora e um olhar crítico em relação às epistemologias feministas tradicionais.

Do mesmo modo, foi utilizado, como método de procedimento, o método estruturalista de Lévi-Strauss, o qual

parte da investigação de um fenômeno concreto, eleva-se, a seguir, ao nível abstrato, por intermédio da constituição de um modelo que represente o objeto de estudo, retornando, por fim, ao concreto, dessa vez, como realidade estruturada e relacionada com a experiência do sujeito social. (MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 91).

Tal método, na presente pesquisa, caminha do concreto para o abstrato, e vice-versa, não apenas traçando um diagnóstico da realidade concreta da sociedade brasileira - marcada por um déficit de empoderamento feminino nos processos políticos institucionais - e da

evolução histórica do feminismo, mas também propondo uma epistemologia feminista inovadora: o Liberalismo Democrático-Igualitário.

Como método de abordagem, utilizou-se o hipotético-dedutivo, que surge a partir de uma constatação de uma lacuna no conhecimento relativo a uma filosofia política feminista especificamente voltada para a estratégia de empoderamento de mulheres na cultura política brasileira, formulando hipóteses, e, “[...] pelo processo de inferência dedutiva, testa a predição da ocorrência de fenômenos abrangidos pela hipótese” (MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 91). Por fim, a técnica de pesquisa é a documentação indireta por meio de investigação bibliográfica fundamentada no referencial teórico de diversas teorias feministas formuladas por Fraser, Nussbaum, Kant, entre outros.

Desse modo, o trabalho se desenvolveu tendo como hipótese a possibilidade de defesa de um Liberalismo Democrático-igualitário – que articula o pensamento de Martha Nussbaum e Nancy Fraser - como proposta teórica de justiça com enfoque de gênero, com pretensão multidimensional, igualitarista, cosmopolita e democrático-participativa, capaz de fazer frente aos principais problemas enfrentados pelas teorias e práticas emancipatórias do mundo atual - mais especificamente, como estratégia de empoderamento feminino no cenário brasileiro da atualidade, estabelecendo - através da ideia de contrapublicidade igualitária - alianças interseccionais contra hegemônicas ao patriarcado, liberalismo econômico e evangelicalismo político. Com relação ao Liberalismo Democrático-igualitário, foram assumidas as seguintes hipóteses:

a) Sustentar que Liberalismo Democrático-igualitário pressupõe uma base informacional multidimensional, que viabiliza conglobar a multiplicidade dos problemas que incidem sobre as mulheres brasileiras, precisamente nas esferas do reconhecimento, redistribuição, representação e sobrevivência, transcendendo a fragmentação dos feminismos, ao mesmo tempo em que propugna uma concepção inclusiva de pessoa, superando as limitações do contratualismo clássico;

b) Defender que o Liberalismo democrático-igualitário é central para a contraposição à dicotomia público-privada que contribuiu para a exclusão das mulheres da esfera pública, se constituindo em uma teoria humanista que pressupõe o igual valor moral de todos os seres humanos ao incorporar como sujeito do feminismo, todos os indivíduos que se situam abaixo de um patamar mínimo de capacidades;

c) Sustentar como princípio avaliativo a capacidade, resgatando, para a teoria política feminista, a categoria da contrapublicidade igualitária, que propugna estabelecer

estratégias democrático-participativas de contraposição ao patriarcado hierarquias de gênero via empoderamento das mulheres nas esferas do reconhecimento, redistribuição, representação. A ideia de contrapublicidade e o reconhecimento das especificidades interseccionais pode se constituir em uma estratégia teórico-política vital para o embate político promovido pelo movimento feminista e também pelos movimentos sociais contra a lógica da cooptação suscitada pela articulação entre neoliberalismo e “evangelicalismo político”.

d) Advogar que a ideia da contrapublicidade igualitária pode desvelar mecanismos sutis de opressão heteronormativas, classistas, racistas internos ao movimento feminista, inspirando alianças políticas contra hegemônicas em públicos transnacionais que conglobam mulheres negras, lésbicas e transexuais.

Por fim, em relação à justificativa, a presente tese está fundamentada no instrumental teórico e prático fornecido pelo Liberalismo Democrático-igualitário, pela importância filosófico-política dos múltiplos feminismos e, neste sentido, a necessidade de uma reflexão sobre a estratégia de recuperação de sua capacidade de pensar, compreender e intervir no presente, assim como para o restabelecimento de seu valor filosófico, invisibilizado devido, entre outros fatores, a sua condição materialista-política. A investigação sobre a possibilidade de uma articulação conceitual entre as propostas de Fraser e Nussbaum é relevante diante do diagnóstico segundo o qual, o fato de o feminismo ter nascido como contestação à desigualdade entre homens e mulheres, e deste modo, interdisciplinar, não implique na redução do feminismo à teoria - mas, sim, no questionamento do que seja a própria teoria filosófica política, sua desconstrução e reconstrução, a partir do feminismo.

2 A GENEALOGIA DA BUSCA POR JUSTIÇA E A QUESTÃO DE GÊNERO: DA ANTIGUIDADE À IDADE MÉDIA

Durante milênios, o modelo de organização social predominante no mundo ocidental foi a compreensão antiga e medieval de uma sociedade marcada pela *desigualdade*, com espaços privilegiados e inalteráveis, distribuídos de acordo com uma rede de privilégios organizados no âmbito das relações privadas. Este modelo foi justificado de várias formas pelas mais diversas teorias da justiça, as quais institucionalizaram a grande divisão entre masculino e feminino, incluindo aí seus papéis e seu *status*, a partir de uma legitimação essencialmente teológica e metafísica.

Diante desse cenário, o capítulo inicial desta tese tem um caráter destacadamente genealógico, e sua proposta é realizar uma retomada histórica que remonta especialmente à antiguidade grega e ao medievo e aos principais textos e teorias da justiça formuladas pelos mais conhecidos de seus expoentes, a fim de explicitar de que modo pensaram a mulher, que conceito tiveram da natureza feminina, e até que ponto esse conceito se integra de maneira consistente nos sistemas globais que construíram. Apesar do tempo passado, ainda hoje muito do que seus filósofos da justiça pensaram, ou não, sobre a mulher permeiam muitas das teses que conformam o inconsciente da filosofia política ocidental no que diz respeito à condição feminina.

2.1 Traços da Antiguidade: os Aportes Gregos de Platão e Aristóteles

Se considerarmos, com MacIntyre (2001), que só é possível identificar nossos próprios compromissos e os de outros nos conflitos argumentativos do presente, a partir do momento em que somos capazes de situá-los dentro das histórias que os fizeram ser o que são, ou seja, que tais conflitos argumentativos, no que concerne à natureza da justiça, do raciocínio prático e do espaço ou papel representado pela mulher em ambos, só se tornam inteligíveis se soubermos reconhecer até que ponto são uma extensão e uma continuação da história encontrada na ordem social e cultural ateniense nos séculos V e IV a. C., uma vez que é dos conflitos da ordem social e cultural da *pólis* que herdamos uma variedade de tradições que ainda hoje nos definem, nela encontramos o ponto da história ao qual remontam os estudos iniciais desta tese.

A *pólis* grega, ou o pensamento antigo de um modo geral, identificou desde cedo a presença de uma demanda por justiça, posta em cena pelos trágicos e posteriormente analisada e fundamentada pela filosofia, e enraizada em uma estrutura pré-reflexiva da consciência

humana, objeto de uma pré-compreensão transcendental que expressa o que pode ser chamado de ‘a justiça do justo’.

No que diz respeito à Grécia, o pensamento clássico se constituiu por um debate em que cada pensador definiu, em oposição a um conjunto de tradições definidas por memórias comuns, cujo centro, segundo Nussbaum (2009), se encontrava nas poesias de Homero e Hesíodo, seu questionamento e posição sobre a ordem do mundo. Este discurso centrava-se no ser, ou, na *dikè*, tendo em comum uma evocação de Zeus ou do divino como responsável pela ordem universal subjacente a toda a realidade, para fornecer a norma que os homens não são capazes de dar a si mesmos. Há, neste sentido, o que Farago (2004, p. 2) observa como “um elo extremamente estreito” entre as dimensões ética, religiosa, jurídica e política da *dikè* (justiça e direito).

Portanto, a reflexão original dos gregos sobre a justiça não é, de acordo com MacIntyre (2001), nem lógica nem discursiva, mas mitológica e literária, e os autores principais neste processo são Homero e Hesíodo e suas respectivas *Ilíada* e *Odisséia*. Neles, a justiça decorre da vontade de Zeus, e o critério do justo, longe de ser convencional, remete à ordem ontológica das coisas (NUSSBAUM, 2009). A ontologia é uma das marcas principais da tradição clássica, ou filosofia da Antiguidade³ (JAEGER, 2003), cujo empreendimento filosófico objetivava, primordialmente, compreender e categorizar o “ser”, ou seja, apreender as coisas colocadas no mundo e defini-las a partir das suas essências. Não é por outra razão, afirma Jaeger, que a disciplina filosófica que ocupa papel de destaque dentro dela seja a Metafísica, a qual, mesmo não sendo exercida pelo indivíduo em cada reflexão e em cada ato particular, é assumida como englobante e fundante de todo o sistema racional explicativo do mundo.

Além disso, considerando que os resultados almejados pela filosofia estão escorados em um conceito denso e forte de ser e de essência, que transcendem e se afirmam de modo independente da dimensão subjetiva daquele que busca conhecer e agir, a perspectiva central adotada no empreendimento filosófico desta tradição é aquela que atribui ênfase à objetividade daquilo conhecido e racionado, estabelecendo, com isso, uma prioridade evidente do objeto sobre o sujeito (JAEGER, 2003).

Tal pretensão clássica de objetividade na apreensão da “essência das coisas” somente se torna viável e plausível em razão da noção pré-concebida (de caráter cosmológico ou teológico) de que o espaço físico e social que habita o Clássico contém uma prévia ordenação natural e

³ Situada no período histórico entre os primeiros esforços especulativos ocorridos em Mileto, na Jônia (Grécia Antiga – século VI a.C.), desdobrando-se até a Alta Idade Média, e encontrando finalmente uma ruptura definitiva com Descartes no século XVII (MACINTYRE, 1990).

racional, a que se atribui a concepção geral de “*Cósmos*” (JAEGER, 2003). Essa visão cosmológica da realidade assumida pelo grego e redefinida como teológica pelo Medieval permitia que se afirmasse como ponto de partida não a dúvida nem a necessidade de consenso, mas a existência de uma relativa organização racional do mundo, a qual, mesmo com a presença do acaso ou da fortuna (NUSSBAUM, 2009), autorizava fossem legitimamente feitas asserções sobre o mundo com pretensão de plena objetividade. Nesse paradigma, portanto, a Filosofia assumia como objetivo central e final do seu empreendimento não a certeza nem a mera justificação consensualizada, mas a busca pela verdade (como correspondência do intelecto e da coisa) nas proposições teóricas e práticas que pudessem ser contrastadas e identificadas com o “*Cosmos*” (MACINTYRE, 1990).

Este é o cenário no qual se desenvolveram a filosofia platônica e a ética aristotélica, teorias fundantes de nossa filosofia ocidental. De fato, nele encontramos muitas das teses que conformam o inconsciente da filosofia ocidental no que diz respeito à nossa existência coletiva e à condição feminina. A respeito dos dois filósofos precursores e suas posições em relação às mulheres, muito se tem dito. Grosso modo, afirma Maria José Vaz Pinto (2010, p. 21), ambos têm sido apresentados como “paladinos de posições paradigmáticas” no que diz respeito à natureza e ao estatuto das mulheres, a partir de uma leitura compartimentalizada de passagens das respectivas obras⁴. Como bem sintetiza a autora, segundo a maioria das posturas, Platão seria,

[...] um feminista *avant la lettre* ao afirmar, no que respeita às mulheres, uma identidade de natureza com os homens e ao reivindicar para as guardiãs igual participação nas tarefas cívicas, o que impunha e legitimava a igualdade na educação. Aristóteles representaria o ‘antifeminismo’, argumentando, a partir das diferenças biológicas das mulheres e de sua contribuição desigual para a geração dos filhos, o estatuto de inferioridade do gênero feminino, no plano cognitivo e no plano ético-político. Ele sustentaria ser a mulher uma versão deficiente de certa humanidade que apenas alcançaria realização plena no plano masculino. (PINTO, M.J.V., 2010, p. 21).

Assim, Platão e Aristóteles protagonizam duas metodologias diversas no que tange às mulheres: na perspectiva do segundo, “as diferenças biológicas são a causa fundamental das variações nas naturezas e capacidades das mulheres” (PINTO, M.J.V., 2010, p. 22), enquanto que na perspectiva do primeiro, as diferenças corpóreas são menosprezadas, uma vez que toda a sua doutrina centra-se na relevância da alma, o que as torna, em Platão, irrelevantes. No

⁴ Constituem-se em fontes de informações sobre a posição das mulheres nestes autores especialmente as seguintes passagens; **Platão**: *República*, especialmente o livro V; *Timeu*, 41 d-52 e 69 b-70 e 76 d- e, 9- a-91 d; *Leis*, VI780 d-781 d, 785 b; VII, 805 d-807 c, XII, 944 d – 945 b, *Banquete*, em especial 201 c-212 c. **Aristóteles**: *Geração dos animais*, 716 a 1-716 b 15, 723 a 20 – 732 a 10, 736 a 25 – 739 b 35, 763 b 20 – 767 a 30; *Política*, 1252 a 25 – 1253 b I -25.

entanto, embora divergentes quanto aos procedimentos utilizados “para defender a premissa da inferioridade da mulher”, ambos concordam em um princípio fundamental, o de que “o masculino é a forma verdadeira de humanidade”. (TUANA, 1992, p. 12).

Para compreendermos essas posições, necessário analisar o modo como o binômio igualdade/desigualdade se põe, no caso em tela, para Platão e Aristóteles. Para nós, herdeiros das conquistas liberais, a negação da igualdade e das liberdades individuais parece atentatória à condição mais elementar de dignidade humana. No entanto, na ordem de prioridades e de preocupações dos antigos, as questões significativas eram outras, merecendo maior importância a problemática da essência e do fim do homem, formulada numa dupla face: por um lado, a questão da *aretê*, da excelência humana, e o que isso implica no plano cognitivo e no plano ético no que toca à justiça; e por outro, a questão da *eudaimonia*, da felicidade individual e coletiva, e o que isso implica no plano da conquista da unidade, na articulação funcional do uno e do múltiplo.

Todos esses problemas se equacionavam em uma oposição dual, no jogo sempre presente da dialética de *eris* e de *eros*, no quadro conceitual onipresente da relação entre *physis* e *nomos* (PINTO, M.J.V., 2010). A dualidade, presente nos antigos, é parâmetro sempre presente em toda a posteridade, e a divisão dual e binária da humanidade entre homens e mulheres (a despeito de todas as variações no sentido do que sejam *homem* e *mulher*, se é que tais construções são possíveis) é fundante da organização da nossa sociedade.

2.1.1 Platão

A justiça é a ideia central de toda a teoria platônica. Justiça que não se reduz às regras exteriores que presidem a boa ordem da cidade, mas como estado interior, uma inclinação da alma, independente de nossos atos e que ainda existiria mesmo se não agíssemos. O ser-justo supõe, em primeiro lugar, a contemplação, sem a qual ele não pode começar nem subsistir. O único objetivo da existência é realizar em si, depois fora de si, este ideal de justiça. “Ver frente a frente a justiça em sua pura essência a fim de realizar sobre a terra uma imitação tão semelhante quanto possível, tal é o tema geral da política platônica” (FARAGO, 2004, p. 27).

O homem platônico na busca da justiça não concebia a si mesmo separado da cidade: quando a cidade está doente, nenhuma salvação é possível para o indivíduo e vice-versa. Por isso, em Platão, importa distinguir, antes de tudo, o que é dito no *plano fático* da realidade tal como ela é dada e o que se afirma no *plano ideal* de uma polis “construída” (PINTO, M.J.V., 2010). É no plano ideal que sua filosofia se desenvolve e que sua tese de construção de um

Estado Ideal deve ser compreendida exatamente como o que pretende ser: uma teoria da justiça ideal da sociedade humana, e uma teoria que surgiu da sua indignação moral frente a todas as espécies de egoísmos e de brutalidade, a partir da insatisfação com os governos existentes e sua busca por uma estrutura filosófica para a autêntica ética social, isto é, um máximo de justiça e de felicidade para todos (VLASTOS, 1995).

Esta reflexão filosófica brota do escândalo da injustiça política e da insuficiência do discurso judicial verificado a partir do julgamento de Sócrates. Inspirando-se em Sócrates, o primeiro indivíduo da história do pensamento ocidental, Platão confiou a governança da cidade àqueles que desfrutavam da iluminação da transcendência, dedicados a guiar os passos das multidões cegas. Para ele, nunca poderá haver felicidade, nem para um Estado, nem para nenhum indivíduo, a menos que sua existência se derrame inteiramente na obediência a uma justiça acompanhada de inteligente sabedoria. Por isso, a justiça em Platão deve ser recolocada em seu contexto, que é, ao mesmo tempo, essência ontológica e ética: ele quis dar um fundamento teórico e metafísico às afirmações socráticas sobre a moralidade.

A fim de assegurar sua ideia de que a justiça correspondia àquilo que assegurasse o máximo de funcionamento da alma e da cidade, sua primeira atitude foi distinguir entre sua ideia de Justiça das opiniões manifestadas pelo senso comum que eram vigentes até então, e que, portanto, não passam de meras ilusões⁵. A ideia de Bem⁶, fundamento absoluto que esgota quando somos por ele iluminados, todas as hipóteses explicativas, revelando o Ser e seu sentido, portanto, o princípio da existência e da inteligibilidade, é central (PLATÃO, 1975). Mas o Bem é também princípio da moralidade: a virtude é um saber, não da ordem exterior, mas do Ser. A virtude, compreendida como prática da Justiça é evocada, no livro IV da República, para resumir todas as outras: a coragem, sabedoria, temperança. Portanto, Saber o que é a justiça é ser justo.

Desse modo, a essência da cidade justa antecederia a tentativa de fazê-la existir através de um tratado de ordem constitucional: a “República” antecede “As Leis”, e a lei platônica, responsável pela realização no mundo fático daquilo que idealmente se produziu, carrega, de acordo com Farago (2004), uma contradição irremediável: universal, necessária, invariável, ela é encarregada de reger o individual, o fortuito, o cambiante, e por isso mesmo, não passa de um mero paliativo, um compromisso mal construído entre a necessidade ideal de justiça

⁵ Farago (2004) apresenta um quadro relativo às concepções de justiça criticadas por Platão: a justiça como interesse do governo; a justiça como direito do mais forte; a justiça como compromisso; a justiça como arbitrariedade.

⁶ Destacando que Platão identifica a ideia do Bem com o Absoluto, Deus. Ele é o princípio e o fim de toda a existência.

contemplada pelo legislador e o acontecimento multiforme dos atos decididos por ele definitivamente. Como arte imitativa, tentativa de concretizar o plano ideal, caracteriza uma política do possível, fundamentada na ideia de Deus, como justa medida de todas as coisas. A proporção, a ordem, o equilíbrio em matéria de política são como “a marca de Deus em sua obra”, e para ele, conjugar o acaso, ou seja, a estabilidade das leis parece ser um substitutivo viável do homem providência, de modo que, desde então, é “à lei que Platão se volta para realizar a justiça” (FARAGO, 2004, p. 33).

Desse modo, longe de seguir a tradição já antiga dos atenienses, Platão afirma que a justiça ideal consiste em uma organização hierárquica da cidade, fundada sobre o conhecimento do bem, detido pelo filósofo-rei, cômico em garantir a estabilidade do corpo social. Nessa cidade justa, cada um deve estar no lugar que lhe convém, e longe de poder definir-se pela igualdade, a justiça surge como desigualdade, estrutura piramidal e hierárquica, não em benefício daqueles que governam, mas em benefício da Cidade, considerada como um todo. Platão (1975) contesta, desse modo, a legitimidade da isonomia, considerando o isonômico como aquele que não tem discernimento, nem poder de avaliação, vivendo seu dia a dia abandonando-se aos desejos que se manifestam. Desse modo a igualdade, ao contrário dos modernos, ao invés de ser uma virtude para perdurar, seria aquela que ocasionaria o nivelamento dos valores e, portanto, a decadência.

Por isso, Platão propõe uma sociedade em que cada um preencha sua função, em que os filósofos-reis selecionem dentre as crianças aquelas que poderão assumir as tarefas supremas para que sejam educadas para o seu cumprimento. O modelo platônico (1975) relaciona a igualdade de condições iniciais ao acesso ao sistema educativo, progressivamente seletivo, à igualdade das condições no interior de cada classe e à desigualdade hierárquica estrita da distribuição dos papéis sociais. A educação é o despertar, e apenas o conhecimento como apropriação ativa do que nos constitui dá o poder de sua execução. Esse saber deve ter consequências políticas, considerando a política como a busca do que é bom para o homem, posto que ele tem alma. Portanto, para que a educação alcance os resultados desejados, deve-se evitar a igualdade e a liberdade, ambas capazes de produzir desigualdades reais, devendo, para isso, ser suprimida a propriedade privada e ser implementado um regime de comunhão dos bens, das mulheres e dos filhos. Este regime, para Platão, mataria na origem os motivos da rivalidade que seriam as causas da discórdia das cidades, e em nome de sua implantação, a obediência às leis no Estado platônico não poderia ser objeto de um debate crítico: consistiria, em si mesma, num imperativo moral.

2.1.1.1 A Natureza, o Estatuto e a Função das Mulheres na Teoria da Justiça de Platão

A imagem ou o tratamento dado por Platão às mulheres pode ser considerado um tanto quanto incongruente. Por um lado, Platão não se desvia dos juízos mais difundidos de sua época: considera mulheres diferentes e inferiores aos homens, o que justifica sua situação de subordinação. Por outro, na descrição que no livro V da República faz das guardiãs, com vistas a uma cidade tão justa e tão feliz quanto possível, revoluciona: dada a identidade de natureza entre homens e mulheres quanto à alma, defende que a algumas mulheres, as melhores dentre as guardiãs, seja dada partilha nas tarefas cívicas, o que implica também o acesso igualitário a uma educação adequada.

Essa proposta é inédita e, segundo Vlastos (1995), inovadora ao rejeitar o velho dogma, nunca questionado, de que as diferenças de sexo determinavam as diferenças na distribuição do trabalho. No entanto, a real compreensão de seu ineditismo e complexidade requer uma análise profunda da própria filosofia de Platão, fortemente marcada pelos dualismos, dentre os quais aquele entre corpo e alma, constitutivo do ser humano. Nesse contexto, o que caracteriza o homem, em si mesmo, é a alma, e as diferenças biológicas não alteram a identidade essencial do masculino e do feminino; o “eu” autêntico de cada ser humano é a alma, e esta, sendo espiritual, não tem sexo (PINTO, M.J.V., 2010).

Numa primeira aproximação, a unidade e a simplicidade da alma justificariam que o processo de conquista do conhecimento e da virtude conduzisse a uma libertação das influências negativas da ordem do sensível. Porém, num segundo olhar, o caráter tripartido da alma humana, paralelo com a estrutura da tripartição das classes sociais da *polis*, sugere a organicidade de um todo regido por uma normatividade hierárquica, segundo a qual o inferior tem de obedecer ao superior (PINTO, M.J.V., 2010). Na tripartição da alma transparece a associação do plano afetivo com o feminino e do elemento racional com o masculino, impondo que o inferior (sensível), fosse comandado pelo superior (razão), o que se verifica na descrição da criação da alma mortal e sua localização no corpo humano, feita por Platão no *Timeu*⁷ (2011), recorrendo à metáfora dos gêneros, masculino e feminino.

⁷ Quanto à origem das raças, narradas no *Timeu* (2011): primeiramente, foi criada a raça humana, constituída apenas por seres masculinos, e os que se comportaram com menor correção foram submetidos a um segundo nascimento, sob a forma de seres femininos. Deste modo, não só a mulher teria surgido depois do homem, como correspondia a uma forma inferior de humanidade. Se bem que todos os seres masculinos tivessem sido feitos igualmente perfeitos, podiam escolher seu modo de vida e aqueles que não dominassem suas paixões e impressões sensíveis seriam condenados a voltar a nascer sob a condição degenerada do sexo feminino.

Seja na alma como na estrutura da cidade ideal, o que sobressai é a manifestação flagrante da desigualdade, a experiência das diferenças. E o que pode constituir matéria problemática é a articulação das desigualdades com certa forma de igualdade, a compossibilidade das dessemelhanças e a afirmação da identidade que define o ser humano como tal. Em outros termos, o que se pretende fazer ver é que a questão da igualdade/desigualdade não se põe, para Platão, nos mesmos moldes que para nós.

Para compreendermos melhor, podemos retomar as alegadas incongruências de Platão. O modo como representa a mulher no livro V da República (1975) não corresponde à caracterização das mulheres de sua época feita em outras passagens da mesma obra, nas quais lhe são imputados traços e atitudes tidas como ‘negativas’: ausência de autodomínio, permeabilidade aos apetites e emoções, inconstância, sentimentos menos elevados como ganância e covardia, excessos passionais. Sendo assim, aquilo que defende para as guardiãs está vedado às mulheres-escravas e às que pertencem à classe produtiva. A desigualdade impera entre as mulheres do mesmo modo que rege os diversos componentes da alma humana e das classes que compõem a cidade-estado. Cada elemento tem uma função peculiar a que corresponde um estatuto em termos de justiça. Isso significa cada um fazer o que deve, e receber o que lhe pertence. Nas palavras de Platão (1975, IV 433 a-b):

Cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual sua natureza é a mais adequada. – Dissemos isso, efetivamente. – Além disso, que executar a tarefa própria e não se meter na dos outros era justiça [...] esse princípio pode muito bem ser a justiça: o desempenhar cada uma a sua tarefa.

Torna-se patente certa categoria de igualdade designada de isonomia, assegurada perante a lei, mas que não anula outras desigualdades, julgadas naturais por Platão, dada a disparidade de funções das partes da alma e das classes da *polis*, de modo que as desigualdades são inerentes à harmonia que comanda a cidade justa, e condições necessárias à realização das metas buscadas.

Merece destaque nesse sentido, a análise do capítulo V da República (1975), no qual Platão esclarece sobre sua proposta de seleção e educação dos guardiões, ou seja, pessoas selecionadas e educadas para exercer o governo da *polis*, o qual inicia utilizando a metáfora dos cães de guarda, machos ou fêmeas que, independentemente do sexo, exercem idênticas funções de vigilância junto ao rebanho. Na classe dos guardiões, as mulheres estão aptas a desempenharem de forma igualitária tarefas políticas de proteção e de chefia desde que, com vistas à paridade nos trabalhos cívicos, sejam sujeitas a uma educação semelhante.

Num segundo momento, preconiza que seja abolida a família nuclear tradicional e que, para incrementar a desejada unidade da classe dos guardiões, institua-se a comunidade da propriedade de bens, bem como a posse comum das mulheres e das crianças. E num terceiro momento, estipula como condição da viabilidade de concretização desse projeto, a educação filosófica dos governantes. Os que se destinam ao exercício do poder político devem ser iniciados na ciência política, que supõe o conhecimento dos fins na esfera individual e coletiva, o que na perspectiva de Platão só se alcança com a aprendizagem morosa e difícil da filosofia, que, além de um longo currículo de estudos específicos, exige uma conversão de vida e a reorientação do olhar e do desejo. Necessário, para isso, selecionar os melhores, destacando os que são chamados a exercer o poder político e os restantes, pois “a uns compete por natureza dedicar-se à filosofia e governar a cidade, e aos outros, não cabe tal estudo, mas sim oferecer a quem governa”. (PLATÃO, 1975, p. 474).

Para Platão (1975), a admissão da igualdade cívica das mulheres na classe das guardiãs pretendia instituir, entre os “melhores”, a anulação dos eventuais obstáculos derivados das divergências de opiniões e de sentimentos. O imperativo da unidade era primordial e justificava o duplo papel da educação e da persuasão em sua utopia. Dada a separação entre governantes e governados, a educação só interessava aos primeiros, aos quais cabia a inteira adesão ao interesse comum, a correta orientação do desejo no sentido da justiça; aos outros, cumpria obedecer, e os papéis não eram reversíveis.

Essa unidade era requisito e fundamento por excelência da estabilidade da polis, a partir da qual se permitia, inclusive, a apologia à “nobre mentira” quando fosse vital, como no mito da gênese das diferentes classes sociais, nascidas da mesma Mãe Terra, marcadas por uma “mistura” de elementos que determina seu destino, ao mesmo tempo, chamadas a respeitar a fraternidade dos laços que as prendem entre si e as vinculam a salvaguardar seu estatuto unitário; e também como instrumento ao dispor dos governantes, a fim de persuadir os demais em escolhas convenientes para o bem da cidade (PINTO, M.J.V., 2010).

Conforme Platão (1975), os deuses não precisam mentir, mas os homens, imperfeitos e limitados, não podem prescindir da mentira em circunstâncias especiais. Filhos de uma mesma mãe pátria importava servir e defender essa totalidade na desigualdade constitutiva que tal mito consagrava. A classe dos governantes, selecionada a partir dos guardiões, teria o privilégio do recurso à mentira, a fim de convencer os demais do papel que lhes cabe dentro de uma organização forjada em relações de interdependência e de subordinação.

Obviamente a complexidade desse sistema só faz sentido dentro do contexto da doutrina platônica. Quanto às mulheres, “resulta inequívoco que ele admite que algumas mulheres, as mais dotadas, equiparem-se aos homens no acesso ao saber e no domínio da *aretê*, desde que lhes seja reconhecida uma mesma natureza” (PINTO, M.J.V., 2010, p. 25). Ao criticar as mulheres, Platão invoca argumentos relativos a hábitos, e nunca à ‘natureza’ própria do gênero feminino, o que evidencia um contraste entre as condições vigentes, eventualmente pouco propícias, e o contexto de uma cidade ideal. Admitindo que no plano da *physis* nada obsta à educação das mulheres para a filosofia, e conseqüentemente para o acesso ao poder político, resta a discrepância, nunca negada, que no plano individual separa os bem-dotados dos menos apetrechados.

No caso das diferenças físicas, embora incontestes, são minimizadas quanto a seu alcance. Tal como os homens não são afetados na sua essência por serem calvos ou cabeludos, também as diferenças físicas associadas ao sexo não afetam a identidade de natureza da espécie humana. Da unidade da natureza decorre, pois, a equiparação de funções proposta por Platão (1975, p. 455): “Não há, na administração da cidade, nenhuma ocupação própria da mulher enquanto mulher nem do homem enquanto homem”.

Essa é uma questão importante da filosofia platônica com relação à mulher, o preço a ser pago por aquelas que buscarem essa tarefa seria muito alto. Tanto pelas “reservas” de que, sendo capazes de fazer o mesmo que os homens, nunca o farão tão bem, de modo que, “a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a sua natureza e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem” (PLATÃO, 1975, p. 456), quanto pelo fato de que o modelo considerava como dotes dos ‘melhores’, a facilidade de aprendizagem, a capacidade de inovar e de aplicar bem o aprendido, submeter o físico ao serviço da inteligência, todas características predominantemente masculinas. Este modelo, embora supostamente unissexo, não requeria características “femininas”. Portanto, obrigava as mulheres que almejassem o papel de guardiãs, a uma espécie de “masculinização”, a partir da adoção dos valores masculinos universais e superiores.

Além disso, este comunismo tido para salvaguardar a unidade dos guardiões, representa a politização do privado, tornando-se comum, num certo sentido, o que era marcado pelo particular. Essa invasão de privacidade pelo impacto do público tinha, na ótica platônica, importantes razões filosóficas a seu favor, mas foi objeto de profundas e sérias objeções, significando, de certo modo, “a neutralização dos afetos, a aniquilação das diferenças, a padronização excessiva dos elementos intervenientes no jogo social” (PINTO, M.J.V., 2010, p.

26). Nesse sentido, no que tange às mulheres, embora apregoe certa igualdade de condições e de possibilidades, requer para isso uma espécie de homogeneização, do mesmo modo como o feminismo liberal será acusado de fazer na modernidade, através de sua concepção homogeneizante de ser humano e de mulher.

2.1.2 Aristóteles

Se habitualmente costuma-se opor Aristóteles a Platão, principalmente no modo de pensar a relação entre o particular e o universal, pode-se, todavia, concordar com MacIntyre (2001), para quem, no campo da ética e da política, Aristóteles empreende menos uma contestação do que uma revisão da reflexão da República. Para MacIntyre (2001), o empreendimento de Aristóteles se situa em uma linha direta com a obra de Platão, a qual completa e traz correções e complementações. Todavia, longe de ser transcendente, a justiça é, em Aristóteles, inerente à vida da cidade, personificada na vida social que ela informa dinamicamente e de forma normativa, e, portanto, profundamente realista, o que obrigaria a não falar da justiça, mas do que é justo, e a partir da análise do dado empírico, expor seus resultados e apresentar a justiça de maneira abstrata, independentemente dos modos de sua existência concreta.

Uma real compreensão da justiça aristotélica e, portanto, do papel destinado à mulher, pressupõe um conhecimento de todo o seu empreendimento teórico e seus fundamentos. Desse modo, há que se considerar que, como filósofo de seu tempo, Aristóteles trilha um realismo ontológico (HÖFFE, 2003) que assume como evidente a existência de uma dimensão da realidade que não está à disposição dos sujeitos e que, portanto, é qualificada pela existência de essências no mundo.

Toda construção de conhecimento assume como ponto de partida a aceitação incontestada de uma dimensão ontológica da realidade, cuja existência é teórica e empiricamente natural e necessária. Portanto, o ponto de partida são fatos, os quais, na maior parte das vezes são identificados, apreendidos e especificados por indução, percepção ou por mero hábito. É precisamente em razão desse ponto inaugural realista que Aristóteles atesta como verdadeiro e como princípio do seu raciocínio ético, que o ser humano “É” um ser dotado de uma essência animal e política ou que “HÁ” uma comunidade natural ao homem, a qual se apresenta a ele com uma precedência necessária, ou, ainda, que “existe” um fim completo, supremo, para o ser humano, que qualificará a sua plena realização (*eudaimonia*). Aristóteles, portanto, atribui prioridade necessária do ontológico (o que) sobre o metodológico (como).

Além da dimensão ontológica e vinculada a ela, a ética e a política aristotélicas (1984, 2002a) pressupõem a correta compreensão de uma série de pressupostos metafísicos. No campo da ética, as noções de ação humana como teleologicamente orientada, ou o conceito de bem, combinado com os conceitos metafísicos de *potência e ato* e de *perfeição e corrupção* conduzirão à correta ação humana como aquela guiada na busca pelo bem, pela *felicidade*, ou pelo perfeito florescimento humano (*eudaimonia*). Também sua política, segundo Miller Jr. (1995), escora-se em quatro princípios práticos que implicam fundamentos metafísicos: a) o princípio da teleologia; b) o princípio da perfeição; c) o princípio da comunidade; e d) o princípio do governante.

A partir disso, tem-se que Aristóteles não vislumbra outra forma de teorizar que não seja partindo da existência de primeiros princípios do raciocínio prático, necessariamente verdadeiros. Para ele, todo conhecimento necessitará, em alguma medida, iniciar por princípios primeiros que representarão o ponto de partida para demonstração, no caso do conhecimento teórico, e para deliberação, no caso do conhecimento prático. Tais princípios primeiros são imediatos e indemonstráveis, já que são os mais próximos da apreensão intelectual e principiam a demonstração.

Tais princípios representam a própria possibilidade de um raciocínio capaz de gerar conhecimento, devendo para isso, necessariamente se afirmarem como verdadeiros, e não meramente hipotéticos, pois fixarão, em última instância, o critério de veracidade de todas as demais proposições a serem demonstradas. Aqui, a filosofia aristotélica (2002b) adota expressamente uma concepção de verdade que, levada ao campo ético e político, permite identificar um conceito de verdade prática, que levará, no contexto particular, ao agir humano não apenas correto, mas verdadeiro. Essa verdade prática incide sobre a integração e ordenação das ações individuais no plano racional da vida que possa ser qualificada como boa ou feliz. Assim, o objetivo final que todos os seres humanos almejam atingir em comunidade, qual seja, uma vida plenamente realizada em todas as suas potencialidades (*eudaimonia*), também recebe, em Aristóteles, de acordo com Höffe (2003), o qualificador de verdadeiro.

Para pôr em prática seu projeto de vida plena e boa em sua teoria ética e política, Aristóteles (1984, 2002a) assume abertamente um ponto de vista moral, ou seja, o ponto de vista daquele que já é portador de determinada característica moralmente substancial considerada como o correto agir humano. Pressupõe, assim, a existência de certo tipo de pessoa que conhece quais são os bens necessários aos seres humanos, e já sabe executar as ações concretas que permitem acessar tais bens (o *phronimos* ou o *spoudaios*). A perspectiva dessa

pessoa que desenvolveu em sua vida particular e em seu caráter, por hábito ou por educação, a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom e útil para si e para outros é tida como a perspectiva verdadeira, prudente.

Conforme Aubenque (2003, p. 62),

Seu ponto de partida não é uma essência, da qual convém analisar as possíveis determinações, mas um nome – *phronimos* – que designa um certo tipo de homem que todos sabemos reconhecer, que podemos distinguir de personagens aparentadas e, no entanto, diferentes, e do qual a história, a lenda e a literatura nos fornecem modelos. Todos conhecem o *phronimos*, mesmo que ninguém saiba definir *phronêsis*.

É, portanto, o cidadão maduro, dotado de valor moral, cuja visão sobre o agir humano representaria a regra e a medida sobre as atividades humanas e, por isso, deveriam ser levadas a sério, ao qual se deve atribuir autoridade moral no que diz respeito às questões de ordem prática. Assim, como recorreremos à pessoa saudável para termos uma compreensão segura do que é amargo e do que é doce, também devemos recorrer a este cidadão, chamado de *spoudaios* para termos uma visão adequada do que é o bem real. Portanto, a estruturação de uma teoria sobre “as questões humanas” deve assumir, em Aristóteles (2002a) não a perspectiva da completa imparcialidade nem de um absoluto igualitarismo, mas a perspectiva de determinado tipo de pessoa que existe na comunidade política e que manifesta a capacidade plenamente desenvolvida para bem deliberar sobre questões práticas.

Todas essas considerações teóricas têm profunda influência sobre a concepção de pessoa adotada pela ética aristotélica, relevante do ponto de vista da justiça e também da abordagem de gênero aqui proposta. Para Aristóteles (2002a), os seres humanos são animais políticos por natureza, fato evidente cuja veracidade não dependeria da concordância dos indivíduos nem da convenção humana. Este ser humano, como ser que se realiza plenamente quando bem integrado à sua comunidade política, adquire sentido pleno apenas por meio da boa compreensão dos conceitos metafísicos e do princípio teleológico que direciona a realização de todos os seres.

Desse modo, Aristóteles (2002a) não oferece uma concepção neutra de ser humano, apontando, ao contrário, para a sua essência e indicando o caminho de sua autorrealização. Essa essência política está vinculada ao fato de que o ser humano, naturalmente (racionalmente), possui uma potencialidade inata que o impulsiona para a vida em comunidade, mais especificamente na *polis*, pois apenas nesse ambiente político, fixado entre iguais, estará habilitado a se desenvolver plenamente e atingir o estado de plena realização. Este traço político

inerente à natureza humana aponta para a existência de uma função comum que só será realizada por meio de cooperação na *polis*.

A justificação dessa natureza essencialmente política se dá, segundo Höffe (2003), com base em três grupos de argumentos. Primeiramente, a natureza política é esclarecida por uma natural dependência do indivíduo dos seus semelhantes, uma vez que não é integralmente autossuficiente (pelo menos se compreendido do seu nascimento até a sua velhice), levando-o naturalmente a buscar superar suas deficiências e limitações particulares, transcendendo o escopo delimitado da sua família e do seu clã, fixando a sua atividade e realizando suas funções na comunidade política. A dimensão política do ser humano mobiliza-se graças a vínculos de dependência também inerentes aos demais seres humanos⁸, espécie de “instinto” que leva à união sexual para fins de procriação e de educação de crianças, estabelecendo a unidade pré-política da família. Enquanto insuficiência produtiva do indivíduo, leva à reciprocidade nas transações econômicas e à divisão do trabalho, na aldeia ou tribo.

A natureza política também se justificaria no argumento do dom humano da linguagem e da razão. Em Aristóteles (2002a), a justificação antropológica do ser humano é esclarecida com base em um estreito relacionamento entre a sua habilidade linguística e sua capacidade racional, que se dá em três etapas, segundo Höffe (2003). Na primeira etapa o ser humano é capaz de perceber dor e prazer, manifestando-se por meio da sua voz. Na segunda, identifica-se uma dimensão estritamente racional (pré-política) que lhe permite perceber o que é, para si, útil ou prejudicial. Na terceira instância comunicativa, verifica-se a dimensão política, na qual o homem se mostra capaz de transcender sua perspectiva utilitária e assume a visão política da comunidade, diferenciando o justo do injusto.

Por fim, a natureza política do ser humano não se esclarece pela mera cooperação que se forma com o intuito de facilitar a promoção mútua dos interesses individuais, mas em razão de um anseio natural dos seres humanos buscarem a formação de vínculos de amizade dentro da *polis*. A tradição aristotélica (2002a) compreende a amizade como um pré-requisito e como limite da política, uma vez que ela, além de consagrar vantagens aos indivíduos que participam dessas relações, também garante um parâmetro mínimo de reconhecimento entre os cidadãos, fixando um quadro de concórdia mínima e de justiça.

⁸ A questão da dependência, abordada por Aristóteles é retomada por Nussbaum (2002, 2013a) no decorrer de sua teoria da justiça com enfoque de gênero, uma vez que, de acordo com a autora, a concepção de pessoa adotada pelo contratualismo moderno não levou em consideração este aspecto, privilegiando determinados “tipos” de pessoas enquanto sujeitos de direitos, a saber, aqueles “independentes”.

Dentro da tradição aristotélica, a *polis* não é mera comunidade territorial, mas sim, uma comunidade de fins compartilhados que permite a ordenação da vida plena dos cidadãos que se reconhecem mutuamente como amigos. Além da amizade entre iguais, típica entre cidadãos, Aristóteles reconhece a existência de amizades assimétricas (entre pais e filhos, marido e mulher, mestre e servo/escravo etc), de modo que a sua concepção política de seres humanos não pressupõe um igualitarismo absoluto e artificial, mas admite expressamente a presença real de desigualdades naturais entre os membros da comunidade política.

A comunidade política existe por natureza; representa o local propício para os seres humanos coordenarem suas ações particulares, de modo a atingirem a plena realização de suas potencialidades, devendo por isso ser compreendida como um ambiente natural e não construído, de acordo com Miller Jr. (1995). Essa comunidade política que representa o ambiente indispensável ao pleno florescimento humano é melhor esclarecida, segundo o autor, se considerarmos que: a) a *polis* é uma comunidade perfeita, já que é o resultado final de um processo dinâmico de agregação de instituições sociais menores e que não subsistem por si sós (cidadãos, família e aldeia), e autossuficiente; b) a *polis* é natural, pois sua ordenação racional não é fruto exclusivo da criação ou convenção humana; c) a *polis* possui prioridade e precedência aos indivíduos e as demais espécies de associações sociais, já que “o todo é superior as suas partes” (MILLER JR., 1995, p. 46).

Rejeita-se a noção moderna da comunidade política artificial, pura fabricação humana, do “estado como uma criação consciente e calculada, como uma obra de arte” (MILLER JR., 1995, p. 29). A dimensão política é justificada a partir da própria natureza humana, dotada de essências animal, racional e política, que fixarão relações de interdependência que somente serão coordenadas por meio de um diálogo racional-político. Nesse sentido, não obstante haja princípios primeiros do raciocínio prático, a atividade política só se desenvolve quando travada a deliberação concreta por meio do diálogo entre cidadãos livres, iguais e que mantêm vínculo de amizade.

Desse modo, o objetivo último da política agrega-se à ideia de deliberação prudencial com o intuito de identificar os fins mínimos objetivamente compartilhados pelos cidadãos de uma determinada comunidade política, bem como de especificar os meios adequados para sua efetivação visando concretizar, simultaneamente, o bem comum dos cidadãos e da comunidade política. É nessa comunidade política que a justiça vai se realizar, enquanto virtude na qual se resumem todas as outras: “Na justiça, em resumo, tudo é virtude” (ARISTÓTELES, 1984, p. 219). Ela é, então, não apenas uma virtude, mas uma necessidade da instituição política, dada

a existência de uma relação justa entre as coisas, e entre as coisas e os seres humanos, constitutiva do direito dos homens sobre as coisas.

A comunidade dos homens em Aristóteles, ao contrário da unidade absoluta platônica, é a união das diferenças, e a unidade que a sustenta tem na diversidade seu elemento constitutivo. O comunismo de Platão, longe de acabar com a rivalidade, não faria, para Aristóteles, outra coisa senão atirá-la ou, pior, talvez agravar a indiferença dos homens pelas crianças e pelos bens que supostamente pertencem a todos e não pertencem, na realidade, a ninguém. A propriedade coletiva radical, longe de consolidar os laços de amizade entre os cidadãos, poderia contribuir para dissolver o laço social (FARAGO, 2004).

Essa comunidade política natural é o destino natural das comunidades que ela abriga: casais, famílias, aldeias (ARISTÓTELES, 2002a), uma vez que nela o homem não apenas vive, mas vive bem e feliz, e é sua autonomia, como concordância do homem com a virtude que o fará alcançar tais bens. Que a prudência governe toda a vida moral, e que o desejo adote, à sua maneira, a regra, foi o desejo de Aristóteles, o que por um lado, confirma a diferenciação da sabedoria e da política, rompendo com a filosofia platônica; e por outro, atribui ao homem prudente a tarefa que Platão confiava ao sábio.

Além disso, enquanto a justiça platônica permanece indiferenciada, Aristóteles a desdobrou nitidamente entre ordem moral e ordem jurídica, distinção que comandará todo o pensamento dos juristas europeus, pelo menos quanto à ideia de direito que permaneceu solidária à ideia de justiça: a justiça geral ou universal, e a justiça especial ou particular. A justiça moral, dita universal ou geral, se opõe à justiça jurídica, dita particular ou especial.

Aristóteles (1984) chama justiça legal a conformidade da conduta à lei moral, Justiça designa então a moralidade, a soma de todas as virtudes ou a “virtude universal”, aquela que resume todas as outras. Ser um homem justo é ser ao mesmo tempo piedoso, corajoso, prudente, moderado, honesto, modesto etc. Virtudes que são, no entanto, consideradas do ponto de vista da vantagem, aquilo que os outros e o corpo social tiram dela. Assim, a justiça universal, isto é, a justiça moral, é uma virtude social, mas sua universalidade faz com que ela extrapole o direito. Aristóteles não confunde a observância das leis morais com o direito. As leis morais são feitas para governar as condutas, não as partilhas.

A justiça particular, uma espécie de parte da relação com o todo da justiça universal ou geral, representa uma prática do direito que preside as partilhas, sendo possível distinguir, em seu interior, duas formas de justiça: a justiça comutativa, que preside os contratantes e as trocas e se apoia na igualdade estrita das pessoas e na equivalência das coisas trocadas; e a justiça

distributiva, que preside a divisão das dignidades, das funções e das vantagens sociais tendo como base não mais a igualdade estrita, mas a proporcionalidade às aptidões e aos méritos⁹ de cada um. Trata-se de uma proporcionalidade com a “dignidade”, isto é, com a classe social de cada um. Distributiva, a justiça é um princípio político de reparação das obrigações e das vantagens da vida social. Comutativa, corretiva ou retificativa, a justiça é um princípio de retidão nas trocas, nas transações privadas.

Nesse sentido, o problema em Aristóteles, é o de formar um conceito de igualdade proporcional que mantenha as inevitáveis desigualdades da sociedade no campo da ética: “a cada um proporcionalmente à sua contribuição, ao seu mérito” (1084, p. 74), tal é a fórmula da justiça distributiva, definida como igualdade proporcional. Não há, aqui, nenhuma noção abstrata da igualdade dos indivíduos como a que a Revolução Francesa reconhecerá, e a desigualdade é inevitável no funcionamento da justiça. Nem todos podem receber a mesma coisa, tudo depende de seu status social, afinal, uma cidade não é formada por pessoas semelhantes, mas por pessoas, diferentes entre si, de modo que o justo “envolve necessariamente pelo menos quatro condições: as pessoas para as quais ele se manifesta, igualmente em um número de duas, e as coisas nas quais ele se manifesta, igualmente em número de duas”. (ARISTÓTELES, 2002a, p. 22).

Neste cenário, “as contestações e as queixas nascem quando, sendo iguais, as pessoas possuem ou veem-se atribuídas de partes não iguais, ou quando, as pessoas não sendo iguais, suas partes são iguais” (FARAGO, 2004, p. 77). Assim, a justiça encontra seu exercício na divisão dos bens entre os cidadãos ou nas transações entre os particulares. Ela visa instituir a igualdade entre pessoas de igual mérito (justiça distributiva), para reparar a desigualdade que resulta da violação dos contratos, ou da violência (justiça restitutiva), para proporcionar, enfim, as retribuições aos serviços (justiça comutativa).

A justiça política é aquela que dá normas à cidade. Contrariamente a Platão, que coloca nos postos de comando da cidade uma elite dirigente, Aristóteles opta pela forma impessoal das regras gerais. E, mesmo se for preciso alguém que zele pelo respeito às leis, não é verdadeiramente o homem que reina, mas a lei. Nisso Aristóteles (1984) segue Píndaro para quem a lei é o “rei de todos”. Este governo pela lei coloca os cidadãos em um nível de igualdade jurídica formal por suas disposições gerais, idênticas para todos.

⁹ A questão aqui é saber o que se entenderá por mérito. A respeito disso, Aristóteles parece resignado em admitir a relatividade da opinião dominante. Poderá se tratar da liberdade, para os democratas, do nascimento e da riqueza para os oligarcas, ou da virtude, para os aristocratas.

Introduz-se, assim, a justiça jurídica e legal na justiça política que envolve uma e outra, pois os cidadãos livres só são submetidos à lei (que é o símbolo de sua liberdade) e são todos iguais diante dela. Na justiça política, a lei não é uma servidão, mas uma libertação; a justiça legal não é mais o limite da liberdade individual, mas sua condição, já que é por ela determinada e a protege da arbitrariedade dos governantes: “nós não deixamos o homem nos governar, queremos que seja a lei, porque o homem só faz isso em seu próprio interesse e torna-se um tirano” (ARISTÓTELES, 1984, p. 249).

Todavia, essa igualdade perante a lei não é completa e evidencia os limites da justiça política de Aristóteles: a própria estrutura da cidade antiga impõe uma hierarquia entre os diferentes sentidos da noção de justiça se os compararmos com a “justiça política”, que é a justiça no sentido elevado. Ao lado dos homens livres subsistem as mulheres e os escravos que se encontram em uma posição jurídica desigual, admitindo-se, como consequência natural, a escravatura, a propriedade das crianças e a desigualdade entre os sexos.

2.1.2.1 A Natureza e o Estatuto da Mulher em Aristóteles

Contrariamente a Platão, Aristóteles (s.d.) parte de uma concepção do ser humano como uma unidade substancial, não separando alma e corpo¹⁰, e destaca as diferenças entre homens e mulheres. Macho e fêmea surgem como contrários, na sequência da tradição arcaica que organizava a realidade em pares de opostos: no plano metafísico, o masculino e o feminino se opõem como contrários dentro de uma mesma espécie, daí decorrendo que um se constitua como privação do outro, feminino como a privação do masculino.

Sobre essa dualidade e oposição há uma profunda referência na cultura grega anterior. O próprio autor faz menção na *Metafísica* (2002b) à tábua dos opostos, atribuída aos pitagóricos, segundo a qual os opostos se agrupam em duas colunas, podendo-se notar que o “masculino” se coloca do lado da “unidade”, do “limite”, do “ímpar”, da “luz”, do “repouso”, do “bem”, enquanto o “feminino” se posiciona respectivamente com a “pluralidade”, com o “indeterminado”, com o “par”, com as “trevas”, com o “movimento” e com o “mal”, sendo inegável a valorização díspar dos elementos. Uma descrição desse tipo serve de base à dicotomização dos sexos ao radicalizar as diferenças que, para Aristóteles (2002b), são materiais e não essenciais, e a hierarquização dos polos, sublinhando a tônica da inferioridade.

¹⁰ Para Aristóteles (s.d.), a alma é a forma do corpo e todos os indivíduos são unidades que não podem ser decompostas, constituídas por matéria e forma.

O que se destaca também na divisão do mundo em pares opostos é a construção das identidades duais do feminino e do masculino como únicas identidades de gênero possíveis. Homem e mulher passaram a representar os únicos pares opostos admitidos, e toda e qualquer construção identitária de gênero que não se incluísse nesta, foi excluída, ignorada por nossas sociedades. O macho e a fêmea, segundo Aristóteles (s.d.), diferem em três aspectos biológicos: o princípio de um animal determina o respectivo sexo, pelo que o gênero é determinado antes do aparecimento das partes sexuais; a posse dos órgãos sexuais masculinos ou femininos constitui os dois gêneros; e macho e fêmea distinguem-se nas funções reprodutivas: o macho procria em outro, a fêmea gera em si mesma, sendo as partes sexuais e as funções reprodutivas manifestações da masculinidade ou da feminilidade, e não causa dessas.

Portanto, as características metafísicas atribuídas ao masculino e ao feminino se refletem nos aspectos biológicos, especialmente para explicar a desigual contribuição de cada um na procriação. Partindo novamente da oposição binária “masculino” “feminino”, o papel atribuído ao “quente” e ao “frio” é determinante na reprodução: “os dois opostos primários do calor e do frio constituíam as bases metafísicas aplicadas à teoria da geração, relacionando-se o masculino com o quente e o feminino com o frio” (ARISTÓTELES, s.d., s.p.).

Desse modo, como destaca Allen (1985, p. 95), “a polaridade dos opostos na teoria da geração de Aristóteles é perfeitamente consistente com sua teoria da polaridade dos opostos masculino e feminino”, previamente mencionada. A fêmea era inferior ao macho, como a mãe era inferior ao pai. A separação das funções dos sexos na geração refletia o pano de fundo da hostilidade dos opostos: Aristóteles (s.d., s.p.) descrevia o procedimento mediante o qual o sexo da criança era determinado como uma espécie de batalha entre os pais. A semente masculina tentava dominar a material, que resistia a esse processo até certo grau. Se o pai saísse vitorioso, a criança era um macho semelhante ao pai. O grau de resistência da mãe refletia-se no sexo do feto.

Para ele, segundo Beauvoir (1980, p. 30) afirmou, “o feto é produzido pelo encontro do esperma com o mêsruo; nessa simbiose a mulher fornece apenas uma matéria passiva, sendo o princípio masculino, força, atividade, movimento, vida”. E essa é também “a doutrina de Hipócrates que reconhece duas espécies de sêmen: um fraco ou feminino e outro forte, masculino”. (p. 30).

Dessa forma, o papel do macho era determinante na transmissão da forma, enquanto que a fêmea forneceria a matéria, o material ou o corpo, conotando-se a forma como representação dos elementos menos elevados (ARISTÓTELES, s.d.). Em outras palavras, pode-se concluir

que o macho providencia o ser do filho, enquanto que a fêmea meramente providenciava o alimento para este.

O masculino estava, assim, ligado à alma, mais precisamente à alma sensitiva, enquanto o feminino se associava ao corpo e à alma nutritiva ou vegetativa. Essa dimensão corpórea se situava na primordial ligação do feminino ao elemento “terra”, em oposição ao elemento “fogo”. Novamente aqui merece destaque o binarismo e a oposição de contrários presentes no pensamento grego primitivo, segundo o qual o mundo era demarcado em dois domínios divinos: o dos titãs, deuses da terra, ditos deuses ctônicos, inclinados à violência, à brutalidade e à paixão excessiva; o dos olímpicos, governados por Zeus, deuses radiosos do céu, patenteando beleza, inteligência e moderação. A essa divisão corresponde a oposição dos arquétipos do “masculino” e do “feminino”, em que o primeiro representa “brilho, inteligência e ordem”, e o segundo, “escuridão, instinto e excesso”, pelo que podemos “chamar os deuses olímpicos deuses masculinos e os deuses subterrâneos, deuses femininos” (TUANA, 1992, p. 33).

Tais diferenças justificavam as posições assumidas quanto ao estatuto das mulheres: Aristóteles atribui a elas uma inferioridade que se manifesta na desigualdade das capacidades cognitivas e no domínio da ação. As mulheres não ultrapassam o plano das opiniões e mostram menor aptidão no domínio da sabedoria prática. Na realidade, embora sejam capazes de deliberar, não têm autoridade nas decisões que assumem, dada a facilidade com que se deixam guiar e dominar pelas emoções e pelos sentimentos. Conforme a eloquente formulação de Aristóteles (2015), a fêmea é como “um macho mutilado”, sendo os embriões femininos formas degeneradas, resultantes de desvios, carências, incapacidades.

Aristóteles, assim, não questiona diretamente os preconceitos que compartilha, mas mostra que também há uma justiça – metafórica – a respeito dos indivíduos que não gozam da cidadania reconhecida pela lei, justificando a sua situação de inferioridade, e destinando a elas outras formas de justiça, particularmente a justiça doméstica. Na visão aristotélica, as características vinculadas ao feminino, ademais de as excluíram da esfera da justiça política, definiam a elas papéis positivos em outros campos, como a vida doméstica, em que se afirmam as suas qualidades na gestão da econômica da casa e no âmbito privado das relações familiares. Essa justiça doméstica resguardava a devida obediência da mulher para com os homens, e garante sua exclusão das esferas da cidadania plena e do acesso à maturidade no plano moral, dada sua inferioridade que vai da ordem física e fisiológica da reprodução a do exercício acabado das funções intelectuais e das ações éticas.

Mas se por um lado Aristóteles extrai das múltiplas inferioridades supramencionadas justificações para o estatuto das mulheres e ao tratamento que lhes é concedido, por outro, “valoriza positivamente as reconhecidas diferenças como condições *sine qua non* da viabilização da justiça e da genuína comunidade humana” (PINTO, M.J.V., 2010, p. 30). Acautela, de certa maneira, o que Platão sacrifica no caso das mulheres guardiãs promovidas a filósofas e a hipotéticas governantes. A especificidade da mulher decorre dos elos que a prendem à esfera do privado. Na dialética de interesses que comandava o confronto das duas esferas, o universo da vida doméstica constituiu como que um baluarte do direito à diferença, da proliferação dos cuidados norteados por afetos radicados em circunstâncias muito concretas. Sob o ponto de vista da composição da *polis*, o autor defende que a identidade assentada no desaparecimento das diferenças é algo destrutivo: a autêntica comunidade é uma comunidade de sentimentos, e a diversidade, mais do que a semelhança, dá lugar à pretendida unidade. A concepção aristotélica salvaguarda o que Platão aniquila – a possibilidade de uma padronização do humano que não faça tábua rasa do ‘feminino’ em função de critérios redutores de sobrevalorização do “masculino”.

Essas duas posições quanto às mulheres, a igualdade homogeneizante platônica e a diferenciação hierarquizada e inferiorizada aristotélica, do mesmo modo que a inferioridade quer física, quer moral, a elas atribuída a partir dos dualismos que constituíram a família nuclear da *polis* grega, de certo modo constituirão as bases sob as quais se desenvolverão as teorias feministas a partir da modernidade. Nem mesmo a revolução da Modernidade, ou mais ainda as rupturas da filosofia pós-moderna, como veremos, foram capazes de superar as raízes fixadas por Aristóteles e Platão quanto ao estabelecimento de uma ordem social e política justa, e o papel destinado às mulheres dentro dessa ordem. Ao contrário, os aportes gregos serão retomados e aprofundados pela filosofia cristã nascente. Os teólogos medievais tornarão mais dura a vida das mulheres, mais rígidos os dualismos e oposições, mais fixos os estereótipos de gênero construídos na Antiguidade, e lançarão, a partir da releitura cristianizada de Platão e Aristóteles, as bases de muitas das conceituações, posturas e valorações filosóficas que até hoje perduram e justificam diferenciações, discriminações e violências de gênero que buscamos desvendar. É a essa “masculina” Idade Média que nos dirigimos no próximo tópico.

2.2 Idade Média, Justiça, Corpo e Gênero: Desvelando Complexas Relações

A partir dos objetivos propostos nesta tese, especialmente neste capítulo inicial, de percorrer a genealogia da caminhada filosófica de proposição e justificação da justiça a partir

dos seus principais filósofos, destacando e desvelando, a partir da presença e principalmente da ausência das mulheres neste âmbito, as vinculações existentes entre teorias da justiça e questões de gênero, podemos afirmar, com Duby (1993), que pensar a Idade Média requer pensar de muitos modos, tanto a justiça, quanto o feminino: trevas, fogueira, cruzadas, bruxas, Joana D’Arc e papisas, castigos e castidade, cidade de deus e cidade dos homens, fazem parte do vasto e diverso *ethos* medieval que não pode ser rendido diante de nenhuma vontade totalizante de definição.

A Idade Média¹¹ constitui-se em um período tão escasso de razão, da forma como cunhada na modernidade, que permitiu a emergência de diaconisas e papisas, líderes político-religiosas do sexo feminino, fundadoras de ordens, escritoras de livros, que arguíam contra autoridades civis e eclesiásticas, para pouco depois as condenar, julgar e executar justamente por tais práticas como bruxas nas fogueiras da Inquisição. A ausência dessa racionalidade “tradicional” (CULLETON, 2002), permitiu que mulheres ocupassem outro lugar simbólico tal, que, diante da desarticulação da razão, teve no medo o impulso do próprio fortalecimento da razão contra esta mesma liberdade feminina. A relação é tão paradoxal, afirma Culleton (2002, p. 136), que as adjetivações e os principais elementos atribuídos à Idade Média pelo senso comum coincidem com as dadas às mulheres: o período histórico “regido principalmente por princípios não-universalizáveis, como a religião ou a magia, ou a bruxaria, elementos que sempre foram compreendidos como ‘coisas de mulher’”.

O medo constitui-se em elemento fundamental nesse processo, afirma Richards (1993). As pessoas do período medieval viviam num mundo de medo: medo de impostos, de doença, da guerra, da fome, da morte, do inferno. Era, segundo o autor, uma sociedade que acreditava no sobrenatural, no poder das forças das trevas e na ação de Satã e de seus demônios no mundo. Acreditava também na bruxaria, que era uma explicação conveniente tanto para as catástrofes naturais súbitas (fome, epidemias, tempestades, enchentes, destruição de safras e animais) quanto para problemas familiares recorrentes, tais como a impotência, infertilidade, crianças natimortas e mortalidade infantil.

Esse é, portanto, segundo Burns (1981), um interregno de profunda ignorância e superstição entre dois grandes períodos de progresso: o dos gregos e romanos e o das invenções modernas. Medieval passa, assim, a significar algo reacionário, antiprogressista, o que, segundo

¹¹ Período de aproximadamente mil anos, situados entre a Antiguidade clássica e o Renascimento, ou seja, entre os séculos 5 e 15. Se estende do deslocamento do Império Romano do Ocidente, em fins do século 5, até o aparecimento das primeiras configurações do Estado Moderno, no século 15. Esta formação histórica, segundo Corrêa (2010) costuma ser dividida em três períodos: Alta Idade Média (entre os séculos 5 e 10), Idade Média Clássica ou Plena (entre os séc. 11 e 13) e Baixa Idade Média (entre os séc. 14 e 15).

o autor, não corresponde de todo à realidade, pois alguns pensadores medievais defenderam doutrinas econômicas e sociais tão ou mais progressistas que as nossas. O fato é que o longo medievo não constitui uma unidade cultural, como bem salienta Le Goff (2013), em sua busca por um novo olhar sobre o período¹².

Na ausência de uma unidade, afirma Richards (1993, p. 13) é a “perpétua oscilação entre extremos” que pode ser considerada a “característica fundamental da vida medieval”. Era uma sociedade capaz de explosões súbitas e violentas de histeria e paranóia, de violência e entusiasmo, muitas vezes tendo como pano de fundo a crise demográfica ou a mudança social, com frequência associadas a surtos de fome e doença. Nesse contexto de dualidade entre extremos, alguns temas são considerados “permanentes e ordenadores” pelo autor: “a tensão entre autoridade e dissensão, entre a noção de comunidade e o individualismo, entre materialismo e espiritualidade, entre erotismo e ascetismo; o conflito entre essas forças opostas flui e reflui, cresce e diminui” (RICHARDS, 1983, p. 13).

No centro desse turbilhão, Le Goff (2013) identifica o que denomina de desprofissionalização do filósofo e da atividade intelectual medieval, afirmando que, nesse período, o termo intelectual tem uma nuance precisa de significação que se relaciona com a *virtude, o conhecimento e o prazer*. É o filósofo não-orgânico que fala fora da universidade e que abriga nomes como Eckhart na Alemanha e Dante na Itália, intelectuais que escrevem no vernáculo e que não são orgânicos aos poderes instituídos e, por isso mesmo, quase não são citados pela história da filosofia. De qualquer maneira, segundo Culleton (2002), mesmo esses homens mereceram um lugar na história, embora pequeno, sempre maior que o reservado para mulheres como Heloísa, que foi muito mais brilhante e íntegra do que seu amante Abelardo, conhecido até hoje, ou a Condessa Marie de Champagne¹³, muito menos conhecida do que seu pai Luiz VII ou do que seu marido Henrique I.

Nesse contexto, virtude, conhecimento e prazer são questões centrais. Libera (1999) apresenta os três elementos que considera como “apaixonadamente hostis ao intelectualismo medieval”: o humanismo, a *devotio* moderna e a Reforma,

¹² Para o autor, embora a alta Idade Média possa até ser considerada como uma volta ao barbarismo, a renascença carolíngica do século 9 inaugurou uma nova vida da Europa, com grande progresso intelectual e alto grau de prosperidade e liberdade, na qual foram construídas catedrais e igrejas magníficas em estilo gótico, castelos e mosteiros, e onde viveram incomparáveis pintores, escultores, poetas, escritores e filósofos, enfim, intelectuais das variadas áreas (LE GOFF, 2013).

¹³ Marie de Champagne, segundo Duby (1993), organizou no final do século XII os chamados “Tribunais do Amor”, onde um “príncipe do Amor” iniciava hipotéticas ações judiciais amorosas, admitindo a impossibilidade do verdadeiro amor entre marido e mulher, uma vez que, os verdadeiros amantes entregam-se livremente sem ser subjugados por circunstâncias externas como as que prevalecem no estado conjugal. Assim, Champagne definiu o estilo de uma era e o culto da paixão adúltera, que para a elite, foi sancionado a partir de então.

Se há um fator comum a tudo o que, ainda hoje, exila a Idade Média e uma história orgânica do pensamento, é exatamente a percepção moderna da escolástica, ou seja, a crítica agressiva e destrutiva que, no espaço de algumas gerações, de 1480 a 1550, pôs definitivamente abaixo, sob o duplo patronato da elegância literária e da simplicidade da fé, dez séculos de esforços intelectuais. (LIBERA, 1999, p. 43).

O fato, segundo Culleton (2002), é que na Idade Média se pensava de uma maneira diferente à da lógica ou da razão-cálculo, inaugurada por Descartes. Na Idade Média, a questão era muito mais a de um pensamento que o autor chama de analógico, em uma clara herança do pensar filosófico grego. Este pensamento analógico é tão racional e idôneo desde o ponto de vista filosófico quanto a razão moderna, mas tem algumas características particulares, como a de ser multifacetado, reticular e hipertextual, o que torna muito importantes a imagem, os símbolos, a intenção. A compreensão de algo não pode ser separada de um todo, o que soa também como fenomenológico e hermenêutico. Agir sobre uma coisa, por exemplo, era considerado como agir sobre seu semelhante.

Os milagres, por sua vez, pertencem ao quadro de uma interpretação por analogia: para multiplicar o pão, é preciso no mínimo um pão. A liturgia e a superstição são diferenciadas por um corte artificial de tipo racional ideológico, lógico. Existe, por exemplo, analogia de inversão entre EVA, aquela pela qual se introduz o pecado no mundo, e AVE, a saudação a Maria, progenitora da salvação. Espelho, imagem, paródia, esta inversão exagerada, o Cordeiro que tira o pecado, que é igual e diferente do bode perverso e demoníaco, a serpente e o caiado (CULLETON, 2002).

Tais elementos também são destacados por Santos e Lucas (2015) ao citarem a referência à própria figura de Deus, centro imaginário e simbólico da cultura medieval, como um ente pessoalizado, e, paralelamente, do lado oposto, como o próprio nome sugere, os opositores, o Diabo e seus seguidores, os hereges, as bruxas, os alquimistas, os cientistas que negavam as teorias teocêntricas, os protestantes, em suma, todos os que divergiam de um sistema de verdade – e de poder – oficializado pela Igreja Católica. A fixação dessas imagens diabólicas pelas Inquisições, de acordo com os autores, não contou somente com um sistema de comunicação estrita e oral, mas lançou mão de uma série de estratégias iconográficas para a produção de imagens e símbolos que dariam força à sua reprodução. O conjunto imagético da Inquisição, composto por quadros, afrescos e gravuras, continham cenas contundentes de condenados “por amar um burro”, “por não ter pernas”, “por ter nascido em outro lugar”, “por falar”, “por trazer informações do demônio”, ou por “mexer a língua de outra maneira” (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 23).

Diante de tudo isso, o que prevalece, dado que não é possível nos lançarmos na busca de uma essência da Idade Média, única ou linear, talvez seja a profunda vinculação existente entre filosofia e religião, especialmente o Cristianismo e sua Igreja Católica, aquela que após o declínio do Império Romano recebeu a herança espiritual e política de Roma, e que foi tida como o lugar do mundo terreno onde o próprio Deus se manifestava.

De acordo com Richards (1993, p. 18, grifo nosso),

Sua característica essencial era a noção de comunidade, o que é compreensível numa época em que a motivação primária era a defesa e resistência a ataques vindos de todos os lados. Em termos de organização, este foi o tempo do surgimento dos laços feudais, criando elos que vinculam os homens no interesse da defesa mútua. [...] Foi o tempo no qual a cristandade era predominantemente interpretada como a comunidade de fiéis, um só corpo unificado no qual o indivíduo sufocava sua especificidade para tornar-se um padrão de identidade do obediente servo de Deus. A literatura dominante desse período era o poema épico, o qual destacava a necessidade de lealdade do indivíduo a unidades mais amplas; o senhor, amigos, a família. Assim, **a tônica da Idade das Trevas era a obediência e a fé inquestionáveis na autoridade.**

A teoria política da Idade Média era, portanto, “conformista. Tinha que ser para sobreviver. A visão dominante era teocrática, com o poder emanando de Deus através de seus governantes escolhidos pelo povo, que obedecia aos que sobre ele estavam investidos de autoridade” (RICHARDS, 1993, p. 19). A partir de tal organização a Igreja passou a influenciar cada vez mais o comportamento das pessoas no campo da moral, dos relacionamentos interpessoais, da vida familiar e da forma de pensar e vestir. E como não poderia deixar de ser, de acordo com Le Goff (2013), sua influência não se deteve ao campo da vida individual, privado, mas se estendeu à política e à vida coletiva do povo, e também o poder, uma vez que esta era a determinação de Deus, passou a ser dividido entre o clero e a nobreza: a Igreja tomou para si a autoridade, e deixou o poder na mão dos príncipes.

Na opinião de Sabine (2000, p. 157),

O aparecimento da Igreja cristã como instituição distinta, autorizada para governar os assuntos espirituais da humanidade com independência do estado, pode ser considerado, sem exagero, como a mudança mais revolucionária da Europa ocidental tanto no que respeita à ciência política quanto no relativo à filosofia política.

A Igreja como autoridade máxima produzia sua própria filosofia e projeto de mundo e de poder, que por sua vez, era instrumentalizado pelo poder político dos príncipes e, como consequência, o direito (objeto da justiça) e o pensamento jurídico passavam a se relacionar com o poder real. Ademais, se todos os seres tinham a sua unidade de convergência em Deus, também o Direito, dentro de um mesmo território, de uma mesma esfera de poder, só podia ser

um, constituindo um sistema de poder centrado na relação soberano/súdito, baseado no mecanismo de apossamento da terra (GÓMEZ, 1998). O que se constitui a partir disso é uma sociedade extremamente hierarquizada, tornando uma das características do ser medieval a profunda aceitação do lugar social a ele determinado: forte ou fraco, rico ou pobre, guerreiro ou trabalhador, religioso ou leigo. Nessa posição, o indivíduo simplesmente se transforma em um instrumento concretizador da vontade de Deus.

Segundo Santos e Lucas (2015, p. 45),

A visão de mundo acerca da estruturação social hegemônica na Idade Média caracterizou-se fundamentalmente pela compreensão de que a teia social tinha, formalmente, seus lugares marcados, o que evidenciava, nas relações sociais, a predominância principiológica da desigualdade. Esse paradigma tinha como motivo de fundo uma rede de privilégios estabelecidos a partir de articulações estabelecidas no âmbito das relações privadas.

Especialmente, destaca Gómez (1998), atribuíam-se funções distintas a três ordens: os que rezam, os que lutam e os que trabalham, ou seja, os clérigos, os nobres e os não livres, todos governados por uma lei divina, mas tratados de forma não idêntica pela lei humana. Nas palavras do autor, “[...] a cidade de Deus, que se crê uma só, está dividida em três ordens: alguns rezam, outros combatem e outros trabalham. Estas três ordens vivem juntas e não suportariam uma separação” (p. 203). Os serviços de uma delas permitem os trabalhos das outras duas, de modo que “cada um, alternativamente, presta seu apoio a todos” (p. 203).

A partir de então, o grande empreendimento da Igreja foi o estabelecimento de sua teologia moral, como teoria que servisse de sustentação à sua autoridade, facilitada em muito pelo fato de que os monges eram os únicos letrados em um mundo onde nem os servos nem os nobres sabiam ler. O conceito de justiça foi então matizado na religiosidade, a tal ponto de receber o apelido generalizante destacado por Culleton (2002) de *serva da teologia*.

A base dessa teologia moral da Igreja, desenvolvida a partir de então, está, segundo Sabine (2000), na reunião das três virtudes mencionadas por Paulo – fé, esperança e caridade, e de quatro virtudes que Cícero diz serem as componentes da “beleza moral” – *scientia*, o discernimento do verdadeiro, a prudência e a sabedoria; *beneficentia*, o ideal de justiça, dando a cada um o que lhe é devido; *fortitudo*, a força e a grandeza da alma, que inspiram o desprezo às coisas humanas e *temperantia* ou *modestia*, que consiste em cumprir toda ação e pronunciar toda palavra com ordem e medida.

Neste intuito, foram, sem dúvida, Santo Agostinho (354-430) e São Tomás de Aquino (1226-1274) que melhor expressaram a filosofia moral cristã da Idade Média, e sua obra é

representativa dos dois principais momentos e movimentos em que se divide a filosofia medieval: a *Patrística*¹⁴, vinculada ao pensamento dos chamados “padres” da Igreja, preocupados em relacionar fé e ciência, e da qual Santo Agostinho pode ser tido como principal representante, defendendo uma “iluminação” divina para a aquisição da verdade; e a *Escolástica*¹⁵, que remete a uma preocupação com a reflexão filosófico-teológica, e no qual surgem as escolas monásticas, grandes catedrais, além das Universidades, tendo como um de seus principais expoentes, embora não o único, São Tomás de Aquino.

A tentativa de fundamentar filosoficamente o cristianismo, e a partir daí construir uma base ideológica que justificasse a autoridade e o poder da Igreja, tem como grande marco a tese de Agostinho, segundo a qual o homem não é realmente livre porque pelo pecado original a luz de sua razão ofuscou-se e a vontade enfraqueceu-se. Assim, ninguém pode salvar-se a si mesmo, só restando um caminho que nos salva do inferno, e este caminho é a hierarquia católica que dispõe dos sacramentos para a nossa salvação e reabilitação. Com efeito, não havendo liberdade, só resta o poder eclesiástico para a libertação. Essa hierarquia se apresenta como uma Igreja visível, institucional, o “corpo” que encerra o reino de Deus nesta terra (A cidade de Deus) (GÓMEZ, 1998).

A partir da tese agostiniana, desenvolve-se uma escalada ideológica do poder eclesiástico (LE GOFF, 2013; BURNS, 1981), que tem em Tomás de Aquino, no ano de 1200, um novo ápice. Em suas “*Summa Theologica*” e na “*Summa contra Gentes*”, Aquino estrutura as ideias agostinianas e a partir delas constrói uma arquitetura da justiça e do direito que permite afirmar que a hierarquia eclesiástica católica tem realmente autoridade jurídica, o que lhe dá o direito de punir com a morte os heréticos impenitentes. Nasce assim, segundo Burns (1981), o conceito de Inquisição. Seguindo tal escalada ideológica de domínio da Igreja, o Concílio de Trento no século XVI irá, com base em todas as teorizações e justificações agostinianas e tomistas, instituir leis compulsórias que obrigam os homens a fazer parte da Igreja, mesmo com o uso de meios coercitivos, justificando assim as Missões.

¹⁴ Entende-se por Patrística o conjunto de doutrinas elaboradas pelos chamados Padres da Igreja sob a forma de teologia oficial. Essa elaboração teórica estende-se do século 2 ao século 6, incorporando, de forma ortodoxa, a cultura clássica antiga (Grécia e Roma), mas acrescentando ao pensamento antigo um modo de viver e criando novas verdades impostas como dogmas inquestionáveis. Dentre eles, pode-se destacar Santo Ambrósio, São Jerônimo, Gregório Magno, Tertuliano, Clemente de Alexandria e Santo Agostinho (GÓMEZ, 1998).

¹⁵ Segundo Nay (2007, p. 103), o termo Escolástica “designa um ensinamento e um procedimento intelectual que substitui a simples reprodução de textos por um novo instrumento demonstrativo: a lógica forma”. Já de acordo com Gómez (1998), tratam-se de doutrinas teológico-filosóficas dominantes na Idade Média, dos séculos IX ao XVII, caracterizadas principalmente pelo problema da relação entre a fé e a razão, problema que se resolve pela dependência do pensamento filosófico, representado pela filosofia greco-romana, da teologia cristã.

A permissão da tortura e a utilização da confissão obrigatória foram peças centrais dentre os meios que a Igreja dispunha para aperfeiçoar o controle da vida espiritual do laicado, bem como peças centrais para os métodos do Estado de imposição da lei e da ordem. O processo inquisitorial como um todo era formulado a favor da acusação em vez do acusado e a favor da autoridade em vez da comunidade. Isto tornou mais fácil a perseguição das minorias, característica marcante do período e trabalhada por Richards (1993).

As minorias na Idade Média, não de modo diferente ao longo de toda a modernidade, são notoriamente suscetíveis à estereotipagem¹⁶, o que se tornava particularmente notório no medievo, muito propenso à confecção de listas, à criação de hierarquias e à classificação ordenada das coisas. Havia, segundo Richards (1993), de modo geral o estereótipo positivo do cavaleiro e do homem virtuoso, modelos de papéis a serem seguidos, e por outro lado os estereótipos negativos, nascidos das “ameaças à estrutura social estabelecida ou à estrutura ideológica existente [...] que corporificavam a ameaça. [...] Ele constituía o que era diferente, e diferente era o que ameaçava a ordem e o controle” (p. 30). Como elemento central desse processo de constituição do diferente, como denominador comum entre todos os grupos sob ameaça, segundo a tese defendida pelo autor, está o sexo e a sexualidade: “A sexualidade humana fora de controle desafia as normas estabelecidas”. (RICHARDS, 1993, p. 30).

Nesse sentido, grande parte da filosofia moral da Igreja Católica voltou a influenciar a moral cristã quanto à atitude a ter-se com o sexo, o corpo, o prazer, na tentativa de eliminação de todas as ameaças para o verdadeiro eu cristão, saudável e heterossexual, como afirmam Le Goff e Truong (2006) e Richards (1993). Os teólogos sempre souberam que quem domina o corpo de uma pessoa domina toda essa pessoa; é por isso que por séculos a fio pregaram que a maior virtude é a obediência, e o maior pecado é o pecado sexual/corporal e, portanto, o controle e a uniformização sexual passaram a ser o seu grande objetivo.

O movimento contínuo da Igreja para aprimorar seu controle sobre o casamento e eliminar as ligações sexuais irregulares, sua propensão a impor o celibato clerical, o desenvolvimento de um corpo detalhado e coerente de leis da igreja sobre assuntos sexuais, definindo e prescrevendo condutas pormenorizadas, são fatores que testemunham sobre o desejo da Igreja de exercer um controle sobre a sexualidade dos fiéis. [...] Certamente a Igreja buscava uniformidade teológica e espiritual, mas também buscava a uniformidade sexual e estava pronta a arregimentar as autoridades seculares para impor tal uniformidade. (RICHARDS, 1993, p. 25).

¹⁶ Os estereótipos são, segundo Richards (1993, p. 29), um “meio de dar sentido a um universo desordenado, impondo ordem, definindo o eu, personalizando os temores”.

Esta complexa relação entre a Filosofia Medieval, sexo, corpo e prazer, com questões de gênero será analisada no último tópico deste capítulo.

2.2.1 A Justiça Teológica de Agostinho de Hipona e a Filosofia Patrística

Nos séculos posteriores ao estabelecimento da Igreja cristã como religião oficial do Império Romano¹⁷, o pensamento cristão dominante firmou-se com a Patrística, cujos expoentes foram Ambrósio de Milão, na segunda metade do século IV, Agostinho de Hipona, no começo do século V, e Gregório, na segunda metade do século VI (CORRÊA, 2010). Ambrósio destacou-se por sua veemente defesa da autonomia da Igreja em matérias espirituais, mas definitivamente o mais importante deles foi Agostinho, o principal pensador cristão da Patrística e de toda a primeira metade da Idade Média. Filho de pai pagão e mãe cristã¹⁸ nasceu no norte da África, em 354. Converteu-se ao Cristianismo aos 32 anos, depois de uma vida amorosa e sexual intensa, que incluía um filho com uma amante (CORREA, 2010).

Sua vida é marcada por transitar pelas principais vertentes filosóficas e religiosas de seu tempo. Sua formação teve influências do Maniqueísmo¹⁹, das teorias de Cícero e de Platão, aplicando-as aos estudos da Bíblia, principalmente as Cartas de Paulo. O encontro de Agostinho com o neoplatonismo foi de suma importância para a sua conversão, uma vez que o neoplatonismo era visto como uma doutrina que, com ligeiros retoques, parecia capaz de auxiliar a fé Cristã a tomar consciência da própria estrutura interna e defender-se com argumentos racionais, elaborando-se como teologia. Exatamente isso que Agostinho faz, utiliza princípios da filosofia platônica para fundamentar parte de seus argumentos teológicos.

É, portanto, o fundador da filosofia cristã da história, uma vez que para os homens de seu tempo, que viveram a crise da civilização clássica e os terrores das invasões, justamente no momento em que se produzia o triunfo do cristianismo, Agostinho “propõe a ideia da História como um processo de purificação que Deus impõe aos homens, uma etapa intermediária antes de alcançar o destino final para o qual nos conduza Providência” (p. 33). Sua doutrina possui grande repercussão no meio jurídico e político, rompendo com a velha tradição romana de

¹⁷ Processo que se inicia com Constantino, no início do século IV, e se consolida definitivamente com Teodósio I, em 380 (BURNS, 1981).

¹⁸ Sua mãe, cristã fervorosa, que mais tarde seria chamada Santa Mônica desempenhou papel fundamental na sua conversão, e também no curso de sua filosofia teológica (LE GOFF; TRUONG, 2006).

¹⁹ Doutrina que, segundo Burns (1981, p. 108), foi fundada por Mani, em 250, a partir da ideia central do dualismo Bem-Mal. Todo o universo está dividido em dois reinos antitéticos: “um, o reino do espírito dominado por um Deus eternamente bom; outro, o reino da matéria sob o domínio de Satã. Somente substâncias ‘espirituais’ [...] eram criadas por Deus”. Agostinho foi um de seus seguidores, derivando dela o ascetismo cristão, e fortalecendo as doutrinas do pecado original e da depravação do homem.

dedicação total ao Estado. Agora, o poder constituído provém de Deus – uma legitimidade dos governantes por investidura divina – tendo como consequência a obediência e a subordinação do povo ao poder das autoridades.

Para formatar sua teoria, aduz Farago (2004), Agostinho, tendo por base o pensamento de São Paulo, distingue querer (*vele*) e poder (*posse*). Querer, como vontade privada, é uma vontade doente, serva e, portanto, não é poder. A verdadeira vontade é uma vontade livre do pecado, na qual a liberdade do querer é estreitamente ligada à sua eficácia, ao seu poder. Para que a vontade se liberte de sua servidão que a impede de poder, é necessária a intervenção da misericórdia divina, que, modificando o estado do nosso arbítrio, lhe dá outra vez potência e eficácia de sua liberdade. De modo que é Deus quem exerce em nós o querer e o fazer, segundo a Bíblia (1966). Se a vontade pode se escravizar, somente a graça de Deus pode libertá-la das correntes com as quais ela se amarrou.

O bem está, portanto, condicionado à graça divina, e o homem, fragmentozinho da criação, segundo Agostinho, como criatura que pretende ser autossuficiente é condenado a uma impotência radical. Farago (2004) aduz que a contingência do ser acabado o coloca, de forma incondicional e necessária, na dependência do Ser para quem tudo deve ser conduzido à sua fonte. Para quem se esquece disso, o pecado original recomeça, deformando a imagem divina que está no coração do homem.

Sabine (2000) conclui que a desobediência é a transgressão das leis não manipuláveis do ser: todo pecado é prevaricação, insurreição contra Deus ou denegação de Deus. O homem, sendo *imago Dei*, tem a lei natural “inscrita” no coração, sendo a reta razão humana, a expressão desta razão divina no homem. E correlato da consciência pensante, “a liberdade é, para a antropologia cristã a própria essência do homem que testemunha no Ser e na sua glória, a vocação à beatitude, superior à felicidade puramente sensível” (FARAGO, 2004, p. 114), no entanto essa grandeza, a qual todos são chamados, é objeto de seleção para uma minoria, “a multidão (*massa perdit*a segundo Santo Agostinho) descia-se dela, fazendo mau uso do bem que é o livre arbítrio” (FARAGO, 2004, p. 114).

Para designar essa falibilidade e, portanto, construir a base de sustentação de sua teoria, Agostinho construiu, endurecendo a imagem bíblica da queda como dependência ontológica do homem, a famosa doutrina do pecado original²⁰. Farago (2004, p. 114) chama esse dogma de “símbolo racional” que a Igreja, infelizmente, escolheu como dogma relativo à própria humanidade. Feito para Deus, o homem deu preferência a si mesmo, introduzindo o mal moral

²⁰ Dogma não compartilhado pelo judaísmo, e segundo Le Goff (2013), inventado por Agostinho.

no mundo. Este mal não tem, para Agostinho, realidade ontológica; ele é desordem, subversão de uma ordem intrinsecamente boa, de modo que o erro de Adão não consistiu em desejar um objeto ruim em si, pois a noção de tal objeto é contraditória (afinal o mundo é bom), mas desprezar o melhor pelo que só era bom, e fazer dele mau uso, uma vez que “a iniquidade é a deserção do melhor, diz Santo Agostinho” (FARAGO, 2004, p. 114). Portanto, graça e pecado original têm uma profunda vinculação, de modo que, segundo Reale e Antiseri (2005, p. 98), em Agostinho,

O pecado original foi um pecado da soberba, sendo o primeiro desvio da vontade. O arbítrio da vontade é verdadeiramente livre, em sentido pleno, quando não faz o mal. [...] mas depois do pecado original, a verdade se corrompeu e se enfraqueceu, tornando-se necessitada da graça divina.

De fato, afirma Farago (2004, p. 115), a concepção cristã do mal difere da concepção grega, uma vez que, “subvertendo a ordem, o homem faz muito mais do que faltar com a racionalidade de sua natureza”, diminuindo, assim, a sua humanidade como foi o caso em Aristóteles, e faz muito mais do que comprometer o seu destino por uma falta, como foi o caso nos mitos platonianos. Ele introduz a desordem na criação divina e faz o espetáculo de um ser rebelde, revoltado contra o Ser, e esta é a verdadeira essência do *pecado*, um “mal moral introduzido por uma vontade livre, em universo criado, que coloca diretamente em jogo a relação fundamental de dependência ontológica que liga a criatura ao Criador”. (p. 115).

A partir dessa construção teórica sobre a justiça da alma individual, Agostinho pensa a dimensão política da existência. Foi depois do saque de Roma pelos Visigodos de Alaric (em 410), segundo Corrêa (2010), que o teórico redigiu sua obra para responder às acusações feitas contra os cristãos, cujo Deus não soube proteger a Cidade Eterna, a exemplo das antigas divindades pagãs.

Eis conquistada a cidade que tinha conquistado o Universo! Eis a cidade ultrajada pelos ultrajes que ela própria tinha infligido: saques, torturas, estupro, prisões são, então, acidentes inerentes a qualquer história humana, tristes consequências habituais da guerra. (FARAGO, 2004, p. 115).

Esses desastres temporais, segundo o filósofo, não devem jogar os homens no desespero, pois não atingem o essencial da vida que não se limita apenas aos valores humanos subordinados a um ideal político, não importa o quão nobres possam ser.

Desse modo, a partir das influências sofridas do maniqueísmo, de Platão, dos neoplatônicos e da Bíblia, em especial de São Paulo, Agostinho contrapõe a cidade de Deus à

cidade terrena, reproduzindo o dualismo que divide a humanidade em dois grandes grupos: o do bem e o do mal. Ao dar a essa concepção de mundo um sentido religioso, separa a humanidade daqueles que vivem segundo o homem, e os que vivem segundo Deus. Sabine (2000, p. 163-164) define tal concepção, que passa a ser o novo fundamento do pensamento cristão, em matéria de ética e de política:

A natureza humana é dupla: o homem é espírito e corpo e, portanto, é ao mesmo tempo cidadão deste mundo e da Cidade Celestial. O fato fundamental da vida humana é a divisão dos interesses humanos: de um lado, os interesses terrenos, centrado ao redor do corpo; de outro, os interesses ultraterrenos que pertencem especificamente à alma.

Sua pretensão não é estabelecer um confronto entre a Igreja e o Estado civil, como será feito séculos depois, uma vez que as duas Cidades representam dois reinos, o de Deus e o do demônio, em um dualismo fundamentalista assim explicado por Sabine (2000, p. 164) “a primeira é o reino de Satã, cuja história começa com a desobediência dos anjos rebeldes e encarna especialmente os impérios pagãos [...]. A outra é o reino de Cristo, que se encarnou [...] na igreja e no império cristianizado”. É, segundo o autor, uma “narração dramática da luta entre essas duas sociedades, sendo que o domínio final deve pertencer à cidade de Deus” (SABINE, 2000, p. 164). Nessa ótica, o único reino que pertence e oferece a paz é o da Cidade Celestial, ao contrário dos reinos puramente terrenos, todos eles fadados ao desaparecimento em razão da guerra e da sede de dominação dos próprios homens, instáveis e pecadores. Está, com isso, explicada a queda de Roma sob o filtro ideológico da Igreja cristã.

Agostinho não é indiferente ao ideal da cidade antiga e da cultura que a formou. Consciente da grandeza desta civilização propagada nas redondezas do mediterrâneo, ele só está preocupado em mostrar os seus limites. O drama da cidade terrestre é que ela é obrigada a erigir com suas forças a justiça, a ordem e a paz, que só vêm de Deus. A época em que Roma dominou o mundo, movida pela *libido dominandi* acabou. Os romanos idolatraram o Estado considerando-o com o objetivo supremo. Assim, a queda de Roma, sob a paixão da hegemonia que tinha feito sua potência, revela a mortalidade das civilizações. O tempo da Cidade antiga, mesmo que expansiva, passou. A Cidade de Deus de Agostinho “abre a particularidade das cidades universais do tipo humano sob o olhar de Deus, propondo ao mesmo tempo uma filosofia política e uma teologia da história” (FARAGO, 2004, p. 116), e embora não se confunda com a Igreja, muito menos a cidade terrestre coincide perfeitamente com Roma. São paradigmas que permitem pensar o progresso do espírito na história, o encaminhamento para os fins últimos do homem.

Essa dicotomia, por fim, segundo Gómez (1998), influenciou a nova relação entre igreja e estado, fez surgir a distinção entre as esferas do sagrado e do político, e proclamando a autonomia da esfera religiosa diante do poder político, fornecendo os fundamentos para a submissão do poder civil ao controle do poder religioso da Igreja. Desse modo, ao mesmo tempo em que prega a obediência absoluta dos cristãos a Deus, exige deles também a obediência aos reis em razão de que todo poder é obra divina. Em decorrência, afirma MacIntyre (2001), aquele que resiste e desobedece à autoridade civil é visto como alguém que se rebela contra a ordem estabelecida por Deus, e a legitimidade da legalidade temporal é posta numa ordem divina do mundo, a justiça é tida como um assunto propriamente divino, razão pela qual o Direito não se fundamenta na lei humana.

A missão do poder é fazer reinar a justiça, ela mesma anterior e superior a ele. Agostinho retoma a afirmação ciceroniana da existência de um direito natural segundo o qual a justiça é imutável, eterna, soberana, comum tanto no tempo quanto no espaço a todas as instituições e a todas as consciências. Não convém confundir a justiça e a força, ainda menos de subordinar a justiça à força. A justiça consiste em cumprir rigorosamente com seu dever, em dar a cada um o que lhe é de direito sem fraude nem favor. A força, necessária, é somente legítima quando é colocada a serviço da justiça, e os reinos sem justiça são apenas “vastos salteadores”, conforme Farago (2004, p. 116).

Agostinho, portanto, retoma a ideia de São Paulo segundo a qual a autoridade é o exercício de um “ministério”. Ela é da ordem do serviço. Pouco importa a forma de governo, o importante é respeitar Deus e os homens.

Nay (2007, p. 76) afirma que:

Esta posição é categórica: o dever de obediência ao poder civil é total. O argumento tem um alcance político considerável; abre o caminho a uma doutrina cristã profundamente conservadora na medida em que justifica a necessidade de se dobrar a todos os poderes, inclusive os mais arbitrários.

Este posicionamento leva MacIntyre (2001) a atribuir a Agostinho a possibilidade dada ao Ocidente medieval de desenvolver a concepção teocrática da justiça, manifesta pelo papado na Idade Média. Principalmente com Hildebrand (Papa Gregório VII), a partir do agostinismo político se conseguiu operar a transferência do poder dos laicos aos Príncipes da Igreja, e colocar a Europa no caminho da obediência ao *plenitudo potestatis* dos seus sucessores, realizando, assim, a unidade cultural da Europa sob a tutela espiritual do papado, legitimando seu controle sobre o poder temporal. Esse modelo, que somente vai se fraturar na Reforma, é o

oposto do pluralismo moderno, e demonstra que só uma mão de ferro pode realizar, *manu militari*, não o consenso, mas a obediência como meio de unificação senão dos espíritos, pelo menos das línguas e dos corpos. Apenas as ditaduras fascistas e alguns sistemas comunistas, no século XX, conseguiram realizar tal unidade, nenhuma delas condenadas pelos homens da Igreja.

2.2.2 A Escolástica e a Ideia de Justiça em Tomás de Aquino

Após mais de cinco séculos sob o predomínio do agostinismo, entre o século XII e XIV, na chamada Idade Média Clássica ocorre uma grande renovação no campo intelectual. O século XII foi o século dos teólogos, e nos seguintes acrescentaram-se à Teologia as reflexões do campo da Filosofia e do Direito. Nesse momento, segundo Nay (2007), a vida social das comunidades aldeãs era afetada pelo crescimento das cidades, nas quais se concentravam as riquezas, surgiam novas profissões (advogados, juízes, notários, professores) e se constituíam novas camadas sociais. Dessa recomposição social, partiram críticas mais diretas à ordem tradicional feudal e cristã por parte dos novos saberes eruditos.

Nesse período, em fins do século XIII, já na denominada Renascença Italiana, a busca por certa liberdade republicana era presente, principalmente reforçada, de acordo com Nay (2007), por duas tradições teóricas relevantes: o estudo da retórica²¹ e o estudo da Filosofia escolástica, caracterizando a retomada do humanismo. A Filosofia escolástica acompanhou o surgimento das primeiras universidades, ainda sob a autoridade dos bispos, espaço de debates e intensas disputas de poder, o que colocou a Teologia sob a influência da Filosofia de Aristóteles, no início condenada pela Igreja. Os séculos XIII e XIV representam o período de ascensão do aristotelismo, deixando em segundo plano a tradição agostiniana oriunda da Filosofia de Platão, conforme esclarece Skinner (1996).

Tomás de Aquino, um dos principais teólogos-filósofos desse período, seguidor e cristianizador de Aristóteles, realizou uma síntese entre a Filosofia pagã de Aristóteles e o cristianismo, tentando mostrar que as ideias pré-cristãs do filósofo grego não contrariavam as da Escritura Sagrada. Nascido na Itália, em 1225, conforme a descrição de Corrêa (2010) foi chamado de “Doutor Angélico”, e reconhecido como expoente máximo do pensamento medieval ao lançar os alicerces de um consistente sistema filosófico que uniu o pensamento grego, aristotélico, e a doutrina centrada nos dogmas cristãos, mediando o humanismo

²¹ Os autores da arte retórica, segundo Corrêa (2010), passaram a defender a liberdade, entendida como independência mais autogoverno republicano, razão pela qual se tornaram conselheiros políticos.

individualista greco-romano e o pensamento racional-individualista da sociedade moderna. Apesar da resistência inicial, afirma Le Goff (2013), a Filosofia aristotélico-tomista se tornou a orientação oficial da Igreja Católica, conciliando fé (revelação) com a razão. Por isso a recepção da escolástica nas universidades italianas desempenhou papel fundamental na evolução do pensamento político renascentista.

A adaptação tomista do pensamento moral e político de Aristóteles vinha totalmente ao encontro dos ideais das pequenas cidades-Estado republicanas do Norte da Itália, dominadas até então pela teoria política de Santo Agostinho. Segundo Skinner (1996, p. 71), percebeu-se de imediato que a Filosofia moral e política de Aristóteles colocava em cheque o agostinismo, uma vez que

Agostinho representa a sociedade política como uma ordem determinada por Deus e imposta aos homens, decaídos, como remédio para seus pecados. Já a Política de Aristóteles trata a polis como uma criação humana, destinada a atender a fins estritamente mundanos.

Enquanto a escatológica teoria da sociedade política de Agostinho considera o homem mero peregrino na Terra, com a única missão de se preparar para a vida do além, Aristóteles coloca como ideal humano autossuficiente simplesmente *viver bem* na *polis*, sem apelar para horizontes espirituais futuros (LE GOFF, 2013).

Com sua escolástica aristotélica, afirma Farago (2004), Aquino fez evoluir a doutrina cristã em direção à modernidade, introduzindo a ideia de que o homem é por natureza um ser político, em um contexto em que se pensava a política em termos religiosos e legais. A partir disso, e reabilitando a ideia pessimista da natureza humana de Agostinho, passou a defender que a cidade é o espaço próprio para a realização plena da vida comunitária, uma vez que a realização da natureza do homem supõe uma existência regulada pela razão, a “diferença do ‘animal civil’ dos outros animais”, afirmam Reale e Antiseri (2005), uma vez que nos últimos o agrupamento é o resultado do instinto. Já a sociedade humana é “uma multidão organizada pela razão e pela busca de uma justiça consentida por todos e regulada por leis próprias” (NAY, 2007, p. 108). Aquino, portanto, reconhece que a finalidade do Estado é o bem comum, culminando na vida feliz no céu, pela graça divina. Assim, o indivíduo, como ser ético, une-se aos demais no convívio social e forma a sociedade, um agregado de várias unidades familiares, esta a mais natural e primeira forma de convívio humano, dirigida por uma autoridade que conduzirá ao Bem Comum.

Na realidade, afirma Corrêa (2010), Aquino avança com relação às concepções agostinianas e aristotélicas, ao dar à doutrina judaico-cristã, para a qual todos os homens são feitos à imagem e semelhança de Deus, o sentido de que *todos* os homens são racionais, reconhecendo também nos escravos qualidades verdadeiramente humanas, uma vez que também neles há razão²². É, pois, a razão natural obra da criação divina que guia o homem em suas ações para a sua finalidade ou o seu objetivo natural, e que vai distinguir os homens dos demais animais, afinal, o homem é composto de corpo e alma, sendo o primeiro a matéria perecível que colabora para o aperfeiçoamento da alma, criada por Deus. A alma é incorruptível, imaterial e imortal.

Se a razão foi localizada, a inteligência passa a ser a faculdade espiritual capaz de ultrapassar os dados sensíveis e de penetrar na essência das coisas capaz de ler no interior dos seres. Assim, afirma Nay (2007), se Aristóteles justifica a desigualdade social (escravos, mulheres e estrangeiros não eram cidadãos) com base em uma desigualdade natural do homem, segundo a qual uns nascem inferiores aos outros, Aquino, embora aceite as desigualdades da sociedade feudal, reconhece, ao menos, para todos, o dom da razão e uma igualdade fundamental como filhos de Deus. Desse modo, especificamente com relação às mulheres, afirma Le Goff (2013) sua desigualdade só existe como ser natural, feito a partir das costelas de um homem. Sua alma, no entanto, teria o mesmo valor que a do homem, uma vez que no céu existe a plena igualdade de direitos entre os sexos, pela simples razão de que, abandonando o corpo, deixam de existir quaisquer diferenças entre os sexos.

Além disso, o pensamento tomista rebate o pessimismo antropológico agostiniano, contrapondo a ele a capacidade humana de discernir o bem e o mal pelo correto uso da razão. Resgata, assim, segundo Corrêa (2010), uma função positiva para o Estado civil (construir o bem-estar material dos homens na Terra), aceitando-o como um espaço autônomo dos poderes religiosos, e dá à autoridade política não mais a mera tarefa de correção do pecado ou mero fruto da ânsia de poder do homem, mas sim uma necessidade social, cuja função é zelar pelo bem-estar material, reconhecendo, portanto, que a natureza humana tem fins terrenos, embora o poder temporal seja instituído por Deus. Ao separar Estado e Igreja, admite em cada um deles uma finalidade específica, a partir de uma visão positiva da política. Nesse intuito, segundo Nay (2007), separa a ética da política, no sentido de que o ensinamento moral e a formação espiritual são incumbências da Igreja e não mais do Estado.

²² Menos para as mulheres, é claro.

Ao tratar das leis, Tomás de Aquino reconhece que a lei natural, obra da criação divina, é superior à lei positiva dos homens. Fiel à teoria de que

[...] a função do Estado é cuidar do bem-estar material da sociedade enquanto a da Igreja é cuidar de seus valores morais com base na doutrina católica, defende que leis humanas não podem contrariar as leis naturais, inteligíveis pela razão humana. (CORRÊA, 2010, p. 286).

A lei natural torna presente a lei eterna na sociedade humana como realização dos projetos divinos, estabelecendo os preceitos universais presentes na Natureza, a serem contemplados pela lei humana (Direito Positivo). O homem capta esta razão natural porque “os homens são ‘seres racionais’ naturalmente inclinados, pela vida moral, a buscar o bem e discernir a verdade” (NAY, 2007, p. 109).

Nesse sentido, afirma Farago (2004), o estudo de Tomás de Aquino fornece uma referência clara da especificidade da maneira moderna de pensar a justiça em nossas democracias liberais modernas. De fato, enquanto essas dissociam o justo e o bem, guardando da justiça apenas a problemática relativa à sua única conotação distributiva, Aquino retoma a problemática judaico-cristã que os associa a partir de um olhar aristotélico. A parte de sua *Suma Teológica (Somme Théologique)* consagrada à Justiça se abre pelo estudo do direito como objeto da justiça, seguindo o exemplo do Código Justiniano que começa pelos princípios gerais sobre “o direito e a justiça”, afirma a autora. Depois de Aristóteles, Aquino distingue quatro espécies de justiça segundo uma enumeração ascendente (FARAGO, 2004; REALE; ANTISERI, 2005; GÓMEZ, 1998):

a) A *justiça comutativa* é aquela que regulamenta as trocas entre particulares conforme a legalidade ou o justo valor das coisas trocadas, que proíbe o roubo, a fraude, a calúnia e obriga a restituir o que foi furtado.

b) A *justiça distributiva*, que preside ao reparo pela autoridade das vantagens e dos encargos da vida social entre os diversos membros da sociedade em vista do bem comum proporcionalmente aos méritos, às verdadeiras necessidades e à importância dos diversos membros da sociedade (IIa II ae, a. I, 2).

c) A *justiça legal* (ou social) que visa, imediatamente, ao bem comum da sociedade que faz estabelecer e observar as leis justas e a organização. É nela que está a correspondência dessa parte da jurisprudência chamada por São Tomás prudência política, que deve ser encontrada sobretudo nos chefes de Estados e nos seus colaboradores, mas também nos seus súditos preocupados com o bem comum (IIa IIae, q. 58, a.6,7; q. 80, a.08).

d) A *equidade*, que é a forma mais elevada da justiça, atenta não apenas à carta das leis, mas ao espírito na intenção do legislador, sobretudo em circunstâncias excepcionais, particularmente difíceis ou deploráveis em que a aplicação rígida da lei lembraria a sentença moral *summum jus summa injúria*. A equidade está mais em conformidade com a sabedoria e com o bom senso do que com a lei escrita; ela tem algo de parecido com a caridade que lhe é ainda superior.

O caráter objetivo da justiça, sobre o qual insiste tanto, leva-o, afirma Farago (2004) primeiro a considerá-la a luz de seu objeto, o direito: é justo “aquele que pratica o direito” (*jus*). O adjetivo “justo”, afirma a autora, é dito tanto para o sujeito, o agente, quanto para o objeto visado por ele: fala-se então de algo justo, compreendendo dessa forma o que a justiça exige que façamos. O termo ‘direito’ designa habitualmente o que é justo. Pela mediação da *res justa*, eu sou colocado em contato com o outro em sua alteridade: eu devo me adaptar à lei do portador do direito, àquele que tem o direito ou é o sujeito do direito. A obra de direito é mediadora entre o sujeito do direito e o sujeito do dever e só tem razão de existir em relação ao que ela assegura, configurando uma relação de igualdade.

A relação de direito é uma relação de *ajuste*, de *proporção* conforme a *igualdade*. “A justiça tem como objetivo próprio ordenar o homem no que é relativo ao outro, levando a certa igualdade, como seu próprio nome indica: o que se iguala “se ajusta”; logo, a igualdade é definida em relação ao outro” (FARAGO, 2004, p. 120). Desse modo, o homem justo é, portanto, aquele cujos atos respeitam sempre a relação de equidade determinada pela razão. Mas obviamente, longe de ser uma noção simples, unívoca, o direito se apresenta sob dois aspectos: primeiro, a *igualdade natural* das coisas que basta para fundar uma relação de direito, portanto de justiça. É o que se chama de *direito natural*, que significa primeiro, o que é naturalmente justo e, portanto, “de direito”. Por outro lado, o direito pode derivar de uma *igualdade ou de uma equivalência decretada em virtude de uma convenção*, seja privada ou pública. As medidas tomadas nesta esfera criam relações de equivalência mais flexíveis do que aquelas da estrita igualdade natural. O que é desse modo, “de direito”, em virtude de uma convenção, chama-se *direito positivo*. O direito positivo comum a todos os homens como seres de razão, chama-se *direito das pessoas*: não instituído, ele se impõe pelo fato da própria razão (FARAGO, 2004).

Na doutrina tomista, os princípios básicos da lei natural são evidentes por si mesmos, por exemplo, evitar a ignorância, não fazer mal a ninguém, pagar as dívidas etc.. Esses princípios gerais de moralidade natural servem de horizonte de sentido para todas as leis

humanas, conferindo a elas validade a ponto de justificar a desobediência civil diante de leis injustas, pelo fato de descumprirem o objetivo do bem comum, segundo Skinner (1996). Se alguém receber uma ordem para cometer pecado, está não somente desobrigado da obediência, mas obrigado a desobedecer. A lei humana identificada com o Direito Positivo tem, por sua vez, segundo Corrêa (2010), a função de adequar os princípios gerais da lei natural às circunstâncias concretas e singulares da vida social de acordo com a razão.

Nesse sentido, ser justo é devolver a alguém o que lhe é devido, de maneira que o que se dá seja igual ao que se deve. Duas noções são inseparáveis da noção de justiça: a noção de dívida e a noção de igualdade. O direito é o que é *devido* ao outro segundo uma relação de igualdade, e esta noção de devido define a virtude de justiça tomista (FARAGO, 2004). E o que as virtudes voltadas para o exterior têm de comum com a justiça é a noção de dívida com o outro. A virtude da justiça é caracterizada pelo fato de que ela é fundada sobre a *perfeita noção da dívida*, que pode ser paga conforme uma *perfeita equivalência*, de modo que a noção do devido faz parte do conceito de justiça: o direito é o que é devido ao outro segundo o que a lei determina (FARAGO, 2004).

A noção de igualdade, no entanto, nem sempre é a mesma em cada uma das esferas da justiça. Se a igualdade aritmética convém às trocas, à justiça comutativa, ela não poderia valer para a estrutura da cidade. A ideia de uma sociedade totalmente igualitária seria, para Tomás de Aquino (SKINNER, 1996), parte de uma utopia nefasta. A cidade terrestre não pode existir sem diversidade, sem diferenças de funções, de “status”, de condições, e, portanto, se a justiça comutativa encarrega-se de resolver as relações entre o todo e uma das partes, isto é, de atribuir a cada particular sua parte dos bens que são propriedade coletiva do grupo, isso depende da justiça distributiva (NAY, 2007). Esses dois tipos de relação dependem com efeito de dois tipos distintos de justiça, porque procedem de princípios diferentes.

Quando o Estado quer distribuir a seus membros a parte dos bens da comunidade que lhes pertence, ele faz isso levando em consideração o lugar que cada um ocupa em relação ao todo. Em toda sociedade com estrutura hierárquica esses lugares não são iguais, e todo membro de uma sociedade (antiga ou medieval, monárquica), destaca Farago (2004), não tem a mesma posição. Em todos os casos as pessoas recebem as vantagens que são proporcionais à nobreza, riqueza ou direitos que conseguiram conquistar em relações fundadas, segundo a fórmula de Aristóteles, em uma proporção geométrica, que considera natural, portanto, que um receba mais do que o outro, já que a distribuição das vantagens é feita proporcionalmente à posição ocupada, “Se considerarmos o lugar que ele ocupa no conjunto bem hierarquizado, cada um recebe

proporcionalmente tanto quanto o outro, a justiça é salva e o direito respeitado” (FARAGO, 2004, p. 121).

Desse ponto de vista, cada indivíduo é apenas como um membro do todo, e as virtudes pessoais de cada um são apreciadas segundo sua contribuição ao bem comum, ao qual a justiça da lei ordena todos os cidadãos. Para Tomás de Aquino, como também para Aristóteles, afirma Farago (2004, p. 124-125):

[...] todos aqueles que vivem em uma sociedade têm com ela a mesma relação que as partes têm com o todo. Logo, a parte, enquanto tal, é algo do todo. É assim que o bem de cada virtude, daquelas que ordenam o homem em relação a si mesmo, ou daquelas que o ordenam em relação aos outros indivíduos, deve poder ser relacionada ao bem comum. E, nesse sentido, a justiça é uma virtude geral. E porque a lei tem o papel de nos ordenar para o bem comum, essa justiça geral é chamada de justiça legal: pois, através dela, o homem concilia-se com a lei que ordena os atos de todas as virtudes para o bem comum.

A justiça legal inclui todas as outras virtudes, pois ordena o bem da cidade. Ela pode, no entanto, ser posta à prova pela ilegalidade, pelo desprezo do bem comum que leva o transgressor a buscar apenas seu interesse mais imediato sem se preocupar com as eventuais consequências que seu ato pode provocar dentro da comunidade, destaca Nay (2007). Dessa forma, a este movimento pelo qual a vontade tende a certa finalidade, Tomás denomina de intenção. Se a intenção for boa, afirma Nay (2007), o ato será bom, no entanto, a intenção correta não basta para definir o bom ato: podemos nos enganar sobre a escolha dos meios ou não conseguir aplicá-los. Se a falha não apaga a bondade da intenção,

o ato perfeitamente bom é, no entanto, aquele que satisfaz plenamente às exigências da razão, em seu objetivo como também em cada uma das fases da sua execução: ele é aquele que, não contente de querer o bem, é capaz de realizá-lo. (FARAGO, 2004, p. 126).

Percebe-se, com isso, afirma Skinner (1996), que Tomás de Aquino distingue lei e moralidade, crime e pecado, cabendo à lei respeitar apenas os atos de virtude voltados ao bem comum, ou seja, o bem-estar de toda a comunidade em oposição ao proveito particular de governantes ou grupos, sempre reservando para a Igreja o papel de guardião primordial dos valores morais, do que se deduz, segundo Corrêa (2010), que as questões mundanas podem ser tratadas racionalmente. No que diz respeito à administração do Estado, Aquino aceitava como boas as diversas formas de governo (de um, de poucos ou de muitos), desde que visassem ao bem comum, no que desautorizou a monarquia como única forma legítima embora, contraditoriamente, demonstrasse certa inclinação para com ela, afirma Skinner (1996).

Dessa forma, o mérito que não pode ser negado a Aquino é que sua teoria, no contexto do rápido desenvolvimento econômico e social da Europa, permitiu justificar as necessidades de adaptação a novas circunstâncias morais, base ideológica-racional adequada para a expansão do governo e para a inovação legislativa. A escolástica aristotélico-tomista representou, em suma, uma Filosofia política religioso-eclesiástica diferente, por um lado, do pensamento político antigo, e, por outro, do pensamento moderno, de caráter antropocêntrico, secularizado e racionalista (NAY, 2007). Exatamente por isso tornou-se um dos principais suportes teóricos na transição paradigmática para o mundo moderno.

2.2.3 Sexo, Corpo e Prazer: a Mulher no Medievo

Perrot (2005, p. 447) costuma destacar em suas obras que “O corpo está no centro de toda relação de poder”. No entanto, segue afirmando a autora, é o corpo feminino, o corpo das mulheres “o centro, de maneira imediata e específica”, dessas relações que, permeadas por questões de gênero, definem as relações de poder da história. Na Idade Média, tais relações ganharam uma dimensão nunca imaginada, tornando-se esta, mais que qualquer outra, a matriz de nosso presente. Muitas de nossas mentalidades e comportamentos foram concebidos nesse período, principalmente aquelas relativas ao corpo, à sexualidade, e também ao gênero, uma vez que, segundo Le Goff e Truong (2006), é no período medieval que se instala um elemento fundamental de nossa identidade coletiva, o Cristianismo.

Segundo Le Goff e Truong (2006), o corpo medieval é o resultado das várias tensões vividas no período. A “dinâmica da sociedade e da civilização medievais resulta[va] de tensões” e a maior delas “é aquela entre o corpo e a alma” (p. 11). De um lado, o corpo é fruto da benção e da glorificação, principalmente religiosa (quando se trata do corpo de Cristo), e, de outro, é “desprezado, condenado, humilhado”, sendo, de “parte a parte atravessado por essa tensão, esse vaivém, essa oscilação entre a repressão e a exaltação, a humilhação e a veneração” (p. 13). Essas tensões entre o material e o espiritual, como não poderia deixar de ser, acabaram mediando as representações dos homens sobre as mulheres, sobre eles mesmos, sobre sexualidade e prazer nesse período, como veremos.

A relação da filosofia medieval como o corpo, o sexo, e também com o feminino é aquela típica da Igreja Cristã como um todo. A cristandade foi, desde seus primórdios, uma religião negativa quanto ao sexo, encarado pelos teólogos, na melhor das hipóteses, como uma espécie de mal necessário, lamentavelmente indispensável para a reprodução humana, mas que perturbava a verdadeira vocação de uma pessoa – a busca da perfeição espiritual, que é, por

definição, não sexual e transcende a carne. Segundo Le Goff e Truong (2006, p. 41), “é possível afirmar que o corpo sexuado da Idade Média é majoritariamente desvalorizado, as pulsões e o desejo carnal, amplamente reprimidos pelo discurso institucionalizado da Igreja”, cujos ensinamentos exaltam o celibato e a virgindade como as mais elevadas formas de vida.

Embora, de algum modo, o terreno já estivesse preparado para que o Cristianismo levasse a cabo tal tarefa, a Idade Média dará um impulso muito mais forte ao processo. A partir da mediação de seus grandes idealizadores, principalmente Agostinho e Aquino, seguido por obreiros, monges que instalaram o elogio à prática globalmente respeitada da virgindade e da castidade, constituiu-se uma ruptura decisiva com a Antiguidade pagã, preocupada com a manutenção da população e com a perpetuação da família, e, conseqüentemente, dava pouco valor à virgindade. O corpo passou a ser a prisão e o veneno da alma, e o culto ao corpo na Antiguidade deu lugar a seu desmerecimento na vida social.

A produção de uma operação tão complexa como esta demandou um grande operador ideológico, bem como estruturas econômicas, sociais e simbólicas convergentes. Este agente transformador foi, de acordo com Le Goff e Truong (2006), o Cristianismo, e o fez a partir da introdução de uma novidade no Ocidente: a transformação do pecado original em pecado sexual, vinculação inexistente nos primórdios do próprio Cristianismo, do mesmo modo que nenhum termo dessa equação figurava na Bíblia do Antigo Testamento. O pecado original, que coloca Adão e Eva fora do Paraíso, é inicialmente, um pecado de curiosidade e de orgulho; é a vontade de saber quem conduz o primeiro homem e a primeira mulher, tentados pelo demônio, a comer a maçã da árvore do conhecimento, ou seja, a tirar de Deus, de algum modo, um de seus poderes mais determinantes, e a carne está fora dessa queda.

Embora nem mesmo Cristo tenha dito algo sobre o pecado original, no século II, Clemente de Alexandria vinculou-o diretamente à descoberta do sexo por Adão e Eva, a partir das premissas encontradas em Paulo: “Se viveres segundo a carne morrereis” (BÍBLIA, 1966, Romanos, 8, 13), uma vez que “o espírito dá vida” (BÍBLIA, 1966, II Coríntios, 3, 6). Paulo, arrastado por sua crença na proximidade do fim do mundo²³, aportará uma nova pedra ao edifício doutrinal antisssexual, anticorporal e antifeminino que estava se consolidando. Se Paulo não faz mais que esboçar esta grande reviravolta, Santo Agostinho, mediador da nova ética sexual do Cristianismo na Antiguidade tardia, dá a ela legitimidade intelectual e existencial,

²³ A crença no Milênio, ou seja, a ideia de que o mundo acabaria mil anos após o nascimento de Cristo teve influencia determinante em muitos aspectos da filosofia moral e política da primeira Idade Média (RICHARDS, 1993).

aperfeiçoando a ideia do pecado original identificado agora como desejo sexual, e não simplesmente como o ato (LE GOFF; TRUONG, 2006).

Em que pese a sofisticação intelectual da filosofia agostiniana, a maioria dos pregadores, confessores e padres populares continuaram a fazer a equação simples de que o pecado original é igual a sexo. Obviamente, em um sistema medieval dominado pelo pensamento simbólico, em que os textos da Bíblia, ricos e polivalentes, se prestam a perfeições, interpretações e deformações de todo tipo, era mais fácil “convencer ao povo de que o consumo da maçã significasse o ato sexual, mais do que a busca pelo conhecimento”, de modo que “a virada ideológica foi instalada no seio do cristianismo, sem grandes dificuldades” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 51) e segundo Richards (1993, p. 34) “entrou na consciência popular”.

A partir de então, a guerra contra o corpo se manifestou em várias frentes. O ideal acético se converte no ícone da sociedade eclesiástica, e na alta Idade Média, buscará ser imposto como ideal de vida cristã. No século XII, com a reforma colocada em prática pelo papa Gregório II (1073-1083), os clérigos passam a ter de abster-se de verter o que provoca a corrupção da alma e impede que o espírito transcenda: o sangue e o esperma, instituindo-se assim a ordem do celibato. Quanto ao povo, deveriam empregar seus corpos de forma saudável e salvadora, no interior de uma sociedade aprisionada no matrimônio patrimonial monogâmico e indissolúvel (LE GOFF; TRUONG, 2006), na qual a prática sexual passou a ser extremamente regulada.

Virgindade, castidade, castidade na viuvez e castidade no próprio casamento são ideais a seres perseguidos. A atividade sexual dentro do casamento era regulada: proibida em todos os dias de festas religiosas e jejuns (dos quais havia 273 no século VII, embora já estivessem reduzidos para 140 no século XVI), aos domingos e nos períodos em que se considerava que a esposa estivesse impura (durante as regras menstruais, gravidez, aleitamento, os quarenta dias após o parto). De uma maneira geral, isto permitia que os parceiros casados praticassem sexo menos de uma vez por semana (RICHARDS, 1993). A própria forma da relação era regulada, e a única permitida era a que se conhece hoje em dia como “a posição do missionário”, frente a frente com o homem por cima e a mulher embaixo. Havia penitência de três anos para o coito dorsal, com a mulher por cima, considerado como contrário à natureza dominante do homem (RICHARDS, 1993, p. 40).

Os teólogos medievais chegaram a enfatizar que era um pecado mortal fazer amor com a esposa unicamente por prazer. “Um homem que está ardentemente apaixonado por sua esposa é um adúltero”, disse São Jerônimo (apud RICHARDS, 1993, p. 34). Sexo era uma obrigação;

o marido tinha de dar à esposa o que devia a ela e vice-versa. A esposa não poderia reivindicar seu corpo como de sua propriedade; este pertencia ao marido e vice-versa, afinal, “os corpos das pessoas não lhes pertenciam” (RICHARDS, 1993, p. 36). Santo Alberto Magno argumentou que, se um marido reconhecesse um desejo sexual da parte de sua parceira, deveria agir para satisfazê-lo mesmo que isso não tivesse sido pedido, uma vez que é o marido que têm de tomar a iniciativa, pressupondo-se que a mulher seja a parte passiva. Para a maior parte dos clérigos e dos laicos, o homem é um possuidor. O marido é dono do corpo de sua esposa, tem o seu usufruto, sintetiza Duby (1993).

Obviamente, se a finalidade do sexo era a procriação, a contracepção era considerada uma falta mortal. Os teólogos, afirma Richards (1993), consideravam o controle da natalidade como um pecado grave, e nesta, como em tantas outras áreas, os ensinamentos de Agostinho modelaram o pensamento medieval. Ele havia definido o casamento como existindo em função da “prole, fidelidade e estabilidade simbólica” (RICHARDS, 1993, p. 43), e a interferência no aspecto procriativo do sexo matrimonial não poderia, portanto, ser nada mais do que pecado. A atitude de Agostinho foi transposta diretamente para a lei canônica e também diretamente para a teologia; e o controle do corpo, principalmente do corpo feminino, tornava-se cada vez mais duro e cruel.

Há, no entanto, uma grande distância entre teoria e prática. Prazeres da carne, sexo e fornicação seguem sendo práticas cotidianas, que refletem a rígida distinção e hierarquização e segregação de gênero da sociedade medieval, de modo que, conforme Richards (1993, p. 45) a “distinção social é que determina as práticas corporais e o cumprimento das proibições”. As aventuras extraconjugais salpicam os matrimônios nas famílias grandes e nobres²⁴, nas quais a poligamia é admitida. No lado dos pobres, a monogamia instituída pela Igreja é mais respeitada. A continência era uma virtude rara, uma vez que a maioria dos clérigos seculares viviam em concubinato, quando não estão abertamente casados. Padres devassos e desrespeitosos do celibato eram um problema constante para as autoridades eclesiásticas, uma vez que, segundo o autor, o clero constituía 20% da clientela dos bordéis. A fornicação era encarada como um propósito generalizado da juventude, masculina, claro²⁵, e as práticas sexuais herdadas do modo de vida greco-latino ou pagão perduram na vida das pessoas (RICHARDS, 1993).

²⁴ Obviamente aqui há dois pesos e duas medidas. O adultério era mais detestável quando cometido por uma mulher do que no caso do homem. Tomás de Aquino afirmou que as mulheres deveriam ser mais severamente punidas pelo adultério do que os homens; Huggucio declarou que se deveria exigir a virgindade das mulheres, mas não a dos homens (RICHARDS, 1993).

²⁵ O que permitiu, inclusive, a existência de uma cultura do estupro: jovens bêbados, gangues procuravam combater seu tédio com bebidas, brigas, jogos e cometiam estupros em grupo. O estupro tendia a ser encarado como grave se envolvesse crianças, mulheres mais idosas ou das classes mais altas, mas o estupro entre pessoas de classe social

O que se vislumbra daí é uma característica já apontada por Beauvoir (1980, p. 59): “Em todos esses países, uma das conseqüências da escravização da “mulher honesta” à família é a existência da prostituição. Relegadas hipocritamente à margem da sociedade, as prostitutas desempenham papel dos mais importantes”. Na Idade Média não era diferente, e a prostituição estava presente e era tolerada pela Igreja. Os canonistas a denunciavam, mas, seguindo Santo Agostinho, a viam como um mal necessário, algo cuja existência tornava possível manter padrões sexuais e sociais estáveis para o restante da sociedade. Agostinho (apud RICHARDS, 1993, p. 123) escreveu: “Se as prostitutas forem expulsas da sociedade, tudo estará desorganizado em função dos desejos”. Um glossarista de Agostinho do século XIII afirmou: “A prostituta na sociedade é como o esgoto no palácio. Se se retirar o esgoto, o palácio inteiro está contaminado” (RICHARDS, 1993, p. 123), uma forma de evitar um mal maior.

Filosoficamente, a derrota do corpo, do prazer e do feminino parece total. Ao final de um longo caminho, ao custo de muitas lutas ideológicas e condicionamentos práticos, o sistema de controle se instala a partir do século XII, e uma prática antes minoritária se estende à maioria dos homens e das mulheres da Idade Média. E será a mulher quem pagará o preço mais alto dessa transformação, um preço altíssimo, conforme ressaltam Le Goff e Truong (2006, p. 52), de modo que “subordinação da mulher possui uma raiz espiritual, mas também corporal”, e da própria “criação dos corpos nasce, portanto, a desigualdade original da mulher”, e ela “irá pagar em sua carne o passe de mágica dos teólogos, que transformaram o pecado original em pecado sexual”.

Em todo o período, o papel da mulher permaneceu subordinado. Quando Graciano (apud RICHARDS, 1993, p. 36) escreveu “A mulher não tem poder, mas em tudo ela está sujeita ao controle de seu marido”, estava meramente expressando uma das crenças universalmente aceitas na Idade Média, e uniformemente divulgadas nos tratados teológicos, médicos e científicos da época, a inferioridade inerente e insuperável das mulheres. A mulher era filha e herdeira de Eva, a fonte do pecado original e um instrumento do diabo, há um só tempo inferior e diabólica, sintetiza Richards (1993).

Obviamente, como já lembrava Beauvoir (1980), a inferioridade da mulher não se encontra na origem da distribuição de privilégios e poder, e inclusive de um estatuto jurídico diferenciado, mas surge como um discurso de justificação dessa diferenciação. E são os homens

igual não era um problema, mas parte do exercício da sexualidade entre os homens jovens. Obviamente eles raramente escolhiam esposas, mulheres respeitáveis ou proeminentes e crianças, se concentrando nas mulheres que já estavam “manchadas” e, portanto, eram “caça livre”, de modo que o estupro era amplamente aceito como parte da sexualidade masculina. (RICHARDS, 1993, p. 50).

que precisam justifica-lo, e o farão de muitas formas, como já apontava a própria Beauvoir (1980, p. 56, grifos da autora), citando uma passagem medieval,

Entre as más condições que têm as mulheres, lê-se no *Songe du Verger*, acho, *em direito*, que elas têm nove más condições. Primeiramente, uma mulher por sua própria natureza busca seu prejuízo... Segundamente, as mulheres são por natureza avarentas... Terceiramente, suas vontades são caprichosas... Quartamente, elas são naturalmente más... Quintamente, são hipócritas... Em conseqüência, as mulheres são reputadas falsas e, portanto, segundo o direito civil, uma mulher não pode ser aceita como testemunha em testamento [...]. Em conseqüência, uma mulher faz sempre o contrário do que lhe mandam fazer. Conseqüentemente, são matreiras e maliciosas. Monsenhor Santo Agostinho dizia que 'a mulher é um animal que não é seguro nem estável'; é odienta para tormento do marido, é cheia de maldade e é o princípio de todas as demandas e disputas, via e caminho de todas as iniquidades.

Para tanto, principalmente a partir de Agostinho, a primeira versão da criação presente na Bíblia foi esquecida em proveito da segunda, mais desfavorável à mulher. Ao “Deus disse: faça-se o homem a minha imagem e semelhança”, a saber, “macho e fêmea” (BÍBLIA, 1966, Gênesis, 1, 26-27), os padres e clérigos preferiram o modelo divino de Eva a partir da costela de Adão (BÍBLIA, 1966, Gênesis 2, 21-24). Da criação dos corpos nasce, pois, a desigualdade original da mulher, que, segundo a filosofia agostiniana, precede a queda²⁶. Para ele, numa clara referência aos dualismos platônicos que tanto o influenciaram, o humano está dividido em dois: a parte superior (a razão e o espírito), que é o lado masculino, e a parte inferior (o corpo, a carne) que é o lado feminino (LE GOFF; TRUONG, 2006).

Oito séculos mais tarde, segundo o historiador, Tomás de Aquino de certo modo se afastará do caminho traçado por Agostinho, sem com isso reincorporar a mulher no caminho da liberdade e da igualdade. Influenciado pelo pensamento de Aristóteles, para quem a alma é a forma do corpo, Aquino refuta o argumento dos dois níveis de criação agostinianos. Para Aquino, alma e corpo, homem e mulher foram criados ao mesmo tempo, de modo que masculino e feminino são, ambos, sede da alma divina. Não obstante, o homem demonstra uma maior agudeza com relação à razão e sua semente é a única que, no momento da copulação, eterniza o gênero humano e recebe a bênção divina. A imperfeição do corpo da mulher, presente na obra aristotélico-tomista, explica as raízes ideológicas da inferioridade feminina, que de original, passa a ser natural e corporal.

Verifica-se em Aquino uma igualdade teórica entre homem e mulher, destacando que se Deus quisesse que a mulher fosse um ser superior ao homem, a teria feito a partir de sua

²⁶ Com efeito, Agostinho escreveu que todos os problemas da humanidade começaram com Eva, a primeira mulher. O filósofo se questiona: por que o demônio fala com Eva e não com Adão? E responde: Porque sabia que era difícil enganar o homem, mas era mais fácil enganar a mulher.

cabeça, e, ao contrário, se quisesse que ela fosse um ser inferior, a teria feito de seus pés. No entanto, a criou a partir do meio do seu corpo, pois a intenção era demarcar a igualdade. Dessa interpretação, segundo Le Goff e Truong (2006), alguns avanços podem ser destacados, como por exemplo, a regulamentação do matrimônio pela Igreja, que passará a exigir consentimento mútuo o que representa um avanço no estatuto da mulher.

Ao mesmo tempo, o auge do culto à Maria também repercute favoravelmente. Segundo Beauvoir (1980, p. 123), “ante a Eva pecadora, a Igreja foi levada a exaltar a Mãe do Redentor. Seu culto tornou-se tão importante que se pôde dizer que no século XIII Deus se fizera mulher; uma mística da mulher desenvolve-se, portanto, no plano religioso”. A exaltação de uma figura feminina dividida reforçou certa dignidade da mulher²⁷, em particular na figura da mãe, e em Santa Ana, na figura da avó de Cristo. O culto da Virgem Maria, segundo Richards (1993, p. 36), a partir dos séculos XI e XVII, propiciou às mulheres dois modelos de função enobecedoras: “a virgindade, através da qual se poderia resistir de modo mais absoluto ao pecado de Eva, e a maternidade, a função perfeita para as mulheres que não se adaptavam à vida de uma religiosa celibatária”.

Tal benefício aparente não se concretiza. Sob a influência de Aristóteles, os teólogos da Idade Média passam a considerar a mulher como um ‘macho mutilado’, uma debilidade física que produz efeitos diretos sobre seu entendimento e sua vontade, afirma Richards (1993), explicando a incontinência que marca seu comportamento, e influenciando na sua alma e na sua capacidade de elevar-se e de compreender o divino. O homem será, em consequência, o guia desta pecadora, “e as mulheres, grandes mudas da história, oscilam entre Eva e Maria, pecadora e redentora, esposa e dama cortês” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 49), e uma “tensão” permanente passou a marcar o corpo feminino, aquela entre o bem (a procriação, a virgindade de “Maria”, a castidade e o cuidado com a família) e o mal (a sexualidade, a prostituição, a luxúria e a perversão da alma).

Culleton (2002) acrescenta ainda uma terceira via, afirmando que, durante o período medieval, são três as imagens de mulher que poderiam ser seguidas, o que bem demonstra os lugares e papéis sociais e os estereótipos de gênero a elas destinados no medievo:

a) Em primeiro lugar, a mulher como a tentadora, velha conhecida nas imagens associadas à serpente do Gênese, que tenta Eva, que, por sua vez, tenta Adão. Trata-se da imagem da mulher como introdutora do pecado no mundo.

²⁷ Beauvoir (1980) vincula esta exaltação de Maria com o crescimento do mito do amor cortês, que repercute nas relações de gênero durante a Idade Média.

b) Por outro lado, temos a imagem da rainha do céu. A mãe do próprio Deus. Deus tem mãe. A salvação vem por uma mulher. Rainha dos apóstolos, mediadora de todas as graças.

c) Em terceiro lugar, a mulher como a pecadora resgatada, Maria Madalena, a prostituta que, conta a Bíblia, andava com Jesus por todos os lados e a quem por primeiro ele se revela quando ressuscitado. Tinha quase mais devotos que a própria Maria virgem, a ponto de, por volta do ano 1100, o santuário de Lyon dedicado a Santa Maria fosse transformado em santuário de Maria Madalena.

Em qualquer uma dessas opções, seu mundo era o privado e seu destino era a submissão, como já afirmava Beauvoir (1980, p. 120), “É essa tradição que se perpetua durante a Idade Média. A mulher acha-se na absoluta dependência do pai e do marido”. A autora segue afirmando:

Celibatária, ela permanece sob a tutela do pai; se não se casa, êle encerra-a, em geral, num convento. Se tem filho sem ser casada, autoriza-se a investigação da paternidade mas esta não dá direito senão às despesas do parto e alimentos para a criança; casada, submete-se à autoridade do marido: êle fixa o domicílio, dirige a vida do casal, repudia a mulher em caso de adultério, encerra-a em um convento ou posteriormente obtém uma ordem de prisão para enviá-la à Bastilha; nenhum ato é válido sem sua habilitação. (BEAUVOIR, 1980, p. 126).

A literatura que definia o papel dos vários grupos na sociedade era explícita. Segundo Richards (1993, p. 36), “As mulheres não podem ter acesso a nenhum cargo público. Devem se dedicar às suas ocupações femininas e domésticas”, uma vez que eram por natureza frívolas, arditosas, avarentas e de inteligência limitada. Além disso, devido a seu caráter maligno intrínseco, precisava ser disciplinada, e seu espancamento por parte do pai ou do marido era permitido pela lei canônica e acontecia em todos os níveis da sociedade. Boa esposa e boa mãe, as honras que os homens concedem a mulher se parecem muitas vezes com desgraças, cujo vocabulário da época, corrente entre os trabalhadores e artesãos do século XV, incluía “cavalgar” “ajustar”, “trabalhar” ou “golpear” as mulheres, “o homem vê a mulher como quem vê a latrina: para satisfazer a uma necessidade”, muito bem resume Rossiaud (1990, p. 49).

É, portanto, como destaca Duby (1993, p. 157), uma Idade Média masculina, “Já que todas as palavras que me chegam e me informam procedem de homens, convencidos da superioridade de seu sexo”. Apenas escuto a eles. “Não obstante, os escuto falando, sobretudo, dos seus desejos, e, conseqüentemente, das mulheres. Tem medo delas, e para sua própria segurança as depreciam” (DUBY, 1993, p. 157). Apesar da distância que nos separa dela, e do despertar das trevas medievais, representado pela modernidade, pode-se verificar que as teorizações medievais sobre questões de gênero continuam ainda servindo como matriz de

nosso presente ocidental cristão, representando, portanto, uma carga filosófica tão profunda que nem mesmo mais de quinze séculos foram capazes de dissipar.

2.2.3.1 *As Mulheres, as Bruxas e o Fogo da Inquisição*

Para encerrar a genealogia de questões de justiça e gênero da Idade Média, não podemos deixar de abordar, ainda que brevemente, uma figura típica desse momento histórico, tão paradoxal e oposta quanto o próprio medieval: a *bruxa*. Se atualmente a expressão “caça às bruxas” nos remete à ideia do que poderíamos chamar de bodes expiatórios, o encurralamento de pessoas inocentes para sua destruição, num esforço para desvendar e erradicar alguma conspiração imaginada, das quais foram vítimas muitas das minorias existentes no mundo. No período medieval não foi diferente. Nele, afirma Richards (1993), talvez a maior vítima deste intento punitivo tenham sido as próprias bruxas.

Seu nascimento simbólico, segundo Zaffaroni (2009), se dá a partir da necessidade urgente de disciplinamento da sociedade instituída pela filosofia moral cristã, conforme já vimos, o que tornava indispensável eliminar da cultura os elementos pagãos, anárquicos ou disfuncionais, enquadrá-los na hierarquia e na disciplina da sexualidade. O elemento essencial que se difundiu simbolicamente no imaginário medieval foi o medo: “as pessoas no período medieval vivam num mundo de medo [...] acreditavam no sobrenatural, no poder das formas das trevas e na ação de Satã e de seus demônios no mundo” (RICHARDS, 1993, p. 82). Acreditavam, portanto, na bruxaria, que era uma “explicação convincente tanto para as catástrofes naturais súbitas (fome, epidemias, tempestades, destruição de safras) quanto para problemas familiares recorrentes, tais como impotência, infertilidade, crianças natimortas e mortalidade infantil” (RICHARDS, 1993, p. 82).

Obviamente aqueles que mais necessitavam de disciplinamento eram as mulheres, as filhas e herdeiras de Eva, um instrumento do diabo; inferiores, diabólicas, carnais e malignas, dentre várias outras qualificações (RICHARDS, 1993; LE GOFF; TRUONG, 2006). E o foram a partir da criação de um discurso simbólico perverso, que vinculou as bruxas ao diabo. No final da Idade Média, segundo Richards (1993, p. 82), havia se desenvolvido um quadro “sinistramente coerente” no qual os bruxos – em sua imensa maioria mulheres – faziam “pactos com o Diabo, renunciando ao Cristianismo e se alistando ao serviço de Satã”. Os acordos eram selados copulados com o Diabo, realizando canibalismo, orgias sexuais. As bruxas possuíam “familiares animais, desfrutavam do poder de voar e às vezes da capacidade de mudar de forma.

Recebiam o poder de realizar o mal, e faziam parte de uma conspiração satânica de âmbito mundial visando minar o cristianismo”. (p. 83).

Em que pese essa profunda construção simbólica, de fato, segundo Richards (1993), as acusações de bruxaria eram geralmente levantadas por vizinhos indispostos contra mulheres específicas: as velhas, as solitárias, as impopulares, as neuróticas, as insanas, as mal-humoradas, as promíscuas, as praticantes de medicina popular ou parteiras, mulheres que, por motivos variados, haviam se tornado alvo do ódio local. As bruxas satânicas no final da Idade Média eram, assim, os bodes expiatórios perfeitos, uma minoria inventada, uma imagem compósita do mal, pronta para ser usada e aplicada a qualquer pessoa que discordasse dos dogmas da Igreja e que, pelo uso da tortura e do terror, se tornava realidade. Tal propaganda contínua sobre o perigo, enraizada em imagens e ideias, penetrou na consciência popular, e dessa construção emergiu, segundo Zaffaroni (2009), uma necessidade de punição sem precedentes na história, que teve na Inquisição a sua manifestação mais orgânica, e seu exercício disciplinante foi de uma crueldade inenarrável.

O exemplo mais extremado dessa atitude pode ser encontrado no *Malleus Maleficarum* (Martelo das feiticeiras), publicado em 1486, obra de dois inquisidores dominicanos que, investidos da autorização do papa Inocêncio VIII, haviam conduzido incansáveis caças às bruxas. Esse é, segundo Zaffaroni (2009), o livro fundacional da moderna ciência penal e criminal no qual se podem identificar algumas das notas estruturais mais importantes do poder punitivo: a existência de um mal cósmico que ameaça destruir a humanidade, frente ao qual não se deve titubear nem prescindir de qualquer meio; os piores inimigos são os que duvidam da existência desse mal, porque duvidam da legitimidade do poder punitivo; o mal não obedece a causas mecânicas nem físicas, mas à vontade humana, o que legitima o castigo; a vontade humana se inclina ao mal nas pessoas que são biologicamente inferiores, mais frágeis, como as mulheres²⁸; a propensão ao mal existe como pré-disposição; quem exerce o poder punitivo é imune ao mal; a confissão torna o acusado culpável, a não confissão significa mentira, estimulada pela força da sua própria maldade; e por fim, os signos do mal são incalculáveis, porque o mal se manifesta de incontáveis maneiras, impossíveis de serem catalogadas e previstas. Mas, acima de tudo, o *Malleus*, assim como a Inquisição medieval, era também um trabalho de misoginia e obsessão sexual patológicas, tanto da parte de seus autores como de toda a sociedade medieval, insistindo particularmente na capacidade do diabo e de suas bruxas

²⁸ As inferioridades biológicas eleitas irão se alterando conforme os séculos e, em alguns casos, a ideologia punitiva se separará destas, ao menos aparentemente, para construir inferioridades morais.

para remover o órgão masculino, causando castração temporária ou permanente. Os autores viam isso com horror,

não porque impedisse que os homens se dedicassem à vida sexual, mas porque negava ao homem e a sua masculinidade e também a chance de dominar o impulso sexual e conquistar uma vida de castidade voluntária, o estado mais elevado que se podia atingir na Terra. (RICHARDS, 1993, p. 83).

Os autores identificavam a bruxaria com o impulso sexual, afirmando que toda bruxaria advém do desejo carnal, que é insaciável nas mulheres. Estas eram muito mais inclinadas aos males da bruxaria e da adoração do demônio porque eram mais impressionáveis e crédulas, eram naturalmente dissimuladas, descontroladamente vaidosas, “intelectualmente como crianças” e o mais importante, “mais carnis do que o homem”, afirma Richards (1993, p. 83). Essa descrição fazia parte da visão medieval “oficial” sobre o feminino; no entanto no Martelo, o que era considerado como fraqueza inerente passava a ser visto como sendo vinculado à promoção ativa do mal no mundo.

Nesse sentido, pode-se afirmar que na *caça às bruxas* proporcionada pela Inquisição medieval, unificou-se perfeitamente o que Zaffaroni (2009) identificou como as bases de unidade ideológica da hierarquização da humanidade a partir de diferenças biológicas, das quais as diferenças de gênero são uma das, senão a principal. Segundo o autor, a discriminação, em sua forma de hierarquização baseada em diferenças biológicas dos seres humanos, é um capítulo antigo e contínuo da história humana, cuja construção apresenta múltiplas facetas de um mesmo processo histórico: racismo, discriminação de gênero, de pessoas portadoras de deficiências, de doentes, de minorias sexuais e étnicas, de imigrantes, crianças e adolescentes, idosos, dentre outros.

Esse poder hierarquizado, afirma, está assentado em três vigas-mestras: o poder do *pater familiae* (patriarcado), ou seja, a subordinação da metade inferiorizada da humanidade e o controle da transmissão cultural (controle repressivo/punitivo da mulher); o *poder punitivo*, ou seja, o uso legítimo da violência no disciplinamento dos inferiores (controle punitivo/repressivo dos perigos reivindicatórios); e o *poder do saber do dominus*, ou a ciência deste senhor, que, ao longo de tempo, foi acumulando capacidade instrumental de domínio (controle dos discursos). Essas três vigas se articulam perfeitamente na tentativa de controle das *bruxas*. O poder patriarcal controla mais da metade da população: tem o direito de punir mulheres, crianças e idosos, na gênese da violência (socialmente autorizada) de gênero; o poder punitivo se ocupa de controlar os homens jovens e adultos, ou seja, controla os controladores; e o saber

instrumental é poder a serviço do domínio dos controladores e dos controladores dos controladores, construído a partir de um processo inquisitorial²⁹.

Ademais de tudo isso, e mantendo o caráter paradoxal que marca o período, preferimos encerrar este capítulo sobre Justiça, Gênero e Idade Média nos referindo à bruxa a partir da visão proposta pelo historiador Jules Michelet, em seu livro *A bruxa*, de 1862, apontada por Le Goff (2013), como a única capaz de trazer em seu corpo a marca de *outra Idade Média*. Se refletirmos a partir do exposto neste capítulo, poderemos concluir, com Duby (1993), que a Idade Média é masculina, pois todos os discursos que nos chegaram, além de escritos por homens, estavam convictos de sua superioridade. Como “masculina”, foi também uma Idade Média enterrada em um “mundo de imitação, de vaidade, de esterilidade, de antinatureza”, a “época mais fechada de todas” (LE GOFF, 2013, p. 47).

Enquanto a escolástica se fechava na esterilidade e na moral asséptica, afirma o historiador, a bruxa constitui uma realidade caliente e profunda, que redescobria a natureza, a medicina e o corpo. Constitui, portanto, outra Idade Média, não mais aquela que, sob a denominação do diabo, persegue a liberdade, mas uma Idade Média que expõe o corpo, tanto com seus excessos, como com seus sofrimentos, em sua pulsão de vida e através de sua epidemia, e dessa forma desafia os estereótipos estabelecidos.

A Idade Média se tornou o longo túnel da abstinência, da tristeza, do aborrecimento, mantida num estado intermediário entre a vigília e o sono. Mas, afinal, a Idade Média existiu? questiona Le Goff (2013, p. 46)? “Está bem aí o fundo das trevas”. Todavia, nessas trevas, apesar da Igreja, uma luz reluz uma mulher, que conserva a chama da esperança: a bruxa. Nos termos desta tese, podemos considerar a *bruxa* como a perpetuação da resistência ao aniquilamento moral e corporal do feminino proporcionado pela filosofia medieval. É esta chama que seguiremos desvendando ao longo da Modernidade que se aproxima.

²⁹ O método de estabelecimento da verdade dos fatos é o interrogatório: uma verdade proporcionada pelo acusado respondendo o *interrogatório* (a *inquisição*, ou *inquisitio*) do juiz. Se aquele se recusava a confessar, era torturado até falar (aquilo que o *dominus* queria ouvir). Quando passou a ser esta a forma de se alcançar a verdade no processo penal, o saber passou a se constituir mediante o interrogatório das coisas e dos entes, que poderia chegar, conforme Foucault (1981) à tortura, à violência, e até ao *experimento*. Como saber é poder, nos ensina o filósofo, este se acumula questionando os entes segundo o poder que se objetiva exercer sobre eles. O sujeito do conhecimento, que tem Deus a seu lado, se coloca na posição de inquisidor, em um plano superior ao objeto, como “un enviado de Dios para saber, es el *dominus* que pregunta *para poder*” (ZAFFARONI, 2009, p. 325). Quando o objeto é outro ser humano, o saber senhorial estabelece uma hierarquia: o ser humano-objeto será sempre um ser inferior ao ser humano-sujeito. Não há nenhum diálogo, de modo que a discriminação hierarquizante entre os seres humanos torna-se sempre um pressuposto e uma consequência necessária desta forma de saber do *dominus*.

3 JUSTIÇA E GÊNERO NA “MAIORIDADE” DA CIVILIZAÇÃO

Todos os grandes paradigmas teóricos apresentam um momento fundacional, uma genealogia própria. O projeto da Modernidade e sua reivindicação por individualidade, autonomia dos sujeitos e direitos começa a adquirir seus traços mais marcantes com o movimento Iluminista, a contar do Século XVII (não obstante seus pressupostos epistêmicos já estivessem presentes nos séculos anteriores³⁰). Sua fundamentação é normalmente apresentada a partir da reformulação radical, uma verdadeira *revolução copernicana*³¹ de que foram alvo as considerações metafísicas básicas que fundamentavam a tradição clássica, em especial aquelas relativas à natureza da atividade epistemológica, à dimensão racional do ser humano, bem como do espaço social em que se insere. Algumas dessas modificações são bem identificadas por Carpintero (1993, p. 326):

Desde el siglo XVII, la Realidad quedo dividida definitivamente em dos partes: a) la res cogitans, y b) la res extensa. La res cogitans tiene una natureza formal y recibe sus contenidos desde las cualidades de la res extensa. La res extensa sólo posse una cualidad: es cuantificable, medible. Como la Aritmética se proyecta sobre el espacio, todo el mundo humano queda sometido exclusivamente a la Geometria. Los modernos parten desde una representación intelectual que sólo existe em la imaginación a la que llaman ‘mundo interno’ por oposición al *Sinnenwelt* o mundo perceptible por los sentidos. Este ‘mundo interno’ es al campo de juego necesario para toda ciência humana. Se rige por los principios de la res extensa cartesiana: acción y reacción, ubicuidad, etcétera.

A modernidade é, pois, responsável pela chamada virada epistemológica, de acordo com a qual não há mais espaço para se assumir a objetividade do mundo como algo dado e epistemicamente anterior ao sujeito pensante, razão pela qual todo ato de conhecimento, para se afirmar como preciso, exato e, nesses termos, legítimo, deverá passar por um processo de internalização subjetiva do raciocínio, o qual irá encontrar refúgio na mente de um indivíduo pensante (TAYLOR, 1989). De acordo com MacIntyre (1990), é proclamada por autores modernos, como Descartes e Kant, a declaração de independência da razão, a qual se liberta de todo e qualquer comprometimento parcial ou contingente de determinada comunidade local e que apresenta a racionalidade como impessoal, imparcial, desinteressada e universal.

³⁰ Sobre o longo caminho de amadurecimento da modernidade, merece análise o detalhado estudo realizado por Taylor (1989).

³¹ A ideia de uma revolução copernicana no conhecimento é fruto da tentativa de se deixar o vago tatear da metafísica. Nas palavras de Höffe (2005, p. 45): “A revolução copernicana de Kant significa que os objetos do conhecimento não aparecem por si mesmos, eles devem ser trazidos à luz pelo sujeito (transcendental). Por isso eles não podem mais ser considerados como coisas que existem em si, mas como fenômenos. Com a mudança do fundamento da objetividade, a teoria do sujeito, de modo que não pode mais haver uma ontologia autônoma. O mesmo vale para a teoria do conhecimento”.

Esse projeto formulado pelos filósofos Iluministas do século XVIII consiste, segundo Habermas, em desenvolver as ciências objetivadoras, os fundamentos universalistas da moral e o direito e a arte autônoma, sem esquecer as características peculiares de cada um deles e, ao mesmo tempo, libertar das suas formas esotéricas as potencialidades cognoscitivas que assim se manifestam e aproveitá-las para a *praxis*, isto é, para uma configuração racional das relações vitais (AMORÓS, 1997). Ou seja, é um projeto que declara o triunfo da Razão, vista como recurso de análise, de progresso e de emancipação.

A consciência individual de um ser racional passa a ser compreendida como o palco interno no qual se delimita tudo que será passível de conhecimento. Com isso, a razão humana será alvo de um rigoroso processo de depuração metódica, de modo a permitir que cada indivíduo se habilite a separar aquilo que é certo, evidente e objetivo, daquilo que é falso, aparente ou contingente. O objeto não tem mais prioridade diante do sujeito, mas é o conhecimento racional contido no sujeito que é antecedente, e exige para si uma conformação do objeto a ser conhecido. Kant afirma que até então se admitia que o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos, porém todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto (KANT, 2002).

Com isso, a noção de um sujeito individual e abstrato passa a ocupar o espaço central da filosofia dentro da tradição moderna, modificando suas pretensões básicas, almejando não mais a essência das coisas, mas a definição de princípios apriorísticos do conhecimento racional que estarão na consciência de cada indivíduo autônomo. E este é o ponto de partida subjetivo que permite organizar um método ou procedimento necessário à racionalização individual do mundo e da ação correta de um agente racional. Tal obsessão moderna por um método racional, indispensável ao acesso individual ao mundo, atribui não à Metafísica (no sentido clássico)³², mas à Epistemologia (teoria do conhecimento) o status de disciplina filosófica de maior prestígio.

Esta pretensão estritamente metodológica do Moderno trilha a pré-concepção de que o raciocínio somente pode ser atestado como claro e evidente, e ter, assim, algum valor empírico, quando o método for executado partindo-se de um ato de duvidar. A dúvida é o ponto de partida

³² O pensamento kantiano (1974), por exemplo, não exclui a metafísica, mas pretende levá-la a um patamar superior, fazendo com que deixe de ser um tatear entre simples conceitos. A metafísica, até aquela época, se perdia em conhecimentos que não podiam ser verificados, caindo em antinomias e especulações que careciam de embasamento. Para fazer da metafísica o mesmo que já fora feito com as outras ciências – como a matemática e as ciências naturais – Kant se dispõe a delimitar bem seus objetos e a olhá-los por meio de outro paradigma. É esta mudança de viés que possibilitará um conhecimento mais seguro.

epistemológico, e por meio dela se torna viável a construção de um espaço social minimamente seguro e ordenado para o homem, construção esta que, na maior parte das vezes, estará representada e formalizada na ideia de um contrato social, como veremos.

A Modernidade, com todas as suas características, começa com Descartes³³, que dá início a um novo modo de pensar, de forma tão profundo que os intérpretes da tradição filosófica ocidental tendem a considerar que é ele quem empresta o seu perfil ao projeto moderno, quem expressa a “decisão” ontológica da modernidade, pela qual a verdade se converte no que se alcança “com método”. Método que, após Descartes (2005), tem clara prioridade sobre o ser, tido em conta somente na perspectiva do que dessa maneira se deixa descobrir. Com isso, o objetivo último da filosofia não é mais o acesso a algo tido como verdadeiro, mas, sim a execução formal de um rito metodológico que permite atestar a certeza acerca de uma proposição intelectual sobre o mundo que, a princípio, pode estar contida na mente de um sujeito pensante.

A partir de tudo isso, pode-se dizer que, no Século das Luzes, o homem aparece como aquele ser que deve ser guiado pela razão, agindo de maneira justa e livre, configurando assim uma verdadeira revolução do espírito. Para assegurar a justiça social, o homem passa a pensar por si só, deixando de lado possíveis influências provindas de um sacerdote ou de um soberano absoluto, dirigindo assim suas críticas ao Estado Absolutista e à religião. É justamente este ideário Iluminista, cuja concepção passa a determinar o desenvolvimento e a evolução do homem no mundo, que conformará as teorias filosóficas a partir do século XVII e XVIII, tendo como seu principal corolário o liberalismo contratualista e sua nova concepção de Justiça.

³³ No entanto, a razão cartesiana da modernidade é, de acordo com a teoria feminista, uma racionalidade intolerante perante outras instâncias que não ela própria, secundarizando o corpo, a imaginação, a paixão e a sensibilidade. Conforme afirma Genevieve Lloyd, é a Descartes que devemos uma teoria do espírito que permite fundamentar uma divisão sexual do trabalho mental, na sequência da qual foi atribuída às mulheres, como tarefa, o resguardar da sensibilidade e aos homens o desenvolvimento da razão. A autora faz uma interpretação do processo de constituição do pensamento ocidental pondo de manifesto uma longa tradição de aliança entre o masculino e a razão; contudo, salienta ela, no século XVII, assente em Descartes, produz-se uma mudança qualitativa nessa situação, porque a estreita ligação estabelecida entre o método e a razão, por um lado, a ideia de que é possível “treinar” a razão, aperfeiçoando o seu exercício por meio de regras claras de procedimento, por outro, e, por fim, a separação radical entre a substância pensante e o corpo, vão definir um novo espaço de pensar o humano e o seu desenvolvimento, de tal modo que acabam por excluir as mulheres do campo da racionalidade. Segundo a sua leitura, até ao século XVII, as mulheres foram representadas com sendo menos racionais que os homens, mas a partir do século XVII elas ficam pura e simplesmente fora da racionalidade, pelo que a sua tarefa fica determinada com base nessa separação constitutiva: “A tarefa da Mulher é a de preservar a esfera da interligação entre o espírito e o corpo, a que o Homem de Razão recorrerá para conforto, calor e descanso. Se ele pretende exercitar a mais exaltada forma de Razão, deve ter por detrás emoções suaves e sensualidade; a mulher mantê-las-á intactas para ele. Estava, então, aberto o caminho para as mulheres serem associadas não apenas a uma presença inferior da Razão, mas a uma forma diferente de carácter intelectual, construída como complementar da Razão masculina” (LLOYD, 1993, p. 50).

3.1 O Iluminismo e a Justiça Liberal

O sujeito pensante, racional que nasce na modernidade a partir do Iluminismo será predominantemente um sujeito liberal. De fato, muito se tem dito que liberalismo, feminismo e direitos humanos são conceitos modernos, que estão profundamente vinculados com a entrada da sociedade nesta nova etapa. Desta ótica, torna-se necessário compreender este contexto, embora o objetivo não seja realizar uma exaustiva análise de tudo o que significou o pensamento liberal, mas sim compreender algumas ideias centrais, como uma espécie de antessala para adentrar na configuração desta nova sociedade, resultante do triunfo das revoluções liberais e que trouxeram em seu bojo a pretensão da universalidade dos direitos.

O liberalismo, como corrente política e filosófica, surge no século XVII durante o Renascimento, e pode ser conceituado como um dos paradigmas sustentadores da modernidade. De acordo com Gray (1994, p. 23), embora seus antecedentes correspondam a um “período moderno inicial”, como um movimento identificável na teoria e na prática, o liberalismo não é anterior ao século XVII. E embora a denominação liberal não tenha sido utilizada até o séc. XIX³⁴, este conceito foi se desenvolvendo para expressar o acúmulo de ideias precedentes envoltas ao mesmo pensamento.

Nesse sentido, seu surgimento está fundamentalmente vinculado à necessidade de contrapor o absolutismo e a sociedade estamental existentes até o século XVII na Europa. A concepção de liberalismo foi inaugurada por John Locke, na obra “*Second Treatise of Government*”, publicada em 1690 (2011), em que ficam nítidas as ideias de que o governo é um mal necessário, constituído por indivíduos que se reuniram para compor uma sociedade, cuja finalidade é manter a ordem e proteger a propriedade individual.

Esta ideologia foi gestada inicialmente na Inglaterra, de acordo com Gray (1994), nos estudos, tanto de filósofos sociais quanto de economistas políticos da Ilustração escocesa em que são encontradas as primeiras formulações universais e sistemáticas dos princípios e fundamentos do liberalismo, dentre os quais Smith (1996) e sua *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* de 1776, que fez referência ao plano liberal de igualdade, liberdade e justiça. Esta nova proposta transcorre por diversos caminhos, estendendo-se tanto no continente europeu quanto para fora dele, aos territórios que conformariam os Estados Unidos da América. É necessário esclarecer que em cada um dos espaços a corrente liberal se

³⁴ O epíteto “liberal” aplicado a um movimento político é utilizado pela primeira vez em 1812, quando foi adotado pelo partido “liberal” espanhol (GRAY, 1994).

evidencia com diferentes matizes, atendendo tanto a características e circunstâncias de sua aparição, quanto às de seu desenvolvimento, fazendo com que, evidentemente, haja traços comuns, mas também peculiaridades de cada contexto histórico e sociopolítico.

De acordo com Matteucci (1998), como o liberalismo se apresenta nos distintos países em tempos históricos muito diversos, a despeito de sua etapa de desenvolvimento, é difícil encontrar em um plano sincronizado o elemento liberal que unifica diversas histórias. Em função disso, o autor conceitua o liberalismo, genericamente, como,

[...] um fenômeno histórico que se manifesta na Idade Moderna e que tem seu baricentro na Europa (ou na área atlântica), embora tenha exercido notável influência nos países que sentiram mais fortemente esta hegemonia cultural (Austrália, América Latina e, em parte, a Índia e o Japão). Com efeito, na era da descolonização, o Liberalismo é a menos exportável entre as ideologias nascidas na Europa, como a democracia, o nacionalismo, o socialismo, o catolicismo social, que tiveram um enorme sucesso nos países de terceiro mundo. (MATTEUCCI, 1998, p. 687).

Este espírito liberal originado na Inglaterra e difundido em outros países se expressou concretamente através dos sucessos da Revolução Americana e posteriormente da Revolução Francesa, ambas com suas particularidades, mas também similitudes, uma vez que, de acordo com Bobbio (1992a, p. 44),

[...] embora o liberalismo inglês conceba a si mesmo como fundando a afirmação de liberdade em um apelo aos direitos antigos e aos precedentes históricos, o liberalismo francês compreende um apelo fundamental aos princípios abstratos dos direitos naturais.

Afirma que, “tanto o movimento liberal inglês quanto o francês realizaram análises históricas que recorreram paralelamente ao princípio abstrato e ao direito natural” (BOBBIO, 1992a, p. 44). Todos os acontecimentos envoltos à Revolução Francesa apontam caminhos para a evolução das tendências políticas do momento no velho continente, sendo a teoria liberal a mais importante.

No campo das ideias, Rodriguez (2002, p. 106) se refere a um “liberalismo primeiro”, surgido no século XVII, como o correspondente a seu surgimento. Com ele, basicamente nos referimos a um conjunto de ideias que se gestaram nos séculos XVII e XVIII, contrárias ao poder absoluto do Estado e da autoridade excludente das igrejas, e contrário aos privilégios político-sociais existentes, com o objetivo de que o indivíduo pudesse desenvolver suas capacidades pessoais, sua liberdade, religiosa, econômica e política.

O segundo liberalismo, ou liberalismo clássico, situa-se em um espaço que abarca um intervalo do século XVIII e XIX, momento em que se dá grande parte de seu desenvolvimento teórico e prático. Desenvolvimento este caracterizado pela presença nascente do capitalismo e por uma grande produção teórica, que, por sua vez, vai alimentar não somente o ideário dos direitos humanos, mas também a liberdade de mercado. Já o liberalismo moderno, ou revisionista, corresponde a um período de agitação social derivada do próprio avanço do capitalismo, que conduz a uma maior intervenção e presença do Estado para mediar os efeitos da crise e procurar um melhor bem-estar da população. Esta transição é bem delimitada por Outhwaite e Bottomore (1996, p. 421), quando afirmam:

[...] no século XIX, por exemplo, o liberalismo incorporou ideias como o livre comércio, a democracia e a autodeterminação nacional. Perto do final deste século, no entanto, surgiu um ‘novo liberalismo’, enfatizando que o estado devia ser responsável por suprir as necessidades materiais dos pobres, de forma que estes pudessem exercer de maneira mais efetiva a liberdade de que deveriam desfrutar. Essa mediação rumo ao socialismo era evidentemente incompatível com o estado mínimo que muitos dos primeiros liberais haviam concebido como a única garantia de liberdade.

Já no campo político, o próprio Rodriguez (2002) estabelece outras denominações, embora as características gerais se mantenham: a versão contemporânea do liberalismo moderno ou revisionista, que se chama liberalismo socialista ou terceira via, o liberalismo democrático e a nova direita, ou neoliberalismo. Por isso mesmo, adverte Matteucci (1998), não ser possível dar uma definição adequada do liberalismo, uma vez que não se pode traçar uma história do que chama de liberalismo euroamericano, como se fosse um fenômeno unitário e homogêneo, que tem suas origens na transição do constitucionalismo medieval ao moderno, durante as guerras religiosas e a era do jusnaturalismo, seu apogeu durante a era da revolução democrática (1776-1848), sua crise no surgimento dos regimes totalitários e dos estados assistenciais.

Na mesma esteira, Bobbio (1992a, p. 126-127) especifica que, “como teoria econômica, o liberalismo é partidário da economia de mercado; como teoria política é simpatizante do Estado que governa o mínimo possível ou, como se diz hoje, do Estado mínimo”. Isto por que, há que se partir da concepção de que o Estado é um limitador importante da liberdade individual, e que esta é, por sua vez, o valor fundamental da teoria liberal – o bem supremo a ser preservado pelas associações humanas. Destaca-se, assim, outro elemento essencial do liberalismo: o individualismo. Sem dúvidas, a principal característica da modernidade é a emergência do *indivíduo* como sujeito central, inclusive – ou principalmente – com relação à

constituição do Estado. Sem a mudança na concepção do poder do Estado (que passou a ser visto do ponto de vista do indivíduo, e não do soberano), não seria possível o surgimento do liberalismo.

Apesar de todas as diferenças e peculiaridades, Gray (1994, p. 10-11) afirma que “existe una concepción definida del hombre y la sociedad, moderna en su carácter, que es común a todas las variantes de la tradición liberal”, que vai determinar sua ideia de Justiça. Esta essência do liberalismo pode ser condensada, segundo Gray (1994, p. 11), em quatro elementos:

[...] es *individualista* en cuanto que afirma la primacía moral de la persona frente a exigências de cualquier colectividad social; es *igualitaria* porque confiere a todos los hombres el mismo estatus moral y niega la aplicabilidad, dentro de un orden político o legal, de diferencias en el valor moral entre los seres humanos; es *universalista* ya que afirma la unidad moral de la especie humana y concede una importancia secundaria a las asociaciones históricas específicas y a las formaciones culturales; y es *meliorista*, por su creencia en la corregibilidad y las posibilidades de mejoramiento de cualquier institución social y acuerdo político.

Nesta concepção, de acordo com Gray (1994), estão incluídas todas as diversas versões da tradição liberal de modo que, segundo ele, “el liberalismo constituye una tradición única, no dos o más tradiciones ni un síndrome difuso de ideas, justamente en virtud de los cuatro elementos antes mencionados que integran la concepción liberal del hombre y la sociedad” (p. 10-11), portanto, uma só ideia de Justiça.

Fica claro que o liberalismo configurou um espaço político importante que praticamente se institucionalizou no Ocidente. Lembrando sempre, de acordo com Matteucci (1998), que as várias acepções do termo nem sempre correspondem historicamente, podendo indicar muitas vezes um partido político e outras um movimento político, uma ideologia política ou uma meta política (ou ética), uma estrutura institucional em particular, ou a reflexão que esta tem estimulado, a fim de promover uma melhor ordem política, precisamente a ordem liberal. De qualquer modo, em todas as hipóteses, sustenta a existência de princípios com validade geral e permanente, principalmente o da liberdade, para eleger os próprios postulados políticos de forma que todos tivessem acesso a essa liberdade. Estes são os grandes postulados de uma sociedade que pudesse ser considerada justa.

A partir disso, o liberalismo realizou uma notável obra institucional: o Estado constitucional representativo, o reconhecimento de uma tábua de direitos e liberdades básicas, o estabelecimento da separação de poderes para que prospere a liberdade do indivíduo e seja garantida sua segurança pessoal, a despeito da opinião pública, e principalmente, normativa e institucionalmente, configurou o Estado de Direito.

Neste sentido, Bobbio (1992a) enfatiza importantes características e legados do Estado liberal, a exemplo da afirmação de que seu pressuposto filosófico (do ponto de vista de contraponto ao estado absolutista) corresponde à doutrina dos direitos do homem como sendo direitos naturais (inatos, direitos com relação aos quais o Estado pode apenas se abster e garantir a proteção), ou seja, o Estado e os outros sujeitos não podem interferir no gozo dos direitos naturais do indivíduo. O Estado liberal não é uma concessão, mas o resultado de um acordo de vontades. Nasce de “uma contínua e progressiva erosão do poder absoluto do rei” ou de “rupturas revolucionárias”, justificando-se como o resultado de um acordo entre indivíduos que pretendem estabelecer uma convivência pacífica e duradoura.

No aspecto político, liberalismo indica, portanto, que uma sociedade justa é aquela que mantém elementos de eleição e representação popular, através do sufrágio universal; assim como a correspondente responsabilidade do poder executivo, mas principalmente, instituições políticas que aceitam certos princípios amplos de filosofia social ou de moral política, quaisquer que sejam os métodos de realização dos mesmos. É neste contexto que se relaciona com outros elementos caracterizadores da modernidade, principalmente a *democracia*.

A relação entre liberalismo e democracia oscilou, historicamente, entre antagonismo e complementaridade (especialmente do ponto de vista político). No entanto, apesar de estarem potencialmente relacionados, tais termos não são interdependentes, podendo estar absolutamente desconexos.

Segundo Bobbio (1992a), a concepção mais comum de liberalismo corresponde a uma ideia de Estado na qual este possui poderes e funções limitadas e se contrapõe tanto ao estado absoluto quanto ao estado social. Logo, um Estado liberal não é necessariamente democrático, assim como um governo democrático não necessariamente dará vida a um Estado liberal. Apesar da contrariedade já havida entre ambos, Bobbio (1992a, p. 44) entende que a relação atual é, necessariamente, de complementaridade: “Hoje apenas os Estados nascidos das revoluções liberais são democráticos e apenas os Estados democráticos protegem os direitos do homem: todos os Estados autoritários do mundo são ao mesmo tempo antiliberais e antidemocráticos”.

O Estado Moderno atua, segundo Matteucci (1998), em três níveis: jurídico, político e sociológico, exercendo, respectivamente, funções de soberania, de concentração do poder e de administração. Do ponto de vista jurídico e político, a relação do Liberalismo político com o sistema democrático é extremamente forte. Matteucci exemplifica que, ao passo em que o liberalismo almeja a autolimitação do Estado, com o intuito de garantir os direitos públicos e

subjetivos dos cidadãos, a democracia legitima este Estado (liberal), através do sufrágio universal. Nesse sentido, o autor pondera que o liberalismo teve uma contribuição significativa na elaboração de procedimentos jurídicos e estruturas institucionais.

Do ponto de vista jurídico, o Liberalismo por estar intimamente ligado ao constitucionalismo, sempre se manteve fiel ao princípio (medieval) da limitação do poder político mediante o direito, de tal forma que somente as leis são soberanas, justamente aquelas lei limitadoras do poder do Governo. Do ponto de vista político, o Liberalismo sempre se apresentou como defensor das autonomias e das liberdades da sociedade civil, em contraposição, como valor positivo, ao poder central, que opera de maneira minuciosa, uniforme e sistemática. (MATTEUCCI, 1998, p. 698).

O autor sintetiza toda essa diversidade concluindo que o único denominador comum entre posições tão diversas é a da defesa do estado liberal: um estado que termina por garantir os direitos do indivíduo frente ao poder político, e, por isso, exige formas, mais ou menos amplas, de representação política.

A liberdade é, portanto, central. Como tal recebeu uma profunda atenção e evidenciou notáveis desenvolvimentos teóricos (BOBBIO, 1997). A princípio, chama-se liberal aquele que acredita na primazia das liberdades. Neste sentido, embora possa se assumir que a liberdade não seja exclusiva da tradição liberal, na modernidade, o liberalismo deu forma ao que até então eram meros desejos, traduziu-os em direitos e configurou um Estado que estivesse de acordo com tais aspirações. Outorgou, assim, um reconhecimento jurídico à liberdade e às garantias constitucionais para seu desenvolvimento, embora não tenha sido suficiente para dar conta das pretensões de toda a humanidade. Contribuiu, portanto, para configurar o sentido e o alcance da liberdade de duas maneiras: em primeiro, porque precisou nas declarações de direitos uma tábua de liberdades fundamentais, e, em segundo, porque organizou um Estado conforme a participação dos cidadãos (RODRIGUEZ, 2002).

Em função disso, grande parte do eixo do liberalismo gira em torno da ideia de liberdade, e em função de prover as condições necessárias para sua existência, sentido expresso por Rodriguez (2002, p. 104), “El núcleo del liberalismo es, en el siglo XXI, igual que ayer, la creación y mantenimiento de las condiciones políticas que permiten el ejercicio de la libertad personal”. Por isso, inicialmente protege a liberdade individual, como liberdade negativa – de não interferência, sob cuja bandeira se estruturaram todos os direitos do indivíduo, principalmente aqueles de primeira geração, como os de vida, pensamento, consciência, expressão, garantias, processuais, manifestação, inviolabilidade de domicílio.

A distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva remonta a Benjamim Constant, e foi retomada por autores contemporâneos como Isaiah Berlin e Norberto Bobbio. Constant

(s.d.) qualificou a “liberdade dos modernos” como uma espécie de segurança nos desfrutes privados, e as garantias concedidas pelas instituições a esses desfrutes. A ela, opôs a liberdade dos antigos, que entendeu como uma divisão do poder entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Em termos análogos, posteriormente Berlin (1981, p. 147) apontaria que a liberdade negativa “significa estar livre da interferência em minha atividade para além do limite que, embora variável, é sempre reconhecível, a qual distingue da liberdade positiva, que se deriva do desejo por parte do indivíduo de ser seu próprio dono”.

Bobbio (1997, p. 97), por sua vez, afirma que a liberdade negativa consiste em uma “qualificação da ação”, isto é, “a situação na qual um sujeito tem possibilidade de agir ou de não agir, sem ser obrigado a isto, ou sem que seja impedido por outros sujeitos”, ao mesmo tempo em que define a liberdade positiva como uma “qualificação da vontade”, a saber, “a situação em que um sujeito tem a possibilidade de orientar sua vontade para um objetivo, de tomar decisões sem se ver determinado pela vontade dos outros” (p. 97). Dito de outro modo, enquanto a primeira se dirige ao âmbito da ação, a segunda se circunscreve na esfera do querer. A separação entre ambos os conceitos equivale ao que, no âmbito das ideologias, distingue os liberais dos democratas, como destaca o próprio Bobbio (2000, p. 113):

Na linguagem política há dois modos predominantes de se entender a palavra ‘liberdade’. ‘Liberdade’ significa ora a faculdade de cumprir ou não certas ações, sem o impedimento dos outros que comigo convivem, ou da sociedade, como complexo orgânico ou, mais simplesmente, do poder estatal; ora o poder de não obedecer a outras normas além daquelas que eu mesmo me impus. O primeiro significado é aquele recorrente na doutrina liberal clássica, segundo a qual ‘ser livre’ significa gozar de uma esfera de ação, mais ou menos ampla, não controlada pelos órgãos do poder estatal; o segundo significado é aquele utilizado pela doutrina democrática, segundo a qual ‘ser livre’ não significa não haver leis, mas criar leis para si mesmo. De fato, denomina-se ‘liberal’ aquele que persegue o fim de ampliar cada vez mais a esfera das ações não-impedidas, enquanto se denomina ‘democrata’ aquele que tende a aumentar o número de ações reguladas mediante processos de autoregulação. Donde ‘Estado liberal’ é aquele no qual a ingerência do poder público é a mais restrita possível; ‘democrático’, aquele no qual são mais numerosos os órgãos de autogoverno. [...] A diferença desses dois usos do termo liberdade na linguagem política não deve nos fazer esquecer que ambas podem ser reconduzidas a um significado comum, que é aquele da autodeterminação: a esfera do permitido, olhando bem, é aquela na qual cada um age sem coerção exterior, o que significa voltar a dizer que, agindo nessa esfera, agimos determinados não pelos outros, mas por nós mesmos; e, da mesma maneira, dizer que um indivíduo ou um grupo não obedece a outras leis além daquelas impostas a si mesmo significa que esse indivíduo ou esse grupo se autodeterminam.

Embora o liberalismo se caracterize pela prioridade à liberdade, valor primário e meio que permite ao indivíduo racional satisfazer seus próprios interesses, seus pressupostos compreendem também a igualdade, o que fica evidenciado nos diversos textos constitucionais

dele originados. Se a liberdade tem suscitado diversos pontos de vista, a respeito da igualdade a discussão é ainda mais controversa, embora aqui apenas se faça uma mera referência a elas. A questão da igualdade será retomada quando da discussão do contemporâneo liberalismo igualitário de John Rawls, do qual Nussbaum (2002) é signatária.

Sobre a igualdade, Luño (2005, p. 15) indica que “en todo caso, es fácil advertir tras el término ‘igualdad’ la alusión a ideas, valores y sentimientos muy dispares, producto de concepciones del mundo, muchas veces antagónicas”. A partir disso, é conveniente relembrar que a liberdade e a igualdade são consideradas como dois dos valores que motivaram e acompanharam as revoluções liberais, conforme o próprio Luño (2005, p. 19), “en la lucha contra la arbitrariedad y el despotismo las revoluciones burguesas del XVIII proclamaron la igualdad jurídica de todos los hombres”. Por sua vez, a enunciação das respectivas Declarações esteve precedida por uma ampla discussão filosófica e política de modo que, no momento das revoluções, já havia um acúmulo de teorias que alimentaram o ideário dos direitos e que serão refletidas em seu corpo. Portanto, “el debate sobre igualdad constituye uno de los principales nudos de interés de la cultura iluminista que precede e inspira la Revolución francesa”, segundo o autor (LUÑO, 2005, p. 52).

No marco da teoria liberal foram atribuídas aos cidadãos distintas igualdades formais e abstratas, e ao indivíduo privado foram reservadas outras, tais como igualdade como seres morais e racionais, igual direito a sufrágio, iguais direitos perante a lei. Do nosso ponto de interesse, é pertinente referir que a igualdade formal, gerada no âmbito do pensamento liberal moderno, comumente se identifica “con la exigencia jurídico política sintetizada en el principio de la igualdad ante la ley” (LUÑO, 2005, p. 19), embora se saiba, como veremos adiante, que esta liberdade não se estendeu a todas as pessoas, razão pela qual a pretensão de atingir seu *status* tem sido objeto de lutas contínuas. Por outro lado, sua concretização tem sido polêmica, pois parece claro que o credo liberal, pelo menos uma parte dele³⁵, se circunscreve à destacada igualdade formal como igualdade de oportunidades, que não se amplia para a igualdade material, a qual “[...] se identifica con la idea de equiparación y el equilibrio de bienes y situaciones económicas y sociales” (LUÑO, 2005, p. 69).

Deste modo, muitas vezes parecia haver uma oposição irreconciliável entre a liberdade e a igualdade, como se não fossem parte de um mesmo ideário. Kymlicka (2006), no entanto, afirma que não há como sustentar a superioridade da igualdade sobre a liberdade, ou da

³⁵ Pode-se citar como exceções o próprio liberalismo igualitário de John Rawls, e a teoria das capacidades desenvolvida pelos liberais Amartya Sen e Martha Nussbaum.

liberdade sobre a igualdade, dado que ambas são valores fundacionais. No entanto, é certo que se alguma delas foi privilegiada, algumas vezes em um sentido débil outras vezes em um sentido forte, dependendo do ponto de vista de onde se tenha partido, esta questão tem gerado discórdia. A situação é paradoxal: há sempre uma tensão permanente entre ambas, como se fossem absolutamente incompatíveis; se há igualdade, não poderá haver liberdade; se há liberdade, não poderá haver igualdade, mas ao mesmo tempo, ambas estão absolutamente interligadas, como expressa Luño (2005, p. 69), “la convicción de que la libertad y la igualdad no son exigências contrapuestas se ha abierto paso incluso en determinados sectores del pensamiento liberal más progresistas”.

Enfim, nesta parte, o objetivo foi demonstrar que o liberalismo acentua a liberdade, o que praticamente se traduz em um requisito para a consolidação do Estado Liberal. Embora não seja nosso objeto de estudo, não é demais destacar a relação recíproca que se estabelece entre liberalismo e democracia, portanto, entre Estado liberal – como condição histórica e jurídica do segundo – e Estado democrático. Nesta situação, segundo Bobbio (1992a), são imprescindíveis determinadas liberdades para que tenha adequado palco o jogo democrático e, do mesmo modo, o poder democrático é a garantia da presença e permanência das liberdades fundamentais e, conseqüentemente, da justiça.

Na atualidade, Rodriguez (2002, p. 113) destaca que “del liberalismo están especialmente em buena forma sus instituciones políticas y sociales, su concepción de la dignidad humana y de los derechos porque señalan un umbral mínimo de lo que es una vida decente para cualquier ser humano”. Todas essas questões, no entanto, estão no cerne dos debates travados entre as mais diversas teorias da justiça, principalmente entre liberais e comunitaristas, no século XX até a atualidade. Neste sentido, poder-se-ia afirmar que efetivamente as mulheres conseguiram fazer reconhecer seu *status* de dignidade como parte do gênero humano, embora ainda se tenha muito a realizar em seu benefício e no de outros grupos de pessoas excluídas.

Como veremos adiante, neste processo de surgimento e desenvolvimento do liberalismo como teoria e ação política, também se inscreve parte do surgimento do feminismo. Portanto, no próximo item deste estudo, serão analisadas as teorias da justiça propostas pelos principais teóricos do liberalismo primeiro, a fim de examinar os argumentos utilizados por eles, para formular e sustentar uma proposta *individualista, universal, igualitária e melhorista*, conforme aponta Gray (1994), e, paralelamente, justificar a exclusão das mulheres deste universo de direitos reivindicados como universais por eles próprios.

3.2 Argumentos Liberais para a Exclusão das Mulheres: Teorias da Justiça de Hobbes, Locke, Rousseau e Kant

Na nova sociedade que nascia com a modernidade, as formas tradicionais de justificação da sociedade política já não bastavam para satisfazer o sujeito emancipado, autônomo, tanto no campo racional quanto no terreno político. No que se refere ao conhecimento, o sujeito liberal ilustrado é aquele que se libera de sua própria incapacidade e da tutela alheia e faz um uso público de sua razão. Já no aspecto político, esse indivíduo autônomo e racional é um homem que, segundo Rousseau (1980, p. 273): “[...] nasceu livre e por todas as partes se encontra sob cadeias”. As cadeias da sujeição estavam fincadas em uma autoridade que não apresentava sua legitimidade pela via do consentimento e do pacto, mas pela tradição, fazendo com que a emancipação se estendesse imediatamente ao domínio do Estado e do direito na busca de um novo princípio de legitimidade.

Neste terreno de secularização do conhecimento e da política, o *jusnaturalismo contratualista* desempenha um papel teórico fundamental. A doutrina do contrato social encontra sua razão de ser na justificação do poder, da sociedade e do direito correspondente às exigências da nova sociedade. Ao final do século XVIII, o pacto que origina a autoridade já não é mais abordado como uma *pactum subjectionis*, como em Hobbes (1999), mediante o qual alguns indivíduos se submetem à vontade de um terceiro, mas, como leciona Rousseau (1980), um *pacto unionis*, no qual o povo é agora titular da soberania. A legitimação do Estado e de uma sociedade pretensamente justa não apenas vai se originar no momento de sua fundação, no pacto, mas também na defesa e proteção dos direitos naturais – prévios a existência do Estado – agora reconhecidos pela lei positiva serão considerados não mais direitos da pessoa, mas direitos dos cidadãos, garantidos e respeitados pelo poder estatal e pelos demais membros da comunidade. Este nexos entre o direito natural racionalista e a teoria do contrato social, segundo Muñoz (2008), aparecerá expresso nas declarações do final do século XVIII.

Nesse sentido, a emancipação se consolida na configuração da comunidade política e no pertencimento a ela, na forma da cidadania. A luta política sobre quem pode ostentar o *status* de cidadão ocupa em grande medida tanto a filosofia política e jurídica quanto a luta revolucionária deste tempo. Configurava-se assim uma aspiração por encontrar uma nova redefinição do sujeito político, do espaço em que este atua e das regras do jogo, segundo Muñoz (2008).

Para resolver esta questão, os principais teóricos da modernidade partiram da pressuposição da existência de princípios políticos básicos, resultantes de um contrato social,

sendo esta uma das maiores contribuições da filosofia política liberal. Nesta tradição, as pessoas estabelecem contratos umas com as outras, concordando em abrir mão do uso privado da força e da habilidade de tirar a propriedade de outro em troca de paz, segurança e na expectativa de obter vantagens mútuas. Esses princípios são justificados por um contrato que seria feito, na situação original, por pessoas imaginadas livres, iguais e independentes, como refere Locke (2011).

Deste acordo feito em uma situação inicial supostamente justa, ou seja, por meio de um procedimento que não assume vantagens antecedentes de nenhuma parte, são extraídas regras que protegerão os interesses de todos e que trarão justiça a uma determinada sociedade política. Isto por que, segundo Martha Nussbaum (2013a), uma vez que o ponto de partida é, nestes termos, justo, os princípios que resultam do acordo também o serão. “A tradição, portanto, transmite-nos um modo procedimental de explicar a sociedade política segundo a qual o valor das pessoas como iguais e o calor da reciprocidade entre elas são características centrais” (2013a, p. 13).

Este entendimento da sociedade política é uma parte importante do ataque clássico que o liberalismo fez às tradições feudais e monárquicas, dando a ideia de sermos todos iguais perante o estado de natureza, nascendo, assim, uma profunda crítica aos regimes que fazem da riqueza, posição e status fontes do poder social e político diferenciados (FORST, 2010). Portanto, a ideia do contrato feito no estado de natureza fornece não apenas uma explicação do conteúdo dos princípios políticos, mas também um marco de legitimidade política. Qualquer sociedade, afirma Nussbaum (2013a) cujos princípios básicos estivessem distantes do que seria escolhido por pessoas livres, iguais e independentes no estado de natureza, seria posta em questão.

A questão central, portanto, era configurar os princípios e os critérios que garantiriam a participação no pacto e, conseqüentemente, nos seus benefícios. Quem seriam os cidadãos livres, iguais e independentes que alcançariam o status da cidadania liberal moderna? A resposta, embora varie de acordo com as formulações teóricas de cada pensador, não deixa de apresentar uma linha transversal. Seria o homem, branco, heterossexual, detentor de propriedades. E o restante da humanidade? Vejamos o que têm a dizer alguns dos principais teóricos do liberalismo contratualista da modernidade, Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, os quais, embora não sejam os únicos, em virtude da relevância e lastro que suas teorias apresentaram na filosofia política moderna e contemporânea, serão analisados neste estudo.

3.2.1 Thomas Hobbes

Em sua obra mais famosa, *Leviatã*³⁶ Hobbes (1999) apresenta sua célebre construção do pacto social de submissão ao soberano, como resposta ao conflito moral que caracteriza a sua interpretação do estado natural, a ordem vigente antes da instituição da sociedade política. A necessidade de superar o conflito inerente ao estado natural, um estado de ‘guerra de todos contra todos’, em que ‘o homem é o lobo do homem’, para citar as formulações mais conhecidas, gera a exigência da ordem e o surgimento do Estado³⁷.

No que se refere à justiça, a peculiaridade que circunscreve sua obra é sua completa dependência da solução proposta ao problema da obrigação política, afirmando, assim, que a noção de justiça é desprovida de sentido, caso não seja considerada à luz da soberania. A noção de justiça depende, portanto, de um acordo prioritário, destinado a vincular, no interesse de cada um, as ações de indivíduos racionais e autointeressados. Na formulação de sua teoria, Hobbes sustenta a existência de leis naturais morais que reúnem, “a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer uns aos outros, o que queremos que nos façam” (HOBBS, 1999, p. XVII); mas ele acredita que essas leis morais jamais podem fazer surgir uma ordem política estável, porque são “contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes” (p. XVII).

Sob esta perspectiva, a sociabilidade natural que pode ser observada entre os animais, como abelhas e formigas, não existiria entre os seres humanos, de forma confiável, sem coerção, uma vez que nossas paixões naturais são fundamentalmente competitivas e egoístas, fazendo com que o medo tenha um papel motivacional central. O estado de natureza, descrito de forma memorável por Hobbes, segundo Nussbaum (2013a), é, de fato, um estado miserável, no qual, segundo a autora, há uma igualdade bruta de capacidades e recursos. A preocupação é com a força física, o mais fraco pode matar o mais forte furtivamente; a preocupação é com a capacidade mental, essa igualdade aproximada será posta em dúvida somente por aqueles que possuem uma “concepção vã” de sua própria sabedoria. De acordo com Hobbes (1999, p. 45),

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa, com base nela, reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar.

³⁶ Mais especificamente nos Capítulos XIII – XV, do “Estado natural e contrato social”.

³⁷ Neste sentido seu argumento de justificação da saída do estado natural para a instituição política reformula profundamente e de modo inovador a resposta à questão da estabilidade de uma sociedade no tempo, do ponto em que a haviam deixado os escritores clássicos, principalmente Platão e Aristóteles. A solução hobbesiana é diferente, pois sua versão da justiça das instituições não pode pressupor ordem e estabilidade, mas sim, dependerão da aceitação individual, e, portanto, da plausibilidade do argumento oferecido para sua sustentação.

Apesar de Hobbes parecer pensar os seres humanos também como moralmente iguais, é a igualdade de capacidades e habilidades que tem um papel importante em seu argumento. Dada esta igualdade natural de capacidades, nossas paixões nos inclinam a fazer as pazes uns com os outros, de modo que possamos continuar com nossas vidas de modo seguro.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. (LEVIATÃ, 1999, XIII).

Hobbes (1999) não descreve seu contrato social como gerador de princípios de justiça, mas fala da justiça, algumas vezes argumentando que não existe justiça onde não exista poder coercitivo (XV), e em outras, mostrando que existem princípios naturais de justiça, embora ineficazes dadas as nossas paixões. No entanto, seu contrato social gera os princípios fundamentais da sociedade política, sendo, assim, um acordo recíproco para a transferência de direitos naturais (XIV). O seu objeto é para cada homem um “bem para si mesmo”; para o grupo de seres humanos, uma vantagem mútua, “quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra” (XVII). Por visar à fundação da sociedade política a partir do modelo de contrato, dá um passo fundamental que merece destaque: “ele reúne o grupo dos realizadores do contrato com o grupo daqueles para quem o contrato é feito. As pessoas realizam contratos para uma existência segura umas com as outras”.

Na visão de Hobbes, distinta de seus sucessores, como se verá, a única forma plausível que esse contrato pode tomar é aquela que garanta todo o poder a um soberano, sem que os sujeitos preservem direitos próprios. O papel do soberano é, pelo medo da punição, controlar as paixões das pessoas e preservar a segurança mediante a qual possam coexistir. Onde quer que este não exista, uma condição de guerra imoral, insegura e desafortunada prevalece. Existem normas morais compulsórias na natureza, e estas são violadas na situação de guerra; mas, em sua visão, a moralidade é uma forma completamente impotente no que diz respeito às relações humanas, incapaz de ser a base segura para princípios políticos de uma sociedade estável e viável.

Portanto, a definição de quem faz parte do pacto, e dele poderá usufruir, é de extrema relevância em sua teoria, e aqui, Hobbes, como não poderia deixar de ser, comunga da atmosfera masculinizante própria de seu tempo, veiculando, quase inconscientemente, a maioria dos estereótipos de sua época. Nessa seara, chega a comparar mulheres às crianças,

pela propensão que têm para o choro, em *A Natureza Humana* (Cap. IX, § 14), as críticas pelas histórias absurdas que contam aos filhos quando lhes explicam o seu nascimento, no capítulo V do *Leviatã*, e recomenda que não devam falar nas assembleias religiosas, no cap. XXI do mesmo livro.

Contrariando a maioria dos filósofos de sua época e a tradição aristotélica, mantém-se fiel a sua tese da igualdade de capacidades entre todos os seres humanos, afirmando que a inferioridade das mulheres, longe de ser algo natural, é uma convenção social. Desse modo, elas estão submetidas aos maridos, e os filhos submetidos aos pais, em Hobbes, porque as leis são feitas por homens, nada havendo na natureza destas que determine tal situação. Esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse direito sobre o filho pelo fato de ter procriado, mas sim do consentimento do filho, quer expressamente, quer por outros argumentos, suficientemente explícitos (HOBBS, 1999).

Esse vínculo de domínio, portanto, não é dado, mas construído, uma vez que, segundo Hobbes (1999), no estado de natureza, pelo fato de reinar uma igualdade de direitos entre homens e mulheres em todos os domínios, a supremacia seria materna. Pelo direito de natureza, o domínio sobre uma criança pertence àquele que primeiro sobre ela exerce poder. Ora, é manifesto que o recém-nascido, antes de qualquer outro poder, está sob o da mãe (HOBBS, 1999). E, para justificar a mudança que se produz do estado de natureza ao estado civil, continua desmistificando qualquer menção à superioridade masculina, afirmando que “Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem pelo fato de ser do sexo mais excelente estão totalmente enganados” (1999, p. 186), uma vez que “nem sempre se verifica esta diferença de força e de prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem luta” (1999, p. 187).

Mas então como explicar, em Hobbes, a passagem de um estado de natureza matriarcal a uma sociedade civil patriarcal? Há aí um verdadeiro hiato, podendo-se afirmar que o autor é omissivo quanto a gênese de um processo que levou metade da humanidade a ficar privada de seus direitos. Constitui-se o que Okin (1992) chama de uma incoerência radical na teoria hobbesiana, uma inconsequência de seu pensamento, porque, apesar de seus textos revelarem uma pseudo fundamentação ética da moral e da organização social e política preconceituosa e discriminatória, sua postura apenas constata esta aparente injustiça, mas não faz a ela nenhuma crítica, ao contrário, a legitima em nome da estabilidade do estado civil.

Nesse sentido, uma vez que para ele a mulher é tão forte quanto o homem, ou melhor, tão frágil como ele, possuindo todos as mesmas possibilidades de matar e morrer, serem fracos

e perigosos, é necessário que se encontrem estratégias que levem cada um à superação de sua fraqueza e ao apagamento definitivo de sua periculosidade. É neste sentido, a partir de critérios meramente utilitários de construção de uma sociedade harmoniosa e pacífica, que Hobbes impõe o sacrifício às mulheres, privando-as de certos direitos como o preço a ser pago para que as instituições funcionem e para que o Estado se constitua. Se os homens abdicam de seu direito natural em nome da segurança do estado social, as mulheres devem abdicar de sua igualdade, não para os governantes, mas sim aos maridos, em prol do mesmo objetivo comum, a construção de uma sociedade estável que garanta a felicidade (HOBBS, 1999).

Se refletimos sobre o modo como compreende a liberdade, verificamos que a mulher, tal como os demais cidadãos, não é livre. Para que gozem de uma sociedade livre, cada um terá de renunciar à sua liberdade individual. O acesso à cidadania implica uma transferência de poderes, e o sexo determina o interlocutor a quem se delega o poder. Mas, exceto o governante, não há ninguém que não se subordine a outrem por laços de obediência, sendo a condição da mulher a mesma de todos os cidadãos Commonwealth.

Portanto, Hobbes constitui-se um filósofo da igualdade. Embora perceba as diferenças sexuais, as considera irrelevantes frente ao instinto comum de preservação e de defesa. Homens e mulheres prezam, acima de tudo, a manutenção de uma vida que, na medida do possível, desejam que seja pacífica, e que, em função desse objetivo, exige de todos certas renúncias. Essa posição evidencia o caráter construído do gênero e a convencionalidade de certos comportamentos sociais relativos às mulheres, mas os justifica por critérios utilitários, anulando também a distinção entre público e privado, tão cara ao liberalismo contratualista da modernidade. Para Hobbes (1999), homens e mulheres realizam-se publicamente como cidadãos, embora cada um tenha um caminho próprio, ou seja, a obediência que, em última instância, devem os cidadãos, tem mediadores diferentes conforme o sexo. Mas para além da cidadania, nenhum valor maior existe, de modo que ao foro privado é dado o estatuto de opinião, e seu papel é minimizado na obtenção da felicidade. É na “*Commonwealth*” que a salvação se processa.

3.2.2 John Locke

A teoria do contrato social de John Locke, a mais influente da tradição liberal contratualista, é também, segundo Nussbaum (2013a), a mais exasperante. Contém elementos heterogêneos que são difíceis de combinar com coerência. A par disso, pode-se afirmar que a preocupação principal de Locke (2011) está em estabelecer que no estado de natureza, quer

dizer, na situação hipotética em que não haja sociedade política, os seres humanos sejam naturalmente “livres, iguais e independentes”. Livres no sentido de que ninguém é governante de ninguém, e cada um é naturalmente autorizado a governar a si mesmo; igual no sentido de que ninguém é autorizado a governar sobre outros e toda a jurisdição é “recíproca, não tendo ninguém mais que outro qualquer” (LOCKE, 2011, p. 14); e independente, no sentido de que todos estão, como pessoas livres, autorizados a perseguir seus projetos pessoais sem estar submetidos a uma relação hierárquica com nenhum outro. Locke (2011) sustenta, com Hobbes, que os seres humanos possuem capacidades básicas similares de corpo e de mente. Mas diferente dele, vincula esta igualdade a direitos morais:

E tendo todos as mesmas faculdades, compartilhando todos uma mesma comunidade de natureza, não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar a destruir-nos uns aos outros, como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as classes inferiores das criaturas são para o nosso uso. (LOCKE, 2011, p. 16).

Desse modo, para Locke (2011), no estado de natureza é obvio que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da Natureza e para o uso das mesmas faculdades, devem ser também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição. Portanto, as grandes diferenças entre os homens seriam frutos das condições sociais, e, basicamente, os seres humanos seriam portadores de uma aproximada igualdade, tanto moral, quanto de capacidades. Esta semelhança de capacidades é suficiente para o reconhecimento do status de reciprocidade de fins em si mesmos, e soa como necessária para a igualdade moral, que é estabelecida e regulada pela razão:

O estado natural tem uma lei da natureza para governá-lo, que a todos obriga; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que a consultem, por serem iguais e independentes, que nenhum deles deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. (LOCKE, 2011, p. 16).

A razão é um pressuposto inato do homem. É por meio dela que o homem dispõe e ordena as ações, posses e toda a sua propriedade; é pela razão que o indivíduo se torna livre, ou seja, capaz de conhecer a lei à qual está submetido e manter as suas ações dentro dos limites desta. Como a legitimidade da lei reside no próprio consentimento, o respeito a ela torna-se expressão da própria igualdade: “igualdade que significa igual direito de todos os homens à liberdade natural, sem se sujeitarem à vontade ou ao arbítrio de outrem” (LOCKE, 2011, p. 44).

A questão do consentimento é central na doutrina lockeana. Em sua visão, só há uma forma de estabelecer uma sociedade política legítima e cessar o estado de natureza entre os homens: a concordância mútua em se unir para formar uma comunidade. Literalmente, “[...] o que dá início e constitui de fato qualquer sociedade política é tão só o assentimento de certo número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem-se a tal sociedade. E isto, e somente isto pode dar origem a qualquer governo legítimo no mundo” (LOCKE, 2011, p. 70). Em conjunção com o acordo de vontades, também é exigida a submissão à vontade da maioria: “o indivíduo, concordando com outros em formar um corpo político sob um governo, assume a obrigação para com os demais membros dessa sociedade de submeter-se à resolução que a maioria decidir” (2011, p. 69). Trata-se, como se vê, da colocação dos pilares de uma nova sociedade liberal antagônica ao regime de governo absolutista baseado na metafísica do divino.

Para justificar este novo modelo de sociedade, organizado a partir de um acordo de vontades, Locke, apesar de não aceitar que o estado de natureza seja um estado de guerra, insistindo que ele é muito mais rico que isso, afirma que, de qualquer maneira, sem sociedade política, não há nada que o impeça de se tornar um estado de guerra. Dessa forma, sua explicação do contrato concentra-se nas vantagens mútuas como da concordância em aceitar a autoridade das leis e instituições, concordância que ocorre “para viverem confortavelmente, em segurança, e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte” (LOCKE, 2011, p. 105), de modo que “o fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a conservação de suas propriedades” (p. 134).

Sua teoria, portanto, inverte a prioridade Hobbesiana do Estado em relação ao direito natural, sugerindo que o contrato social não deve privar os indivíduos de todos os seus direitos no estado natural, ao contrário, sua força está justamente em reconhecer alguns desses direitos, como o direito à vida e à propriedade, dos quais pode depender uma ordem igualitária e eficiente da sociedade civil. De fato, todo título válido para um bem deriva de um direito natural, anterior ao surgimento do Estado e independente dele. No caso da propriedade, a validade de um título depende do fato de que cada um seja é proprietário da própria pessoa, e a aplicação do trabalho aos bens naturais, inicialmente comuns e indivisíveis legitima a propriedade, como exclusão dos direitos dos outros. A instituição da propriedade ocorre mediante o trabalho, sem necessidade de um consenso político, apenas como limite constituído pela capacidade de consumo de quem adquire título sobre os bens.

Neste estado de natureza de Locke existem deveres morais obrigatórios, incluindo o dever de autopreservação, e, dada a igualdade natural e reciprocidade, o dever de preservar a outrem, o dever de não tirar a vida de outrem e o dever de não fazer o que pode levar à destruição de outrem na medida em que prejudique sua liberdade, saúde ou propriedade. Locke (2011) sustenta que o reconhecimento da igualdade moral também dá origem a deveres positivos de benevolência, medida em que percebo que os outros são meus iguais, percebo que tenho o dever de amá-los como a mim mesmo. Nesse sentido, a reciprocidade moral e os sentimentos que a fortalecem não precisam do contrato social para a sua determinação, sendo imaginados como já presentes na natureza.

Dadas essas constatações, fica difícil conciliar a igualdade moral lockeana com a subordinação das mulheres que defende em sua teoria. No tocante às relações entre homens e mulheres, Locke foi decidido, defendendo a inferioridade da mulher, e advogando a força moral do marido e sua maior sensatez. Em uma das poucas passagens em que se refere à relação conjugal, estabelece uma relação naturalmente hierárquica: “se faz necessário que a palavra final, isto é, a regra, seja definida de algum modo, cabendo este papel naturalmente ao homem, por ser mais capaz e mais forte” (LOCKE, 2011, p. 59). Uma espécie de essencialismo biológico fundamenta a superioridade masculina.

Neste sentido, Locke (2011) traça uma clara distinção entre as esferas pública e privada. No espaço público, na teoria lockeana, não há nada que impeça o acesso a direitos públicos, no entanto, na esfera privada, todos esses direitos lhes são retirados. Sobre esta distinção, o autor afirma:

[...] o poder de um magistrado sobre um súdito distingue-se do pátrio poder sobre os filhos, do senhor sobre seus servos, do marido sobre a mulher, e do nobre sobre o escravo. [...] Entendo, pois, por poder político o direito de elaborar as leis [...] no intuito de regular e conservar a propriedade, e de utilizar a força da comunidade para garantir a execução de tais leis e para protegê-la de ofensas externas. E tudo isso visando só ao bem da comunidade. (LOCKE, 2011, p. 14).

Deste trecho, pode-se concluir que Locke parte da premissa de que existe um poder exercido pelo marido sobre sua esposa, e que este poder não é político. No capítulo VII do mesmo livro, Locke (2011, p. 59) é mais preciso em relação à natureza da relação conjugal: “o poder do marido, é, pois, tão distante do de um rei absoluto, que em muitos casos a mulher tem a liberdade de separar-se dele, desde que o permita o direito natural ou o contrato celebrado”. Desse modo, o autor preconiza que as mulheres são naturalmente subordinadas ao homem, mais capaz e mais forte, de maneira que a relação conjugal torna-se reflexo de uma pretensa “ordem

natural”. No entanto, esta subordinação civil existente nos foros sociais privados, ainda que estabelecida por contrato (no caso, casamento), e totalmente apolítica – somente o governante de um Estado é exemplo de poder político (PATEMAN, 1993).

A mulher lockeana é subversiva por natureza: não tendo as capacidades morais para participar ativamente na vida civil, ela é uma constante fonte de desordem, um perigo iminente que pode levar à destruição do Estado e, por isso, deve ser segregada e confinada no espaço doméstico. Nesse sentido, representa uma das maneiras em que natureza e sociedade são diametralmente opostas. Esta naturalização da subordinação primava do feminino, tida como natural, acaba por desvalorizar as atividades consideradas femininas, leva à imutabilidade da dicotomia natureza/sociedade, e assenta a abstração histórica da dicotomia público/privado: fundamentada na natureza.

3.2.3 Jean Jacques Rousseau

Um dos mais relevantes ideólogos da ideia de sociedade política do Iluminismo será Jean Jacques Rousseau. O filósofo, que tanta influência teria na elaboração da Declaração de Direitos de 1789, desenvolve um conceito de natureza que, sem maiores delongas, exclui as mulheres como sujeitos do pacto político e, portanto, da cidadania. Nesse sentido, sua obra representa perfeitamente este Iluminismo falsamente universalizador que não estendia suas conquistas à metade da humanidade, pautado por questões de gênero, como se diria a partir do século XX, representando assim as contradições e dualidades iluministas.

Como autor contratualista, Rousseau (1980) defende um estado de natureza como uma hipótese lógica, uma premissa necessária para a consecução do pacto e do Estado dele resultante. O estado de natureza seria a premissa antropológica necessária nas quais se descrevem as características ontológicas dos sujeitos que realizarão o pacto e que cada autor descreverá de maneira diferente. Rousseau, diferente de Hobbes ou de Locke, estabelece um estado de natureza com certo desenvolvimento histórico: no seu início não há agrupamentos humanos, mas sim um isolamento individual. Nessa primeira etapa, não há diferença entre a natureza feminina e a masculina. É somente em um segundo momento, em que os indivíduos começam a se organizar socialmente, que surge a família e a diferenciação:

Cada família se torna uma pequena sociedade [...]; e foi então que se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, que, até então só tinham tido uma. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e se acostumaram a guardar a cabana e os filhos, enquanto o homem ia procurar a subsistência comum. (ROUSSEAU, s.d., p. 32).

Instaura-se assim uma desigualdade “natural” entre homens e mulheres, em função da divisão sexual do trabalho. Enquanto que a desigualdade entre os homens é dada, já no último estágio deste estado de natureza imaginário, pela introdução da propriedade privada, a natureza das mulheres é definida por suas condições sexuais e reprodutivas, e nelas se encontram a origem da desigualdade e de sua falta de autonomia, uma vez que, como o texto citado aponta, se constituem seres dependentes. Com isso, Rousseau (1980) estabelece como natural a família patriarcal, isto é, o modelo de família no qual as mulheres ficam vinculadas a um espaço – real e simbólico – que representa a natureza, como espaço privado e no qual estão em uma posição de subordinação e inferioridade frente aos homens, que são os que saem ao mundo exterior da cultura, isto é, da esfera pública.

A origem do espaço público se encontra no contrato social que instaura um pacto entre iguais – um *pactum unionis* – de caráter democrático, enquanto que o espaço privado apresenta sua origem no contrato sexual de subordinação – *pactum subjectionis*. O contrato social é, portanto, aquele que se realiza entre os que são iguais – os homens – enquanto que as mulheres, ao não ostentarem o atributo da igualdade, mas sim, como destaca Amorós (1997), são heterodesignadas, foram excluídas como sujeitos do contrato, mas não como objeto de transação deste. A desigualdade supostamente natural se torna, desse modo, desigualdade política. Rousseau se mostra assim um democrata com os homens, e um naturalista com as mulheres, quebrando os princípios orientadores de sua teoria, como a igualdade reinante no estado de natureza, o consentimento como origem de toda autoridade e o princípio da autonomia racional.

Apesar de negar às mulheres uma posição pública, Rousseau as instiga, todavia, a serem ativas e poderosas no âmbito que lhes é próprio: a esfera privada, exortando-as a desempenhar um importante papel cultural e moral. Isto fica perfeitamente exposto na Dedicatória à República de Genebra, do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Nela, se dirige às mulheres da cidade e lhes diz qual deve ser sua função:

Poderia eu esquecer essa preciosa metade da república que faz a felicidade da outra, e cuja doçura e sabedoria aí mantêm a paz e os bons costumes? Amáveis e virtuosas cidadãs, a sorte do vosso sexo será sempre governar o nosso. Feliz quando o vosso casto pode; exercido apenas na união conjugal, só se fizer sentir para a glória do Estado e a felicidade pública! Assim é que as mulheres mandavam em Esparta, e assim é que mereceis mandar em Genebra. [...] Cabe-vos manter sempre, por vosso amável e inocente império, e por vosso espírito insinuante, o amor às leis no Estado e a concórdia entre os cidadãos; [...] Sede, pois, sempre o que sois, castas guardiãs dos costumes e doces liames da paz; e continuai a fazer valer, em todas as ocasiões, os

direitos do coração e da natureza em proveito do dever e da virtude. (ROUSSEAU, s.d., p. 8).

O dever das mulheres consiste na preservação da vida ética da comunidade, como guardiãs morais da República (ROUSSEAU, s.d.) Sua situação doméstica e as virtudes familiares são na realidade a força de seu poder, com o que o autor introduz em sua teoria um dos argumentos que desempenharão um importante papel no desenvolvimento dos direitos das mulheres: o de sua excelência moral, uma vez que é na esfera privada onde habitam as virtudes naturais frente a uma esfera pública corrompida, que as mulheres seriam depositárias e reprodutoras dessas virtudes. No entanto, Rousseau é contraditório a respeito, uma vez que, em outros lugares de sua obra (1980, 1995), elabora uma natureza das mulheres dominada pela desordem e pelo desejo, que apenas a família patriarcal e a sujeição a um marido poderiam conter. De qualquer modo, a função pública das mulheres na República fica limitada a um papel conservador e reprodutor das condições da vida privada, e o ideal reservado a elas é o de serem “mães republicanas” e “anjos do lar”.

Embora esta construção diferenciada e excludente do âmbito público da natureza feminina esteja presente em toda a sua obra, mostra-se mais visível em *Emílio ou da Educação* (1995), concebida como um tratado de educação do bom cidadão. Nela, Rousseau prescreve os modelos de masculinidade, representado na figura de Emílio, e de feminilidade, capturada em Sofia, amada de Emílio, à qual dedica o livro V da obra. Se no *Contrato Social* e nos *Discursos*, Rousseau rompia a universalidade de princípios como a igualdade e a autonomia em detrimento das mulheres, em Emílio (1995), o rompimento também dos ideais emancipadores é inegável.

O modelo de cidadão, representado por Emílio, está embasado em sua autonomia moral, enquanto que o de Sofia – a que não se pode denominar “cidadã”, mas “companheira de Emílio” – se embasa na sujeição (ROUSSEAU, 1995). Ao tratar a questão da natureza feminina através de Sofia, Rousseau incorre repetidamente na mesma falácia naturalista apresentada por Locke, isto é, derivar proposições prescritivas – juízos de valor – de enunciados descritivos – juízos de fato. Nesse sentido, Rousseau vai insistir que é na anatomia que estão marcadas as diferenças, não apenas físicas, mas morais entre homens e mulheres, portanto,

Tais relações e tais diferenças devem influir na moral; [...] Desta diversidade nasce a primeira diferença assinalável entre as relações morais de um e de outro. Um deve ser ativo e forte, o outro passivo e fraco: é necessário que um queira e possa, basta que o outro resista pouco. Estabelecido este princípio, segue-se que a mulher é feita especialmente para agradar o homem [...]. Não se trata da lei do amor, concordo; mas é a da natureza anterior ao próprio amor. (ROUSSEAU, 1995, p. 424).

Portanto, dessas diferenças físicas Rousseau (1995) prescreve distintos modelos de comportamento moral nos quais a mulher fica sujeita ao homem, constituindo-se assim em um meio para um fim: tornar mais agradável a vida àqueles que serão os cidadãos. O rompimento com os princípios igualitários no que diz respeito às mulheres, refletidas em Sofia, se torna evidente com relação à educação, na imposição da domesticidade e na importância da opinião pública para o coletivo de mulheres. Se a educação de Emilio deve ser orientada para cultivar sua independência quanto aos preconceitos, a de Sofia é meramente instrumental, e seu destino será marcado pela dependência e sujeição:

[...] a educação das mulheres deve estar vinculada à dos homens. Agradar-lhes, ser-lhes úteis, fazer-se amar e honrar por eles, educa-los quando crianças, cuidá-los quando maiores, aconselhá-los, fazer-lhes agradável e suave a vida, são as obrigações das mulheres em todos os tempos, e isto é o que, desde sua infância, deve ser ensinado a elas. (ROUSSEAU, 1995, p. 444).

Desse modo, a educação das meninas deve cultivar a dependência, freando qualquer suspeita de individualidade e cultivando a obediência. Se a educação de Emílio visa fundar a individualidade autônoma, a de Sofia se orienta à heterodesignação em função de seu sexo, de tal modo que terá que “facilitar, sem resistências, a educação de mulher às mulheres” (ROUSSEAU, 1995, p. 445). No terreno do conhecimento Rousseau (1995, p. 152) determina que a ciência mais apropriada para elas é a de caráter prático, mediante a aplicação dos princípios investigados pelos homens, pois “tudo o que tende a generalizar as ideias não é próprio das mulheres”. E o tipo de reflexão que reserva às mulheres é também restrita,

Todas as reflexões das mulheres, uma vez que não tenham relação imediata com seus deveres, devem tender ao estudo dos homens ou aos conhecimentos agradáveis que apenas levam ao gosto pelo objeto, porque as obras de engenharia excedem sua capacidade. (ROUSSEAU, 1995, p. 152).

Mas, possivelmente, onde melhor se evidencie princípios anti-iluministas é no que diz respeito à importância da opinião pública para as mulheres. Enquanto que Emilio, o bom cidadão, deve guiar-se por sua própria consciência, por sua capacidade de juízo, o que implica, por sua vez, capacidade para banir os preconceitos, o “atreve-te a pensar” kantiano – Sofia não está capacitada para atrever-se a pensar, devendo guiar sua conduta pela opinião pública, pelo juízo que os demais, o coletivo de homens, emitirão sobre sua conduta. Esta conduta julgada deve estar confinada nos limites da domesticidade, como em Aristóteles, comportando uma forte dimensão espacial.

O que importa para uma mulher é que seja modesta, recatada, atenta, sendo estas as razões que constituem a aparência de suas obrigações, sendo-lhes a honra e a reputação não menos indispensáveis que a castidade. As aparências, que para Emílio constituem a máscara do homem do mundo, um obstáculo para o eu autêntico e natural, para Sofia, ao contrário, devem ser o guia de sua conduta (1995), revertendo em prol do ideal de domesticidade patriarcal que Rousseau propunha: mulheres castas e modestas, dedicadas à manutenção dos valores da vida privada, mas, ao mesmo tempo, imprescindíveis para a existência de uma esfera pública, cujo acesso lhes é negado, já que sem “as guardiãs dos costumes”, que cuidam e reproduzem a esfera privada, o mundo público rousseauniano não poderia existir (ROUSSEAU, 1995, p. 143).

A partir disso tudo, Cobo (1995), em sua investigação sobre os fundamentos do patriarcado moderno a partir de Rousseau, destaca as principais contradições que podem ser encontradas na formulação da teoria sobre o direito natural, o contrato social e o ideal de justiça neste autor. A primeira procura mostrar a razão como universal, quando, na realidade, a dita razão contém uma vertente irracional ao excluir as mulheres como sujeitos racionais; a definição de natureza, que traz implícito outro estado de sujeição das mulheres, sem o qual, não seria possível o primeiro; e o contrato sexual que precede o contrato social, posto que as mulheres não possuem cidadania; e por fim, afirma a autora, não é possível entender o espaço público sem o privado, dado que a diferente distribuição de tarefas a ambos se exemplifica nas tarefas que são próprias dos homens e das mulheres, respectivamente.

3.2.4 Immanuel Kant

Qualquer pessoa que direcione seu olhar aos escritos filosóficos kantianos sobre o esclarecimento³⁸, e sobre sua teoria moral³⁹, irá se deparar com argumentos que pretendem assegurar a autonomia, igualdade e a liberdade do sujeito como ser racional. Sobre o esclarecimento, argumenta Kant (1974, p. 100), “é a saída do homem da menoridade, do qual ele mesmo é culpado”. A menoridade, neste contexto, significa uma espécie de subserviência do próprio entendimento ao comando de outro. A maioridade, então, está para aquele que tenha suficiente coragem e decisão para “servir-se de si mesmo sem a direção de outro” (p. 100).

³⁸ Maneira com o autor se refere ao que aqui temos denominado de Iluminismo.

³⁹ Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1789); Metafísica dos Costumes (1797) e Crítica da Razão Prática (1788).

A partir dos pressupostos morais, sua teoria do contrato social é discutida de forma mais destacada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1974), e a relação que estabelece entre sua filosofia política e sua filosofia moral é complexa e controversa, fazendo com que qualquer esboço das características importantes para nossos propósitos será incompleta, no entanto, de relevância fundamental. Isso por que John Rawls e, conseqüentemente, Martha Nussbaum, autores centrais a este estudo, irão basear-se na filosofia moral de Kant e em sua ideia central de que o ser humano deve ser tratado sempre como um fim, jamais como um meio, sendo que esta “inviolabilidade humana é o ponto de partida intuitivo para toda a empresa teórica do liberalismo” (NUSSBAUM, 2013a, p. 61).

A filosofia política de Kant não é simplesmente o desenvolvimento no domínio político desta ideia moral central, cuja fundamentação autônoma determina o cenário ético, imparcial e universalista de sua teoria da justiça, de modo que a autonomia e a liberdade constituem, segundo ele (1974), o princípio da dignidade da natureza humana e de toda natureza razoável. Kant une esses elementos morais à teoria clássica do contrato social, emprestando à sua teoria política um caráter misto: seu tratamento da liberdade natural de fato articula com veemência a filosofia política à filosofia moral.

Em essência, o contrato kantiano parte da noção de que a liberdade natural, construída como liberdade igual, é o atributo central dos seres humanos no estado de natureza, e o contrato social surge quando os seres humanos escolhem sair do estado de natureza (o qual, mais próximo de Locke do que de Hobbes nem sempre é um estado de guerra), e “entrar, com todos os outros, em um estado jurídico, que é um estado de justiça legal distributiva” (KANT, 1974, p. 307). Envolve, portanto, direitos naturais, não sendo uma teoria puramente contratualista, ou puramente procedimental, no sentido moderno. O contrato é necessário porque os direitos estão inseguros no estado de natureza.

Kant parece sustentar que não apenas é vantajoso, mas também moral, que todas as pessoas participem do contrato. Se a violação de direitos não está errada no estado de natureza, é errado, por outro lado, que as pessoas queiram permanecer em uma condição em que ninguém está seguro contra a violência. A razão por que ele defende tal argumento parece ser que a escolha por permanecer no estado de natureza é uma escolha por “entregar tudo à violência selvagem [...] e, assim, subverter completamente os direitos dos seres humanos” (KANT, 1974, p. 308), salientando, portanto, a vantagem mútua gerada pelo contrato como motivo suficiente para que as pessoas dele participem.

Na teoria kantiana, o grupo das partes contratantes, imaginadas livres, iguais e independentes, é o mesmo grupo de cidadãos para quem os princípios políticos são escolhidos. A despeito disso, Kant reconhece, diferente de Locke, que haverá na sociedade, cidadãos que não são partes contratantes ativas, e que não são caracterizados pela independência. Tais pessoas são: a) mulheres, b) os menores, c) qualquer outra pessoa que não possa sustentar a si mesma através de seu próprio trabalho, incluindo pessoas empregadas de outros indivíduos e dependentes destes indivíduos para sua subsistência. A todas essas pessoas “falta personalidade civil” porque não são independentes, o que leva Kant a distinguir entre cidadãos “ativos” e “passivos” (2002, 1974).

Cidadãos ativos são aqueles que fazem parte do contrato social, e possuem o direito de votar por causa de sua independência. Os cidadãos passivos, ao contrário, ainda detêm certos direitos em função de sua condição de seres humanos, possuindo liberdade e igualdade como seres humanos, mas são somente “subalternos da comunidade” (KANT, 1974, p. 315). Eles não têm o direito de votar, de exercer cargo político ou mesmo de “organizar ou trabalhar para introdução de leis particulares” (p. 315). Assim, Kant (1974) sustenta que a independência permanente é um estado que não pertence à maioria dos adultos em uma sociedade, e que retira destes seus direitos políticos.

Desse modo, a igualdade aproximada das partes no estado de natureza penetra na sua teoria, criando duas ordens de cidadania. A desigualdade de capacidade de certas pessoas as amaldiçoa ao status passivo: elas não podem se sustentar com seu próprio trabalho. A categoria de Kant (1974) é complexa: alguns dos membros do grupo dos “cidadãos passivos” podem, por vezes, sair desse status, e ele salienta este fato. É claro, entretanto, que mulheres estão permanentemente na categoria passiva. Isso não significa que suas necessidades não sejam de alguma forma levadas em consideração; mas elas não são participantes completamente iguais da criação das instituições políticas, apesar destas terem sido criadas pelo contrato inicial.

Nesse sentido, a relação de Kant com as mulheres merece uma atenção especial. Em seu texto *Observações sobre o belo e o sublime* (2000), procurando lançar luz sobre a dualidade masculino-feminino, descreve o caráter moral do homem como determinado pela tendência para o sublime, e o caráter moral feminino, como uma tendência simétrica para o belo. Belo e sublime não são opostos ou mutuamente exclusivos, mas levam a uma clara distinção: o belo, como característica feminina, e o sublime, como masculina, a outorgando assim um reconhecimento diferenciado a cada um. Embora diga que tanto nos homens quanto nas mulheres possam estar presentes ambas as qualidades, nestas últimas deve-se apenas “ressaltar

o caráter do belo, que é nelas o verdadeiro centro, e ao contrário, entre as qualidades masculinas sobressalta, desde logo o sublime como característica”, considerando ainda que “A inteligência é sublime; o ingênuo, belo; a audácia é grande e sublime; a astúcia é pequena, porém bela”, do que deduz que “as qualidades sublimes imputam medo; as belas, amor” (KANT, 2000, p. 44).

Desse modo, Kant (2000) não nega a inteligência do “belo sexo” – como se refere às mulheres – mas estabelece uma considerável distância na valoração que dá à inteligência de ambos: “O belo sexo possui tanta inteligência como o masculino, no entanto, é uma inteligência bela; a nossa há de ser uma inteligência profunda, expressão de significado equivalente ao sublime” (2000, p. 45). De tudo isso, comina a redução das atividades da mulher àquelas que exigem um menor esforço, desprezando o valor da educação para as mulheres e, portanto, suas possibilidades de superação e de atuação em diversas esferas.

A mulher é, nesse contexto, um ser mais sensível do que racional, uma vez que “sua filosofia não consiste em raciocínios, mas em sensibilidade”, e, portanto, “Me parece difícil que o belo sexo seja capaz de princípios” (KANT, 2000, p. 47-48), o que faz com que o homem deva ser o conselheiro e o guia da vontade feminina. Às mulheres, ressalta virtudes que lhes considera próprias, tais como a limpeza, o pudor, a modéstia, vinculadas aos papéis reprodutivos, que condiciona o dever-ser feminino. Embora não negue totalmente a racionalidade nas mulheres, esta não é suficiente para transcender os sentimentos e o plano doméstico.

Reforça assim a dicotomia público/privada, central nas teorias liberais afirmando Kant (2006; 2000) que à margem de seu interesse particular, o homem se interessa pela coisa pública, enquanto a mulher se restringe ao interesse doméstico, diminuindo assim seu vínculo com a política e justificando sua marginalização da vida pública. O autor chega a afirmar que se as mulheres velassem pela guerra e pela paz e interviessem de algum modo nos assuntos de Estado, isto seria um *pequeno desastre*, uma vez que sua única preocupação seria a tranquilidade, não se deixando inquietar senão pelos seus interesses particulares. Toda sua teoria conduz as mulheres a se manterem em uma situação de dependência para com os homens, e em um espaço doméstico, necessitando da mediação do homem para qualquer atividade pública, e as desvinculando, desse modo, do uso público da razão. Não as convida a pensar, mas a manter-se em uma conveniente submissão, sob os preceitos de um tutor, que é um homem.

Para justificar suas posições, Kant apela a um essencialismo, manifesto em supostas características dadas por natureza a homens e mulheres, as quais considera ainda imodificáveis, e a partir disso reforça estereótipos derivados do campo biológico e sexual, e os transforma em

desigualdades, unguindo esta desigualdade como lei da natureza. Prepara assim o terreno para inferir que premissas possibilitam adquirir o *status* de cidadão e quais impedem. Ao prescrever às mulheres certas diferenças que as colocam praticamente fora do gênero humanos as impossibilitam de agir por obrigação moral, limitam sua autonomia e liberdade, necessárias para que se convertam em pessoas, e, uma vez que nega a elas a aquisição dos direitos cívicos fundamentais, nega também a possibilidade de que se constituam sujeitos históricos e sujeitos de direito.

Do ponto de vista kantiano (2000), portanto, pode-se afirmar que as mulheres não chegam a se constituir em sujeitos de dever, nem tampouco de direitos, uma vez que participam do imperativo categórico de modo subsidiário, pela via masculina; e definitivamente, não possuem consciência moral, nem ontológica, nem ao menos autônoma. E esta raiz essencializadora constitui uma discriminação política, por que o autor (1974) formula, nos moldes de Locke, três princípios a priori, como fundamentos do Estado, como sociedade política que emana da vontade geral do povo através do contrato originário: a liberdade, a igualdade e a independência. Esses princípios atuam como requisitos para ser cidadão, e sobre sua base se conforma o novo cenário político.

São evidentes, portanto, aqueles que se encontram em situação de passividade e que, portanto, estão fora do pacto originário. São constituídos por dois grupos: aqueles que carecem da qualidade social requerida para serem autossuficientes, como a posse de alguma propriedade, e aqueles que carecem da qualidade natural exigida para isso, que se reduz ao fato de ser homem adulto. Crianças, mulheres, idosos, e deficientes físicos, estão naturalmente excluídos do exercício ativo da cidadania.

A posição discriminadora de Kant quanto às mulheres, do mesmo modo que as teses dos demais autores contratualistas, principalmente de Rousseau, geram algumas evidentes incoerências e contradições epistemológicas, sendo a principal delas, o rompimento da universalidade. A partir dessa constatação, a autora aponta que, ao questionarmos quem é o sujeito político na obra de Kant, deparamos com um referente que não cumpre o requisito epistemológico da universalidade do qual o próprio autor parte. Nem todo ser humano é sujeito político. E dado que o sujeito político é o mesmo que o sujeito moral se poderia questionar o próprio princípio da universalidade.

Nessa mesma linha pode-se questionar, de acordo com a autora, que, apesar de seu discurso racional, Kant, em determinados casos – quando diferencia espaços e atividades segundo o sexo – parece outorgar preponderância à natureza, essencializando a mulher em

detrimento de sua independência. Nesse caso, a impressão que se tem é a de que o peso maior é dado ao biológico e não à razão, substrato central e emancipador do Iluminismo. Para não romper com o princípio igualitário, Kant (2000) não pode afirmar que as mulheres carecem de razão por natureza. Em sua teoria, elas formam o gênero humano, com todas as suas faculdades, e nisso são iguais aos homens, no entanto, tal igualdade é diferenciada quanto à função que cada sexo deve cumprir.

O que se vislumbra, a partir disso, é a existência de um sistema de valores culturais que, com algumas variações ou adaptações seguem onipresentes, e que definem os atributos específicos das mulheres, por natureza, como uma espécie de círculo perverso que, apesar de modificações culturais, tem sido difícil de romper para as mulheres. E precisamente a nova sociedade, embora baseada em princípios racionais, vai tratar de legitimar o sujeito feminino, aderindo à natureza, o que dará lugar a designações de tarefas e espaços diferenciados. Tais argumentos excludentes parecem situar as mulheres entre a natureza e a sociedade, algo que será reforçado com a prática política e privada. Nesse sentido, pode-se vislumbrar a utilização da natureza como elemento discriminatório, através do qual, uma vez que recorrentemente vinculada à mulher, lhes designam espaços emanados da bifurcação cultura-natureza, com toda a carga do que esta última supõe, sujeita à cultura.

Sob o signo do Iluminismo, portanto, se desenvolveu uma série de elementos conceituais, cuja centralidade era a razão, com o objetivo de propiciar uma série de mudanças na sociedade, que se supunham destinadas a todos os seres humanos, acima de privilégios e tradições hereditárias, que se dariam através da razão, esta considerada pelos modernos como instrumento de transformação social e de reforma das mentes, conforme Cobo (1995). Sob esta ótica, a natureza humana adquire outra conotação, conferida pelo status da razão, e se manejam as premissas de que todos os seres humanos nascem livres e iguais.

O Iluminismo, então, aporta à humanidade duas grandes propostas políticas e éticas: a da liberdade e a da igualdade. A legitimação destas propostas tem como suporte a noção do estado de natureza: todos os indivíduos nascem livres e iguais e todos são portadores de uma razão original e natural. Dessa forma, o Iluminismo confere a esses três princípios – razão, liberdade e igualdade – o caráter de universalidade. Apoiadas nesses pressupostos e nos fundamentos do direito natural, que conferem a todas as pessoas direitos inatos, as mulheres vão passar a reclamar para elas o mesmo tratamento dispensado aos homens.

Apesar de hoje nos parecer elementar este discurso de afirmação da igualdade natural entre os sexos no plano racional, isto é, como capacidade intelectual, teve uma importância

decisiva na justificação dos direitos das mulheres⁴⁰. Na concepção da época, os direitos humanos se fundavam na natureza e na razão. Logo, se ambos os sexos participam da mesma natureza e da mesma razão, a ambos devem ser reconhecidos os mesmos direitos. Ainda assim, as mulheres permaneceram marginalizadas por muito tempo, mesmo presentes, eram tratadas como ausentes. Apesar dos discursos misóginos, havia que se desafiar a razão patriarcal, que é o que se fez a partir do feminismo nascente, feminismo que, justamente, nasce como filho ilegítimo a partir dos pressupostos teóricos assentados pelo Iluminismo liberal.

3.3 Modernidade e Feminismo

Poder-se-ia imaginar que a “Revolução transformasse o destino feminino. Não foi o que aconteceu. A revolução burguesa mostrou-se respeitosa das instituições e dos valores burgueses; foi feita quase exclusivamente pelos homens” afirma Beauvoir (1980, p. 141). No entanto, é no ideário iluminista, no momento histórico em que se reivindica a individualidade, a autonomia dos sujeitos e dos direitos que pode ser encontrado também o berço do feminismo. Como já afirmava Burdiel (2000) em sua introdução à Reivindicação feminista escrita por Mary Wollstonecraft (2000, p. 14-15), “el ideario liberal e ilustrado - por su mismo carácter abstracto - abría una puerta, que no podría ya cerrarse, respecto a la igualdad entre los sexos y su necesario correlato social y político en materia de deberes y derechos”.

O período iluminista é, segundo Bobbio (1992b), “a era dos direitos”, mas é também e ainda, como já o fora a Idade Média, um tempo masculino, uma vez que, como se pode verificar na argumentação de seus principais teóricos, as mulheres ficaram excluídas do projeto ilustrado.

⁴⁰ Sob este aspecto, interessante a abordagem proposta por Alves (2010) em seu “Kant e o feminismo”. O autor, ademais de reconhecer a misoginia com que Kant se refere às mulheres, afirma que “na exata medida em que o feminino não constitui, em Kant, uma categoria filosófica ou um conceito temático, interrogá-lo a propósito do feminino seria, em larga medida, interrogar o homem da sua época e não o pensador. Sob este ângulo, a partida está de antemão decidida: no que Kant tem a dizer do sob o feminino, lê-se já, em filigrana, a construção social de uma ‘identidade’ que define toda uma época da cultura do Ocidente; nessa época ler-se-á ainda, em pano de fundo, toda a história da cultura europeia e, nessa última, a contínua e sempre presente eficácia de uma mesma desigualdade e dominação. No entanto, afirma o autor, o feminismo tem muito a dever à teoria kantiana, uma vez que, é a partir de seus pressupostos que se pode reconhecer a dominação masculina, desde sempre exercida, como dominação. A dominação passou a ser compreendida enquanto tal e questionada a partir da universalidade kantiana. De fato, afirma Alves, de Kant esta é a lição crucial: a crítica feminista do fato da dominação não investe em imperativos privativamente femininos, mas de imperativos de humanidade, sob a bandeira da plena efetivação do projeto de civilização e de racionalidade, que tomou forma na cultura europeia e ocidental, na qual deve a crítica feminista se fundamentar. Sob este prisma se deram as maiores lutas que atravessaram o século XX sob a bandeira da emancipação. Enfim, Kant, o homem, não é, decerto, partícipe ou voz intocável no fragor desses combates. Ninguém está acima de sua época; mas ninguém pode, por isso mesmo, convocar uma voz à distância de dois séculos sem vício de anacronismo. É somente na sua ancoragem no gênero humano e nos direitos de toda a humanidade que o fato da dominação pode aparecer simultaneamente como tal fato, e como um fato que só emerge, que só é, enquanto tal reconhecível, na medida em que fica desde o início contraposto à forma originária de toda a humana comunidade. É assim, o berço do feminismo liberal.

No entanto, essas mesmas mulheres também reivindicarão sua inclusão nos princípios universalistas que a ilustração propunha: a universalidade da razão, a emancipação frente aos preconceitos, a ampliação do princípio da igualdade e a ideia do progresso. Por isso, pode-se afirmar que o feminismo, em sua origem, é um fenômeno notadamente ilustrado, é um filho do Século da Razão, embora, como bem destaca Valcárcel (1997), seja um filho indesejado, e serão suas filhas ilegítimas, como Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, que reivindicarão as potencialidades emancipadoras do Iluminismo negadas ao conjunto das mulheres.

É como filho ilegítimo do igualitarismo iluminista que Valcárcel (1997) qualifica o feminismo. E esta qualificação é pertinente em vários aspectos. Aos filhos ilegítimos não eram dados nem nome nem reconhecimento legal. Tal é o caso do feminismo, inominado, ignorado, e não reconhecido por seus “pais”. Estes filhos não queridos, em muitos e significativos casos, também se caracterizavam por radicalizar o legado dos pais. Por razões mais que compreensíveis, têm para com eles uma atitude ambivalente: constroem sua identidade em maior medida que os filhos desejados, previstos, nominados, polemicamente contra os pais, e porque delas foram vítimas mais do que ninguém, são implacáveis em nominar suas incoerências. No caso do feminismo, encontram-se estes dois traços: sendo este uma radicalização do Iluminismo, proporcionada por uma perspectiva privilegiada sobre a mesma, representa assim, um teste à coerência do Iluminismo com seus próprios pressupostos.

Esta vinculação genealógica do feminismo ao Século das Luzes não quer dizer que, antes deste momento, não se abordassem discursos em favor da igualdade. Amorós (1997, p. 56) esclarece a respeito a partir de uma distinção inicial sobre dois tipos de discursos sobre as mulheres: um que denomina de “*memorial de agravios*”, e outro, o discurso da reivindicação. No primeiro deles, os relatos produzidos reconhecem as queixas das mulheres frente a sua situação social, mas não questionam a assimetria de poder entre homens e mulheres, e deles não surgem nenhuma proposição igualitarista ou um projeto alternativo. Neste gênero narrativo se incluiria a obra da italiana Christine de Pizan (1364-1430) *La ciudad de las damas*. Nela, a autora contesta *Jean de Meun* e suas proposições em *Román de la Rose*, convertendo-se em uma das primeiras manifestações do debate conhecido como *la querele des femmes*, que recorreria a Europa desde o século XV até o XVIII e que incluía autoras como Laura Terracina, Lucrezia Marinella, Marie de Gournay ou a espanhola Maria de Zayas (MUÑOZ, 2008). Semelhantemente a outros escritores renascentistas, De Pizan desenha uma utopia centrada em uma cidade na qual as mulheres queixosas exerçam sua autoridade. Mas como destaca Amorós

(1997, p. 67), a autora fala “em nome de mulheres excelentes, isto é, virtuosas e que aceitam as leis estamentais”.

Não é, portanto, o discurso de queixas que dará lugar à construção de um ideal programático emancipatório, o qual virá juntamente com o discurso da reivindicação. Nesse sentido, temos de ressaltar, novamente com Amorós (1997, p. 71), a profunda vinculação existente entre reivindicação e igualdade: “la noción de igualdad genera vindicaciones en la medida misma en que toda vindicación apela a la idea de igualdad”.

Reivindicação, igualdade e Iluminismo mantêm uma intensa união entre si. Não é possível pensar em um dos conceitos sem a presença dos outros. A reivindicação é possível graças à existência prévia de um corpo de ideias filosóficas, morais e jurídicas com pretensões universalistas, isto é, aplicáveis a toda a espécie humana (AMORÓS, 1997). E isto é precisamente o que pretendia manifestar o Iluminismo liberal, e o que constituía sua essência: a universalização de atributos, como a racionalidade e a autonomia dos sujeitos, e sua aplicação ao âmbito político; em outras palavras, a emancipação dos preconceitos e da autoridade. Portanto, as bases intelectuais que permitiriam a reivindicação da igualdade entre homens e mulheres estavam anunciadas no programa Iluminista, este mesmo programa que, paradoxalmente, as excluía. Se os pressupostos estavam dados, a questão era colocá-los em prática, tornar efetivo este programa universalista. E é precisamente aí, segundo Muñoz (2008), que o Iluminismo vai trair a si mesmo e não vai cumprir suas promessas emancipatórias, deixando metade da espécie de fora de suas premissas.

3.3.1 O Iluminismo Consequente

De acordo com Amorós (1997, p. 156), quando as mulheres passam a ser objeto de reflexão filosófica, deparamos com um “*referencial polêmico*”, isto é, com uma contestação e crítica ao modelo tradicional às quais, por sua vez, os textos clássicos, tentaram responder. E qual seria este referente polêmico com o qual Rousseau, Hobbes, Locke e Kant polemizam em sua obra? A resposta nos conduz a analisar o que a filósofa chama de *Iluminismo consequente*, isto é, as propostas teóricas dos filhos ilegítimos, inominados, não reconhecidos, como Condorcet, Poullain de la Barre, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, que buscaram concretizar os ideais de igualdade iluministas, estendendo seus princípios a toda a espécie humana.

Este Iluminismo consequente nos revela, ademais, algo que, por outro lado, já se disse em muitas ocasiões, ou seja, que o Iluminismo não é um fenômeno unitário, mas que apresenta

distintos desenvolvimentos, contraditórios inclusive, em torno de um núcleo comum de princípios compartilhados (MUÑOZ, 2008). E isto é algo que, no campo de estudo desta tese – a conceituação das mulheres como sujeitos autônomos e sua conquista de direitos nas teorias da justiça da modernidade – resulta importante, sendo precisamente neste campo, mais que qualquer outro, que as fissuras e contradições da modernidade se mostram claramente.

Este referencial polêmico não apenas se refletia no âmbito da discussão filosófica, no debate teórico, mas também dava conta da existência de novos modelos emergentes de mulher que questionavam o confinamento à esfera doméstica. Suas primeiras manifestações se deram, conforme Scott (2002), nos salões literários e políticos da sociedade francesa, como espaços intermediários entre o público e a esfera doméstica. Esses se situavam nas casas de mulheres da burguesia e da aristocracia, e embora localizados na esfera doméstica, tinham fortes vinculações públicas, já que eram neles que se gestavam boa parte da cultura e da política do momento. Constituíam assim um fenômeno claramente iluminista e feminino, no qual as mulheres ditavam as normas, cujas primeiras manifestações ocorreram em Paris, no século XVII e ao longo do século XVIII, e se estenderam também a Londres e Berlim.

Neles, as *salonnières* manifestavam livremente tanto sua sexualidade como seus conhecimentos filosóficos e científicos, desafiando os ideais normativos de domesticidade feminina da época, e demonstrando que outras opções de vida eram possíveis para as mulheres, abalando a idealização da heroína inocente e sem formação, como a Sofia de Rousseau (MUÑOZ, 2008). Esta ambição feminina da época logo se ampliou, e as mulheres da burguesia, apesar de tudo, passaram a buscar ocupar espaços próximos à esfera pública.

Foi a partir daí que, durante o período revolucionário, ao não encontrar uma participação efetiva no espaço público na Assembleia, passaram a ocupar espaços intermediários entre a esfera pública e privada, como era o caso dos salões, mas também de clubes literários e políticos. Nessas sociedades que adquiriram grande relevância durante o processo revolucionário, tais como a Confederação de Amigas da Verdade ou a Associação de Mulheres Republicanas Revolucionárias, se discutiam e contrastavam os princípios iluministas, apoiando ativamente a luta pelos direitos das mulheres na esfera política (SCOTT, 2002).

No campo da teoria, podem ser encontrados filósofos que participavam ativamente com seus escritos a favor da aplicação dos princípios igualitários iluministas às mulheres. Por exemplo, o alemão Von Hippel, autor de um ensaio intitulado *Sobre a melhora civil da mulher* (1974) no qual advoga uma participação plena das mulheres na vida política (MUÑOZ, 2008). Outros, como Montesquieu, Diderot, Voltaire ou D'Alembert, se alinharam a favor da causa

das mulheres. No entanto, seguramente o autor que mais se destacou na defesa dos direitos das mulheres foi o marquês de Condorcet.

Condorcet era um otimista, e proclamava em sua obra esse otimismo Iluminista no progresso e na perfectibilidade da humanidade. Como deixar à margem desse progresso metade da humanidade? Com o propósito de influenciar diretamente no debate político e filosófico sobre a cidadania das mulheres que acontecia na França desde 1789, em 1790, escreve o ensaio intitulado *Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania* (1991). Para este autor, os princípios democráticos requerem a extensão dos direitos políticos – direito ao voto e a poder ser eleita – a todas as pessoas. O argumento principal de Condorcet é, consonante com o jusnaturalismo iluminista, a afirmação dos mesmos direitos naturais para homens e mulheres. Enquanto autores como Rousseau também sustentavam a existência de direitos prévios ao Estado, baseados na natureza humana racional, e ao mesmo tempo negavam que a natureza feminina fosse a mesma que a masculina, a fim de excluí-las dos direitos naturais e posteriormente dos políticos, Condorcet é coerente com o Iluminismo: para naturezas iguais, iguais direitos. A igualdade, neste caso, passa a ser o princípio vetor da vida social e política e o que define a mesma humanidade. Consequentemente, com isso, defenderia também os direitos dos negros, no caminho da emancipação de gênero e da raça humana (MUÑOZ, 2008).

Para Condorcet (1968), metade do gênero humano foi privada de participar da formação das leis por não se ter reconhecido o direito de cidadania às mulheres. Trata-se de uma negação fundada no mero hábito e preconceito, pois não se poderia mostrar racionalmente que as mulheres seriam incapazes de cidadania. Alegar que as mulheres não podem participar da vida cidadã porque engravidam e passam mal, seria, para ele, o mesmo que recusar aos portadores de gota o direito de decidir sobre as leis que os governam, alegando que eles, periodicamente, sofrem dores insuportáveis. Os mesmos argumentos para se negar o direito de cidadania são usados contra o direito à instrução pública do sexo feminino. Dizem, afirma o autor, que as mulheres não são conduzidas pelo “que se chama de razão”. Nada seria mais falso, pois, acreditar que,

[...] as mulheres, apesar de muito espírito, de sagacidade e a faculdade de raciocinar tão elevada como as dos mais sutis dialéticos, não seriam nunca conduzidas pelo que se chama razão. Esta observação é falsa: elas não são conduzidas, é verdade, pela razão dos homens, mas elas o são pela razão delas. (CONDORCET, 1991a, 124-125).

As mulheres têm sim, segundo ele, razões “diferentes”: seus interesses não são os mesmos, as mesmas coisas não têm para elas a mesma importância que teriam para os homens.

Assim, elas têm a sua razão do modo que lhes é apropriado: “[...] elas podem, sem renegar à razão, se determinarem por outros princípios e tenderem a fins diferentes” (CONDORCET, 1991a, 125). O fato de a razão se manifestar de maneira diferente entre as mulheres não a tornaria menos razão. Sendo assim, tem-se negado às mulheres seus direitos naturais por motivos que teriam realidade somente quando elas de fato não gozam de tais direitos. Ao se negar a instrução às mulheres e o direito de participarem da vida pública, estar-se-ia criando uma incompetência que seria usada para justificar a negação dos referidos direitos. Se essa tendência fosse correta, enfatiza o autor, com o tempo não poderiam ser admitidos como cidadãos senão pessoas que se especializaram em direito público (CONDORCET, 1991a).

Ao discutir a situação das mulheres, Condorcet parece propor que elas têm o direito a ser diferentes todas as vezes que a igualdade as inferioriza, o que ocorre quando se exige que as mulheres façam uso da razão da mesma forma como os homens tendem a empregá-la. Por outro lado, elas têm o direito a ser iguais todas as vezes que a diferença as descaracteriza, ou seja, as faz perder as qualidades humanas. Isso é uma maneira invertida do que propôs Santos (2006, p. 462) quando afirma que “temos direito a ser iguais, sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”. A aparente simetria desses imperativos aponta para diferenças radicais que marcam a ruptura entre a correlação da ciência moderna com os direitos do homem, tal como pensada por Condorcet, e a ciência pós-moderna com a transculturalidade jurídica, tal como proposta por Boaventura Santos. Este autor propõe a passagem da igualdade ou da diferença para a igualdade na diferença para pensar o nexos entre os direitos humanos, a educação e a interculturalidade.

Para Condorcet (1991a, p. 122), os direitos são universais e compreensíveis a todos os seres racionais bem instruídos. No texto *Sur l'admission des femmes au droit de cite*, tem-se que os direitos do homem decorrem unicamente do fato e da ideia de que “eles são seres sensíveis, susceptíveis de adquirir idéias morais e de raciocinar sobre essas idéias”. A mulher, como qualquer outro ser humano, tendo as mesmas qualidades, teria também os mesmos direitos.

Definitivamente, em Condorcet (1991a) encontramos já um dos argumentos principais da reivindicação feminista que se repete ao longo do Iluminismo e de boa parte do sufragismo do século dezanove: o apelo a um universalismo ético, pelo que se entende a demanda de alguns princípios universais de justiça – liberdade e igualdade – aplicáveis ao conjunto da humanidade: “Ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos ou todos têm os mesmos direitos. Os que votam contra o direito de outra pessoa, qualquer que seja sua religião, cor da

pele ou sexo, abjurou aos seus próprios direitos também” (CONDORCET, 1991a, p. 122). O núcleo do argumento seria, portanto, uma reivindicação moral: a afirmação dos mesmos atributos morais para toda a espécie humana. Neste sentido, Valcárcel (1997) lembra como, desde sua origem moderna, o feminismo se define como uma teoria igualitarista, e que sua base ética original e persistente é, precisamente, a sustentação da ideia de igualdade⁴¹.

Contrário aos argumentos que, ao modo dos de Rousseau, excluem as mulheres da cidadania, apelando para um essencialismo naturalista, Condorcet (1991b) destaca como esta suposta natureza diferenciada não é senão um produto de uma educação diferente e deficiente. Por isso, coloca em prática a confiança iluminista na educação como caminho para a emancipação individual e coletiva, ressaltando a necessidade de não excluir as mulheres de nenhum tipo de ensino e de fomentar a coeducação entre os sexos. Sobre os argumentos que se referiam à incapacidade física das mulheres, recorre à ironia para mostrar como estão fundadas em puro preconceito, destacando quais são os problemas de índole política que acarretam a exclusão das mulheres da cidadania: em primeiro lugar, a suposta universalidade dos interesses dos representantes, algo que o feminismo do século XX voltará a insistir. Os interesses dos homens não representam os das mulheres, o que se comprova por fatos, posto que em todas as partes esses mesmos homens fizeram contra elas leis opressivas ou, ao menos, desiguais.

Em um segundo momento, Condorcet (1991a) empunha um dos princípios de legitimidade política do governo inglês que será fundamental na rebelião das colônias americanas contra a coroa inglesa: *Nenhuma tributação sem representação*, isto é, que apenas está legitimamente sujeito a deveres aqueles que votaram para a eleição de seus representantes; deste princípio, pode-se concluir, segundo o autor, que toda mulher tem direito a se negar a pagar as taxas governamentais. Por último, a exclusão das mulheres dos direitos políticos supõe uma restrição da liberdade dos eleitores, pois o universo de representantes a eleger se restringe a apenas um sexo.

Consequentemente, Condorcet, o iluminista coerente segundo Amorós (1997), denuncia as contradições de seus contemporâneos que se dizem iluministas e que caem nos mesmos preconceitos que o Século da Razão pretende suplantar: Não violaram todos o princípio da igualdade dos direitos, privando tranquilamente a metade do gênero humano daquele de concorrer para a formação das leis, excluindo as mulheres do direito de cidadania? Por acaso há prova mais contundente do poder do hábito, inclusive entre os homens iluministas e

⁴¹ A contraposição entre feminismo da igualdade e feminismo da diferença, que se constitui no final do século XX será objeto de análise no terceiro capítulo.

ilustrados, que a percepção de como invocam o princípio da igualdade dos direitos a favor de trezentos ou quatrocentos homens aos quais um preconceito absurdo havia discriminado, e esquecer esse mesmo princípio para doze milhões de mulheres?

3.3.2 As Mulheres como Sujeitos da Prática Política: a Reivindicação de Direitos

O cenário filosófico iluminista e o cenário político revolucionário proporcionaram às mulheres novos referenciais sobre sua situação. “Racionalidade”, “emancipação”, “luta contra os preconceitos e a autoridade”, “diretos”, e acima de tudo, “cidadania” são termos que formavam o novo vocabulário político da época, segundo Scott (2002), e as mulheres também queriam tomar parte dele. Desse modo, não foram meras expectadoras passivas dos acontecimentos, mas irromperam na nova esfera política que estava sendo gestada como sujeitos políticos⁴². Durante o período de 1789-1793, as mulheres articulam suas vozes, em ocasiões de maneira isolada, outras coletivas, para deixar-se ouvir publicamente suas reivindicações: “E nós também somos cidadãs”, reivindica mademoiselle Jodin (apud MUÑOZ, 2008) em seu Projeto Legislativo para as Mulheres, dirigido à Assembleia Nacional em 1790, no qual demonstra a emergência de um novo sujeito social que reivindica sua aparição plena no espaço público, com os atributos próprios da cidadania: os direitos políticos. Seus escritos manifestam a aquisição de uma consciência de grupo, do “idêntico destino das idênticas”, nas palavras de Amorós (1997, p. 164), de um destino que, como destacado na época, se resumia a “trabalhar, obedecer e calar” (MUÑOZ, 2008, p.33).

Quais são as reivindicações das mulheres? Fundamentalmente se articulam em torno do direito à educação, o direito ao trabalho, os direitos matrimoniais e respeito aos filhos, e por último, o direito ao voto. Essas reivindicações mostram as aspirações mais prementes das mulheres, iluminadas a partir de suas experiências cotidianas. A reivindicação desses direitos será uma constante ao longo do século XIX e boa parte do século XX, permitindo a percepção de que, o que as revolucionárias francesas percebiam como os aspectos opressores de suas vidas continuaram o sendo também para as gerações vindouras de mulheres. Será apenas em meados do século XX que será incorporada, ao menos formalmente, a sua condição de cidadãs de pleno direito, permitindo-se, por exemplo, o exercício do voto e dos direitos políticos (PULEO, 1999).

⁴² A atuação mais conhecida e representativa na história da Revolução foi a Marcha das Mulheres a Versalles, como protesto pelo encarecimento do valor do pão, em 05 de outubro de 1798.

Os Cadernos de Queixas, redigidos em 1789, para fazer chegar as queixas dos estamentos aos Estados Gerais convocados por Luis XVI mostram a diversidade de suas reivindicações. As mulheres do Terceiro Estado, por exemplo, pediam para

Ser instruídas, possuir empregos, não para usurpar a autoridade dos homens, mas para serem mais valoradas; para que tenhamos meios de viver se formos alcançadas pelo infortúnio, que a indigência não force as mais débeis entre nós [...] a se unirem a multidão de desgraçadas que sobrecarregam as ruas [...]. Ou suplicamos, Senhor, que estabeleçais escolas gratuitas nas quais possamos aprender os princípios de nossa língua, a Religião e a moral [...]. Pedimos para sair da ignorância, dar a nossos filhos uma educação pronta e razoável para formar os súditos dignos de vos servir (PULEO, 1999, p. 111).

Outras, como a burguesa ilustrada que se escondia sob o nome de Madame B. de B., fazem eco à reivindicação de extensão dos sujeitos de direitos: “Dizem que se fala de outorgar a liberdade aos negros; o povo, quase tão escravos como eles, vai recuperar seus direitos; estes benefícios serão devidos à filosofia que ilumina a nação” (PUPELO, 1999, p. 115), para então questionar: “Será possível que permaneça muda a respeito das mulheres?”, reclamando o direito ao voto para as viúvas e solteiras que possuem propriedades, já que estão obrigadas a pagar impostos. Novamente, a consciência de grupo com interesses próprios aparece quando destaca que “tendo-se demonstrado com razão que um nobre não pode representar a um plebeu, da mesma maneira, um homem não pode representar a uma mulher [...] as mulheres apenas poderão ser representadas por outras mulheres” (Madame B. de B. apud PULEO, 1999, p. 117).

Os textos constitucionais do momento reconheceram alguns avanços na questão dos direitos das mulheres. Assim, a Constituição Francesa de 1791 fixou a igual maioria em vinte e um anos, tanto para homens quanto para mulheres, e declarou o casamento como um contrato civil. A lei de 1790 aboliu o direito de progeneritura masculino, e a de 1792 admitia o divórcio em pés de igualdade entre os cônjuges. Em 1793, no primeiro projeto do Código Civil, a mãe pode exercer o pátrio poder nas mesmas condições que o pai (DUBY; PERROT, 2000). Mas ao mesmo tempo, a Constituição de 1791, cujo preâmbulo era a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, afirmava a distinção entre duas categorias de cidadãos: ativos – homens maiores de vinte e cinco anos, independentes e com propriedades – e passivos – homens sem propriedade e todo o coletivo de mulheres.

É precisamente nesse contexto de exclusão das mulheres da cidadania ativa que Gouges (s.d.) escreve sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, na qual coleta e sistematiza com clareza a afirmação política das mulheres. Representa, nesse sentido, a culminação da crítica à concepção de cidadania sexuada que se afirmava na Declaração dos Direitos dos

Homens e do Cidadão de 1789. O tom geral do escrito, que está dirigido à rainha Maria Antonieta, é o de mobilização política, não isenta de otimismo quanto às possibilidades da ação (DUBY; PERROT, 2000).

Mulher, desperta. A força da razão se faz escutar em todo o Universo. Reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza não está mais envolto de preconceitos, de fanatismos, de superstições e de mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da ignorância e da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças e teve necessidade de recorrer às tuas, para romper os seus ferros. Tornando-se livre, tornou-se injusto em relação à sua companheira. (GOUGES, s.d., s.p.).

O programa político de Gouges é a realização plena dos direitos de cidadania prescrita na Declaração. Por isso, seu texto segue, ponto a ponto, o que nela está articulado. Mas a diferença e seu caráter provocativo radicam no fato de que, onde o texto original de 1789 diz “homem”, ela escreve “mulher”, ou, em seu caso “mulher e homem”. Assim, sua Declaração dispõe:

Artigo 1º

A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. As distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum.

Artigo 2º

O objeto de toda associação política é a conservação dos direitos imprescritíveis da mulher e do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e, sobretudo, a resistência à opressão.

Artigo 3º

O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação, que é a união da mulher e do homem. Nenhum organismo, nenhum indivíduo, pode exercer autoridade que não provenha expressamente deles. (GOUGE, s.d., s.p., grifo nosso).

Seu texto denuncia, pois, a falsa universalidade do termo “homem” aplicado aos direitos, e recorda que estes também têm de ser expresso no feminino (SCOTT, 2002). “Homem”, neste sentido, não é sinônimo de humanidade. Com isso, adianta as críticas ao que, em nosso século, se denominou de “universalidade substituta” (SCOTT, 2002, p. 42), isto é, aquele programa ético que proclama como universal o que não são senão meras experiências específicas de um grupo determinado, estendendo-as ao conjunto dos seres humanos e invisibilizando aos outros coletivos⁴³.

Além disso, o texto incide naqueles direitos civis que vinham sendo objeto de reivindicação por parte das mulheres no terreno do casamento. Por isso, adiciona à Declaração um Modelo de Contrato Social do Homem e da Mulher, fazendo frente ao casamento

⁴³ Esta questão é concretamente utilizada por Benhabib (1987), em sua crítica contemporânea à teoria liberal.

tradicional, que era, segundo Gouges (s.d.), a tumba da confiança e do amor, e que assegurava a proteção aos filhos e às mulheres conforme a autoridade marital sobre suas propriedades e heranças. Igualmente, vinculava o pagamento de impostos à representação política e a inclusão das mulheres em todo tipo de empregos públicos. Intuindo os tempos difíceis que se aproximavam, incluiu ainda um artigo que afirmava que, se a mulher teria o direito de subir ao patíbulo, ouleria também subir à Tribuna.

Dois anos depois, em 1793, era guilhotinada como traidora contrária aos jacobinos, segundo Scott (2002), mesmo ano em que Robespierre proibia os clubes e as sociedades literárias femininas. Em comentário de um contemporâneo dos fatos, Pierre-Gaspar Chaumett (apud SCOTT, 2002, p. 91), percebe-se a definição do crime cometido por Gouges, “Lembre-se desta virago, desta mulher-homem, a imprudente Olympe de Gouges, que abandonou todos os cuidados de sua casa porque queria engajar-se na política e cometer crimes [...]. Este esquecimento das virtudes de seu sexo levou-a ao cadafalso”.

Esse período de reivindicação iluminista se fecha com uma obra, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, 1792, da inglesa Mary Wollstonecraft (2000), que, ao mesmo tempo em que reconhece os debates de sua época, dá início aos caminhos do feminismo do século XIX. Não é tanto uma obra de reivindicação de direitos políticos concretos, como a de Olympe, mas sim de reivindicação moral da individualidade das mulheres, e da capacidade de escolha sobre seu próprio destino. Amorós (1997) destaca como o sentimento de liberdade na experiência ética do feminismo apresenta sempre um momento nominalista, aquele em que mulheres concretas se libertam das atribuições que recaem sobre elas em função de seu gênero, e se desvinculam de sua heterodesignação. Esse momento é o que vive Wollstonecraft ou Simone de Beauvoir no século XX, quando se rebelam contra o destino imposto e no qual, como *Frankenstein, o Prometeo moderno*, personagem criado por Mary Shelley, filha de Wollstonecraft, se questionam: Quem sou eu? De onde venho? Qual seria meu destino? (MUÑOZ, 2008).

O livro, segundo Burdiel (2000), apresenta-se como uma obra sobre a educação feminina, e, por isso, alguns autores não lhe deram importância se comparado a outras obras de caráter mais reivindicativo e explícito no terreno dos direitos, apresentando-a meramente como um resumo das ideias iluministas. Todavia, segundo Burdiel, isto seria admitir a falta de importância do livro no terreno político, o que não é correto. Embora não aborde a questão do direito ao voto, manifesta a necessidade de incorporar ao discurso político temas que eram considerados “assuntos privados”, tais como os sentimentos, as relações pessoais e as

experiências culturais, desfocando com isso as rígidas fronteiras entre o que é público e o que é privado. Como destaca Burdiel (2000), o eixo do livro é constituído pela questão da construção da identidade das mulheres, entendida como tema político.

Wollstonecraft era, do mesmo modo que tantas outras mulheres, precursoras de reivindicações, uma professora. Em Londres, moveu-se no círculo dos filósofos radicais ingleses, tais como Willian Godwin, seu futuro marido, Joseph Prietsley, o poeta William Blake e o político Thomas Paine. Como em todos os círculos iluministas, o acontecimento da Revolução Francesa lhe fez acreditar que as portas de um novo futuro estavam abertas. A obra então foi escrita, em rápidas seis semanas, como resposta a um informe sobre a instrução pública que o legislador Tayllerand-Périgord havia apresentado à Assembleia francesa em 1791, com o propósito de influenciar os constituintes, aos quais, certamente, a autora admirava (MUÑOZ, 2008).

O oponente dialético desta obra é Emilio de Rousseau, sobre o qual Wollstonecraft afirmava amar seus paradoxos. Contra suas ideias a respeito da educação de Sofia, dirige grande parte de suas páginas, nas quais adverte Rousseau, a quem chama de respeitável visionário, que seu paraíso será violado pela entrada de um hóspede inesperado. Mas como destaca Amelia Valcárcel, sua *Vindicación* apenas pode ser escrita porque, no fundo, é profundamente rousseuniana, já que o que faz é aplicar a ideia da igualdade, que o genebrino restringe aos homens, a toda a espécie humana (VALCÁRCEL, 1997). Um dos pontos principais de crítica a Rousseau é a naturalização e o determinismo biológico com que apresenta as mulheres, partindo do pressuposto da unidade da espécie humana, e, conseqüentemente, da extensão da razão como atributo de todas as pessoas que a compõem:

¿En qué consiste la preeminencia del hombre sobre la creación animal? La respuesta es tan clara como que una mitad es menos que un todo: en la Razón [...] Y resulta igualmente innegable que del ejercicio de la razón manan naturalmente el conocimiento y la virtud, si se considera al género humano en su conjunto. (WOLLSTONECRAFT, 2000, p. 116).

Desse modo, as mulheres também possuem, como sujeitos morais, como atributo natural a racionalidade, e, portanto, “deben tratar de adquirir las virtudes humanas por los *mismos* medios que los hombres, en lugar de ser educadas como una especie de fantásticos *seres a medias*, una de las extravagantes quimeras de Rousseau” (WOLLSTONECRAFT, 2000, p. 157). Sua pretensão não era que, por meio da educação “las mujeres tuviesen poder sobre los hombres, sino sobre ellas mismas” (WOLLSTONECRAFT, 2000, p. 193). Com isso, Wollstonecraft afirma um dos princípios fundamentais do liberalismo político: o

reconhecimento da capacidade de eleição racional dos indivíduos, aplicado agora também sobre as mulheres, uma vez que sujeitos racionais e autônomos. E esse é o sentimento que Wollstonecraft (2000, p. 318) dá ao termo “independência”, pois “el ser que cumple con los deberes de su posición es independiente; y, hablando de las mujeres en general, su primer deber es hacia ellas mismas como criaturas racionales”.

No entanto, a educação que recebem impossibilita o desenvolvimento de sua autonomia. A autora critica não apenas a Rousseau, mas a todos os moralistas e filósofos de sua época que “han contribuido a hacer a las mujeres más artificiales, caracteres débiles que de otro modo no habrían sido, como consecuencia, miembros más inútiles de la sociedad” (WOLLSTONECRAFT, 2000, p. 131). Por conseguinte, o que é apresentado como atributos “naturais” das mulheres, quais sejam, faceirice, vaidade, fraqueza e frivolidade etc., não são senão o produto da educação recebida, isto é, um resultado cultural e social que se apresenta como natural e inato, de tal modo que a dependência aparece como algo natural, conforme Burdiel (2000). Assim, afirma:

como hecho indiscutible que a la mayoría de las mujeres del círculo que he observado que han actuado como criaturas racionales o han mostrado algún vigor intelectual se les ha permitido de forma accidental correr salvajes, como insinuarían algunos de los elegantes educadores del bello sexo. (WOLLSTONECRAFT, 2000, p. 163).

Mas essas eram as exceções, o que Wollstonecraft (2000) observava a seu redor era o resultado da imposição do modelo de mulher dependente refletido nesta Sofia rousseauiana, a qual ela define como “un ángel - o un asno - porque no percebo huellas de carácter humano ni razón o pasión en esta sierva doméstica” (p. 242). O peso dessa educação que reprime a verdadeira natureza racional das mulheres faz com que,

Las mujeres se encuentran por doquier en ese estado deplorable, porque, para preservar su inocencia, como se llama cortésmente a la ignorancia, se les esconde la verdad y se les hace asumir un carácter artificial antds de que sus facultades hayan adquirido fuerza [...] Pero si su entendimiento se emancipara de una vez a la esclavitud a la que las han sujetado el orgullo y la sensualidad del hombre y su deseo miope de dominio, semejante al de los tiranos, probablemente, leeríamos acerca de su debilidad con sorpresa. (WOLLSTONECRAFT, 2000, p.164).

Wollstonecraft (2000, p. 165) ecoa assim a falta de perspectivas pessoais para as mulheres que optavam pela individualidade “¿Qué es la vida para las mujeres cuando no hay matrimonio ni promesa de matrimonio? Eso nadie nos lo disse”. Fora do casamento, nenhuma possibilidade restava para elas. Mas dentro do casamento, suas vidas dependem completamente

de seus maridos, e, “considerando la gran cantidad de tiempo que las mujeres han sido sometidas, ¿no sorprende que algunas de ellas anhelan las cadenas y sean zalameras como perros de aguas?” (p. 165). A melhor educação para as mulheres será, então, aquela que lhes permita se desenvolver como indivíduos, “que se cultive su espíritu, que se les ofrezcan principios sublimes y saludables y que tomen conciencia de su dignidad reconociéndose a sí mismas como seres que sólo dependen de Dios” (p. 152). Desse modo, com seu manifesto iluminista e sua reivindicação, Wollstonecraft (2000, p. 234) anuncia o que constitui uma das denúncias éticas do feminismo: a igualdade não seria senão um apelo “al buen sentido de la humanidad”, do qual tanto os homens quanto as mulheres seriam participantes como indivíduos autônomos e racionais.

Apesar das reivindicações precursoras de Wollstonecraft, da coragem de Olympe e da coerência teórica e prática de Condorcet, que marcaram o nascimento do feminismo, a partir da pretensão de universalidade da condição humana e dos direitos trazida pelo iluminismo liberal, o encerramento da análise do Século das Revoluções não pode deixar de concluir, com Stansell (2010), que o mundo político que se apresentou ao século XIX, após todas essas transformações, foi efetivamente um novo mundo, constituído por “um arquipélago de homens brancos detentores de propriedades, rodeados por um mar de sem votos”. É a partir desse cenário que mergulhamos no século XIX.

3.4 O Século XIX e o Sufragismo

A partir de todos os legados deixados pelo século XVIII, o feminismo do século XIX foi tradicionalmente considerado como um feminismo ‘liberal’, ou ‘moderado’, uma vez que liberal também era o cenário político e social que se estabelecia após as revoluções. Segundo Hobsbawm (2015, p. 161), referindo-se especialmente à Revolução Francesa,

[...] a revolução [...] marca a derrota definitiva dos aristocratas pelo poder burguês na Europa Ocidental. A classe governante dos próximos 50 anos seria a ‘grande burguesia’ de banqueiros, grandes industriais, e às vezes, altos funcionários civis, aceita por uma aristocracia que se apagou, ou que concordou em promover políticas primordialmente burguesas, ainda não ameaçadas pelo sufrágio universal, embora molestada por agitações externas causadas por negociantes insatisfeitos ou de menor importância, pela pequena burguesia, e pelos primeiros movimentos trabalhistas. Seu sistema político, na Grã-Bretanha, na França e na Bélgica, era fundamentalmente o mesmo: instituições liberais, salvaguardadas contra a democracia por qualificações educacionais ou de propriedade para os eleitores – havia inicialmente só 168 mil eleitores na França – sob uma monarquia constitucional.

Nesse cenário, com a atuação das mulheres delimitada dentro do marco patriarcal, sem que conseguissem remover as estruturas de subordinação, o movimento de mulheres do século XIX corresponderia, fundamentalmente, a um movimento de mulheres de classe média que lutavam pelos direitos liberais de sua classe (STANSELL, 2010). Embora esta tenha sido a tônica, não podemos ignorar, ao observar os argumentos e debates que têm lugar durante todo o século XIX, que dele surgem algumas das ideias mais relevantes que no século XX vão ser denominadas de feminismo radical, e que vão delinear severas críticas ao feminismo liberal, antecipadas em quase um século. Isso dificulta a denominação do movimento de mulheres desse período como um feminismo liberal ou moderado. O que encontramos é sim uma diversidade de argumentos e reivindicações que passam a ameaçar os marcos estabelecidos e a representar uma transgressão das fronteiras entre o público e o privado, introduzindo mudanças tanto na esfera privada quanto na pública, e reformulando a concepção de cidadania, assim como a construção da identidade feminina.

No campo teórico da justiça, após as conquistas dos direitos e liberdades civis básicas a partir das Revoluções liberais do final do século XVIII, o interesse dos principais teóricos da justiça parece se deslocar da questão de uma boa ordem política e do propósito das instituições para o âmbito das interpelações e das relações de conflito e cooperação social, na esteira de Jeremy Bentham, Stuart Mill e Karl Marx. É nesta esteira que o movimento feminista também se diversifica, a partir de uma complexidade que analisa a subordinação das mulheres sob distintos ângulos: a opressão econômica, sexual, laboral etc., e que se caracteriza, antes de tudo, por representar uma mescla de radicalismo e conservadorismo, vinculado às teorias da justiça de cunho mais social que se desenvolvem nesse período. É este período histórico que será analisado neste tópico.

3.4.1 O Movimento Sufragista Americano: Distintas Forças Políticas e Intelectuais

O discurso feminista, ao longo do século XIX, desenvolve-se fundamentalmente nos Estados Unidos⁴⁴. Neste país, configurara-se uma série de circunstâncias e de elementos sociais que permitiram o aprofundamento e o êxito das demandas políticas das mulheres, que, no novo mundo, passaram a alcançar direitos como o da educação ou do trabalho, muito antes que as europeias, e através de caminhos e discursos também diversos, sendo o principal deles, a

⁴⁴ A opção teórica desta tese de destacar o desenvolvimento do feminismo americano não desconhece o desenvolvimento do movimento em outros locais, especialmente na Inglaterra e na França, com a ação presente das sufragistas, que lutavam pela conquista do direito ao voto. As sufragistas desenvolveram, ao longo deste século, uma enormidade de estratégias de luta em prol de sua causa.

capacidade de estabelecer frutíferas alianças que lhes levariam ao êxito político. O movimento de mulheres dos Estados Unidos se caracteriza por cimentar suas raízes em outros movimentos sociais, tais como o movimento abolicionista e o movimento de reforma moral, de modo que, ao invés de solitário e isolado, como nos moldes franceses, o feminismo americano encontrou ressonância coletiva que se traduziria em um movimento social.

As americanas, desde o início, construíram suas reivindicações não como uma proposta autônoma, como um fim em si mesmo – a ampliação dos direitos das mulheres –, mas como um meio para outros fins: o abolicionismo e a reforma moral da sociedade. Isso as conduziu, por um lado, para estabelecer alianças com outras forças políticas, como o movimento antiescravista e, por outro, segundo Kraditor (1981), a estar estreitamente vinculadas às distintas confissões religiosas – evangélicas, principalmente –, abandonando a laicidade que caracterizava o movimento europeu.

De acordo com a teoria política imperante na nascente democracia norte-americana, o republicanismo, o princípio vetor da vida política era a intensa participação cidadã na esfera pública. Esse princípio tornava realidade a ideia republicana básica: o poder reside no povo, e não há outra autoridade acima dele. Assim, os colonos do novo território se libertaram dos traços tradicionais da monarquia na formação da nova ordem política, constituindo-se em *corpos políticos civis*, segundo a expressão adotada pelo *Pacto off Mayflower* (KEYSSAR, 2014). Com isso, puseram em prática um novo tipo de contrato social como origem da sociedade política: um contrato social horizontal, no qual a fundação da comunidade e sua legitimidade derivam não mais de uma lei natural superior ou de apelo à tradição, mas encontram suas origens em um mútuo consentimento, na reciprocidade, segundo o mesmo autor. Esse tipo de pacto se consolidaria no *We the People* da Declaração de Independência⁴⁵, no entendimento da política como uma forma de ação coletiva exercida pela cidadania.

Após a Declaração de Independência, em 1787 foi promulgada a Constituição dos Estados Unidos, a mais antiga do mundo, segundo Matteucci (1998). O autor afirma ainda que,

[...] com a revolução americana [...] o significado da palavra República mudou totalmente; os americanos [...] chamaram aos Estados e à Federação, Repúblicas, não só porque não existia a instituição monárquica, mas também porque a sua democracia era uma democracia representativa, baseada na separação dos poderes e num sistema de freios e contrapesos entre os vários órgãos do Estado. República passa a significar, portanto, uma democracia liberal, contraposta a uma democracia direta e popular, uma democracia liberal só porque um grande espaço que relaxa todas aquelas tensões e

⁴⁵ Escrita em 1776, por Benjamim Franklin auxiliado por um comitê integrado ainda por Thomas Jefferson, John Adams, Roger Sherman e Robert R. Livingston (KEYSSAR, 2014).

conflitos que levaram a ruína as pequenas Repúblicas dos antigos, com a anarquia e a demagogia. (MATTEUCCI, 1998, p. 1108-1109).

No entanto, desde suas origens, e do mesmo modo que o processo revolucionário francês este *nós, o povo* e a nova República nasciam plasmados pelas exclusões, por aqueles que não eram considerados parte do povo e, portanto, não podiam participar do novo empreendimento coletivo, as mulheres, os escravos e os nativos. As mesmas sufragistas logo se dariam conta das armadilhas deste falso universalismo, denunciando suas exclusões: “Nossa constituição se abre com as palavras ‘nós, o povo’. Pretende alguém dizer que apenas os homens constituem as raças e os povos? [...] Quando dizemos ‘povo’, não estamos falando das mulheres o mesmo do que dos homens?” questionava Cady Stanton (apud STANSELL, 2010). O povo se definia por oposição aos outros e outras, em uma luta ideológica pela construção das identidades hegemônicas nas quais, ao não se levar em consideração o gênero e a raça, acabaram se constituindo em eixos de construção desta mesma identidade (STANSELL, 2010).

Esta tomada de consciência da “armadilha universalista” fica clara a partir da comunicação mantida já no final do século XVIII, por Adams (2003) e seu marido, John Adams, um dos revolucionários das colônias inglesas, que, naquele momento, participava da redação da Constituição dos Estados Unidos da América (1776). Abigail pede ao marido que as mulheres sejam incluídas no âmbito de proteção dos direitos consagrados na Declaração de Independência,

Lembre-se das Senhoras e seja mais generoso e favorável para com elas do que os que o antecederam. Não coloque um poder tão ilimitado nas mãos dos maridos. Lembre-se que todos os homens serão tiranos se puderem. Se não for dada uma atenção e cuidado particulares às senhoras, estamos determinadas a fomentar uma rebelião e não nos sentiremos limitadas por quaisquer leis para a futura das quais não fomos ouvidas ou representadas. (ALVES; PITANGUY, 2003, p. 31).

A resposta de John Adams à sua esposa é paradigmática:

Quanto ao seu extraordinário Código de Leis, eu só posso rir. Nossa luta, na verdade, afrouxou os laços de autoridade em todo o país. Crianças e aprendizes desobedecem, escolas e universidades se rebelam, índios afrontam seus guardiões e negros se tornam insolentes com os seus senhores. Mas a sua carta é a primeira intimação de uma outra tribo, mais numerosa e poderosa do que todos estes descontentes [...]. Esteja certa, nós somos suficientemente lúcidos para não abrir mão do nosso sistema masculino. (ALVES; PITANGUY, 2003, p. 31).

A cultura política dessa sociedade, prévia à guerra civil, fomentava valores como a educação, o êxito no trabalho e a participação ativa na vida pública. Definitivamente era uma

cultura que se baseava no mérito pessoal e na participação comunitária. Todavia, os valores que se demandavam no comportamento social das mulheres eram os da submissão, da piedade, pureza e, principalmente, domesticidade, isto é, a afirmação do doméstico como lugar normativo da mulher.

Apesar dessa aparente distância entre os valores cívico-públicos atribuídos aos homens e os valores do âmbito privado, exigidos como valores públicos para as mulheres, a ênfase se dá na participação e no associacionismo, próprios do credo republicano, favorecia a causa destas mulheres. Estas se encontraram com uma concepção de política que não era meramente a dos parlamentos e assembleias, no âmbito formal, mas sim uma política vinculada aos valores cotidianos e, portanto, mais próxima da vida privada. A proliferação deste tecido associativo, intermediário entre o público e o privado, facilitou a abertura de novas possibilidades para as mulheres, possibilidades que, embora inicialmente ligadas à esfera privada, permitiram a elas enveredarem no discurso e na ação política.

Este cenário leva Ryan (1992) a afirmar que nos Estados Unidos a vida pública antes da guerra civil estava centrada no âmbito local e municipal, e sua sociedade civil e opinião pública se articulavam em torno de espaços urbanos, assembleias abertas nas ruas e nas praças públicas. Esse público encontrava distintas associações que poderiam satisfazer seus interesses, agrupando-se de acordo com a raça, a filiação política, as tendências religiosas e os interesses vicinais, mas todas elas evidenciavam a realização da ideia do acesso aberto ao debate público e a criação de distintos públicos, heterogêneos e diversificados, que em poucas ocasiões se cruzavam na realização de seus objetivos.

Ao lado desse associativismo característico da vida pública norte-americana, pode-se destacar também, de acordo com Kraditor (1981), outros movimentos coadjuvantes à existência de um movimento de mulheres e sem os quais este não teria sido possível: o movimento religioso e o movimento abolicionista.

No período de 1795 a 1810, acontece o que se denominou de Segundo Grande Despertar. Esse movimento religioso de reforma teológica e moral reinterpretou o dogma católico e refutou a predestinação, afirmando a ideia de que cada pessoa era dona de seu próprio destino, e teria a responsabilidade de se aperfeiçoar mediante o trabalho em sua comunidade. Isso repercutiria na necessidade de uma reforma moral da sociedade e seus valores, como a temperança, a educação, o assistencialismo, a reforma carcerária, a escravidão e os direitos das mulheres. Estes últimos não se incluíram como um objetivo prioritário, mas surgiram como uma consequência direta, à medida que o impulso reformador religioso contribuía para promover o

trabalho das mulheres e o aumento de suas habilidades para se manifestarem na cena política. Esta participação teve, segundo Ryan (1992), duas consequências importantes: por um lado, as mulheres puderam reconhecer suas próprias capacidades, adquirindo uma autoestima e uma valoração positiva de sua atividade filantrópica, e, por outro, lhes permitiu desenvolver uma consciência de gênero, tanto de si mesmas, quanto a respeito das outras mulheres.

As práticas políticas protestantes, além de permitirem a presença das mulheres nas tarefas da Igreja, proporcionando que interviessem publicamente, fizeram com que seu princípio da interpretação individual dos textos favorecesse o acesso à alfabetização. Isto contribuiu, de forma notável, para que o analfabetismo feminino fosse consideravelmente inferior ao da Europa, incentivou a criação de colégios universitários femininos e o desenvolvimento de uma classe média de mulheres educadas que constituiria o público feminista norte-americano do século XIX (NASH; TÁVERA, 1994). Por conseguinte, a educação das mulheres era um passo necessário nesta república que requeria a reforma moral da cidadania.

Por outro lado, esta reforma moral religiosa permitiu também às mulheres participarem como voluntárias em sociedades dedicadas a interesses comunitários. Embora estivesse muito próximo da vida doméstica, prover comida e roupas aos necessitados, cuidado com os órfãos, possibilitava que as mulheres entrassem na cena pública. Evans (1980) lembra, no entanto, que essas atividades eram entendidas como uma extensão dos deveres das mulheres, e não de seus direitos, como uma manifestação e reiteração da domesticidade, e não da igualdade. Para o autor, isso levou à difusão, na classe média, da ideia de que as mulheres tinham um papel ativo a desempenhar como guardiãs morais do lar, e, por extensão, de toda a sociedade.

3.4.1.1 O Apelo ao Universalismo Ético: o Abolicionismo

A partir do cenário do início do século XIX descrito, um dos argumentos centrais para a reivindicação feminista foi o mesmo utilizado pelo feminismo iluminista, qual seja, o apelo ao universalismo ético que proclamava a universalidade dos atributos morais de todas as pessoas. No século XIX, o sufrágismo reconhece esse legado liberal iluminista e a partir dele construiu suas bases argumentativas de um *apelo à justiça*, e ao princípio da igualdade (KRADITOR, 1981). E o modo como as sufragistas utilizam esses princípios e argumentos, universalismo, republicanismo e direitos individuais, conformados à sua própria tradição política, fica exposto nas palavras de uma das principais feministas da época, Elizabeth Cady Stanton (apud SCHENEIR, 1972, p. 157):

La cuestión que quiero plantearos en esta ocasión es la individualidad de cada alma humana —nuestra idea protestante—, el derecho a la conciencia y juicio individual —y nuestra idea republicana— la ciudadanía individual. Al discutir los derechos de la mujer debemos considerar primero lo que le es suyo como individuo, en su propio mundo, el arbitro de su propio destino, una imaginaria Robinson Crusoe con su mujer Viernes en una isla solitaria. Sus derechos bajo tales circunstancias son usar todas sus facultades para su propia seguridad y felicidad. En segundo lugar, si la consideramos como una ciudadana, como un miembro de una gran nación, debe tener los mismos derechos que los demás miembros, de acuerdo con los principios fundamentales de nuestro gobierno.

Nesse sentido, também o movimento abolicionista fazia suas as aspirações universalistas liberais iluministas de igualdade para toda a raça humana. De todos os movimentos de reforma moral, este era o mais radical na utilização da linguagem dos direitos uma vez que abolicionismo e sufragismo mantinham a ideia de uma plataforma igual de direitos humanos para todas as pessoas, independente de raça e sexo, se uniram nas décadas do século XIX (KEYSSAR, 2014). Esta união fez com que as reivindicações feministas se ampliassem para além do sufragismo, rumo a temas como a autoridade patriarcal sobre mulheres e escravos, o abuso físico e a violência sexual dos maridos sobre as mulheres. Era um universalismo que afetava a concepção de cidadania e cuja consecução se consolidaria na Constituição americana com a incorporação de sucessivas emendas que foram ampliando os sujeitos de direito da cidadania (MUÑOZ, 2008).

A aliança entre abolicionismo e sufragismo elaborou também uma analogia entre o tratamento dado aos escravos negros e às mulheres em termos de *escravidão moral*. Este tipo de escravidão nega a toda uma classe de pessoas sua condição de sujeitos de direito e os coloca em uma situação de servidão, afetando especialmente os direitos de liberdade de expressão e pensamento, a liberdade de associação e o direito ao trabalho. As ainda incipientes líderes do movimento sufragista, especialmente Lucrecia Mott e Cady Stanton, utilizaram repetidamente este conceito de escravidão moral,

El prejuicio contra las gentes de color, del que tanto hemos oído hablar, no es más flerte que el que existe contra nuestro sexo. Se debe a la misma causa y se manifiesta de manera muy parecida. La piel del negro y el sexo de la mujer son una evidencia *prima facie* de que uno y otra fueron destinados a estar sometidos al hombre blanco de origen sajón. (STANTON, apud MARTÍN-GAMERO, 1975, p. 74).

No entanto, embora o discurso abolicionista e o sufragista apresentassem a mesma raiz de aplicação estrita da ideia de igualdade universal, a prática política de ambos tomou caminhos díspares e levou a enfrentamentos. Enquanto as mulheres acreditavam estar na presença de um

público que defenderia com igual ardor os direitos dos escravos e das mulheres, este era um público e uma classe política que, ao contrário, se definia como tal justamente em função de sua raça e de seu gênero. E, embora a barreira da raça seria rompida, ao menos formalmente em breve, a do gênero se mostraria a mais persistente de todas. “Se hace evidente que el prejuicio contra el sexo está más profundamente enraizado y más irracionalmente mantenido que el que existe contra las personas de color” (STANTON apud MARTÍN-GAMERO, 1975, p. 74). Apesar de tudo, o mérito das feministas abolicionistas seria o de transformar sua denúncia da escravidão moral em demandas políticas e constitucionais, baseadas em direitos, e em organizar um discurso autônomo, levando em conta sua ‘habitação própria’ no terreno político e argumentativo.

Como consequência, podemos perceber que a elaboração do discurso sufragista desses anos vai adiantar uma aparente contradição que se fará presente no feminismo, principalmente a partir do final do século XX. Os grupos marginais que não têm acesso à esfera pública tem que reclamar sua inclusão formulando um argumento paradoxal, segundo Ryan (1992), por um lado, apelando à universalidade, ou seja, direitos iguais para todas as pessoas, e por outro, construindo e articulando sua identidade e interesses com base na sua diferença, como negros, como mulheres. Por isso, o discurso feminista, aparentemente contraditório, contrapôs igualdade e diferença e, ao mesmo tempo, postulou por ambos.

A relação entre abolicionistas e sufragistas foi rompida definitivamente em 1840, quando da Convenção Antiescravista Mundial, da qual as feministas integrantes da delegação norte-americana foram impedidas de participar. Este ato lhes despertou a consciência de que sua opressão deveria resultar na organização de um movimento político próprio, reivindicativo de um lugar na política, a partir da política e por meio da ação coletiva. Como resultado, foi concebida a primeira Convenção sobre os Direitos da Mulher, que aconteceria em Sêneca Falls, nos estado de Nova York, em 1848.

3.4.1.2 A Declaração de Sêneca Falls: a Ação Coletiva

No mesmo ano em que Marx e Engels publicaram o Manifesto Comunista, as sufragistas norte-americanas publicam, a partir da primeira Convenção sobre os Direitos da Mulher, o que é conhecido como o texto fundacional do feminismo americano, a Declaração de Sêneca Falls. Esta constitui um dos primeiros momentos na história do feminismo em que as mulheres percebem a si mesmas como um grupo social e demonstram uma autoconsciência de sua subordinação como grupo. A Declaração tem uma grande influência do Iluminismo liberal, seus

direitos universais por um lado, e uma forte presença romântica por outro, conforme Stansell (2010), seguindo o modelo da Declaração de Independência dos Estados Unidos e, similar a esta, mantendo uma concepção jusnaturalista e universalista dos direitos.

Consideramos que estas verdades são evidentes: que todos os homens e mulheres são criados iguais; que estão dotados por um Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais figuram a vida, a liberdade, e a persecução da felicidade [...] a igualdade dos direitos humanos é consequência do dato de que toda a raça humana é idêntica enquanto a capacidade e responsabilidade. (MARTÍN-GAMERO, 1975, p. 52, tradução nossa).

Nela se afirma a aplicação consequente do princípio da legitimidade política, fundado no consentimento dos governados, com base no princípio da *No Taxation without Representation*, presente na revolução americana, e que levou as mulheres a se recusarem a pagar impostos enquanto não fosse reconhecido seu direito ao voto. Do mesmo modo que a Declaração de Independência afirmava a emancipação da autoridade política inglesa, as mulheres vão declarar sua independência da autoridade exercida pelos pais e maridos e de um sistema social e jurídico que as inferioriza nas distintas etapas da vida: “Se está casada, esta civilmente morta perante a lei. Esta despojada de todo o direito de propriedade, inclusive sobre o jornal que ela mesma ganha” (DECLARAÇÃO DE SÊNECA FALLS apud MARTÍN-GAMERO, 1975, p. 53). Sobre as solteiras, “sua sorte está gravada com impostos para sustentar um governo que não a reconhece mais do que quando seus bens podem lhe ser rentáveis” (p. 53),

A exposição das queixas e desigualdades às quais as mulheres estavam submetidas conduzia a uma série de resoluções, a maioria referente aos direitos civis, sociais e religiosos das mulheres, tudo isto sustentado pelo princípio utilitarista da maior felicidade, estendido, neste caso, às mulheres:

Considerando: Que está convenido que el gran precepto de la naturaleza es que «el hombre ha de perseguir su verdadera y sustancial felicidad [...] Es obligatoria en toda la tierra, en todos los países y en todos los tiempos [...] en consecuencia: *Decidimos:* Que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro». (MARTÍN GAMERO, 1975, p.55).

Ademais, a Declaração se apresentou como a primeira ação coletiva organizada de mulheres em prol de seus direitos, ampliando também os temas que deveriam formar parte da agenda pública: reformas no casamento, no divórcio, no ensino, etc. A maioria desses temas se

referiam a questões da esfera privada, mas a Declaração deu transcendência política e pública a eles, adiantando com isso um tema que cem anos mais tarde seria central para as mulheres: o rompimento da dicotomia público/privado liberal. A partir de tudo isso, pode-se afirmar, com Stansell (2010), que pela Declaração de Sêneca Falls abriu-se um novo período tanto no discurso quanto na estratégia política a ser seguida, com rumos próprios e desvinculada de outros movimentos.

Após a guerra civil, e uma vez abolida a escravidão, passou a ser abordada a questão da extensão do sufrágio para os homens negros libertos. As sufragistas imaginaram que, com o clima político do momento, havia chegado a hora de seu reconhecimento legal, afinal Susan Anthony e Cady Stanton haviam participado ativamente do apoio à Décima Terceira Emenda (1865), que abolia a escravidão e reestabelecia assim os direitos naturais reconhecidos na Constituição e corrigia distorções da democracia, recuperando com isso a moralidade democrática. O passo seguinte, segundo elas, seria o reconhecimento do sufrágio para os excluídos e excluídas, uma vez que, para elas, o sufrágio universal é a única prova e a única base de uma república genuína (KEISSAR, 2014).

A Décima quarta Emenda (1868) não reconheceu o sufrágio feminino, ao contrário, introduziu pela primeira vez no texto constitucional a palavra homem ao se referir a cidadãos homens, restringindo explicitamente a cidadania em virtude do sexo. As feministas se julgaram traídas pelo movimento que apoiaram, o que se agravou com a edição da Décima Quinta Emenda (1870), que estendeu o voto aos homens negros. “Protesto – dizia Stanton – contra a concessão do voto a qualquer homem, seja qual fosse sua raça ou religião, até que as filhas de Jefferson, Hancock e Adams sejam coroadas com todos os seus direitos” (EVANS, 1980, p. 52). A partir de então, as sufragistas mudaram de estratégia e de discurso, criando, em 1869 a Associação Nacional pró Sufrágio da Mulher – The National Woman Suffrage Association (NWSA), e a Associação Americana Pró Sufrágio da Mulher – The American Woman Suffrage Association (AWSA).

3.4.1.3 As Fissuras do Universalismo: Mulheres Negras e os Movimentos de Temperança

Sojourne Truth escrava liberta de Nova York, sem saber ler nem escrever, ligada ao movimento abolicionista, foi a única mulher negra a assistir à primeira Convenção Nacional dos Direitos da Mulher, em Worcester, 1850. O discurso que pronunciou em 1851, na Convenção de Akron, manifestou as fissuras da argumentação pretensamente universalista que mantinham as sufragistas brancas. Sojourne introduz, pela primeira vez, a interseção entre raça

e gênero, que tão relevante seria no século seguinte. Seu simbolismo é significativo porque aborda a ruptura da identidade homogênea e hegemônica que afirmavam as sufragistas, e o interessante o faz, justamente, apelando a critérios universalistas, isto é, não abrindo a porta para a diferença, mas abrindo a porta para a igualdade, estendida para a raça, cruzando-a pela primeira vez com o gênero. Afinal, questiona-se Truth, “Por acaso não sou uma mulher?” (SCHENEIR, 1972, p. 94).

Seu discurso tem ainda outros méritos, principalmente desmistificar a apropriação dos argumentos contra a escravidão e sua extensão à situação das mulheres livres, que obscureciam e invisibilizavam, de fato, as diferenças cruciais entre ambas as situações. Uma identidade feminina construída em torno da opressão eliminava as diferenças entre as mulheres, não reconhecendo as distintas classes de opressão, que, no caso das mulheres negras, eram determinadas pela confluência entre gênero e raça. Desse modo, sua irrupção na cena política evidencia uma transformação importante: já não são objeto do discurso de outras, mas constituem sua própria narrativa pública (YELLIN, 1989).

Efetivamente, a concessão do sufrágio aos homens negros não conseguiu antepor a raça como princípio de trato não discriminatório. Isso tornaria necessário incluir as mulheres negras, mas estas estavam discriminadas por seu gênero. Novamente, gênero aparecia como a última fronteira a superar, e não o seria até a aprovação da Décima nona Emenda, em 1920, quando as mulheres, brancas e negras, obtiveram o direito ao voto nos Estados Unidos.

Embora o apelo ao universalismo ético e aos princípios de justiça constituam o argumento principal do feminismo, tanto norte-americano quanto europeu, junto a ele vão se desenvolvendo outros tipos de argumentos próximos do que hoje denominamos de ideia de diferença, que privilegiam não a igualdade, mas as virtudes e valores éticos diferenciados das mulheres. Tais diferenças seriam vistas como positivas e benéficas para a sociedade, como uma espécie de apelo à convivência, de acordo com Kraditor (1981) fundamentadas, em última instância, em uma concepção essencialista das mulheres, com apelo à sua excelência moral. A identidade das mulheres se definiria de maneira coerente e constante em traços morais que se originariam de sua própria experiência como mulheres, sendo este essencialismo encontrado tanto nas associações em favor da temperança, quanto nos argumentos maternalistas.

Nesse projeto de reforma moral da sociedade, os movimentos em favor da temperança, nos quais as mulheres participavam ativamente, trazia consigo, da mesma forma que na França do século XVIII, o discurso de sua excelência ética: elas são as guardiãs dos bons costumes e da moral, como já afirmava Rousseau. No entanto, se na França esse discurso freou a

participação política das mulheres, nos Estados Unidos, foi um dos argumentos utilizados para a concessão do sufrágio, que surge como um meio para conseguir o propósito da reforma moral (EVANS, 1980).

Em grande medida, os argumentos de excelência moral em prol das mulheres advinham de posturas maternalistas⁴⁶, compreendendo os papéis de mãe como traços comuns de identidade, e que reivindicavam, por isso, valores tradicionalmente vinculados à maternidade como algo valioso para a configuração da cidadania. Nesse sentido, um panfleto da época reafirma o sufrágio como um meio para salvaguardar a vida familiar, reforçando o papel de mães cuidadoras, relegando a questão da igualdade a um segundo plano:

Las mujeres quieren el voto porque: 1) Quieren alimentar y vestir a sus familias correctamente. 2) Quieren que tengan viviendas dignas. 3) Quieren la mejor educación para sus hijos. 4) Quieren proteger la moralidad y la salud de sus hijos [...] 5) Quieren eliminar el trabajo infantil. 6) Quieren prohibir y eliminar la prostitución. 7) Quieren condiciones de trabajo decentes para las mujeres. 8) Quieren eliminar las discriminaciones legales contra las mujeres. (MARTÍN-GAMERO, 1975, p. 48).

Nesse contexto, desenvolveu-se uma intensa luta contra o alcoolismo e a prostituição, que representavam uma identidade sexual masculina desordenada e perigosa, frente à sexualidade ordenada das mulheres. A “luxúria” masculina e a prostituição representavam uma ameaça, não apenas para a esfera pública, mas para a feminilidade “*womanhood*” (RYAN, 1992). Este debate contra a prostituição, segundo Rowbotham (1997), foi muito relevante, levando algumas feministas a levantarem suas vozes na defesa dos seus direitos, alegando os interesses comuns das mulheres, tanto esposas quanto prostitutas, contra o poder masculino exercido sobre elas.

Frente a este discurso de uma sexualidade ordenada das mulheres, que vinculava o direito ao sufrágio com a vivência de uma moral tradicional se levantariam, ao contrário, teorias sobre a identidade sexual das mulheres, e direito ao próprio corpo, centrada na ideia de amor livre e no uso de anticoncepcionais, antecipando o debate que renasceria nos anos 1970, em que a sexualidade apareceria como o terreno primário da opressão das mulheres e, portanto, como principal objetivo político.

O debate feminista do século XIX, embora tenha como grande referência o cenário americano, não se deu exclusivamente neste espaço. Ao contrário, expandiu-se rumo a diversos países e culturas, resguardadas as peculiaridades culturais e históricas de cada contexto. Este

⁴⁶ Esta denominação é própria da teoria feminista contemporânea, e é empregada por Sara Ruddick em sua obra *Maternal Thinking*, ainda que sua presença possa ser verificada nos séculos XVIII e XIX, como pode-se verificar.

processo expansionista esteve profundamente vinculado com as principais teorias da justiça que se constituíram durante este período, buscando explicar e justificar a existência coletiva, e, a partir de então, se posicionando sobre o papel das mulheres na sociedade política, quais sejam, o utilitarismo liberal de John Stuart Mill e o Socialismo de Marx, que serão analisados a partir de agora.

3.4.2 O Liberalismo Utilitarista

Se *Vindicación de los Derechos de la Mujer* de Wollstonecraft constitui a grande obra do feminismo iluminista, no século XVIII. Outro livro marcaria também um espaço teórico importante no século XIX, *The Subjection of Women*, publicado em 1869 pelo filósofo inglês John Stuart Mill. Embora ridicularizada por alguns filósofos ingleses da época nos círculos intelectuais favoráveis à emancipação feminina, alcançaria imediatamente uma grande repercussão, sendo traduzida na França, Alemanha e Suécia. Para as sufragistas norte-americanas, representou o apoio teórico de um intelectual de prestígio, e suas cópias circularam nas numerosas convenções pró-sufrágio do final do século XIX.

Para Mill (2006), o apoio à causa das mulheres não era algo novo, mas que ao largo de sua vida esteve ativamente presente, com o que demonstrava coerência entre teoria e prática, difícil de encontrar em outros autores. Desde sua prisão, quando tinha apenas dezessete anos, por distribuir propaganda em favor do controle de natalidade, até a posterior defesa, como membro do Parlamento, do sufrágio feminino e de leis que afetavam fundamentalmente o matrimônio, como a introdução de reformas sobre a propriedade das mulheres casadas e a igualdade dos cônjuges no divórcio e na tutela dos filhos. A influência e colaboração de sua esposa Harriet Taylor Mill na elaboração de suas teses foi uma questão amplamente discutida. Enquanto alguns optam por manter uma escrita conjunta por parte de ambos de *The Subjection*, outros colocam em dúvida a co-autoria, dado que a obra de Harriet se mostrava mais radical em suas propostas que a de Mill.

As teses que Mill (2006) defende não são apenas a aplicação consequente dos princípios liberais utilitários que vinha desenvolvendo ao longo de sua obra. Neste sentido, o citado ensaio não é uma consideração menor no conjunto de sua caminhada intelectual, mas supõe um dos desenvolvimentos fundamentais e centrais do princípio da liberdade e da autonomia pessoal, aplicados à situação das mulheres. Entre os princípios do credo liberal, destacam-se a primazia da moral da pessoa frente a qualquer coletividade social, a afirmação igualitarista (todas as pessoas tem o mesmo *status* moral), o universalismo e a crença na possibilidade de melhora e

progresso das pessoas, acompanhado por um sistema de igualdade de oportunidades. A todos eles, Mill (2006) vincula ainda o princípio utilitarista de alcançar a máxima felicidade possível para o maior número de pessoas com o qual estabelece como meta a persecução dos prazeres intelectuais e morais.

De acordo com Mill (2006), a subordinação das mulheres contrariava todos os princípios e as ideias sustentadoras do liberalismo utilitarista. A igualdade de uma mulher é uma exigência tanto da justiça quanto da liberdade, fundamentando-se ambas no conceito de vida autônoma, isto é, nas demandas do utilitarismo perfeccionista. Nesta linha, os privilégios do sexo masculino estariam assentados em preconceitos baseados nos sentimentos e nos costumes, constituindo-se em um obstáculo e um anacronismo contrário à racionalidade e à modernização que exigia a sociedade industrial do século XIX.

Nossos sentimentos relativos a desigualdade dos sexos são, por infinitas causas, os mais vivos, os mais arraigados de todos os que formam uma muralha protetora dos costumes e instituições do passado. Não temos que estranhar, pois, que sejam os mais firmes de todos, e que hajam resistido melhor a grande revolução intelectual e social dos tempos modernos; nem tampouco temos que acreditar que as instituições há muito respeitadas sejam menos bárbaras que as já destruídas [...]. No lugar da apoteose da razão, no século XIX, façamos a do instinto, e chamamos o instinto ao que não podemos mais estabelecer sobre uma base racional. (MILL, 2006, p. 56).

Quais são as razões da subordinação das mulheres? Em nenhum caso se pode alegar, ao modo de Rousseau, uma natureza diferenciada, afirma Mill (2006, p. 69), rechaçando o essencialismo da apelação a uma pretensa natureza feminina, destacando assim a origem social e cultural das diferenças entre homens e mulheres: “O que hoje se chama de ‘natureza da mulher’ é um produto eminentemente artificial”. A origem da subordinação se encontra em fato empírico assumido: a inferioridade física feminina. O que Mill não aceita é que esta circunstância se transforme em um reconhecimento social e jurídico da lei do mais forte, que assegure uma inferioridade moral e legal ao mais fraco. A brutalidade da força, reconhecida pelo direito e pelo Estado submete as mulheres a um estado de subordinação e dependência, afirma o autor.

Do mesmo modo que a maioria dos defensores e defensoras dos direitos das mulheres no século XIX, Mill (2006) utiliza também a analogia entre a situação das mulheres e a escravidão. Se esta última já estava desaparecendo no mundo civilizado, o mesmo não ocorria com a das mulheres, chegando-se a criar uma espécie de miragem de que a sociedade poderia avançar com esta marca, com essa “mentira dada à civilização moderna”, da mesma maneira que “a escravidão entre os gregos não impedia os mesmos de se considerarem um povo livre”,

ponto em crítica Aristóteles. Neste sentido, Mill (2006) coloca o dedo na chaga ao desvelar a falta de liberdade das mulheres em uma sociedade pretensamente liberal como a inglesa, defensora dos direitos do indivíduo – homem – frente à autoridade.

Essa lei do mais forte, cuja autoridade é baseada na força e não no consentimento, seria sedimentada por meio do costume, concedendo aos homens, como coletivo, um poder que a teoria feminista atual denominou de ‘poder patriarcal’, isto é, um sistema de dominação masculina constituído mediante um pacto interclassista entre homens (AMORÓS, 1997), e que, já Mill evidenciava, se constitui como o poder que todo homem exerce ou pode exercer tanto no âmbito doméstico quanto na esfera pública, independente de sua situação social:

O poder viril tem sua raiz no coração de todo individuo homem chefe de família [...] O aldeão exerce ou pode exercer sua parte de dominação, com o magnata e o monarca. Por isso é mais intenso o desejo deste poder: porque quem deseja o poder quer exercê-lo sobre os que o rodeiam, com quem passa a vida. (AMORÓS, 1997, p. 25).

Nesse sentido, o filósofo vai criticar a subordinação dos sentimentos das mulheres e o envelhecimento moral a que são submetidas, uma vez que,

Os homens não querem apenas a obediência das mulheres, mas seus sentimentos. Todos os homens, exceto os mais insensíveis, desejam ter, na mulher mais ligada a ele, não uma escrava à força e sim voluntária, não simplesmente uma escrava, mas uma favorita. Portanto, usaram todos os recursos com o fim de escravizar suas mentes. Os senhores de todos os outros escravos basearam-se no temor para manter a obediência, seja a eles próprios, ou o religioso. Os senhores das mulheres queriam mais que simples obediência, e dirigiram toda a força da educação para levar a cabo seu propósito. Todas as mulheres são educadas, desde os primeiros anos, na crença de que seu ideal de caráter é oposto ao dos homens; nenhuma vontade própria e nenhum domínio sobre si mesmas, mas submissão e sujeição ao controle de outros. Todas as éticas dizem qual é o dever da mulher, e todos os sentimentalismos dizem qual é sua natureza, qual seja viver para os outros; fazer a mais completa abnegação de si mesma, e não ter outra vida que não a de suas afeições. E por afeições entendem-se apenas aquelas que lhe são permitidas – a afeição ao homem ao qual está ligada, ou aos filhos que constituem um vínculo adicional e indestrutível entre elas e o homem. (MILL, 2006, p. 44).

Há que se ressaltar como um dos temas centrais do ensaio a denúncia das leis matrimoniais, tendo em vista que a situação da mulher casada inglesa era de incapacidade civil. Até 1882 o marido passava a ser o proprietário dos bens e rendas da esposa. Frente a essa autoridade extrema, Mill (1991) propunha a introdução do princípio da liberdade e da autodeterminação. Em sua obra *Sobre a Liberdade*, assenta o princípio do governo legítimo no âmbito público como aquele que, além de estar baseado no consentimento, respeita a liberdade individual de pensamento e de determinação de seu próprio plano de vida, sem imposições da

maioria, ou qualquer outra. Por conseguinte, admitir o princípio da liberdade como valor fundante da vida política supõe admitir também a importância da autonomia individual, do pluralismo de valores e da tolerância para com outras formas de vida. E se estes valores devem reger as sociedades verdadeiramente democráticas, Mill não encontra justificação para não estendê-los para a vida familiar, configurando a ilegitimidade da autoridade marital.

Dessa maneira, para Mill (1991, p. 22), a família deveria se constituir em uma escola para a educação nos valores democráticos: “a família, constituída sobre bases justas, seria a verdadeira escola das virtudes próprias da liberdade”. E é precisamente sua afirmação de que a vida política e a doméstica estão inextricavelmente conectadas, e que não é possível quebrar o conceito de autoridade legítima em detrimento do âmbito privado, o que constitui um dos principais atrativos desta obra e sua obra.

As reformas que propõe, ademais daquelas relativas à igualdade no casamento, incluindo a igualdade na divisão da custódia dos filhos e a persecução da violência doméstica, são as próprias das demandas do movimento em favor da emancipação das mulheres da época: o direito à educação, o acesso ao sufrágio, tema que, segundo ele, foi o único serviço público de real importância que prestou como parlamentar⁴⁷. Mesmo rejeitada, gerou uma grande repercussão e debate, que acabaram dando origem aos movimentos militantes sufragistas do início do século XX.

O que Mill (1991) introduz em sua defesa da importância da incorporação da mulher na esfera pública é a síntese de seu argumento utilitarista: a sociedade não pode permitir-se a exclusão das mulheres da vida do trabalho e da vida pública. Para ele, um dos benefícios que poderia ser esperado da liberdade concedida às mulheres para usarem suas faculdades, permitindo escolher livremente a maneira de empregá-las, abrindo os mesmos horizontes e oferecendo os mesmos benefícios que ao homem, seria o de duplicar a soma de faculdades intelectuais que a humanidade utilizaria para seus serviços, o que faria duplicar também a cifra atual de pessoas que trabalham para o bem da espécie humana e fomentam o progresso geral. Tudo isso, resultaria, segundo ele, de uma educação mais qualificada e completa das faculdades intelectuais da mulher.

Por conseguinte, a incorporação das mulheres trará vantagens para a sociedade em seu conjunto. O utilitarista Mill se mostra confiante no progresso da Revolução Industrial. A competência do livre mercado não poderia prescindir de mão-de-obra, e se esta era qualificada,

⁴⁷ Foi Mill quem apresentou ao Parlamento inglês a primeira petição a favor do sufrágio feminino. Sua proposta não foi aceita, mas abriu um debate sobre a oportunidade do voto feminino, que resultaria em distintas petições destinadas ao Parlamento na década de 1880.

isto é, se as mulheres procurassem a educação, os benefícios sociais se incrementariam. Desse modo, esse público feminino a que Mill se dirige, e que ocuparia estes postos de trabalho são as mulheres da classe média, que esperavam serem admitidas na vida profissional, configurando seu modelo de mulher e família burguesas. .

Embora Mill (2006) reconheça um sujeito coletivo mulher, sua solução para a subordinação, não é coletiva, mas individual, por meio da educação. No entanto, dessa possível ascensão profissional e pessoal das mulheres de classe média pela educação, Mill não analisa os obstáculos econômicos e a exploração econômica a que estariam sujeitas a partir da união entre capitalismo e patriarcado. Como bom liberal, pensava que a ausência de obstáculos legais seria condição suficiente para a emancipação. Neste sentido, algumas teóricas contemporâneas, a exemplo de Okin (1989) tem reprovado a visão de igualdade de Mill, por esta não propor mudanças na divisão sexual do trabalho, pois, apesar de predicar a liberdade de eleição das mulheres, e seu acesso ao mercado de trabalho, surpreendentemente, segundo a autora, Mill pressupõe que, podendo escolher livremente entre permanecer no lar atendendo às tarefas domésticas e iniciar uma carreira profissional, elegeriam a segunda opção.

3.4.3 O Marxismo e as Mulheres Trabalhadoras

O movimento sufragista do século XIX centrou-se, fundamentalmente, nas aspirações das mulheres de classe média. No entanto, paralelamente outras manifestações difundiram, como a das mulheres negras, incorporando a questão da raça como fator de desigualdade, e a das mulheres trabalhadoras, que também reclamariam seu lugar no novo espaço político e social que estava se abrindo às mulheres. Embora o público preferencial do sufragismo não fosse as mulheres trabalhadoras, isto não configurou um desentendimento total entre ambos os movimentos, segundo Martín-Gamero (1975), embora seus desencontros tenham sido constantes ao longo dos séculos XIX e XX.

Como afirma Scott (2002), a existência de mulheres trabalhadoras⁴⁸ representava uma anomalia que não se sabia como tratar. Surgem como um problema que representava a compatibilidade entre femilidade e trabalho assalariado, entre o mundo da reprodução, inscrito na esfera privada e o da produção, próprio da esfera pública. Podiam ser compatíveis ambos para as mulheres? Havia que impor limites? Que tipo de trabalhador era uma mulher? Deveria receber o mesmo salário que um homem? Todas essas perguntas representavam novos

⁴⁸ A situação dos homens trabalhadores vinha sendo discutida no campo teórico da justiça, a partir das propostas teóricas do marxismo e do socialismo, estruturados principalmente a partir da obra de Karl Marx.

dilemas aos quais as leis e a teoria feminista buscaram dar respostas e que se refletiriam na terminologia como “a questão da mulher”, segundo Duby e Perrot (2000, p. 425).

Do ponto de vista teórico, os primeiros encontros do socialismo com as aspirações das mulheres vêm a partir dos movimentos utópicos segundo Evans (1980) os quais propugnavam formas de vida comuns, alternativas ao casamento tradicional. Na opinião do autor, as teorias de “*Fourier*” foram as que tiveram maior influência nas teses socialistas sobre a emancipação da mulher, uma vez que mantinham uma visão da sociedade socialista do futuro na qual o trabalho estaria organizado segundo os interesses das pessoas, e as tarefas domésticas e de cuidado com os filhos seriam realizados de forma comum. A posição que as mulheres ocupavam na sociedade era para Mill, um indicativo do nível de progresso de dita sociedade: “A extensão dos privilégios à mulher é o princípio geral de todo o progresso social” (EVANS, 1980, p. 180). De um modo geral, os utópicos buscaram praticar uma visão da sociedade na qual as mulheres não se integravam no esquema preestabelecido, mas buscavam uma transformação radical da sociedade na qual tanto a propriedade privada quanto o casamento e a tradicional divisão sexual do trabalho na esfera privada fossem eliminados como fontes de desigualdade.

No primeiro momento de construção de um discurso socialista utópico, destacam-se as contribuições da francesa Flora Tristán e sua obra *União trabalhadora* (1843). Nela, desenvolve uma das primeiras propostas de criação de uma Internacional Trabalhadora, afirmando sua difícil missão: “Tenho quase o mundo todo contra mim. Aos homens, porque exijo a emancipação da mulher; aos proprietários, porque exijo a emancipação dos assalariados”. (TRISTÁN apud ROWBOTHAM, 1997, p. 78, tradução nossa).

O corpo teórico da tese marxista sobre a emancipação feminina é encontrado tanto na obra de Marx quanto na de Engels, e principalmente na de August Bebel, segundo Muñoz (2008). Em Marx se verificam algumas referências à família e à exploração das mulheres, mas de qualquer maneira a questão da emancipação feminina é um tema menor em sua obra, e surge sempre vinculada à luta por emancipação do proletariado. Neste sentido, a relevância da análise de Marx fica mais evidente na aplicação de suas categorias – produção, reprodução, trabalho, exploração, classe etc. – à situação das mulheres, do que na própria análise feita por Marx, que dará lugar a desenvolvimentos teóricos posteriores, como o que produz o denominado feminismo socialista da década de 1970 (MUÑOZ, 2008).

Tanto Marx quanto Engels descrevem a opressão da mulher como uma exploração econômica e analisam as mudanças introduzidas na família vitoriana⁴⁹ a partir das transformações do sistema produtivo. Dessa maneira, examinam como a propriedade privada afeta as relações entre os sexos, de tal maneira que a relação familiar se reduziu a uma relação baseada no dinheiro, e a família se converteu em uma relação subordinada: “Os mesmos nexos da espécie, as relações entre homem e mulher etc., se convertem em objeto de comércio. A mulher é negociada” (MARX, 2010, p. 42). A opressão da mulher é produzida por meio do casamento e da família. Em *O Capital*, Marx (1980) analisa as mudanças que a Revolução Industrial introduziu na família como unidade econômica: já não é uma unidade de produção, mas de consumo, e esta transformação “desabilitou também todos os laços tradicionais” (p. 158). A consecução da sociedade socialista acabaria com esta situação, na qual a mulher é um mero instrumento de produção e traria consigo novas relações de igualdade entre homens e mulheres (MUÑOZ, 2008, p. 58).

Engels (1984), em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, realiza um exame mais profundo da “questão da mulher”, atribuindo sua opressão fundamentalmente a dois fatores: a propriedade privada e sua exclusão do processo produtivo. A subordinação das mulheres, do mesmo modo que a do proletariado, encontra sua origem na exploração capitalista. Esta exploração utiliza como instrumento para exercer a dominação sobre as mulheres a família monogâmica, sendo que, “El primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino” (MARTÍN-GAMERO, 1975, p. 260).

As feministas contemporâneas manifestaram o fato de que, para Engels, a monogamia é o equivalente ao capitalismo, enquanto que o sexo desempenharia o equivalente à classe (ROWBOTHAN, 1997), demonstrando, assim, como na teoria marxista as mulheres são incluídas em categorias conceituais de tal maneira que o que hoje denominamos de relações de gênero eram subsumidas sob as relações de classe, de modo que o conflito homem e mulher seria, em último termo, um conflito de classe, no qual “el hombre representa a la burguesía y la mujer al proletariado” (MARTÍN-GAMERO, 1975, p. 263), no entanto, curiosamente, esta analogia se circunscreve no âmbito da família, e não se aplica à situação das mulheres na esfera produtiva.

⁴⁹A imagem vitoriana é a da mulher voltada ao lar, isto é, para o ambiente doméstico e o cuidado com os filhos, apresentadas como bonecas unidimensionais, que não podiam ser levadas a sério.

Seguramente um dos aspectos mais conhecidos da obra de Engels é a tentativa de unir a antropologia desses anos com as teses marxistas para explicar o papel e a origem da família (MUÑOZ, 2008). Previamente à instauração da monogamia, Engels defende – baseando-se nas obras dos antropólogos Morgan e Bachofen – a existência de um regime comum de primazia da igualdade entre homens e mulheres, sendo que “uma das ideias mais absurdas que nos foi transmitida pela filosofia do século XVIII é a opinião de que na origem da sociedade, a mulher foi escrava do homem” (ENGELS, 1984, p. 181). A origem da família monogâmica e o desaparecimento do matriarcado se encontram na propriedade privada e sua transmissão patrilinear, e não matrilinear da herança, que implicou um controle sobre a sexualidade das mulheres. Por sua vez, a divisão sexual do trabalho na família regulava também a divisão da propriedade, de modo que a dominação do marido aparece como uma dominação econômica para salvaguardar a propriedade, de modo que a opressão da mulher e sua desigualdade se inserem na exploração econômica. Com esta explicação, Engels enfrenta ainda a ideia de progresso moral do Iluminismo: a situação das mulheres e do proletariado mostraria uma decadência dos direitos e da sociedade liberal (MUÑOZ, 2008).

Uma vez que a propriedade privada está na origem da desigualdade, seu desaparecimento, juntamente com o desaparecimento do sistema capitalista, suporia a igualdade entre homens e mulheres,

A primeira premissa para a emancipação da mulher exige, como condição primeira, a reintrodução de todo o sexo feminino na indústria pública, e por sua vez, esta condição exige que se suprima a família individual como unidade econômica da sociedade. (ENGELS, 1984, p. 85).

O triunfo da revolução socialista supõe, assim, também, a emancipação e o triunfo das mulheres. Do ponto de vista do feminismo contemporâneo foram manifestadas as implicações políticas deste enfoque: a libertação da mulher requer que esta se converta em uma trabalhadora assalariada como o homem, sem contemplar a especificidade da sua opressão não como classe, mas sim como mulher, e o caminho de sua emancipação se abriria como mais uma consequência da revolução socialista, e estaria, portanto, conquistado como um apêndice da revolução do proletariado (ROWBOTHAM, 1997), de modo que a questão da mulher se dissolvia na questão social. Essa abordagem colocava as mulheres socialistas em uma difícil posição de dupla lealdade ao feminismo e ao socialismo, que em não poucas ocasiões era fonte de conflitos e tensões na teoria e na estratégia política a seguir.

Nem Marx nem Engels conseguiram a influência e popularidade entre o público socialista favorável à igualdade feminina alcançada pela obra de August Bebel (1885), *Mulher*

e Socialismo. O discurso deste autor é relevante porque, diferente dos anteriores, questiona quais são as reivindicações concretas que devem conduzir a emancipação das mulheres, enfrentando assim as teses oficiais do socialismo. Por exemplo, na Primeira Internacional, Proudhon se mostrava partidário de proibir o trabalho feminino, alegando perigos da indústria capitalista para as mulheres, e afirmando que não haveria outra alternativa para as mulheres que as de ser amas de casa ou prostitutas (NASH; TÁVERA, 1994). O lugar próprio da mulher não era, pois, na rua, mas no lar, conforme Proudhon, “Longe de aplaudir o que hoje em dia se chama emancipação da mulher, me inclinaria mais se me visse obrigado a tal extremo, a excluí-la” (DUBY; PERROT, 2000, p. 78).

Contra tais ideias, Bebel defendia a igualdade de direitos, denunciando a cegueira do socialismo frente à subordinação feminina, afirmando que há socialistas que se opõem a emancipação da mulher com a mesma obstinação que os capitalistas ao socialismo, “Todo socialista reconhece a dependência do trabalhador a respeito do capitalista [...] mas esse mesmo socialista frequentemente não reconhece a dependência das mulheres a respeito dos homens, porque esta questão alude a seu próprio eu” (BEBEL apud ROWBOTHAM, 1997, p. 188). Reconhece ainda que esta subordinação tem características específicas que não podem ser enquadradas nos marcos da exploração dos trabalhadores. Em linguagem contemporânea, poderíamos afirmar, de acordo com Muñoz (2008), que Bebel antepõe a desigualdade de gênero como desigualdade primária da desigualdade de classes.

Desse modo, a luta das mulheres não deveria se dirigir unicamente contra o sistema capitalista, mas constituir sua própria luta, com objetivos específicos, a partir de sua definição como grupo próprio e distinto tanto dos proletários, quanto dos homens, chegando até mesmo a destacar que, acima das diferenças de classes, haveria uma unidade nos interesses das mulheres. Neste sentido, estaria reconhecendo a existência de uma sociedade patriarcal na qual a mulher é a última vítima de uma cadeia de subordinações e explorações, e na qual o trabalhador também cumpre um papel opressor – da sua mulher, que é oprimida como trabalhadora, segundo destacaram Marx e Engels, mas também especificamente como mulher, por seu gênero, diria o feminismo contemporâneo (MUÑOZ, 2008).

Bebel, além de mostrar as desavenças dentro do socialismo geradas pela incorporação da mulher no mundo do trabalho, também abordou os desencontros com o movimento sufragista, qualificado de “liberal” e “burguês”, com a atuação das mulheres socialistas, como Clara Zetkin. Embora o autor nem exclua nem estime as conquistas do sufragismo, considera-os insuficientes ao destacar os limites de um discurso liberal que não levava em conta as

necessidades das mulheres da classe trabalhadora. Em termos marxistas, a igualdade formal é necessária, mas não suficiente, sendo necessário reivindicar a igualdade real, econômica, capaz de produzir uma reforma total e profunda na sociedade. Martín-Gamero (1975, p. 269) destaca que, segundo Bebel,

Las mujeres que trabajan activamente en los movimientos sufragistas burgueses no reconocen la necesidad de una transformación tan completa. Influidas por su privilegiada condición social, consideran que los fines más radicales del movimiento de mujeres proletarias son doctrinas peligrosas a las que hay que oponerse. Los antagonismos de clase existentes entre la clase capitalista y la obrera [...] se manifiestan, por tanto, dentro de los movimientos femeninos.

Mas, apesar das limitações do sufrágio, destaca a necessidade de se formular estratégias conjuntas, colocando o gênero como uma linha que atravessa transversalmente a sociedade e que torna possível uma luta comum. No entanto, apesar de suas boas intenções, o divórcio entre sufrágio e socialismo era patente. Embora tivessem demandas comuns, como educação, melhorias no trabalho, igualdade de salários, sufrágio, estratégias políticas, ligadas em grande medida a partidos, seguiam caminhos diferentes, sendo que esta desunião ficava perfeitamente representada em Clara Zetkin, uma das personalidades mais importantes e influentes, juntamente com Rosa Luxemburgo, do socialismo alemão (MUÑOZ, 2008).

A situação das mulheres dentro dos partidos não era fácil, porque os homens dos partidos consideravam, ou com temor, ou com displicência, a possibilidade de poder para as mulheres. Zetkin, neste sentido, teve a sagacidade de integrar as mulheres dentro do Partido Socialista, articular uma rede de agentes locais e criar uma revista, *Die Gleichheit – A Igualdade*, que desempenharia um papel importante na estratégia de informação dos direitos das mulheres (EVANS, 1980). No entanto, como destacam Nash e Tavera (1994), apesar do êxito que Zetkin teve na construção de um movimento socialista de mulheres, que serviria de modelo a vários países, seu enfoque social-democrata do feminismo e seu dogmatismo político afastariam, a longo prazo, dos setores majoritários do movimento de mulheres.

A “questão da mulher” se mostrava mais complexa do que haviam destacado os marxistas clássicos. Não bastava considerar, à maneira marxista ou engelsiana, que a mulher estava oprimida e que a causa desta opressão era o sistema capitalista. As teóricas socialistas se debatiam entre a lealdade à ortodoxia e a resposta – dentro do marco revolucionário - aos interesses específicos das mulheres. Neste sentido, as ideias da russa Alexandra Kollontai representam um passo além da explicação marxista, ao abordar questões que a ortodoxia não

havia contemplado, e que de alguma maneira adiantavam também alguns dos argumentos que já no século XX desenvolverão o feminismo radical dos anos setenta.

Uma das teses mais conhecidas de Kollontai é, segundo Muñoz (2008), sua defesa do amor livre, publicada em uma novela do mesmo título. Mas seu programa é mais ambicioso: além de reivindicar o salário igual, a legalização do aborto e a socialização do trabalho doméstico e do cuidado dos filhos, Kollontai afronta o tema da sexualidade das mulheres como parte fundamental e constitutiva de sua identidade. O comunismo não significa para esta autora somente uma redistribuição dos meios de produção e a entrada das mulheres no mercado de trabalho, mas sim, e principalmente, demanda mudar a mentalidade e a psicologia tanto das mulheres quanto dos homens. Contra as análises marxistas clássicas, a família, a moralidade e a sexualidade não são um simples reflexo da estrutura econômica, mas mantêm autonomia própria. Do mesmo modo que as feministas radicais do final do século XX, Kollontai coloca em primeiro plano do debate político a análise da sexualidade, da esfera íntima, e propõe mudanças nesta, que repercutiriam na esfera pública ou, como diriam as feministas contemporâneas: o pessoal é político (MUÑOZ, 2008).

A reivindicação feita por Kollontai de uma sexualidade livre não era, todavia, algo novo na tradição socialista, que há muito propugnava pela criação de uma nova moralidade e novos modos de conviver entre homens e mulheres alternativos à familiar tradicional. Afirmava-se a emergência de uma “nova mulher” que, como a protagonista da obra *Casa de Bonecas* (1879), de Henrik Ibsen, deixasse para trás seu papel tradicional de mãe e esposa para se aventurar no caminho da independência, não apenas econômica, mas psicológica e sentimental. Isto implicava uma transformação pessoal e espiritual que conduzisse à criação desta nova moral, porque as mulheres, segundo Kollontai (apud ROWBOTHAM, 1997), têm estado tradicionalmente vinculadas ao mundo dos sentimentos, de tal modo que a consecução do amor era sua única finalidade de vida, coisa que não ocorre aos homens. Ao contrário, a mulher nova encontra outros objetivos em sua vida: um ideal social, o estudo da ciência, uma vocação ou o trabalho criador.

Nos Estados Unidos, a anarquista Emma Goldman também aborda a questão de uma sexualidade livre para as mulheres como parte fundamental de sua independência. A isto se uniam as campanhas em favor dos métodos anticoncepcionais, que tanto nos Estados Unidos quanto na Inglaterra alcançavam notoriedade pública, configurando uma das demandas das mulheres que no século seguinte seriam conhecidas como “direitos sexuais e reprodutivos”. Aos direitos tradicionalmente reivindicados, o direito à educação, ao trabalho e principalmente

ao voto unem-se também os direitos sexuais, a partir da reivindicação de uma nova sexualidade feminina, baseada na autodeterminação do corpo e em sua participação ativa neste terreno. A autonomia, neste caso, implicava o controle do próprio corpo e a livre eleição da sexualidade.

3.4.3.1 *Estratégias de Luta: a Internacionalização e o Sufragismo no Brasil*

Ao final do século XIX, a consciência feminina era, segundo Muñoz (2008) claramente internacionalista. Além dos esforços por institucionalizar internacionalmente esta consciência comum, nos encontramos diante de uma relevante dinâmica intercultural (DUBY; PERROT, 2000), a qual supunha a criação de um “nós” coletivo, que apenas teria parâmetro com o momento operário.

No Brasil, é também neste momento, com o advento da república, em fins do século XIX, que o feminismo entra em uma fase de grande efervescência, quando as mulheres foram mudando suas aspirações, certamente, influenciadas pelo contexto internacional. As mulheres em movimento no Brasil - que buscavam o acesso pleno à educação de qualidade, além do direito de voto e de elegibilidade – conquistaram, pela organização no movimento, a garantia de o Brasil ser um dos primeiros países a concedê-las o direito ao voto.

No início do século XX, as sufragistas começam a ter consciência de sua genealogia, da luta das mulheres que as precederam, e começam a elaborar uma narrativa histórica própria que revela um saber e uma prática política acumulados. Assim, é publicado nos Estados Unidos a *História do Sufragismo Feminino*, elaborada por Stanton e Anthony, enquanto na Grã-Bretonha, Emmeline Pankhurst publica *Unshackled. The Story o/How We Won the Vote* (MUÑOZ, 2008). Por outro lado, a linguagem também refletia as mudanças acontecidas. Na França, o termo *feminisme* foi utilizado pela primeira vez em 1880 por Hubertine Auclert, defensora dos direitos políticos para as mulheres. Nos Estados Unidos, o termo passou a ser usado com frequência a partir de 1913. Antes disso, podem ser encontradas múltiplas referências à “causa das mulheres”, “direitos das mulheres”, ao “avanço das mulheres”, e ao “sufrágio das mulheres”, de acordo com Muñoz (2008, p. 65). A mudança desses termos para o neologismo “feminismo” indica uma mudança nos conteúdos das reivindicações, uma vez que feminismo, segundo Carrie Chapman Catt, uma das líderes da Associação Nacional Pró Sufrágio da Mulher em 1914, era visto como “a revolta do alcance mundial contra as barreiras artificiais que as leis e os costumes interpõem entre as mulheres e a liberdade” (KEISSAR, 2014, p. 14). Nesse sentido, o feminismo passa a representar, como linguagem, uma série de intenções de um eleitorado coerente.

Como destaca Valcárcel (1997), o sufrágio contribuiu para a criação de uma política democrática com dois aportes fundamentais: a convocação da palavra solidariedade, vinculada ao exercício democrático, tal e como nos mostra a internacionalização do movimento de mulheres; e o aporte a métodos de luta não violentos, como manifestações massivas, greves de fome etc., como expressão da vontade cívica da cidadania. Essas estratégias mostram mulheres de classe média saindo de seus lares para ocupar as ruas e reclamar seus direitos. Até meio milhão de pessoas participaram em Londres, em 1908, de uma manifestação a favor do sufrágio feminino, e suas petições se transformaram em uma pesada armadilha para os governos liberais. E foi apenas durante a segunda e terceira décadas do século XX que a conquista do sufrágio feminino se tornou realidade na maioria dos países europeus, e nos Estados Unidos.

A conquista do sufrágio nos conduz ao século XX, encerrando assim o longo percurso histórico e a longa caminhada teórica e intelectual de avanço do ideal de igualdade e liberdade universal do iluminismo liberal. Esta caminhada que se inicia, como toda a filosofia ocidental, com a *pólis* de Platão e Aristóteles, passa pela filosofia moral cristã da Idade Média, e tem seu ápice na grande revolução produzida pela modernidade e seus aportes teóricos e filosóficos iluministas, e desembocam nas preocupações sociais que começam a surgir a partir do século XIX. Tudo aquilo que o século das mulheres (BOBBIO, 1992b) irá significar e constituir está profundamente vinculado a esta longa caminhada de opressão, que, em um determinado momento da história humana, na modernidade, deixou de ser considerada uma mera forma de relação humana e foi compreendida como um sistema opressivo baseado na diferença sexual, o mais antigo dos sistemas opressivos da história humana, diria Harding (1996), e que, a partir desta tomada de consciência, tem gerado uma série de embates e construções no seio da filosofia moral tradicional, e do próprio movimento feminista.

4 O SÉCULO XX E A JUSTIÇA FEMINISTA: TEORIAS COM PERSPECTIVA DE GÊNERO

Os dois capítulos iniciais desta tese, cujo objetivo consistiu em empreender um estudo genealógico que contribuísse para a desconstrução do corpus filosófico sexista que predominou no âmbito da filosofia política e nos debates sobre justiça do mundo ocidental, demonstraram que, ao longo dos séculos, as características “naturais” atribuídas às mulheres pelo seletivo grupo de pensadores da justiça⁵⁰, cujas vozes ecoam até hoje, foram cuidadosamente construídas a fim de excluir as mulheres da possibilidade de acesso à condição de dignidade. Sejam como “machos mutilados” na Grécia de Aristóteles, a quem a submissão do espaço privado/doméstico vinha bem a calhar, ou como a filha e herdeira de Eva, a fonte do pecado original e um instrumento do diabo, há um só tempo inferior e diabólica, conforme os teólogos-filósofos da Idade Média, nas sociedades estratificadas, hierárquicas e desiguais da Antiguidade e do medievo, a suposta fraqueza física ou moral das mulheres as afastou da dignidade e das esferas de disputa e consolidação do poder e justificou sua subordinação. Nas sociedades da igualdade universal da modernidade pouco mudou, seja por sua irracionalidade, emotividade, maternidade, dependência, ou pelas mais diversas razões construídas, expostas no capítulo anterior, prevalecendo a ideia de um sujeito moral universal que tinha sexo, gênero, cor e classe social: o homem branco, heterossexual⁵¹, detentor dos seus meios de subsistência. A ele foram atribuídos os privilégios de uma esfera pública construída sob o manto da igualdade.

Estas são, segundo o movimento feminista nos mostrará a partir de meados do século XX, construções de gênero, a partir das quais se dá a organização social da relação (hierárquica) entre os sexos. Gênero, portanto, é um construto que se constituiu, também, a partir das teorizações filosófico-políticas normativas a respeito da justiça. A relação entre justiça e gênero que permeia este estudo está presente (explícita ou implicitamente, em argumentos construídos ou nas ausências e sonoros silêncios) desde os primórdios da filosofia e muito tem a nos dizer sobre a situação das mulheres e sobre própria filosofia política da atualidade, vez que ainda hoje deparamos com argumentos medievais utilizados para justificar a recorrente subordinação, discriminação e violência às mulheres.

Tal cultura e prática política e jurídica, com raras exceções, se mostraram hegemônicas por séculos. Somente a partir da década de sessenta do século passado, em um momento de

⁵⁰ Composto, quase exclusivamente por homens (PINTO, M.J.V., 2010).

⁵¹ Ao menos aparentemente chefe da tradicional família burguesa.

convergência de vários fatores que levaram a intensificação de lutas políticas por diferentes grupos que compunham as sociedades multifacetadas do século XX, eclodiram reações culturais, comportamentais, políticas e filosóficas voltadas a propor noções mais inclusivas e respeitadoras da diversidade de concepções alternativas da dignidade humana.

Do ponto de vista concreto, esta situação é bem compreendida e descrita por Hobsbawm, em seu *A era dos extremos* (1995), ao localizar com precisão as mudanças extraordinárias que se desenvolveram no século XX. Os anos dourados do pós-segunda Guerra⁵² tornaram-se anos de inclusão e de conformidade, mas, ao seu final, foram seguidos pela revolução cultural do fim dos anos 1960 e 1970, com a ascensão do individualismo, da diversidade, de uma desconstrução, em vastíssima escala, dos valores até então aceitos⁵³. Um mundo de certeza aparente deu lugar a um mundo de pluralidade, debate, controvérsia e ambiguidade. Da homogeneização moderna, eclode a diversidade contemporânea.

Neste cenário, o movimento feminista floresce e adquire importância fundamental. A luta por igualdade, dignidade e direitos das mulheres constituiu uma das revoluções culturais mais importantes do período, segundo Bobbio (1992b). O século XX foi, segundo o próprio Bobbio, no livro *A Era dos Direitos*; Fritjof Kapra, no seu *Ponto de Mutação*, e Manuel Castells, em seu estudo sobre a *Sociedade em Redes*, sem dúvida, o século das mulheres. O caminho traçado por elas em sua luta por dignidade nesta *era dos extremos* será objeto de análise neste capítulo. A partir de então, irradiadas pela mudança estrutural representada pela ascensão do movimento feminista, principalmente na segunda metade do século, as mulheres, agora sujeitos de sua própria história, se dedicaram ao que, a partir de Benhabib e Cornell (1987) poderíamos denominar de uma tarefa de reconstrução teórica. Segundo as autoras, a última metade do século passado nos levou a

Uma significativa reestruturação de nossa tradição teórica a partir de uma perspectiva feminista. Após uma fase inicial de 'desconstrução', a tradição intelectual ocidental, na qual os teóricos feministas revelaram a cegueira de gênero, assim como as tendenciosidades dessa herança, começou a tarefa de 'reconstrução' teórica sob a perspectiva de gênero. (BENHABIB; CORNELL, 1987, p. 7).

⁵² Que formaram um mundo de pleno emprego e afluência crescente, de incorporação gradual da classe trabalhadora nas pompas da plena cidadania, da entrada mais efetiva das mulheres no mercado de trabalho, da tentativa de se criar uma igualdade para os afro-americanos, conforme Hobsbawm (1995).

⁵³ Segundo Santos e Lucas (2015), numa visão geral, a década de 1960 representou a realização de projetos culturais e ideológicos alternativos, marcados por uma crise no moralismo rígido da sociedade, na qual teve início uma grande revolução comportamental com o surgimento do feminismo e dos movimentos civis em favor dos negros e homossexuais, dentre outros, os chamados novos movimentos sociais. A Igreja Católica se revoluciona com o Concílio Vaticano II, surgem movimentos de comportamento como os hippies, com seus protestos contra a Guerra Fria, a Guerra do Vietnã e o racionalismo, chamados de contracultura. Ocorre também a Revolução Cubana, e a descolonização da África e do Caribe, com a gradual independência das antigas colônias, dentre vários outros acontecimentos.

Enfocando experiências concretas das mulheres nas culturas, na sociedade e na história, os teóricos feministas indagaram como a mudança de perspectiva dos pontos de vista dos homens para o das mulheres poderia alterar as categorias fundamentais, a metodologia e o entendimento da ciência e da teoria ocidentais. Trata-se da elaboração de teorias ao calor de debates internos que afetam particularmente a práxis e a organização social humana do futuro. Esta tarefa, como se verá, foi levada a sério por muitas pensadoras que tem refletido sobre muitos temas importantes: gênero e sexualidade como construções sociais e não meramente essências ontológicas que definem a vida das pessoas, perpassando aí a questão da constituição das identidades e dos sujeitos; a polêmica entre igualdade e diferença; universalidade ou particularismos culturais; multiculturalismo, a redefinição da democracia e da cidadania sob o enfoque inclusivo de gênero e sexualidade; as relações entre feminismo, capitalismo e globalização, dentre muitos outros temas que afloraram a partir daí.

Isto foi possível uma vez que, somente no século XX, as teorias feministas passaram a desenvolver críticas sistemáticas às concepções de justiça, e mais do que isso, considerando que “uma observação da desigualdade pode produzir um diagnóstico da injustiça somente através de alguma teoria (ou teorias) da justiça” (SEN, 1995, p. 260). Passaram a propor novos contornos teórico-normativos que abordassem a igualdade e a inclusão das mulheres. Percorrer este intenso e diverso caminho prático-teórico desenvolvido ao longo do século XX demonstra a riqueza e a pluralidade da construção de teorias da justiça sob o enfoque de gênero. Este é, portanto, o objetivo que se desenvolverá neste capítulo.

4.1 O Século XX e o Feminismo

O feminismo chega ao século XX vivenciando o que algumas autoras têm denominado de *primeira onda* feminista⁵⁴. Tal onda representaria o surgimento do movimento feminista, que nasceu como movimento liberal de luta das mulheres pela igualdade de direitos civis, políticos e educativos, até então reservados apenas aos homens (AMÓROS, 2008). Neste

⁵⁴ A periodização do feminismo em “ondas” foi sustentada inicialmente por Nicholson (1990) e não escapa à controvérsia dentro da própria teoria feminista, sendo que a própria Nicholson (2000) em publicações recentes tem se mostrado mais crítica em relação à relevância de tal subdivisão. Quanto à periodização, enquanto algumas autoras, como Amorós e Miguel (2005), afirmam a existência de duas ondas, outras sugerem estarmos vivenciando a *terceira onda*, de caráter pós-moderno, onde o sujeito feminista já não seria mais útil, sendo o caso, por exemplo, de autoras como Álvarez (2008), e no Brasil, Pinto (2003). Neste trabalho, seguiremos a definição de Fraser (2009a) para quem pode-se identificar duas ondas. A primeira, evidenciada no século XIX e primeiras décadas do século XX, e a segunda, com o feminismo ressurgente a partir da década de 1960.

processo, como o capítulo anterior demonstrou, o sufrágio tem importância fundamental, que se cristaliza a partir do início do século XX, quando as sufragistas começam a ter consciência de sua genealogia, da luta das mulheres que as precederam, e começam a elaborar uma narrativa histórica própria que revela um saber e uma prática política acumulados⁵⁵.

Por outro lado, a linguagem também refletia as mudanças acontecidas. Na França, o termo *feminisme* foi utilizado pela primeira vez em 1880, por Hubertine Auclert, defensora dos direitos políticos para as mulheres. Nos Estados Unidos, o termo passou a ser usado com frequência a partir de 1913. Antes disso, as referências estavam na “causa das mulheres”, “direitos das mulheres”, ao “avanço das mulheres”, e ao “sufrágio das mulheres”, de acordo com Muñoz (2008, p. 65). A mudança desses termos para o neologismo “feminismo” indica uma mudança nos conteúdos das reivindicações, uma vez que feminismo, segundo Carrie Chapman Catt (apud MUÑOZ, 2008, p. 67), uma das líderes da Associação Nacional Pró Sufrágio da Mulher em 1914, era visto como “a revolta do alcance mundial contra as barreiras artificiais que as leis e os costumes interpõem entre as mulheres e a liberdade”. Neste sentido, o feminismo representa, agora, como linguagem, uma série de intenções de um eleitorado coerente.

Tais movimentos do final do século XIX e início do século XX buscavam, segundo Fraisse e Perrot (2000), a transformação da condição da mulher na sociedade através, principalmente, da luta pela participação na cena eleitoral, o que

[...] assinala o nascimento do feminismo, palavra emblemática que tenta designar importantes mudanças estruturais (trabalho assalariado, autonomia do indivíduo civil, direito à instrução) como o aparecimento coletivo das mulheres na cena política. (FRAISSE; PERROT, 2000, p. 22).

Neste contexto, as lutas e manifestações esparsas das mulheres até a metade do século XIX cederam lugar a “[...] uma campanha mais orgânica pelos direitos políticos de votarem e de serem votadas. O movimento sufragista se espalhou pela Europa e pelos Estados Unidos, construindo a primeira voga de feminismo organizado no mundo” (PINTO, 2003, p. 13). Segundo Céli Jardim Pinto (2010, p. 15),

[...] a chamada primeira onda do feminismo aconteceu a partir das últimas décadas do século XIX, quando as mulheres, primeiro na Inglaterra, organizaram-se para lutar por seus direitos, sendo que o primeiro deles que se popularizou foi o direito ao voto.

⁵⁵ Assim, afirma Muñoz (2008), Stanton e Anthony publicam, nos Estados Unidos, a *História do Sufragismo Feminino*, enquanto, na Grã-Bretonha, Emmeline Pankhurst publica *Unshackled. The Story o/How We Won the Vote*.

As *sufrajetes*, como ficaram conhecidas, promoveram grandes manifestações em Londres, foram presas várias vezes, fizeram greves de fome. Em 1913, na famosa corrida de cavalo em Derby, a feminista Emily Davison atirou-se à frente do cavalo do Rei, morrendo. O direito ao voto foi conquistado no Reino Unido em 1918.

Com relação ao Brasil, afirma a autora, “[...] a primeira onda do feminismo também se manifestou mais publicamente por meio da luta pelo voto”. A *sufrajetes* brasileiras foram lideradas por Bertha Lutz, bióloga, cientista de importância, que estudou no exterior e voltou para o Brasil na década de 1910, iniciando a luta pelo voto. Foi uma das fundadoras da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, organização que fez campanha pública pelo voto, tendo inclusive levado, em 1927, um abaixo-assinado ao Senado, pedindo a aprovação do Projeto de Lei, de autoria do Senador Juvenal Larmartine, que dava o direito de voto às mulheres. Este direito foi conquistado em 1932, quando foi promulgado o Novo Código Eleitoral brasileiro. (PINTO, C.J., 2010, p. 16).

Nesse sentido,

[...] o feminismo tem provocado militâncias apaixonadas e raivas incontidas. Desde as suas primeiras manifestações, ainda no século XIX, o movimento foi muito particular, pois desafiou ao mesmo tempo a ordem conservadora que excluía a mulher do mundo público – portanto dos direitos como cidadã. (PINTO, 2003, p. 9).

Este sufragismo de primeira onda, afirma Valcárcel (2001), contribuiu para a criação de uma política democrática com dois aportes fundamentais: a convocação da palavra solidariedade, vinculada ao exercício democrático, tal e como nos mostra a internacionalização do movimento de mulheres; e o aporte a métodos de luta não violentos, como manifestações massivas, greves de fome, etc., como expressão da vontade cívica da cidadania. Estas estratégias mostram mulheres de classe média saindo de seus lares para ocupar as ruas e reclamar seus direitos. Até meio milhão de pessoas participaram em Londres, em 1908, de uma manifestação a favor do sufrágio feminino, e suas petições se transformaram em uma pesada armadilha para os governos liberais.

No entanto, foi apenas durante a segunda e a terceira décadas do século XX que a conquista do sufrágio feminino se tornou realidade na maioria dos países europeus, e nos Estados Unidos⁵⁶. Depois desta conquista, no entanto, quando as mulheres passam a ter o direito de votar, ocorrerá, tanto no cenário norte-americano, quanto na maior parte dos países, inclusive

⁵⁶ Nos Estados Unidos as mulheres conquistaram o direito ao voto em 1920, na Inglaterra em 1928, e no Brasil em 1932.

no Brasil, uma espécie de refluxo, no qual o feminismo perderá força e só aparecerá novamente, com importância, na década de 1960 (PINTO, C.J., 2010).

Conforme a descrição de Valcárcel (2001), viveu-se uma espécie de vazio, pois o sufrágio como teoria e como movimento teria se tornado inócuo com o alcance do direito ao voto na maioria dos países ocidentais, momento no qual os grandes temas do feminismo da segunda metade do século XX ainda não haviam desabrochado. Sobre a situação brasileira, Pinto (2003, p. 10) afirma que:

[...] este longo período de tempo que se estende de 1932 até as primeiras manifestações nos anos 1970, foi um momento de refluxo do movimento feminista. O movimento liderado por Bertha Lutz ainda tentou algumas intervenções no período pós-1930 e na breve experiência constitucional interrompida com o golpe de 1937, após este ano o movimento praticamente morre.

Tal momento de retração alcançou seu fim a partir de meados do século XX, e está profundamente vinculado à publicação, em 1945, de *O Segundo Sexo*, de Beauvoir (1980), obra fundamental para o desenvolvimento do feminismo nas décadas seguintes, e cujo grande mérito foi ter evidenciado que o feminismo não se identificava exclusivamente com a conquista de alguns direitos no terreno jurídico e que, conseguidos estes, não havia se tornado inerte, mas ao contrário, ainda tinha muito a dizer.

Por esta razão, esta obra inicia um novo caminho na teoria feminista: o da explicação. Seu propósito, como recorda Valcárcel, não é reivindicativo ou político, como havia sido o feminismo anterior, mas empreendia o formato da construção de uma teoria explicativa sobre a subordinação das mulheres, revitalizando princípios iluministas através de seu existencialismo (VALCÁRCCEL, 2001; AMORÓS, 1997). Consequentemente, embora seja correto afirmar que de certo modo a obra resume a etapa anterior, refletindo sobre o caminho percorrido e sobre as conquistas obtidas, sua novidade radica em inaugurar uma nova maneira de fazer feminista, na qual o feminismo surge como uma teoria explicativa da organização social e filosófica do mundo. Neste caminho, ademais, coloca as bases da interdisciplinaridade como uma das características da investigação feminista, ao abordar a partir da história, da psicologia, da biologia e da antropologia as causas da subordinação.

Beauvoir (1980, p. 9) parte de um questionamento: o que é uma mulher? Destacando o paradoxo desta questão quando, ao contrário, “um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade”. Contestar a questão inicial implica indagar o tipo de relação que mantêm as mulheres e homens. E a resposta é encontrada por ela na alteridade: o homem define a mulher não em si mesma, mas em relação a ele. Ser

mulher não significa ser um indivíduo autônomo – como haviam demandado as ilustradas e as sufragistas - mas ser a outra. Este outro/a, aplicado à mulher é o eixo temático do livro, dado que a ideia de alteridade está presente em todas as culturas, e implica sempre a presença de dois conceitos recíprocos: o outro e o próprio. Todavia, quando aplicada a relações entre homens e mulheres, não há reciprocidade, não há simetria entre os termos como se fossem dois polos opostos em que a um deles, o homem – “se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação a seu correlativo, definindo este como a alteridade pura” (1980, p. 12). Para explicar a situação da mulher como a Outra, Beauvoir (1980) recorre à filosofia hegeliana e à relação amo-escravo como exemplo de luta pelo reconhecimento da autoconsciência. Do mesmo modo que o escravo se reconhece na consciência autônoma do amo, a mulher se reconhece no macho e busca nele seu futuro e seus valores “não se reivindica como sujeito, porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de *Outro*” (1980, p. 15). Segundo Beauvoir (1980, p. 23),

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial.

Beauvoir (1980) então questiona como se constituiu tal situação de opressão das mulheres, o que a faz analisar os elementos que a configuraram, rastreando como a mulher é concebida pela biologia, pela psicanálise, pelo materialismo histórico, pela história e pelos mitos. A causa originária da opressão, nos diz, estaria em uma idade remota - provavelmente a Idade do Bronze – na qual as mulheres foram excluídas das expedições guerreiras, e culturalmente “a superioridade é outorgada não ao sexo que engendra e sim ao que mata” (1980, p. 84). Neste sentido, a autora não aceita a inferioridade física das mulheres como causa da subordinação, mas a interpretação cultural da reprodução como um fato que não leva à transcendência.

Uma segunda questão central que permeia *O segundo sexo* é a da construção cultural do que significa ser mulher, refletida em sua célebre afirmação “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1980, p. 9), com a qual a autora descarta prontamente um essencialismo feminino que vincula a uma concepção naturalista das mulheres, seus atributos, defeitos e virtudes. Frente às explicações biologicistas e deterministas, Beauvoir (1980, 9) nega a

existência do “feminino”, afirmando a complexa origem cultural e social do que era ser uma mulher, afinal, “nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (p. 9), mas “é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*”. (1980, p. 9 grifo da autora). A importância de sua análise se reflete na influência alcançada na elaboração teórica posterior e na reflexão que se desenvolveria nos anos setenta e oitenta. O feminismo dessas décadas interpretou a tese de Beauvoir como uma explicação inicial do conceito de gênero, entendendo como tal a interpretação cultural do sexo biológico.

4.1.1 O Renascimento do Feminismo (Liberal, Socialista e Radical) em Meados do Século XX e a Teorização de Gênero

Dada a importância e originalidade teórica da obra de Simone de Beauvoir, o foco do feminismo se destina, a partir da segunda metade do século passado, principalmente da década de 1960, aos Estados Unidos. Ali, teve início a *segunda onda* do feminismo, que irá abordar novos temas de debate, novos valores sociais e uma nova forma de autopercepção das mulheres. A *segunda onda* se apoia em um amplo movimento de mulheres que se organizaram, reuniram e discutiram as experiências de suas vidas cotidianas em grupos, e que tiveram papel determinante na tomada de consciência dessas mulheres a respeito da subordinação, e cuja reflexão interna propiciou um espaço próprio tanto em suas vidas diárias como nas organizações políticas e na elaboração teórica.

Pela primeira vez os movimentos de mulheres e a teoria política sentiram a necessidade, e criaram as condições práticas para que as mulheres se fizessem ouvir e pudessem refletir sobre a situação de subordinação à qual vinham relegadas. E tal movimento se fez a partir de dois grandes temas que serviram de eixos tanto para a mobilização quanto para a reflexão teórica desses anos: o tema tantas vezes invocado *o pessoal é político*⁵⁷, com o qual se buscava chamar a atenção sobre os conflitos e problemas que as mulheres enfrentam no âmbito privado, e a

⁵⁷ Cyfer (2010) dirá que um dos poucos pontos consensuais entre as teorias políticas feministas é o bordão o pessoal é político, ou na definição de Pateman (1993), a ideia de que as circunstâncias pessoais são estruturadas por fatores públicos. O sentido e a extensão que esse bordão assume em cada uma delas, porém, é bastante variável. As teorias liberais tenderão a restringí-lo, uma vez que terão de combinar essa ideia com a preservação do espaço privado, sob pena de comprometerem sua identidade liberal. As teorias não liberais, por sua vez, têm geralmente menos problemas em conciliá-lo com sua matriz teórica; mas, de outro lado, dificilmente poderão renunciar totalmente à noção liberal de autonomia do sujeito, que tem sido a palavra de ordem do movimento feminista desde o século XIX. Tais dilemas, afirma Cyfer (2010), serão enfrentados pela filosofia política feminista da segunda metade do século XX, como veremos.

análise das causas da opressão, no qual o conceito de *patriarcado* desempenharia um papel fundamental.

Este grande impulso prático e teórico do feminismo se canaliza, neste momento inicial, em três perspectivas que marcam distintas visões sobre a situação das mulheres: o feminismo liberal, o feminismo socialista e o feminismo radical (JAGGAR, 1983). Estas denominações foram adotadas para enfatizar a variedade de reivindicações e objetivos a alcançar, assim como as distintas procedências políticas e teóricas de suas protagonistas⁵⁸. Cada um destes feminismos representa uma elaboração definida de conceitos e uma metodologia diferenciadas, cujo debate interno sobre temas, como a ampliação dos direitos, o reconhecimento pleno da igualdade, a reivindicação de uma sexualidade livre, a invisibilidade do trabalho doméstico realizado pelas mulheres e a denúncia dos estereótipos femininos tais como a mulher-mãe, a mulher-esposa, a mulher-dona-de-casa ou a mulher-objeto sexual, repercutiram nas análises dos feminismos contemporâneos.

A classificação tripartida aqui adotada foi amplamente aceita, como mostra o trabalho de Jaggar (1983), todavia, foi sendo profundamente alterada pela irrupção no panorama teórico do feminismo de novas correntes de análises, como mostram os debates centrados na polêmica igualdade/diferença ou modernidade/pós-modernidade, abordados mais adiante. O objetivo deste tópico é expor os aportes feitos por autoras representativas destes anos da década de sessenta, setenta e oitenta do século passado, e particularmente a evolução da teoria feminista⁵⁹ em geral, afinal, muitos dos conceitos e categorias cunhados neste momento aparecem, implícita ou explicitamente, nos debates atuais.

Em suma, o feminismo desses anos deixou um importante legado sobre a vinculação inextricável entre a teoria feminista e a prática dos movimentos de mulheres, o que reflete a importância de considerar a voz das mulheres ao examinar sua própria situação.

⁵⁸ É importante destacar, com Biroli (2010) que toda teoria feminista, independentemente de como seja classificada, jamais reproduzirá fielmente a sua origem teórica. O feminismo apresenta, tanto para teses que tendem para o coletivismo quanto para o individualismo, para o universalismo quanto para o relativismo, problemas que lhes obrigam a fazer concessões às teorias adversárias. Tais concessões, porém, não serão referentes às mesmas questões nem serão feitas em um mesmo grau. As variações e combinações são inúmeras, o que explica, segundo Kymlicka (2006) a ramificação das teorias políticas feministas contemporâneas.

⁵⁹ Cabe destacar que Fraser (2007a) propõe uma narrativa diferente comumente difundida nos círculos acadêmicos e que conta uma história de progresso, segundo a qual nós saímos de um movimento exclusivista, dominado por mulheres brancas heterossexuais de classe média, para um movimento maior e mais inclusivo que permitiu integrar as preocupações de lésbicas, mulheres negras e/ou pobres e mulheres trabalhadoras. Segundo a autora, “É claro que eu apoio os esforços para ampliar e diversificar o feminismo, mas não acho que essa seja uma narrativa satisfatória. No meu ponto de vista, ela é muito interna ao feminismo. Preocupada exclusivamente com os desenvolvimentos dentro do movimento, essa narrativa não consegue situar mudanças interiores em relação aos desenvolvimentos históricos mais amplos e ao clima externo” (FRASER, 2007a, p. 292). A teoria de Fraser será examinada com mais detalhes no próximo capítulo.

4.1.1.1 O Feminismo Liberal das Décadas de 1960, 1970 e 1980

“La relación entre el liberalismo y el feminismo siempre há sido incómoda”, afirmou Phillips (2010, p. 130). Isto porque, segundo a autora, de um modo geral, pode-se afirmar que foi o liberalismo que, historicamente, deu origem ao feminismo da forma como o conhecemos, uma vez que a noção liberal de indivíduo e a conexão entre os valores da igualdade, da liberdade e da universalidade são um marco relevante a partir do qual se estabeleceram críticas e lutas por direitos e igualdade, entre elas as das mulheres. Tais fundamentos serviram de base ao movimento feminista desde o seu nascimento até o ápice sufragista da *primeira onda*.

A situação se altera a partir do início da *segunda onda* e, dado a conjuntura teórica e social do momento, aliada a uma série de outros fatores, o feminismo liberal passou a receber uma série de questionamentos e críticas⁶⁰ (PHILLIPS, 2010). Atribuía-se ao feminismo liberal tudo aquilo que definiria uma versão sem matizes de um liberalismo de tipo clássico e tradicional: racionalidade, o caráter abstrato e a pretensão de universalidade, incidindo ademais em temas como a importância concedida às ideias de mérito ou os problemas que abordam a distinção liberal entre público e privado. Tais características, por diversas razões o tornaram merecedor das mais acirradas desqualificações da parte dos feminismos vinculados a correntes de pensamentos não liberais, embora sempre restem dúvidas sobre o que, efetivamente, signifique o denominado feminismo liberal⁶¹.

Não é demais ressaltar, como o faz Jaggar (1983), que o feminismo liberal, embora parta das mesmas fundamentações que o liberalismo restante, se move nos limites deste, estando,

⁶⁰ Segundo Phillips (2010), o feminismo reemergiu nos anos sessenta e setenta em um momento em que o liberalismo representava tudo que era pesado, ultrapassado, sem ambições e desonesto: uma glorificação aos direitos que apenas prestava atenção às desigualdades de ingresso e de poder; um discurso complacente desenhado para manter as coisas tal qual estavam. Nesse momento da história, ser radical ou revolucionário era quase por definição não ser liberal. Mas para além da conjuntura, questiona a autora, o que levou as feministas a se afastarem tanto do liberalismo? Uma objeção é aquela a que sempre foi confrontado o liberalismo: que ao oferecer uma igualdade meramente formal, falha em oferecer condições substantivas de poder. O liberalismo pode oferecer às mulheres uma igualdade legal, formal, pode inclusive fazer com que esta se converta em igualdade de oportunidades; mas sua associação com uma economia de mercado, em última instância paralisa seus melhores esforços neste sentido, e não oferece uma solução plausível para a organização do cuidado com as crianças e para o trabalho doméstico. Nesta crítica, liberalismo econômico e político são tidos como duas caras da mesma moeda, oferecendo uma liberdade de escolha que gera imensas desigualdades entre os grupos, e apelando depois para a liberdade individual para resistir a qualquer medida coletivista que visaria a diminuição destas desigualdades. Todavia, esclarece Phillips (2010), atualmente temos sido mais capazes de separar liberalismo econômico do político, e menos capazes de promover alternativas viáveis ao capitalismo de mercado. Neste contexto, afirma, a crítica feminista ao liberalismo ameaça se converter em uma espécie de mantra: uma repetição cômoda, cujos argumentos se perderam na história e tem cada vez menos influência sobre nossas vidas concretas.

⁶¹ Obviamente, como lembra Nussbaum (2002), deve-se ressaltar que, quando falamos de liberalismo não falamos de uma teoria unificada com algumas características definidoras claras e indiscutíveis, mas sim, de diferentes versões teóricas, dificilmente conciliáveis em certas ocasiões, mas que podem se qualificar a partir de uma raiz comum, cujo nexó provém da fundamentação filosófica de uma delas.

segundo a autora, sempre de seu lado progressista, inclusive o pressionando de tal maneira para alcançar suas conclusões lógicas, que tem chegado a desafiar não apenas as interpretações mais aceitas dos princípios liberais, mas também os princípios subjacentes do liberalismo sobre a natureza humana. É a herança iluminista que proporciona as bases compartilhadas, embora o feminismo vá além de muitas versões liberais em suas abordagens e objetivos, exigindo a cada mulher o direito à autodeterminação⁶², a liberdade de escolha em caso de aborto, o direito de acesso à educação e uma igualdade de oportunidades que implica políticas redistributivas. Alguns temas serão especialmente debatidos e permanecerão temas de debate público central até a atualidade, como o tema da ação afirmativa. Este, juntamente com os desenvolvimentos constitucionais, legislativos e jurisprudenciais, triunfantes ou fracassados em torno da ideia de igualdade, constitui o aporte fundamental do feminismo liberal desses anos. Embora, como veremos, não são suficientes, sem dúvida foram necessários, e colocaram as bases de avanços práticos posteriores e das discussões teóricas que chegaram à atualidade.

Da ilustração resultou a consideração das pessoas como agentes racionais, evidenciando a importância da razão, presente na teoria kantiana e rawlsiana. Obviamente que, quando falamos de razão, é necessário um sujeito capaz de raciocinar⁶³, e a constatação de que a racionalidade liberal exige um sujeito, que é individual, situado em um ponto de vista neutro e universal, acompanha os pressupostos liberais da época. Como consequência, o liberalismo é tido como uma teoria neutra a respeito das concepções de bem⁶⁴, até o ponto de convertê-la, segundo seus críticos⁶⁵, em uma teoria vazia, inepta. É sobre as ideias de universalidade e igualdade que se assentarão as bases do feminismo antiliberal.

⁶² Conforme Gargarella (2008, p. 127), o elemento da autodeterminação liberal é composto por “um indivíduo livre para questionar sua participação nas práticas sociais e de fazer eleições independentemente destas”, que já não se define enquanto partícipe de nenhuma relação econômica, religiosa, sexual em particular, pois possuidor da capacidade de questionar tais relações, até o ponto de separar-se delas se assim preferir.

⁶³ Já demonstramos nesta tese que no apogeu iluminista, este era um sujeito masculino e individual, mas isto não significa afirmar que a razão seja um atributo exclusivo do sexo masculino, “Pero si en lugar de denunciar esta impostación iniciática del uso de la razón, pasamos a conceder que el sujeto de la razón es masculino, les damos la razón - en el doble sentido - a quienes nos marginan. Es decir, accedemos a su pretensión de que la razón es un monopolio masculino y nos inhabilitamos para interpelar a los varones por su incoherencia al afirmar a la vez que la razón es masculina y es universal, puesto que, si es masculina, tienen toda la razón, es decir, son coherentes al excluirnos” (AMORÓS, 1997, p.28). Como Amorós, Nussbaum (2002) defende a universalidade da titularidade da razão e seu uso.

⁶⁴ Neste sentido, aponta Forst (2010) são três valores centrais do liberalismo, a despeito da maneira como se concretizam: liberdade pessoal, pluralismo social e constitucionalismo político. Tais valores, por sua vez, sustentarão suas duas teses fundamentais enquanto filosofia política normativa, enumeradas por Vita (2008): O Estado deve proteger um conjunto de direitos fundamentais dos cidadãos; O Estado deve ser neutro quanto às concepções de boa vida a que os cidadãos devotem lealdade e que se empenhem em realizar. Tais teses, segundo Vita, sustentam a primazia da justiça sobre o bem.

⁶⁵ Sobre as críticas ao liberalismo, veja-se a sistematização feita por Vita (2008).

Antes do desenvolvimento desse discurso, o liberalismo parecia adequar-se às aspirações das mulheres na medida em que outorgava à racionalidade individual um valor supremo, traduzido na teoria política na demanda por liberdade. Esta, por sua vez, garantia uma ideia de autonomia como concepção de bem que permitia às pessoas decidir como viver elegendo livremente seu plano de vida e se autogovernando de acordo com as regras que considerassem corretas⁶⁶, algo que supunha uma notável diferença para as mulheres a respeito do passado. Nesse sentido, a autonomia supõe uma força crítica uma atração emancipatória irresistível para as mulheres, e, para tanto, a liberdade é fundamental. Aliada à liberdade se encontra a reivindicação liberal por excelência do feminismo: a da igualdade, da qual a liberdade é uma consequência. Sem igualdade, não cabe pensar em um agente autônomo nem em um sujeito capaz de ter preferências ou desejos (VALCÁRCEL, 1997).

O renascimento do feminismo liberal, pós-sufragista se dá em meados do século passado nos Estados Unidos. Ainda na década de 1940, portanto antecedendo os movimentos de maio de 1968, no contexto do pós-guerra, produziu-se uma situação peculiar descrita por Betty Friedan no livro que alcançou fama e que originou um debate com consequências notáveis nas democracias liberais desenvolvidas. Nesses países, a guerra incutiu um ponto de inflexão que teve importância capital na vida das mulheres. Os Estados Unidos⁶⁷ encontravam-se diante da construção do feminino que responde a um ideal retrógrado que imaginava-se ter sido deixado de lado já em épocas anteriores⁶⁸. A explicação deste fenômeno é apresentada por Friedan em *Mística feminina* (1971), no qual já nas primeiras linhas, menciona a estranha inquietude e mal estar que assola as mulheres americanas:

O problema permaneceu mergulhado, intacto, durante vários anos, na mente da mulher americana. Era uma insatisfação, uma estranha agitação, um anseio de que ela começou a padecer em meados do século XX, nos Estados Unidos. Cada dona de casa lutava sozinha com ele, enquanto arrumava camas, fazia as compras, escolhia tecido para forrar o sofá, comia com os filhos sanduíches de creme de amendoim, levava os

⁶⁶ É nesse escopo que liberais defendem autonomia na decisão sobre o que os indivíduos podem fazer com suas vidas, e na reflexão acerca das possibilidades conhecidas. É em defesa dessa concepção que se manifesta Rawls (2002) para dizer que, assim como uma pessoa escolhe seu plano de vida à luz de toda informação, uma pluralidade de pessoas determina seus termos de cooperação de modo a que todas tenham representação igual enquanto seres morais. Seu interesse pela liberdade e pelos meios de usá-la de maneira justa decorre do fato de elas se verem, acima de tudo, como pessoas morais com idêntico direito a escolher seu modo de vida.

⁶⁷ No restante do mundo norte ocidental, neste mesmo período, os países europeus consolidavam os tímidos avanços produzidos anteriormente, e os países nórdicos aprimoravam as estratégias igualitaristas, fortemente influenciados pelas políticas de bem-estar implementadas na Europa, como lembra Hobson (1996).

⁶⁸ Neste período, de acordo com Eisenstein (1981), os Estados Unidos constituem-se no único país do grupo mencionado no qual o acesso da mulher ao ensino superior diminui no período que vai dos anos quarenta aos anos sessenta. Segundo a autora, neste mesmo período, na Suécia, França e Grã-Bretanha essa proporção não deixa de aumentar, o mesmo acontece em países fora desta órbita, como os asiáticos e os comunistas, o que faz com que, nestes países, a proporção de mulheres profissionais aumenta gradativamente.

garotos para as reuniões de lobinhos e fadinhas e deitava-se ao lado do marido, à noite, temendo fazer a si mesma a silenciosa pergunta: «E' só isto?» (FRIEDAN, 1971, p. 17).

Quando Friedan (1971) começa a observar esta realidade, busca encontrar as causas que a produzem e encontra a promoção de uma nova mulher, que sabe proporcionar a grandeza de ser esposa e mãe de família e não aspira ser profissional com carreira e com ambições próprias. Esta “nova mulher” surge em todas as revistas da época, e em publicações mais sérias, inclusive. A mulher pode trabalhar ocasionalmente, mas não tem porque aspirar aos postos que desempenham os homens. No fim, as mulheres compreenderam os inconvenientes do feminismo e reagiram contra ele assumindo seu papel. Assim, desapareceram os problemas que ocasionavam as barreiras que se colocavam no desenvolvimento das mulheres; os únicos problemas são os ocasionados pelo seu acoplamento como dona de casa. Mas esta realidade se impõe, e este mal-estar que não tem nome está presente nas casas das mulheres de classe média, cujo pano de fundo é marcado pela depressão e pela guerra e no qual a tranquilidade de um lar parecia ser a inspiração suprema de todos os homens, que pouco a pouco se converte na razão de viver para as mulheres. A natalidade aumenta e metade das mulheres americanas estão casadas antes dos vinte anos.

O interesse da autora volta-se à compreensão dos fatores que originaram tal situação. Por um lado, menciona a falta de modelos para pensar uma mudança, ou mesmo na reiterada demonização das mulheres que não se adaptassem a ele. Por outro lado, a ênfase em um fundamento científico para tal mística, provinda de certas análises da psicanálise, do funcionalismo e da sociologia que em nada favorecem as concepções igualitárias. Os sociólogos, afirma a autora, “não reconhecem seus próprios preconceitos sob a máscara funcional e sob a máscara da ciência” (FRIEDAN, 1971, p. 162). Produz-se uma valorização desmensurada do papel da mulher como dona de casa, e a conclusão de que a verdadeira igualdade entre homens e mulheres não seria funcional e atentaria contra a estrutura social. A tudo isso alia-se o gradativo empobrecimento da educação formal das mulheres, que chegam a abdicar de sua personalidade, se comportar de uma maneira infantil e destruir sua capacidade de autodeterminação em um processo gradual que as leva a abandonar os campos de referência da conduta normal de um adulto e a des-humanizar-se quase completamente. A esses fatores, soma-se, segundo a autora, o capitalismo, favorecido pelo nível aquisitivo e o pouco sentido crítico dessas donas de casa consumidoras.

Da obra de Friedan (1971, 473), conclui-se a necessidade de afrontar “o problema sem nome”, que na realidade é a necessidade de sair da armadilha. A autora entende que o modo de

sair é a busca de uma cultura e de uma qualificação para desenvolver um trabalho, e sustenta que isto é completamente compatível com as tarefas e obrigações de dona de casa. Anima aos educadores a que estimulem nas mulheres a busca de um plano de vida ou de uma vocação que lhes permita escapar do mal-estar que não tem nome. Não há que dar crédito ao boato de que não há batalhas a ganhar para as mulheres, porque estão todas ganhas, há que acabar com o preconceito e a discriminação; definitivamente, trata-se de que a mulher se individualize e se converta em um ser humano completo.

O impacto do livro foi enorme e se converteu em um clássico, bem como no estopim para a revitalização do feminismo americano que, efetivamente, havia desaparecido desde o alcance do direito ao voto. Em que pese seus detratores considerassem se tratar de um trabalho aplicável apenas às mulheres brancas de classe média, o certo, segundo Eisenstein (1981), é que interessou a todas identificadas com a ideia de igualdade de oportunidades e independência. Constitui-se em uma demonstração do que seja o feminismo liberal ao apelar ao Iluminismo, e na insistência na educação como possível alternativa. No entanto, é acusada de apresentar um feminismo liberal que perde o radicalismo com que era propagado por Wollstonecraft, Mill, Taylor ou Stanton (EISENSTEIN, 1981).

Isso por que, afirma Pedreira (2008), em que pese a demanda por igualdade ser uma demanda revolucionária, a sua é apenas uma demanda por igualdade de oportunidades, a saber, uma igualdade jurídica e de participação no governo, um igualdade no âmbito público. Ocorre que este tipo de igualdade não significa uma igualdade na vida real, quando não se altera o âmbito do doméstico, porque da situação da mulher no privado dependerá sua situação no mundo público. A acusação que se faz à autora, segundo Eisenstein (1981), é que, de alguma maneira, está legitimando o estado de coisas existente ao rechaçar os pressupostos do feminismo radical, cujas defensoras insistem que “o privado é político” e ao não proporcionar uma análise do patriarcado (PEDREIRA, 2008, p. 93).

É difícil não perceber, depois de transcorridos tantos anos da publicação da obra alguns de seus problemas, que foram também os problemas do feminismo liberal destas décadas. A desigualdade das mulheres não se resolveu quando saíram em busca de trabalho e educação: a sobrecarga era e é evidente. E estes são assuntos que os feminismos das décadas seguintes se encarregarão de abordar.

A questão relevante que começa a se delinear nos debates do feminismo liberal dessas décadas é sobre o papel do Estado. A justiça, como sabemos, é o valor último que guia a teoria política liberal, e até os anos 1970 havia, neste âmbito, um claro predomínio das teorias

utilitaristas⁶⁹, até a emergência do debate originado pela obra de Rawls (2008). Em qualquer dos casos, a ideia de justiça liberal tem a ver com a distribuição das cargas e dos benefícios da cooperação social (RAWLS, 2008), e conseqüentemente com problemas relacionados com a igualdade e as funções do Estado na distribuição de certos tipos de bens, não apenas materiais, mas principalmente com a igualdade de oportunidades. Em tal cenário, a relação entre feminismo liberal e Estado torna-se peculiar, dado que a reivindicação por parte daquele, de um modo geral, é de uma maior intervenção por parte deste. Começa-se a delinear, a partir de então, as principais reivindicações assumidas a partir da herança teórica iluminista e que as feministas liberais passam a considerar: a imprescindível eliminação de todas as barreiras legais, até então numerosas, à igualdade entre homens e mulheres. Este objetivo será, segundo Pedreira (2008), o eixo de atuação e de elaboração teórica do denominado feminismo liberal das décadas de 1970 e 1960. Conforme delimita Mackinnon (1995, p. 88),

[...] para el feminismo liberal, el problema de la desigualdad entre los sexos es que la ley y la costumbre distribuyen a los sexos en dos papeles sexuales arbitrarios e irracionales que limitan el potencial humano. [...] Para el feminismo liberal, la diferenciación de los sexos define la política sexual, y socavar, desdibujar o cambiar los roles sexuales que se consideran diferencias impuestas la cambian.

No âmbito jurídico, evidencia Peces-Barba (2000, p. 174), ademais desta estratégia,

no desaparece el origen masculino de los derechos, pero en el marco de una equiparación de otras diferencias que se consideran igualmente no relevantes [...] a mujer se incorpora al modelo normativo como sujeto titular de los derechos fundamentales.

Contudo, questões cruciais para alcançar sua igualdade têm sido relegadas ou abordadas de forma tangencial, pois nem sequer contemporaneamente se constituíram no centro de

⁶⁹ Segundo Vita (1992), o utilitarismo é uma teoria ética teleológica, que define o que é correto e justo fazer em função de uma concepção da boa vida resultante da agregação de preferências e desejos dos agentes, sem que a motivação ou validade dessas preferências sejam colocadas em questão. Uma vez que essa agregação se realize em determinada sociedade, isso nos dá a concepção da boa vida dessa sociedade, definindo-se então a maximização do bem assim concebido como o que é direito fazer, de modo que o status da justiça é apenas derivativo. Uma das objeções de liberais como Rawls a uma teoria ética como essa é a base excepcionalmente frágil em que apoia a proteção dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos. Para sustentar que os direitos e liberdades de alguns não devem ser violados em nome da satisfação de desejos e preferências de outros, os teóricos utilitaristas são obrigados a complicar o próprio argumento, introduzindo uma hipótese fundamental. É o que faz, por exemplo, Mill (1991), em *Sobre a Liberdade*, ao argumentar que a violação generalizada das liberdades de pensamento e de discussão traria conseqüências ruins para o bem-estar de todos. Mesmo nesse caso direitos e liberdades não são vistos como intrinsecamente valiosos e sim, como instrumentos à utilidade geral. E se são valorizados de forma só instrumental, será possível justificar a violação dos direitos de alguns em função da satisfação de interesses menos significativos de outros em maior número.

reflexão da teoria política. De acordo com Kymlicka (2006, p. 106), “de todos os problemas dos quais os liberais contemporâneos se desvincularam, o da desigualdade sexual constitui o caso mais chamativo, e aquela à quais as instituições liberais parecem menos capazes de fazer frente!”, afinal, “uma vez obtida a igualdade jurídica, ainda restava o mais difícil por fazer: mudar as práticas e exercer de fato os poderes e as liberdades concedidas ao preço de tantas lutas” (DUBY; PERROT, 2000, p. 149), que estão na esfera privada e cultural da vida de cada indivíduo.

Desse modo, as teorias feministas, por mais diversas que possam ser suas concepções de igualdade, têm de lidar simultaneamente tanto com a demanda pela reserva de um espaço de não-interferência social e estatal nas escolhas e na conduta individual das mulheres, quanto com a demanda de intervenção estatal na esfera privada quando é preciso evitar ou coibir práticas sexistas de grupos sociais conservadores (NUSSBAUM, 1999a). Ao mesmo tempo em que a delimitação do espaço privado, de não intervenção estatal, se mostra relevante para demandas individuais, como a liberdade sexual feminina ou o direito ao aborto. Por outro lado, o silêncio relativo aos problemas de gênero na maior parte dos debates sobre justiça impede a compreensão dos impactos diferenciados da “proteção” e do “sigilo” para a garantia da intimidade, e para a construção de obstáculos ao acesso à igualdade pública.

Nesse sentido, Biroli (2010) aponta que o problema da definição dos limites para a ação do Estado no âmbito doméstico varia se a avaliação das fronteiras for feita a partir da experiência histórica de homens ou de mulheres. Se, para alguns, essa garantia significa a preservação da individualidade e das relações afetivas, produzindo espaço e tempo necessários ao desenvolvimento de suas potencialidades, para outros – mais especificamente, para *outras* – pode significar a preservação de um espaço em que relações assimétricas, e mesmo violentas, e a imposição de determinadas rotinas impedem a afirmação da individualidade e estabelecem os limites ambíguos entre habilidades socialmente estimuladas, aceitas e reconhecidas, e comportamentos (e identidades) socialmente desvalorizados.

Nesse cenário, a maior parte das críticas dirigidas ao feminismo liberal teve como alvo a dicotomia público-privado em sua versão clássica, como linha divisória que separa a sociedade civil do Estado. Nesta dicotomia, relembra Cyfer (2010), as primeiras liberais encontraram o argumento para salvaguardar um espaço em que as mulheres pudessem gerir sua conduta sem a interferência estatal na distribuição de papéis sociais. Originalmente, a pretensão

liberal ao estabelecer tal distinção era a promoção da segurança e da liberdade individuais⁷⁰ e a restrição do poder dos governantes. Levava implícita a ideia de que o homem se movia sem obstáculos entre as duas esferas, enquanto a mulher estava reduzida à esfera doméstica, submetida à autoridade masculina, o que evidenciava, sem dúvidas, seu traço patriarcal: os sujeitos de direito eram homens e chefes de família.

No liberalismo da segunda metade do século XX, esclarece Okin (1989), esse traço não desapareceu, e a utilização de uma linguagem neutra do ponto de vista de gênero não ocultou o fato de que este não assumiu o desafio de converter uma teoria construída sobre a base da distinção entre o público e o privado e o confinamento das mulheres em uma teoria sobre homens e mulheres como participantes da vida pública e da vida privada. Ademais, a ambiguidade do termo “privado” não facilita as coisas. Assim, poderíamos distinguir entre privacidade (*privacy*), direitos individuais (*privaci rights*) e esfera privada. A privacidade estaria relacionada com liberdade religiosa, de pensamento e de consciência e com a tolerância. Os direitos individuais se originariam paralelamente à ideia de tolerância e supõe, entre outras coisas, a liberdade de mercado e de movimentos, que, ao facilitar as transações comerciais, origina uma economia privada e uma mercantilização das relações interpessoais. A esfera privada é também a esfera íntima, o terreno da casa, do familiar, do doméstico. Nessa esfera, careciam de relevância as questões de justiça. Portanto, eram questões alheias ao âmbito da teoria e da filosofia moral e política. Apesar das mudanças ocorridas na situação das mulheres, esta ignorância se reflete na pouca atenção outorgada até recentemente pelas teorias dominantes às diferenças de gênero e às relações de poder na esfera íntima.

Desse modo, o espaço privado foi isolado, permanecendo fora do escopo da justiça, fora do campo de ação da sociedade política e o que acontecia no âmbito da família não importava ao direito, à política, ou à justiça. Mulheres, portanto, estavam confinadas a este espaço, no qual a política não poderia e não deveria intervir, devendo nele exercer suas atividades (não remuneradas e não reconhecidas) do cuidado, desenvolvendo sua plena essência irracional, passiva e emotiva. É o que Pateman (1993) chama de contrato sexual, que teria se desenvolvido paralelamente ao contrato social originador do estado, e definida a destinação de espaços, papéis e comportamentos a homens e mulheres. Aos homens o espaço público; às mulheres, a casa, o lar e a família.

⁷⁰ Reivindicações feministas típicas como o direito ao aborto, ao trabalho, à liberdade sexual, entre outros, aparecem frequentemente atreladas à noção de autonomia, entendida principalmente como não-intervenção estatal na esfera da privacidade do sujeito.

Irremediavelmente, os debates acerca do feminismo convergem para a dicotomia público-privado. Pateman (1993) chega a afirmar que o feminismo define-se por essa discussão, uma vez que a posição sobre aquela dicotomia exprimiria a concepção de igualdade que fundamenta uma teoria feminista. Quanto mais abstrata e formalista a concepção de igualdade, mais intensa será a separação entre o público e o privado; ao passo que, quanto mais focada na igualdade material, mais esta separação terá de ser atenuada (CYFER, 2010). Haveria, assim, segundo Biroli (2010), pelo menos duas vertentes representativas dessas análises. Uma delas “corresponde à defesa da ampliação dos direitos da mulher, produzindo uma universalização efetiva, que as inclua. Neste caso, o liberalismo é alvo de críticas por não realizar de fato suas promessas de inclusão” (p. 54), mas manter algumas de suas premissas, entre elas as noções de universalidade e neutralidade como recursos adequados para promover a inclusão. Na segunda vertente estariam “as críticas que rejeitam a dualidade entre o público e o privado, tal como é definida pelo liberalismo. Para estas, está em questão o caráter patriarcal do liberalismo” (BIROLI, 2010, p. 54), caso em que a definição de uma posição subordinada e marginal para as mulheres não corresponde a falhas ou incompletudes, mas à sua própria estrutura.

Desse modo, tal debate se torna relevante não só no interior do feminismo, mas também nas teorias políticas. Benhabib (2006, p. 25), por exemplo, afirma que “una de las principales aportaciones del pensamiento feminista a la teoría política en la tradición occidental es haber cuestionado la línea que divide lo público de lo privado”. Segundo Benhabib (2006, p. 128),

[...] cualquier teoría de lo público, la esfera pública y la publicidad presupone una distinción entre lo público y lo privado. Éstos son los términos de una oposición binaria. Lo que el movimiento de la mujer y las teóricas feministas en las últimas décadas han demostrado es que los modos tradicionales de establecer esta distinción han formado parte de un discurso de dominación que legitima la opresión y la explotación de las mujeres en el ámbito privado.

Se considerarmos que é inerente ao liberalismo a divisão público-privado e se entendemos o feminismo liberal de um modo simplista como aquele que pensa que os problemas de subordinação das mulheres serão solucionados suprimindo restrições legais que impeçam a entrada destas no espaço público, pode-se vislumbrar posições importantes que este tema suscitará dentro do próprio feminismo liberal, como as desenvolvidas por Carole Pateman, Susan Okin e Martha Nussbaum nas décadas seguintes. Enquanto Nussbaum e Okin sustentam que é possível e necessário flexibilizar essa dicotomia sem comprometer ideias basilares do liberalismo, como individualismo e autonomia, Carole Pateman acredita que o liberalismo não sobrevive sem que essa oposição permaneça forte, pois é precisamente nesse espaço teórico que

o liberalismo revelaria seu comprometimento histórico e ideológico com o conservadorismo patriarcal (CYFER, 2010).

De acordo com Pateman (1993, p. 35), “a dicotomia entre o público e o privado oculta a sujeição das mulheres aos homens dentro de uma ordem aparentemente universal, igualitária e individualista”. Embora reconheça que o feminismo tenha nascido como discurso liberal e que o ideal de liberdade e igualdade abstratas tenha sido sua tônica por décadas, Pateman (1993) sustenta que o liberalismo e o patriarcalismo sempre estiveram mutuamente implicados. Segundo ela, as teorias sobre o contrato social jamais estenderam sua doutrina da liberdade e da igualdade universal às mulheres, e as características atribuídas ao “ser humano universal” eram características masculinas. Apesar das marcantes diferenças entre os contratualistas clássicos, “a origem do político em todos eles é um contrato social do qual as mulheres não fazem parte” (p. 69). A racionalidade e a liberdade não são atributos universais quanto ao gênero, por isso, diz a autora que “o contrato social é também um contrato sexual” (1993, p. 69).

A sociedade civil resultante do contrato social está ancorada no patriarcalismo, e é a sujeição da mulher que garante as condições para a fruição da liberdade pública pelo homem. A “liberdade civil depende do direito patriarcal” (PATEMAN, 1993, p. 19), de modo que, segundo a autora, é a íntima relação entre o privado e o natural que está na base da interconexão entre o liberalismo e o patriarcalismo. O público e o privado poderiam, desse modo, respectivamente serem denominados de espaços da cultura e da natureza, embora, qualquer que seja a nomenclatura utilizada, o espaço masculino será o primeiro, e o feminino o segundo. Tal identificação do feminino com a natureza teria, segundo Cyfer (2010), ao menos três consequências: a primeira é a desvalorização das atividades consideradas femininas, isso porque teriam herdado dos gregos o valor da superação da existência meramente natural, e a cultura seria a expressão do potencial criativo dos seres humanos, que o singulariza e distingue dos animais; a segunda é considerar essa dicotomia inquestionável e imutável, pois, se é a natureza que distribui as tarefas, os seres humanos não teriam muito a fazer a não ser adaptar a vida a tais determinações; a terceira consequência diz respeito à abstração histórica implícita nessa dicotomia. Ao considerá-la uma imposição da natureza, além de imutável e amoral, será assumida também como descontextualizada, e, portanto, obscureceria a relação entre liberalismo e patriarcalismo, e a relação de ambos com o capitalismo. Este último seria incorporado à dicotomia público privado à medida que se desenvolvia, concentrando tanto a teoria quanto a prática política na esfera pública e civil, marginalizando a esfera doméstica. O

capitalismo não teria, portanto, definido apenas uma divisão de classes, mas também uma divisão sexual com a qual se relaciona a primeira.

Em síntese, a conclusão de Pateman (1993) é a de que o liberalismo está estruturalmente ligado ao patriarcalismo e, por isso, a dicotomia público-privada seria uma armadilha para o movimento feminista. Armadilha porque, à primeira vista, lhe serve aos propósitos de emancipação, mas logo se revela um modelo de perpetuação da rigorosa divisão sexual dos papéis sociais. O sujeito liberal, ou seja, o indivíduo autônomo, singular e capaz de possuir propriedades em nome próprio não seria, portanto, um sujeito universal (do ponto de vista do gênero), pois o argumento conservador e patriarcal a respeito da natureza da mulher teria sido incorporado pelo liberalismo em um de seus elementos mais estruturais, a separação entre as esferas pública e doméstica. Por isso, sintetiza Cyfer (2010), um feminismo liberal padeceria de inconsistências incontornáveis, uma vez que, aceitando a dicotomia público-privado, não poderia evitar seu caráter patriarcal e, aceitando o bordão feminista “o pessoal é político”, não poderia conciliá-lo com o liberalismo.

Desse modo, enquanto as feministas liberais tendem a flexibilizar a relação entre o público e o privado, Pateman sustenta que o liberalismo não sobrevive sem essa oposição, tanto por razões teóricas quanto ideológicas. Isso não significa, porém, que Pateman defenda a fusão do público e do privado. Sua ideia, afirma Cyfer (2010), é a de que a crítica feminista adote uma perspectiva dialética da vida social, de modo a evitar tanto a separação estanque entre ambos, quanto o risco de o bordão “o pessoal é político” confundir público e privado a ponto de não restar nenhuma dimensão da vida humana preservada da exposição pública. A autora não sugere outra teoria política em substituição ao liberalismo. Sua conclusão é a de que o feminismo ainda aguarda a sua filosofia (PATEMAN, 1993).

Em que pese a crítica de Pateman (1993), os esforços do feminismo liberal centrar-se-ão no objetivo de erradicar as barreiras legais existentes no mundo público a fim de efetivar a participação das mulheres (PEDREIRA, 2008). Embora não ignore que boa parte das discriminações sofridas não sejam legalizadas e têm a ver com dificuldades para o acesso a cargos melhores remunerados e prestigiados, e com o predomínio feminino em certos tipos de trabalho que as destinam aos lugares mais desfavorecidos da escala social, o objetivo do feminismo liberal é a incorporação das mulheres na vida pública, nas empresas, no comércio, na educação, na política etc. Portanto, enfatiza Pedreira (2008), a ideia de igualdade é cada vez mais complexa para o feminismo, e gradualmente as mulheres se dão conta do esforço que supõe: a medida que avançam em algum terreno, e adquirem consciência do espaço que fica

descoberto em outro. Na medida em que avançam nas questões formais, mais questões culturais e privadas se manifestam como impedimento ao acesso à igualdade.

Nesse sentido é que Okin (1989), no final da década de oitenta, acrescentara um novo elemento ao debate público-privado: a análise da família. Para a autora, a crítica à dicotomia entre o público e o privado é central, e ambos são vistos como partes interligadas de um ciclo de desigualdades entre os sexos, o que tem implicações para a análise das tradições e abordagens teóricas: “a maior parte das teorias anglo-americanas da justiça é, em grande medida, sobre homens com mulheres em casa” (OKIN, 1989, p. 110). Apesar disso, afirma Biroli (2010), sua adesão às premissas do liberalismo é evidente. Em suas análises da teoria da justiça em John Rawls sobressai o entendimento de que a “posição original” e o “véu da ignorância”⁷¹, dispositivos que permitiriam abstrair as especificidades dos indivíduos para a definição adequada dos critérios de justiça, são compatíveis com a crítica feminista⁷². De maneira simplificada, a defesa de que a suspensão das especificidades dos indivíduos é necessária à produção de normas equitativas é central ao liberalismo e é um pivô na teoria da “justiça como equidade”, em John Rawls, e contribui, segundo Biroli (2010), para identificar, na abordagem de Okin, a presença simultânea de uma análise da família centrada na confrontação com a configuração liberal da oposição entre o público e o privado, e de uma abordagem que pressupõe que a conexão entre imparcialidade⁷³ e justiça é necessária para a produção da igualdade de gênero.

⁷¹ Na teoria rawlsiana, a posição original seria “um procedimento figurativo que permite representar os interesses de cada um de maneira tão equitativa que as decisões daí decorrentes serão elas próprias equitativas” (RAWLS, 2002, p. 380). Dela resultaria uma situação hipotética na qual as partes contratantes – pessoas racionais e morais, livres e iguais – escolhem, sob um “véu de ignorância”, os princípios de justiça que devem governar a estrutura básica da sociedade. Da articulação destes conceitos, Rawls chega à formulação da sociedade bem-ordenada, ou seja, aquela regulada por uma concepção de política e de justiça na qual cada indivíduo aceita, e sabe que todos os demais aceitam os mesmos princípios de justiça e, portanto, os termos equitativos da cooperação social, assim como as suas instituições políticas, sociais e econômicas, por todos tidas como justas.

⁷² Biroli (2010), ao contrário, acredita que a abstração das especificidades dos indivíduos não constitui um recurso adequado para a definição dos critérios de distinção entre o justo e o injusto e superar as injustiças de gênero. Para a autora, a manutenção do recurso à “posição original” como ponto de vista moral adequado, em Okin, impede a consideração efetiva das especificidades porque neutraliza os conflitos presentes na interação entre os diferentes indivíduos, transformando seus interesses e perspectivas em posições apreendidas por um sujeito universal. Além disso, enfraquece a crítica à visão idealizada das relações familiares por acomodar-se a ideia de que é possível definir critérios para a superação das injustiças de gênero a partir de um ponto de vista universal e imparcial, que seria capaz de levar em conta, igualmente, os diferentes pontos de vista que se afirmam (ou são silenciados) em meio a relações assimétricas de poder.

⁷³ Na tradição filosófica ocidental a imparcialidade é um valor fundamental que supõe a adoção de um ponto de vista que parte da razão e da objetividade com independência de desejos ou interesses, respeitando certo tipo de igualdade (BARRY, 1997). A importância deste ponto de vista é tamanha que, durante muito tempo, para muitos filósofos, quando se questionava a imparcialidade, estava-se questionando a possibilidade da própria teoria moral. Na teoria ética moderna, tanto a tradição utilitarista como a deontológica acentuam a imparcialidade na definição da razão moral. O compromisso com a imparcialidade supõe a busca de pontos de vista de nenhuma parte, de observações ideais, que dão lugar a construtos contrafáticos como situações de raciocínio que não existem no mundo real e que descontextualizam a tomada de decisões morais. A imparcialidade supõe, ademais, para alguns

Conforme a visão apresentada por Okin (1989) é por ser um dispositivo central da reprodução dessa dicotomia que, em sua estrutura de gênero convencional, a família acentua as descontinuidades entre as esferas (organiza a intimidade na esfera privada em torno de valores para os quais é central a domesticidade feminina, e definindo as relações na esfera pública como a interação entre indivíduos igualmente livres) e as continuidades entre elas (diferenciando os papéis de homens e mulheres em cada uma dessas esferas, tornando complementares a participação dos homens na esfera pública e a determinação dos encargos das mulheres na esfera privada, sobretudo em sua responsabilidade pela criação dos filhos) (BIROLI, 2010). Para Okin (1989), não existe um problema na família como instituição; o problema estaria na estrutura de gênero da família, que restringe as oportunidades das mulheres, em especial, e torna mulheres e crianças vulneráveis.

A dualidade entre o público e o privado equivaleria, assim, à questão da divisão sexual do trabalho doméstico que impõe às mulheres ônus que serão percebidos como deficiências em outras esferas da vida (OKIN, 1989). Isso por que, a conexão entre os aspectos doméstico e não-doméstico da vida é profunda e permeia todos os espaços e atividades, e as formas de definir e restringir o papel da mulher em uma das esferas limitam as possibilidades de vida nas outras. Desse modo, a responsabilidade exclusiva pela gestão da vida doméstica corresponde, ao mesmo tempo, à vulnerabilidade na vida privada (na qual os arranjos produzem desvantagens para as mulheres, que têm menos tempo e recursos para buscar qualificar-se e profissionalizar-se, permanecendo dependentes ou obtendo rendimentos menores do que os dos homens) e na vida pública (em que as habilidades e afetos desenvolvidos pelo desempenho dos papéis domésticos serão desvalorizados e, em alguns casos, vistos como indesejáveis para uma atuação profissional satisfatória).

Por tudo isso, conclui Biroli (2010), para Okin, a vida doméstica precisa ser justa: é impossível dissociar as esferas privada e pública, e a vulnerabilidade das mulheres nos arranjos na vida privada definem suas chances de autodeterminação em outras esferas da vida. Desse modo, Okin (1989) considera que não é aceitável a ausência da esfera do doméstico nos

autores, uma exigência de universalidade baseada em um raciocínio a partir da aplicação de regras e princípios (YOUNG, 1990). A imparcialidade moral consiste em aprender a reconhecer as demandas do outro que é exatamente igual a si mesmo; o justo é a justiça pública; um sistema público de direitos e deveres é o melhor modo de arbitrar o conflito, distribuir recompensas e estabelecer demandas. Na atualidade, existem, na filosofia moral, afirmações no sentido de que a exigência de imparcialidade possa ser diminuída, uma vez que possa pressupor a existência de uma série de exigências que menosprezavam crenças e tradições porque imaginam seres racionais desprendidos de qualquer particularidade. O, no mesmo sentido, que o ideal de imparcialidade supõe a construção de um eu abstrato do contexto de qualquer pessoa real, não comprometido com nenhum fim particular, sem história, sem comunidade ou sem corpo (SANDEL, 2000).

tratamentos da justiça porque a igualdade de oportunidades para as gerações atuais e futuras está seriamente ameaçada pelas atuais injustiças de gênero. Ademais, esta ausência é relevante porque é na família que se adquire consciência de ser uma pessoa, onde se aprende a relação com os demais e definitivamente onde estão as raízes do desenvolvimento moral.

A visão de que a família é uma esfera crucial para o desenvolvimento moral e, portanto, para o desenvolvimento do senso de justiça, poderia significar o reconhecimento da centralidade das relações de gênero nas questões de justiça. No entanto, tanto em John Rawls, quanto em outros teóricos da justiça analisados por Okin, essa compreensão não é incorporada devido à marginalidade das relações intrafamiliares nesse debate. Em *Uma teoria da Justiça*⁷⁴, a qual se dirigem as críticas de Okin, a família aparece vinculada à justiça intergeracional (com a preocupação voltada ao princípio da poupança), como obstáculo para a justiça (com a preocupação voltada para as desigualdades entre as famílias e, portanto, para as vantagens e desvantagens nos valores e estímulos internalizados pelas crianças) e como escola de ensinamentos morais (voltada à reprodução do senso de justiça).

Biroli (2010) afirma que é justamente esta última que de fato interessa a Okin. O argumento de Rawls, tomado pela autora, relaciona a estabilidade em uma sociedade bem ordenada, na qual há consenso quanto aos princípios de justiça, à permanência do sentido de justiça entre seus membros⁷⁵. A “família monogâmica” está entre as principais instituições da estrutura básica da sociedade (RAWLS, 2008, p. 8), e uma vez pressuposta sua justiça, teria um papel fundamental no desenvolvimento moral dos cidadãos, relacionado centralmente ao exercício da autoridade dos pais sobre os filhos: “os pais devem dar o exemplo da moralidade que exigem” (p. 575). Não há, no entanto, e é este o ponto central à crítica de Okin, nenhuma menção às relações de gênero na família.

Para Okin (1989), a presunção da justiça *da* família e o silêncio a respeito de como se estabelecem as relações *na* família estabelecem uma tensão na teoria de Rawls, que só se resolveria pelo enfrentamento aberto do problema da justiça intrafamiliar:

⁷⁴ De acordo com Biroli (2010, p. 57), *Justice, Gender and the Family*, de Okin, foi publicado quatro anos antes de *Political Liberalism*, em 1993. A crítica de Okin não inclui este último e, portanto, não incorpora conceitos como o de “consenso sobreposto”. Tal livro mantém, em larga medida, o silêncio sobre a justiça *na* família, e as respostas de Rawls às críticas de Okin (1989) e também de Nussbaum (1999a) estarão presentes, apenas, em *Justiça como equidade*, de 2002.

⁷⁵ A sociedade bem ordenada é aquela na qual “todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e as instituições sociais básicas atendem e se sabe que atendem a esses princípios” (RAWLS, 2008, p. 560). Ela resiste ao tempo porque quando as instituições são justas, “os que participam desses arranjos institucionais adquirem o correspondente senso de justiça e desejam fazer sua parte para preservá-la” (p. 560).

Ao menos que os ambientes domésticos nos quais as crianças são primeiramente criadas, e vêm seus primeiros exemplos de interação humana, sejam baseados na igualdade na reciprocidade em vez de na dependência e na dominação – e este último é, muito frequentemente, o caso – como o amor que elas recebem dos seus pais pode compensar a injustiça que elas vêm no relacionamento entre esses mesmos pais? [...]. Se os pais não *dividem* as atividades de criação, serão capazes de manter na idade adulta a capacidade de empatia que caracteriza o senso de justiça? (OKIN, 1989, p. 100).

Em *Justiça como equidade*, no qual Rawls (2003) se dirige às críticas de Okin, fica mantida a compreensão de que a família é central para garantir a produção e reprodução ordenadas da sociedade, mas deixa de ser necessariamente “monogâmica”. A sociedade justa não exige mais uma forma específica de família, desde que esta permita “providenciar de maneira razoável e eficaz a criação e o cuidado dos filhos, garantindo seu desenvolvimento moral” (p. 15), produzindo cidadãos com senso de justiça capaz de sustentar instituições políticas e sociais justas. No mesmo livro, tem-se referência à divisão sexual do trabalho, essa “injustiça longa e histórica para com as mulheres” (p. 235) que pesaria sobre elas e minaria a capacidade de aquisição das virtudes políticas pelas crianças. Rawls (2003) chega mesmo a afirmar que, quando os encargos domésticos são desiguais, as mulheres teriam direito a parcela igual da renda obtida pelo marido durante o período de duração do casamento. Apesar disso, lembra Biroli (2010), as mudanças não impedem que Rawls compreenda que os princípios da justiça política se aplicam à estrutura básica da sociedade de que faz parte a família, mas não se aplicam diretamente a sua “vida interna”. Desse modo, a posição dos indivíduos como cidadãos deve ser distinta de “seu ponto de vista como membros de famílias”, o que permitiria uma “vida interna livre e fecunda” para estas (RAWLS, 2003, p. 233).

Quando um autor tão relevante quanto John Rawls faz alusão a tais questões na introdução de seu livro *O liberalismo político*, o faz respondendo a críticas diante da sua omissão de tratamento ao tema da justiça na família, reforçando que já não fala de público e privado, mas de público e não-público, e sua distinção não equivale à dicotomia clássica, “porque não existe algo que possa ser chamado de razão privada, existe uma razão social ou as muitas razões das associações que constroem uma cultura” (RAWLS, 2002, p. 225), existe também a “razão doméstica – a razão das famílias como grupos pequenos da uma sociedade – que contrasta com a razão pública e social”; surpreendentemente, destaca Rawls (2002, p. 225), “ao sermos cidadãos participamos de todos estes tipos de razão com igualdade de direitos”⁷⁶.

⁷⁶ Obviamente, destaca Okin (1996), permanecem ainda muitas dúvidas quanto à questão da justiça de gênero na obra de John Rawls, como o fato de que, ademais de reconhecer a dimensão afetiva como importante na família, na política, esta carece de relevância. A explicação que pode ser dada a estas inconsistências está na abordagem geral pela qual o autor pretende construir um liberalismo político capaz de aglutinar diferentes doutrinas

Ademais de seu debate com Rawls, a proposta de Okin (1989) vai na direção de acabar com a vulnerabilidade das mulheres atribuída à tradicional divisão de papéis dentro da família. Para conquistar seu objetivo, pretende que homens e mulheres compartilhem as tarefas reprodutivas e produtivas, de modo que possam aspirar a uma total e absoluta liberdade de eleição de seus modelos de vida. A vida doméstica, segundo a autora, deve ser uma responsabilidade compartilhada, para o que sugere uma série de reformas sociais que incluem mudanças nas políticas públicas e no direito de família. Sua conclusão é de que uma família sem os estereótipos de gênero seria uma família mais justa. Esta justiça no âmbito doméstico suporia uma maior justiça para a situação das mulheres como cidadãs (OKIN, 1989).

Okin (1989) discorda de Rawls, sem abrir mão de pressupostos centrais. Advoga, simultaneamente, pelo enfrentamento dos problemas relacionados à justiça intrafamiliar e pela potencialidade da teoria rawlsiana da justiça para sua realização, considerando que a teoria contratualista de Rawls aporta elementos positivos a uma teoria feminista de justiça. Okin (1989) considera que a ideia central de Rawls, a posição original, obrigaria a uma consideração de tradições, costumes e instituições de todos os pontos de vista e asseguraria que os princípios de justiça eleitos fossem aceitáveis para todos, independentemente da posição em que se encontram no mundo real.

A posição original nos exige um distanciamento de nós mesmos, de nossos fins particulares, de maneira que, como sujeitos morais, sejamos capazes de compreender, de levar em consideração as identidades e objetivos de outras pessoas, mesmo que sejam muito diferentes de nós mesmos. (OKIN, 1989, p. 185).

Cabem diferentes interpretações, admite Okin, mas, se levada a sério a proposta de Rawls, abre-se um caminho a uma crítica feminista construtiva das instituições e do sistema de gênero vigente (OKIN, 1989).

Em que pese os debates em torno da dicotomia público-privado no seio da filosofia política liberal feminista, de um modo geral, a igualdade liberal buscada pelo feminismo da segunda metade do século XX é uma igualdade de oportunidades no mundo público, pensada inicialmente como uma simples igualdade de tratamento, e fundamentalmente, uma igualdade legal, sob a ideia de que as leis devem ser neutras e cegas ao sexo das pessoas. Embora muitas

compreensivas filosóficas, religiosas e morais. É consciente de que a cultura política pública pode abarcar divisões permanentes e profundas sobre temas importantes, e concretamente sobre o modo de entender a liberdade e a igualdade, que provavelmente sejam os temas de igualdade entre os sexos os mais conflitivos, e entre os mais escabrosos estaria o papel das mulheres no âmbito doméstico.

feministas possam concordar com certos liberalismos⁷⁷, para os quais bastariam derrubar as barreiras legais e outorgar os mesmos direitos, deixando às pessoas que compitam em uma carreira aberta a seus talentos, a maior parte das abordagens liberais, como as de Nussbaum (1999a), Okin (1989) e Pateman (1993), aqui referidas, revela uma concepção de igualdade de oportunidades distinta da noção de carreira aberta aos talentos em uma sociedade meritocrática, supondo que as desigualdades de nascimento ou dotes naturais não são responsabilidade da pessoa que padece. Tal princípio de igualdade de oportunidades aspira a tratamento igualitário a todas as pessoas, porém prestando maior atenção aos que nascem com menos talentos ou em uma posição social menos favorecida⁷⁸ (RAWLS, 2008). Deste modo, o feminismo irá se concentrar na identificação dos obstáculos a tal igualdade e na articulação das práticas para alcançá-la, sob o fundamento de que a competência para conseguir os recursos que permitam a igualdade deverá ser leal e limpa, sem desigualdades de partida.

Sobre os obstáculos à igualdade de oportunidades, parte-se da constatação empírica de que em todas as atividades e profissões as posições hierárquicas e de prestígio ou autoridade estão fora do alcance das mulheres, ou seja, aquelas do mundo público, e discute-se a causa de tal situação. Se inicialmente nossa sociedade assume que as oportunidades devam ser distribuídas através da competência que recompensa talentos, habilidades e qualificações, a questão será averiguar por que as mulheres foram e estão bloqueadas quando se trata de buscar seus próprios objetivos. As respostas iniciais apontam para uma série de questões que impediriam uma genuína igualdade de oportunidades, como o modo de socialização das meninas, que seriam retiradas de certos trabalhos ou programas de educação, ou ainda na maneira com que se desvalorizam as ‘qualificações’ das mulheres e sua função reprodutiva, as responsabilidades que assumem na família e a sobrecarga de esforço que carregam na obtenção de qualificações e na realização de trabalhos, segundo Jaggar (1983).

Para o feminismo liberal, bastaria que as oportunidades fossem genuinamente iguais para que não houvesse diferenças nas taxas de emprego e de pobreza ou na representação nas profissões melhor consideradas e mais prestigiadas. Por isso, recorda Pedreira (2008), já nos anos finais da década de sessenta do século XX, objetivou-se impulsionar mudanças nas normas

⁷⁷ Aqui referidos pelos termos utilizados por Vita (1992), *liberismos* ou *libertarianismos*, a fim de diferenciá-los do liberalismo político ao qual nos referimos comumente neste trabalho.

⁷⁸ Veja-se os princípios da justiça enunciados por Rawls (2008, p. 47): “a) Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto, as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido. b) As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade”.

constitucionais, além de implantar políticas de ações afirmativas que assegurassem a igualdade de oportunidades e que contribuíssem na conquista de uma sociedade mais paritária. Neste intento, avanços têm sido conquistados, principalmente quanto ao reconhecimento jurídico dos direitos das mulheres, um passo importante, embora insuficiente, dado para além das legislações. A materialização destes direitos encontra graves limites nas sociedades democrático-liberais⁷⁹ contemporâneas.

Sem pretender esgotar o tema, pode-se destacar algumas das propostas formuladas pelo feminismo liberal na sua aspiração de avançar na igualdade real das mulheres e remover os obstáculos à igualdade de oportunidades dentro do marco das sociedades liberais contemporâneas, dentre as quais destacam-se as ações positivas e as cotas eleitorais. Ambas constituem um trânsito em direção à paridade, conforme Valcárcel (2001, p. 74),

[...] el feminismo de los últimos años 80 y la década de los 90 encontró em el sistema de cuotas y sus modos argumentativos el útil que permitía a las mujeres adquirir visibilidad em el seno de lo público (...) Entonces comenzó a pensarse en la conveniencia de promover medidas que aseguraran la presencia y visibilidad femeninas en todos los tramos: discriminación positiva y cuotas se acercaban ya a la formulación de la agenda de la paridad .

Nesse sentido, Mouffe (1999, p. 125) afirma que:

[...] la política feminista debe ser entendida no como una forma de política, diseñada para la persecución de los intereses de las mujeres *como* mujeres, sino más bien como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas.

⁷⁹ Nas palavras de Phillips (2001, p. 80) sobre a evolução do debate sobre a democracia no feminismo: “la teorización de las perspectivas feministas sobre la democracia experimentó un considerable retraso y, a medida que se va desarrollando (principalmente durante la década de los ochenta), se deslizó hacia el terreno de la ciudadanía y de la igualdad política. Si la primera fase del pensamiento feminista coincidió con una explosión de la democracia participativa, la segunda se produjo en una época de creciente desdén por «el fetiche de la democracia directa» y de resurgimiento de la confianza en los mecanismos de la democracia liberal. Esta confianza no fue totalmente compartida por las feministas, pero, no obstante, la transición desde la participación hacia la ciudadanía refleja el movimiento en el pensamiento radical como conjunto. En la primera fase las feministas se ocupaban de lo que podríamos llamar el micronivel de la democracia en el seno de un movimiento y de la democracia en la vida cotidiana. En la segunda fase, nos hemos ocupado del macronivel de la pertenencia de las mujeres a la comunidad política, a explorar cuestiones de inclusión y exclusión y a amortiguar las pretensiones universalistas del pensamiento político moderno”. A inclusão na cidadania como cidadãs ativas era o objetivo das mulheres desde o nascimento do movimento feminista. O deslizamento ao terreno da cidadania na teorização feminista dos anos 1980 não se produz de uma maneira casual e isolada, mas se inscreve em uma corrente geral que, tomando o título de um livro de Mouffe (1999), poderíamos descrever como “retorno do político”. De novo, nesse momento, cobram relevância questões relacionadas com o bem comum e dos deveres cívicos que haviam caído em esquecimento na década anterior, ao menos no pensamento político dominante.

Portanto, que as mulheres possam ser concebidas como reais cidadãs, partícipes responsáveis e com ingerência no funcionamento do Estado, na direção do governo e no desenvolvimento da sociedade. E que dessa forma, possam sentir que as decisões tomadas em tais instâncias reflitam parte de seus interesses como cidadãs e reconheçam suas aspirações.

Obviamente, todas essas ações, embora representem avanços significativos, principalmente no campo jurídico⁸⁰, são insuficientes, estando plenas de contradições que têm a ver com traços estruturais das sociedades liberais, quais sejam, a conformação da sociedade em duas esferas ainda distintas, estreitamente relacionadas com o sistema socioeconômico capitalista, e a persistência de fortes traços patriarcais que contemplam a família como um todo que não faz parte da esfera da justiça. Na medida em que várias de suas demandas se fizeram realidade, pelo menos em termos formais, as condições de vida das mulheres ainda não apresentam a tão sonhada igualdade em todos os espaços. Segundo Balaguer (2005, 32),

[...] en la medida en que el liberalismo ha puesto de manifiesto la capacidad de universalizar el principio de individuación, ha permitido al feminismo compartir muchos de los postulados liberales, pero a su vez también ha sufrido las insuficiencias de esta teoría para resolver el problema de la integración social de las mujeres. Así el modelo de democracia liberal se revela de este modo como insuficiente para dar respuesta a las exigencias políticas de las mujeres, con independencia de otras insuficiencias en la integración de los diferentes grupos sociales.

Persistem, portanto, grandes diferenças entre a condição dos homens e das mulheres, que as situam em seu conjunto em uma hierarquia mais baixa em praticamente todos os âmbitos sociais, econômicos e políticos, conforme Okin (1996 p. 146),

[...] a justiça para as mulheres segue sendo um objetivo a alcançar, e é improvável que se consiga através da igualdade formal [...] Na atualidade, a subordinação legal tem sido praticamente abolida e muitas pessoas questionam tais pressupostos, mas as estruturas sociais que neles se baseiam seguem vigentes.

Portanto, a igualdade continua sendo uma exigência para as mulheres, pois, apesar do destacado reconhecimento legal de direitos, e com alguns matizes, as mulheres realmente não se encontram devidamente representadas nas altas instâncias do poder, nas quais se tomam decisões mais transcendentais para o desenvolvimento da sociedade.

⁸⁰ Ferrajoli (2001, p. 81) afirma que “la ‘igualdad jurídica’ es, entonces, un principio normativo sobre la forma universal de los derechos que se ha convenido sean fundamentales: del derecho a la vida a los derechos de libertad, de los derechos políticos a los sociales, hasta ese metaderecho que es el derecho a la igualdad, es decir, al tratamiento igual ante la ley”.

Com efeito, enquanto se fala dos atuais desafios em matéria de igualdade, observa-se a permanência de uma amálgama de problemas, alguns dos quais nem sequer se colocaram nas agendas como temas de debate contemporâneo. A flagrante situação de desigualdade das mulheres nas sociedades democrático-ocidentais é um deles, ainda assim, não parece vislumbrar-se uma análise cabal sobre tal problemática, nem muito menos se considera prioritário superar a prática de exclusão das mulheres nos espaços de representação política com vistas a sanar outras iniquidades ainda vigentes e apoiar resolutamente aquilo por que tem lutado um amplo setor denominado feminismo da igualdade. Com os precedentes mostrados, a corrente feminista liberal, ademais das críticas, ainda persiste como um dos pilares no qual seguem se apoiando boa parte das exigências e propostas das mulheres.

4.1.1.2 O Feminismo Radical e a Denúncia da Opressão Sexual

Durante os anos 1960 e 1970⁸¹, as feministas passaram a destacar que as reivindicações feitas até o momento pelo feminismo (liberal) não haviam logrado reverter a situação de opressão e marginalização das mulheres. Especialmente no contexto americano, em que surge o feminismo radical⁸², as mulheres vivenciavam uma nova onda de tradicionalismo que as relegava ao âmbito doméstico, e as faz concluir que a luta pela incorporação à vida pública, as demandas do sufrágio e a igualdade formal ou legal, não conseguiam desestabilizar nem ao menos denunciar a estrutura de relações de poder entre homens e mulheres.

Se, como se verá mais adiante, para o feminismo socialista, tal estrutura é uma consequência do capitalismo e da perspectiva do feminismo liberal é produto de uma injusta adjudicação de direitos e oportunidades, o feminismo radical irá além, afirmando que tal estrutura de dominação e opressão responde fundamentalmente ao exercício do poder masculino presente em todos os contextos da vida, públicos e privados. Desse modo, a análise feminista passa a ser guiada pela noção de patriarcado, entendido este, segundo Álvarez (2008), como o sistema de dominação masculina que determina a subordinação das mulheres.

⁸¹ Echols (1989) localiza o feminismo radical entre os anos 1967 e 1975. Embora seja difícil estabelecer com precisão as fronteiras de um período histórico, seu início está marcado pelo surgimento, nos Estados Unidos, de grupos de mulheres que começam a tratar temas distintos dos debates abordados pelo feminismo liberal. Seu término coincide com a substituição, no debate feminista americano, do feminismo radical pelo feminismo cultural. Muitos dos escritos destas autoras nem sempre podem ser tidos como exclusivamente radicais, confundindo-se, muitas vezes, com o feminismo cultural.

⁸² A denominação de feminismo radical é alcunhada, segundo Jaggar (1983), pelas próprias feministas que compartilhavam tais premissas.

Duas autoras se destacam, tanto por sua produção teórica quanto pela participação nos movimentos de mulheres: Kate Millet e Shulamith Firestone, cuja visão sobre a questão representa vários anos de elaboração teórica vinculada à participação em movimentos sociais e políticos. A participação social e nos movimentos de protesto⁸³ foi a tônica das autoras radicais, e dela emergiu a análise teórica sobre a subordinação da mulher, abarcando tanto a opressão no casamento quanto a opressão sexual através da prostituição, a pornografia, a falta de liberdade para abortar, a desigualdade de direitos reais e a violência sexual (ÁLVAREZ, 2008). Nestas reflexões teóricas, o sexo é a variável que explica como as relações mais íntimas e também públicas são mediadas pela dominação. Patriarcado e sexo são, segundo Millet (1974, p. 68), categorias sociais “impregnadas de política”.

A obra de Firestone, próxima ao feminismo socialista, incorpora a linguagem marxista relativa à luta de classes, dominação, opressão, bem como a ideia de revolução. Como explica Amorós (1994), a proposta de Firestone complementa o materialismo histórico com a perspectiva de gênero ou, nas palavras da própria Firestone, com a dialética do sexo, não renunciando à leitura da história na chave de exploração e opressão, mas referindo a esta uma vertente dupla não excludente: a econômica ou de classes e a sexual. Deste modo, Firestone (1973) propõe uma interpretação da história baseada no sexo.

Há, nesta corrente, uma tentativa de descobrir como todos os aspectos da vida das pessoas estão mediados, de modo velado, pela estrutura de “classe sexual”. Millet (1974) já falava das mulheres como grupo, e apresenta a categoria sexual como uma variável que atravessa a divisão de classes sociais, dado que, como afirma Amorós (1997), o patriarcado é “interclassista”, e revela a existência de um comportamento opressor presente em todos os homens constituídos como gênero. Como destaca Jaggar (1983), as propostas de superação desta dominação e na libertação das mulheres apresentam uma concepção individualista de pessoa, centrada na capacidade e nas possibilidades das mulheres para desvincularem-se de seu entorno de opressão. Apesar de muitas autoras, definidas como feministas radicais partirem de certo determinismo biológico, essas não vinculam às mulheres uma identidade cultural inerente à sua condição feminina, mas abordam a possibilidade de uma mudança pessoal e social capaz de reverter a situação existente.

Nesse sentido, Millet (1974, p. 102) utiliza o conceito de gênero para rechaçar uma explicação exclusivamente biologicista ou essencialista da dominação e defender o “caráter

⁸³ Nestes anos, surgiram numerosos movimentos de mulheres que se sucederam uns aos outros na tentativa de incentivar a tomada de consciência. Deste protesto e luta pela mudança nas estruturas de dominação sexual tanto Millet quanto Firestone participaram vigorosamente (ECHOLS, 1989).

cultural do gênero, definido como a estrutura da personalidade conforme a categoria sexual”. Este conceito de gênero modela a noção de patriarcado como central à teoria feminista radical, entendido este como uma estrutura de opressão e dominação que impõe o poder masculino sobre as mulheres em todos os contextos da vida, embora seja a família o espaço primordial onde exerça sua maior força, através da atribuição de papéis e tarefas. Este modo de compreender o patriarcado supõe, como destaca Jaggar (1983), uma ampliação do conceito mais restrito concebido, até então, pela antropologia.

Para Millet (1974), o patriarcado não tem raízes biológicas, mas sociais e culturais, tratando-se, segundo a autora, de comportamentos aprendidos pela educação recebida desde a infância e por meio de estereótipos e papéis que tomam como norma de correção o que seja masculino⁸⁴. Conforme destaca Puleo (2000, p. 147), Millet aceita a matiz cultural do conhecimento,

Para desactivar los supuestos biologicistas generalmente empleados por los que sostienen la «naturalidad» del patriarcado, [Millet] utiliza el mismo argumento que emplearan D'Alambert en el siglo xviii y John Stuart Mili en el xix: las diferencias sexuales «reales» no se conocerán hasta que no exista paridad en el trato dispensado a ambos sexos, mientras continúe la discriminación y la socialización patriarcales será imposible distinguir la parte natural de la cultural.

As radicais destacam ainda o uso da força, com clara conotação sexual, a serviço do patriarcado, tanto nas sociedades passadas quanto nas contemporâneas, embora nestas últimas as vontades de patriarcado já estejam institucionalizadas e internalizadas. Brownmiller (1993) analisou especialmente a violência como elemento da dominação, partindo dos condicionamentos biológicos da mulher e das possibilidades físicas do homem e sua natureza predadora que culmina em uma situação na qual as mulheres vivem em constante temor frente à iminente agressão masculina. Para superar este contexto, a autora apela à incorporação das mulheres nas instituições do Estado, para garantir a adoção de medidas de proteção legais, vinculadas à defesa de um Estado Democrático de Direito, no que a autora se aproxima do feminismo liberal, segundo Jaggar (1983). A estes aspectos da dominação patriarcal se somam a dependência econômica das mulheres que, segundo Millet (1974), serve para reforçar sua submissão e opressão, e a religião, que contribuiu para a formação desta sociedade patriarcal, do mesmo modo que a literatura e outras expressões da cultura.

⁸⁴ “se tais estereótipos apresentam o homem como uma pessoa ativa ou dinâmica e a mulher como passiva ou menos empreendedora, percebemos nesta descrição a própria norma, o bom, o desejável, e ser ativo, na exata medida em que devem ser os homens. Os papéis atribuídos à mulher são sempre desvalorizados em comparação aos masculinos, e estão em função da satisfação das necessidades e desejos dos homens”. (MILLET, 1974, p. 81).

Uma das críticas mais consistentes feitas ao feminismo radical está na ênfase dada pelas autoras à biologia reprodutora das mulheres. Para Firestone (1973), por exemplo, as origens da opressão não estão no patriarcado, mas na própria biologia da mulher, vinculada inexoravelmente à reprodução. Esta natureza reprodutiva, somada à estrutura da família patriarcal, seria a origem de uma psicologia feminina crítica à teoria de Freud sobre a sexualidade e o complexo de Édipo (ÁLVAREZ, 2008. Segundo Amorós (1994), Firestone faz da reprodução a chave para a interpretação da história, substituindo a dialética de classe pela dialética do sexo, centrada no lugar que estes ocupam na função reprodutora e nas consequências que dita função tem na família, historicamente o principal instrumento de dominação masculina⁸⁵ na sociedade. Deste modo, Firestone não ignora a cultura como fator fundamental do patriarcado, mas insiste que esta vem reforçar uma desigualdade biológica preexistente, a qual opõe como alternativa o alcance da ciência e tecnologia e o desenvolvimento das técnicas de reprodução assistida, e ainda um compromisso maior por parte da sociedade para levar a cabo a função educadora.

De acordo com Jaggar (1983), a caracterização que o feminismo radical faz do patriarcado o apresenta como uma estrutura derivada da biologia especificamente feminina, prescindindo das circunstâncias históricas sob as quais toma forma, e descrevendo os papéis femininos relacionados à sexualidade e à maternidade em função de sua natureza. A crítica de Jaggar a respeito deste enfoque enfatiza o fato de que uma concepção de patriarcado que passe por cima das condições sociais, históricas e culturais que originam a dominação masculina e o relacione exclusivamente com certa natureza humana não faz nada mais do que beneficiar o determinismo biológico. Ao apresentar o patriarcado como um fenômeno universal, não vinculado às contingências históricas, estaria legitimando sua validade como forma de organização social e perpetuando assim a opressão das mulheres (JAGGAR, 1983).

Ademais das críticas, é inegável que livros como *Política Sexual* de Millet ou *A dialética do sexo* de Firestone ousaram no questionamento de muitos conceitos e ideias profundamente arraigados na teoria política, na sociologia e na psicologia até então. Tais autoras, juntamente com outras, como Susan Brownmille, Susan Griffin e Monique Wittig, desvendaram os mecanismos de opressão presentes nas relações sexuais na família, descreveram o funcionamento e a intencionalidade opressora da divisão de tarefas nos distintos âmbitos públicos e privados e denunciaram muitos dos mitos sobre a feminilidade e a masculinidade.

⁸⁵ Segundo Firestone (1973), dada sua composição e hierarquia, a família patriarcal dá conta da dominação masculina não apenas a respeito das mulheres, mas também a respeito dos menores, ou seja, a respeito das pessoas biologicamente mais débeis sobre as quais o homem poderia impor sua força física.

Como destaca Echols (1989), o feminismo radical pôs em tela de avaliação a divisão sexual do trabalho e desafiou a tradicional família nuclear, assim como a heterossexualidade que esta pressupunha.

Entre os méritos do feminismo radical está o fato de suas autoras e ativistas abrirem uma via para os estudos posteriores, iniciando o chamado feminismo da diferença. Apesar das críticas, os temas que formam seu núcleo de análise, como a teorização do patriarcado como sistema de dominação, a ênfase na política sexual que subordina e marginaliza as mulheres e tudo o que reúna características femininas, a violência contra as mulheres como expressão do poder masculino que se manifesta em práticas tão extensas como a prostituição ou a pornografia foram questões manifestadas de modo inédito até este momento, e que constituíram um precedente da teoria feminista de nossos dias.

A partir de meados dos anos setenta do século XX, o grau de protagonismo dos distintos grupos de ativistas feministas que ocuparam a cena durante os anos precedentes começa a ceder espaço a outras formas de feminismo. Passa a ser cada vez mais notório o trabalho de muitas professoras e investigadoras que a partir das universidades desenvolveram uma nutrida teoria feminista. Os anos oitenta serão os anos da consolidação de um fecundo trabalho intelectual. Paralelamente, o chamado feminismo cultural deslocou o centro de atenção e começou a se ocupar não apenas da opressão masculina, mas das preocupações, interesses e vínculos afetivos das próprias mulheres. Começaram assim os estudos sobre a maternidade, a sensibilidade feminina e o ponto de vista das mulheres. O enfoque eminentemente político do feminismo radical foi substituído por uma análise mais atenta aos vínculos sociais e culturais que marcam a forma como as mulheres se relacionam, e esta nova perspectiva deu lugar ao feminismo cultural, que se apresenta como a antessala de outra vertente que começa a se delinear a partir de então: os estudos sobre a diferença, que abordaremos adiante.

4.1.1.3 O Feminismo Socialista

Nas décadas de 1970 e 1960 o marxismo ressurgiu como uma das teorias explicativas das mudanças e relações sociais de dominação, em um cenário político marcado por distintas guerras imperialistas, a oposição de esquerda, a necessidade de explicar a vigência do racismo, as mudanças na economia e a situação política na União Soviética, China e Cuba. Neste marco, afirma Sargent (1981), as organizações de esquerda desempenharam um relevante papel, e as mulheres que integravam tais grupos logo começariam a questionar seu papel dentro deles e a denunciar seu sexismo implícito. As tensões e problemas contra os quais lutaram na elaboração

de um lugar próprio não diferiam daqueles enfrentados pelas socialistas e marxistas do século XIX e, igual às antecessoras, questionaram que lugar ocupavam as mulheres na teoria marxista. Desta forma, do mesmo modo que o feminismo radical ou o liberal, o feminismo socialista tem suas raízes na experiência da prática política e na tentativa de explicar a marginalização das mulheres nas organizações de esquerda. Desta experiência se originaria a explicação teórica da subordinação.

Na construção de uma teoria feminista de raiz marxista naqueles anos, surgem as denominações *feminismo marxista* e *feminismo socialista*, usadas indistintamente em algumas ocasiões, e, em outras, como posições diferenciadas, distinção que foi objeto de intensos debates nos Estados Unidos e na Europa⁸⁶. O feminismo socialista, segundo Jaggar (1983), representava a mais consistente e consequente aplicação do método marxista, e a validade deste feminismo se dava pela utilização da epistemologia marxista. Segundo Eisenstein (1981), não conduzia a um reducionismo econômico.

A maioria das autoras optou pela denominação *feminismo socialista*, termo que indicava uma teoria que analisava a opressão das mulheres em termos econômicos, mas não apenas, utilizando o método histórico materialista. Seus objetivos antepunham os interesses de classe à questão da libertação feminina e, com isso, davam lugar a problemas como os da “dupla militância” para as mulheres – militância nos partidos e nas organizações feministas, problemas que já eram abordados pelas feministas socialistas do século XIX a respeito da integração de marxismo e feminismo, ou na tentativa de elaboração de uma síntese entre ambos os paradigmas teóricos (MUÑOZ, 2008).

Um ponto em que coincidem todas as teóricas socialistas é, segundo Vogel (1983), estacar as deficiências das categorias marxistas na hora de analisar a subordinação das mulheres. A análise ortodoxa marxista dava lugar a interpretações economicistas nas quais as desigualdades entre os sexos derivavam das desigualdades de classe, a partir da análise da *exploração* das mulheres, não de *subordinação*. O último termo implicava a hierarquização e submetimento das mulheres frente a outro grupo, questão que o marxismo clássico não analisa. Por sua vez, Amorós (1997) distingue entre subordinação – como um fato universal – e opressão, que significa: embora as mulheres sofram como coletivo uma situação de subordinação, nem todas vivem uma situação de opressão. Dado tal contexto de exploração, a incorporação das mulheres no mercado de trabalho assalariado e na esfera pública de produção,

⁸⁶ Enquanto para as feministas européias a distinção girava em torno de estratégias políticas a seguir (rechaçando o Estado no caso das marxistas e lutando dentro dele, no caso das socialistas), no caso das americanas, os termos da distinção se centravam mais nos aspectos metodológicos da teoria (MUÑOS, 2008).

dar-se-ia com o fim do capitalismo e da divisão sexual do trabalho, embora a causa de tal divisão não fosse teorizada.

A leitura marxista clássica levou as feministas a posições díspares e contrapostas. Enquanto em uma afirmação já clássica Hartmann (1980, p. 86) destacava que, embora a análise marxista aportava uma visão essencial das leis do desenvolvimento histórico, e particularmente das leis do capital, as categorias do marxismo eram *cegas ao gênero*. Jaggar (1983) vai além e afirma que na realidade não havia uma *carência de gênero*, mas sim um *excesso* dele, e suas categorias, na verdade, são tendenciosas quanto ao gênero. Assim, a relação entre marxismo e feminismo era, em princípio, uma relação pouco afortunada, um “infeliz matrimônio” para utilizar o título do artigo de Hartmann. A dificuldade de juntar ambos os paradigmas levou Mackinnon (1989) a afirmá-los como irreconciliáveis, dado que a percepção mútua não é apenas a de que a outra análise está equivocada, mas que a vitória de uma seria uma derrota.

Contudo, a partir de posições menos cétricas e mais representativas dos esforços do feminismo socialista da época, Eisenstein (1981) argumenta que o feminismo socialista não representa a mera soma de categorias, mas supõe uma redefinição de ambas, uma nova abordagem do método marxista baseado na compreensão dialética das relações entre sexo e classe. Desse ponto de vista, o marxismo será utilizado pelo feminismo socialista como um método de análise sobre as relações de poder entre os gêneros. Se Mitchell (1971) afirmava que o objetivo seria fazer perguntas feministas e dar respostas marxistas, Jaggar (1983) indicará que o objetivo da teoria feminista socialista será usar uma versão feminista do método marxista para alcançar respostas feministas a questões feministas.

As críticas feministas centraram-se nas duas categorias fundamentais da teoria marxista: produção e trabalho. A partir delas será abordado o que se entende por reprodução, fato biológico, ou também reprodução social, quais as causas materiais deste modo de reprodução e a relação da reprodução com a família. A ênfase na reprodução demonstra a necessidade de politizar o privado (MUÑOZ, 2008), nesse caso, considerada à luz das relações de poder e econômicas presentes na reprodução. Desse modo, segundo Delphy (1987), uma das categorias básicas abordadas será a de *modo de produção doméstico*, fazendo referência às relações de poder estabelecidas na esfera privada e que, diferente do modo de produção capitalista, representa um trabalho não reconhecido e não remunerado, caracterizado pela exploração econômica com conotação de dependência pessoal. Ademais, o trabalho doméstico constitui a base econômica e material do patriarcado.

Neste sentido, as feministas socialistas inovaram ao situar, no primeiro plano da teoria, o trabalho doméstico, questão desvalorizada e invisibilizada até então. E, dado que o capitalismo por si só não explicava a subordinação das mulheres, a ele aliou-se o patriarcado. O patriarcado aparece como um sistema de dominação no qual os homens possuem um poder superior e um privilégio econômico, mas diferentemente das radicais, cuja teoria julgava a histórica, é insuficiente ao não considerar as relações de classe e econômicas na hora de examinar o poder, basicamente um poder sexual, como explica Eisenstein (1981). Para as socialistas, o poder tem raízes tanto na classe como no patriarcado, definido como um *patriarcado capitalista*. Nem o capitalismo nem o patriarcado são autônomos, e a união do sistema de dominação sexual e de classe será explicada pela *Teoria do Duplo Sistema*, que constitui um dos principais aportes teóricos do feminismo socialista (MUÑOZ, 2008).

Como indica Petit (1994, p. 206), o termo “duplo sistema” é acunhado por Iris Young nos anos 1980, mas já nas obras de Juliet Mitchel verifica-se uma explicação diversa da monocausal, sugerida pelo marxismo, e que incluíam distintas causas não necessariamente econômicas. Segundo Mitchell (1971), a opressão deriva de uma estrutura específica que combina diversos elementos, originando a diversidade nas condições de vida das mulheres. Tais elementos são a categoria marxista de produção, acrescida da reprodução, da sexualidade e da socialização dos filhos em cuja análise se verifica uma mescla de explicações econômicas e de análise psicológica de raiz freudiana, levando a cabo um marxismo psicanalítico que examina como a família determina psiquicamente a mulher, e afirma um patriarcado entendido como o poder ideológico de produzir e reproduzir a mulher. Se o patriarcado centra-se na ideologia, o capitalismo o faz na economia, mas o que não explica a autora, de acordo com Molina, é como esses elementos interagem e por que o marxismo surge como uma explicação válida para a luta de classes e a psicanálise como uma teoria explicativa para o patriarcado.

Em uma linha diferente, Eisenstein (1981) vai utilizar a expressão *patriarcado capitalista*, ressaltando a dependência mútua das categorias. A experiência concreta do patriarcado abre passo entre as dicotomias de classe e sexo, esfera pública e privada, trabalho doméstico e trabalho assalariado, família e economia, pessoal e político e ideologia e condições materiais. Desse modo, o termo acentua uma relação dialética que se reforça mutuamente entre a estrutura de classe capitalista e a estrutura sexual hierarquizada, de modo que, para a autora, a explicação da opressão das mulheres se encontra na sua localização como classe, e pela existência de papéis diferenciados hierarquicamente em função do sexo.

Ademais, segundo Amorós (1997), a autora que mais se aprofunda na análise da relação entre os dois sistemas de opressão é Hartmann (1980), cujo artigo *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* se tornou referência para a teoria feminista em geral. Para a autora, a sociedade está organizada sobre as bases tanto capitalistas quanto patriarcais: a acumulação do capital se acomoda à estrutura social patriarcal e contribui para sua perpetuação de tal maneira que produziu uma aliança entre capitalismo e patriarcado. Nesse sentido, reafirma a base econômica do patriarcado: o controle do homem sobre a força de trabalho da mulher em todas as classes sociais, raças e grupos étnicos, adiantando com isso um conceito de gênero transversal às outras categorias. O patriarcado é assim, prévio à divisão de classes e é definido como “el conjunto de relaciones jerárquicas y de dominación entre hombres y mujeres, con una base material que es el control de los hombres sobre la fuerza de trabajo de las mujeres” (HARTMANN, 1980, p. 95).

Este controle é exercido excluindo-as do acesso a alguns recursos produtivos essenciais e restringindo a sexualidade pela imposição do matrimônio heterossexual e monogâmico. Nesta análise da base material do patriarcado, Hartmann utiliza o que Gayle Rubín chamou de um conjunto de dispositivos mediante os quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana. Este sistema sexo-gênero é, para Hartmann, uma estrutura que perpetua o patriarcado, cujos elementos cruciais e básicos seriam o matrimônio heterossexual, a criação dos filhos, o trabalho doméstico, o Estado e as instituições baseadas nas relações sociais entre os homens (como os clubes, os sindicatos, os partidos ou a Igreja), e corresponderiam tanto à manifestação da base material quanto cultural (MUÑOZ, 2008). A relação entre capitalismo e patriarcado torna impossível falar de um capitalismo ou patriarcado puro, já que os dois necessariamente coexistem.

As críticas às teorias do duplo sistema, como aquelas feitas por Young (1981), estão centradas na base material do patriarcado, isto é, no trabalho doméstico como epicentro da exploração das mulheres, o que limitaria a opressão a quem tem lugar no seio da família e ignoram outras que, como a exploração sexual, têm lugar em outros âmbitos. Estariam esquecidos aspectos do patriarcado, como a opressão psicológica ou a utilização da violência contra as mulheres. Para autoras atuais, o problema estaria na falta de consideração de outras variáveis possíveis na redução do gênero às relações econômicas. As explicações duais, presentes nestes anos, opõem-se às explicações “multissistêmicas” dos anos noventa, com sua explicação pluralista para a subordinação, correspondente às mudanças do capitalismo tardio que fragmentaram os espaços de confronto. Estes já não seriam determinados apenas pela classe

ou relações de produção, mas a raça, o colonialismo e o nacionalismo ocupariam um lugar de destaque na explicação da origem da subordinação.

Sintetizando, a partir de Muñoz (2008), o feminismo socialista colocou em cena questões importantes que o marxismo clássico não havia considerado, concentrando-se nas relações entre o sistema econômico e a subordinação das mulheres. Construiu um complexo emaranhado teórico no que, embora alguns dos conceitos e debates tenham perdido vigência, outros, como a análise do trabalho doméstico ou da reprodução econômica segue em plena atualidade.

4.1.1.4 Feminismo e o Enfoque de Gênero

Quando Beauvoir afirmou, em 1949, que ninguém nasce mulher, mas torna-se, sua reflexão marcou o campo da investigação feminista que viria a se desenvolver a partir dos anos setenta e oitenta do século XX, a partir da defesa de que as características humanas consideradas como “femininas” não derivam de uma suposta natureza biológica, mas são adquiridas mediante um complexo processo individual e social. Nos anos setenta, as acadêmicas feministas sistematizaram tal proposta intelectual e a sintetizaram no conceito de gênero, que começou a ser utilizado para referir-se à construção sociocultural dos comportamentos, atitudes e sentimentos de homens e mulheres.

Como bem sintetiza Haraway (1995, p. 221), “apesar de suas importantes diferenças, todos os significados feministas modernos de gênero partem de Simone de Beauvoir e de sua afirmação de que ‘não se nasce mulher’”. A autora acrescenta: “[partem] das condições sociais posteriores à segunda guerra mundial que permitiram a construção de mulheres como um sujeito-em-processo coletivo histórico” (HARAWAY, 1995, p. 221). Indiscutivelmente o gênero se constitui em uma categoria chave da teoria feminista que logo se estendeu e que se popularizou nos anos 1980 e 1990, como categoria analítica (SCOTT, 1990). Segundo Petit (2000), o tema do gênero foi considerado, desde o início, como um ponto central da teoria feminista, convertendo-se em um novo e esclarecedor marco de referência para o estudo da filosofia, da história, da psicologia, da linguagem, da literatura e das artes, da ciência e da medicina. No entanto, embora inicialmente tenha sido bem aceito, posteriormente foi objeto de controvérsias.

O surgimento do conceito obedece à necessidade de elucidar a diferença entre o biológico e a construção cultural do masculino e do feminino, indagar sobre os processos de socialização que acontecem nas sociedades patriarcais e que permitem manter a hierarquização

entre os sexos e perpetuar o domínio do masculino. Do mesmo modo que ocorre com muitos conceitos centrais das ciências sociais, não existe uma definição unívoca de gênero, não obstante seja útil a definição proposta por Benería (1987, p. 4),

El concepto de género puede definirse como el conjunto de creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un proceso de construcción social que tiene varias características. En primer lugar, es un proceso histórico que se desarrolla a diferentes niveles tales como el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación, la ley, la familia y a través de las relaciones interpersonales. En segundo lugar, este proceso supone la jerarquización de estos rasgos y actividades de tal modo que a los que se definen como masculinos se les atribuye mayor valor.

Dadas as especificidades culturais e históricas nos contextos de construção de gênero, a definição de Benería serve como imagem descritiva das instâncias-chave que, de maneira articulada, elaboram um processo complexo de construção da diferença entre homens e mulheres, convertendo tal diferença em desigualdade. Com o conceito de gênero pretendia-se acabar com as onipresentes teorias deterministas biológicas⁸⁷ que interpretavam o lugar dos homens e mulheres na estrutura social como consequência de características biológicas. Segundo Haraway (1995, p. 221), “Gênero é um conceito desenvolvido para contestar a naturalização da diferença sexual em múltiplos terrenos de luta”.

Para tanto, tornava-se necessário distinguir *sexo e gênero*⁸⁸, uma dicotomia que formava parte de uma mais ampla de *natureza e cultura*, a fim de resgatar as mulheres do âmbito da natureza à qual estavam adscritas, e sob cujos parâmetros eram conceituadas. Através desta operação conceitual buscava-se “colocá-las na cultura como seres sociais que se constroem e são construídas na história” (PETIT, 2000, p. 259, tradução nossa), o que permitiria afrontar o determinismo biológico e ampliar a base argumentativa a favor da igualdade. Obviamente, o uso da categoria gênero levou ao reconhecimento de uma variedade de formas de interpretação, simbolização e organização das diferenças sexuais como consequência das relações sociais e,

⁸⁷ Com a introdução do termo se questionavam, também, as teorias funcionalistas dos papéis sexuais, de ampla difusão na sociologia e na psicologia que constituíam uma continuidade das ideias de diferenciação natural dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres. Assim, por exemplo, Parson distingue entre as funções instrumentais atribuídas aos homens como fonte do status adquirido, ou seja, por méritos, frente às funções expressivas que vêm determinadas pela atribuição, ou seja, pelo nascimento e condição sexual. Nesta distinção estava em jogo garantir a ordem social e que um ocupasse um lugar funcional para o conjunto. A ideologia da complementariedade das funções na família e na sociedade contribuiria ao bom funcionamento da ordem social e foi um modo de mascarar relações assimétricas que o desempenho de tais papéis ou funções instaurava entre homens e mulheres (D’ANGELO, 2008).

⁸⁸ Por sexo pode-se entender as características anatômicas dos corpos, incluída a genitália, assim como as características morfológicas do aparato reprodutor e aspectos tais como diferenças hormonais cromossômicas. O termo gênero foi reservado para designar a elaboração cultural do feminino e do masculino (D’ANGELO, 2008).

por isso, produziu uma crítica à existência de uma essência feminina, que foi estendida a todo tipo de essencialismo, como atribuição de características inerentes e a-históricas a pessoas e grupos sociais. Segundo Amorós (1997, 188-189), “Todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias” dado que, “a la individualidad como tal no se la puede oprimir sino en la medida en que previamente se la ha transmutado en esencia”. Segundo a autora, o fato de existir “el ‘eterno femenino’ y no ‘el eterno esclavo’, ‘el eterno siervo’ o ‘el eterno proletario’ prueba simplemente que el sistema de dominación masculina dura más”. (p. 189).

Dada tal multiplicidade, Haraway (1995) sintetiza o que parece ser comum às vertentes ou perspectivas teóricas feministas do pós-guerra: a noção de construção. A afirmação de Simone de Beauvoir (surgida em 1949, portanto antecipadora da onda feminista dos anos 1960) está carregada da noção de um *fazer*, supõe a construção de um sujeito feminino ou, como se diria mais tarde, do sujeito de gênero. Operar com esse conceito implica, pois, necessariamente, operar numa ótica construcionista. Ainda que as formas de conceber os processos de construção possam ser (e efetivamente são) distintas, lidar com o conceito de gênero significa colocar-se contra a naturalização do feminino e, obviamente, do masculino.

Uma das primeiras teóricas comprometidas nesta tarefa, cujo aporte foi importante para estudos de gênero em diversos campos do saber, é a antropóloga Gayle Rubin, que, em 1975, publicou *The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex*. Para a autora, macho e a fêmea da espécie humana são biologicamente similares em vários aspectos⁸⁹, razão pela qual, “do ponto de vista da natureza, homens e mulheres estão mais próximos uns dos outros que qualquer um deles com respeito a outras coisas”, por isso, “a ideia de que homens e mulheres são duas categorias mutuamente excludentes deve surgir de algo diferente a uma oposição ‘natural’ inexistente” (RUBIN, 1975, p. 179, tradução nossa), mas de elaborações diferenciadas socialmente construídas. As normas e práticas sociais através das quais se constituem tais relações são uma interpretação seletiva dos dados da natureza e do corpo humano. De todas as possibilidades de atributos corporais, a institucionalização do gênero privilegia aqueles necessários para um sistema de reprodução humana específico com base sexual. Segundo a autora, “a identidade de gênero, longe de ser uma expressão de diferenças naturais, supõe a supressão das semelhanças naturais” (RUBIN, 1975, p. 170).

É através do que a autora denomina *sistema sexo/gênero*, definido como um conjunto de disposições pelas quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos de

⁸⁹ Por exemplo, na necessidade de comer, dormir e defecar; na vulnerabilidade na infância e na velhice; na susceptibilidade às enfermidades e, em termos gerais, na expectativa de vida.

atividade humana, por meio da construção de normas, representações e práticas sociais, incluídas a divisão do trabalho e identidades subjetivas. Este sistema, para a autora, é “neutro”, uma vez que nem sempre apresenta opressão na sociedade, ou seja, embora existam sistemas estratificados por gênero, nem todos podem ser denominados como patriarcais, sendo estes uma forma específica de dominação masculina (RUBIN, 1975). Em termos gerais, este sistema teve grande impacto e transcendência na teoria feminista, conforme aponta D’Angelo (2008, p. 174), para quem Rubin “hizo una importante aportación a la teorización del género al plantear precisamente la distinción sexo/género”, y al entender este último “como una *divisoria impuesta socialmente* a partir de relaciones de poder”.

Em que pese a inovação, a conceituação de Rubin (1975) também contribuiu para sedimentar a distinção sexo/gênero de maneira excludente, uma vez que, para descrever o processo de construção das diferenças entre mulheres e homens que são a fonte de opressão daquelas, seu *sistema sexo/gênero* considerava o modo com que a matéria bruta do sexo é convertida pelas relações sociais desiguais em um sistema de proibições, obrigações e direitos diferenciados (D’ANGELO, 2008). A própria Rubin criticou posteriormente sua denominação em artigo publicado dez anos depois, por considerar que dele se depreende a ideia de sexo como uma realidade constante e universal e, portanto, natural, alheia à história. Neste artigo, Rubin busca desenvolver uma teoria sobre a sexualidade que desse conta da situação das minorias sexuais, questionando a visão do sexo vinculado ao gênero como exclusivamente heterossexual reprodutiva. Sua autocrítica foi assumida e desenvolvida por diversos autores e autoras, especialmente durante os anos 1990, para fundamentar conceitos de sexo e gênero como construções culturais e sociais (D’ANGELO, 2008).

Desse modo, a partir de Rubin, o conceito de gênero começou a caracterizar a investigação feminista, como evidenciam as palavras da socióloga Chafetz (1988, p. 5), para quem uma teorização feminista implica três questões interrelacionadas:

Primeiro, o gênero se apresenta como um foco central da investigação. O gênero, entendido como a elaboração cultural das relações entre homens e mulheres, assim como de seus significados e designações sociais. Se trata de entender o caráter ‘generizado’ (*gendered*) de todas as relações sociais, institucionais e processos sociais. Segundo, as relações de gênero são vistas como um problema. Com isto quero dizer que a teoria feminista pretende entender como o gênero se relaciona com outras desigualdades sociais, tensões e contradições. [...] Finalmente, as relações de gênero não são vistas como naturais ou imutáveis, mas como produto de forças socioculturais e históricas que foram criadas, e são constantemente recriadas pelas estruturas e por seres humanos e assim, potencialmente podem ser modificadas pela ação humana.

O uso da palavra gênero tem suscitado confusões e, não poucas vezes, brincadeiras desqualificadoras. Scott (1990) reflete sobre os distintos significados do termo nas diversas línguas, destacando as ironias e equívocos consequentes da longa história do jogo das teorias feministas com a diferença genérica gramatical, ao criar imagens alusivas ao sexo e ao caráter. Os usos da gramática podem operar a favor da discriminação, afinal, “na gramática, gênero é compreendido como um meio de classificar fenômenos, um sistema de distinções socialmente acordado mais do que uma descrição objetiva de traços inerentes” (SCOTT, 1990, p. 3), e tais classificações “sugerem uma relação entre categorias que permite distinções ou agrupamentos separados” (p. 3). Todavia, nem todos são aspectos negativos, como destaca a própria Scott (1990, p. 2), “relação com a gramática é ao mesmo tempo explícita e cheia de possibilidades inexploradas [...] porque em vários idiomas existe uma terceira categoria – o sexo indefinido ou neutro”.

Esta alusão à categoria gramatical neutra não é um mero jogo de palavras, dado que o gênero, na medida em que é a expressão das relações de desigualdades, se converte, também, em um espaço privilegiado para as mulheres em sua luta por emancipação, conforme Amorós (1997). O que nos situa diante de uma dupla tarefa, por um lado, é desenvolver instrumentos analíticos que possibilitem compreender como as relações de poder e desigualdade têm sido construídas como referências de gênero, e, por outro, combater suas consequências na realidade social, dada a estreita vinculação entre a teoria e a prática, entre a epistemologia e a política característica do feminismo, como tem destacado Petit (2000, p. 28):

El feminismo como teoría y como práctica ha de armarse, pues, *contra el género*, en la medida en que el género es un aparato de poder, es normativa, es heterodesignación; pero ha de pertrecharse *con el género* como categoría de análisis que le permite, justamente, ver esta cara oculta del género tras la máscara de la inocente «actitud natural».

Desse modo, a adoção de gênero como uma categoria analítica se converteu em ferramenta de análise capaz de identificar novos temas e problemas de investigação, a partir de sua consideração como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças construídas entre os sexos (SCOTT, 1990). Enquanto tal, como categoria analítica, deriva-se dos estudos de gênero uma série de componentes, analisados por D’Angelo⁹⁰ (2008), e que

⁹⁰ A autora, em sua análise, retoma elementos de outras investigações, os amplia e indica estes componentes de gênero, embora, como ela própria esclareça, sem a pretensão da totalidade das questões envolvidas.

incluem: a) *A divisão sexual do trabalho*⁹¹; b) *A identidade de gênero*⁹²; c) *As atribuições de gênero*⁹³; d) *As ideologias de gênero*⁹⁴; e) *Símbolos e metáforas culturalmente disponíveis*⁹⁵; f) *Normas sociais*⁹⁶; g) *As instituições e organizações sociais*⁹⁷; e, h) *Prestígio*⁹⁸. Ao estabelecer essas distinções conceituais e analíticas, evidencia-se que o gênero é uma categoria multidimensional, que permite analisar os processos subjetivos e relacionais interpessoais, dado que a construção e a manutenção das diferenças construídas se manifestam tanto nas identidades pessoais quanto na interação social. Ao mesmo tempo em que organizam os processos sociais

⁹¹ Consiste na atribuição estrutural de tipos de tarefas para categorias de pessoas, a partir do que se entende por trabalho em cada contexto, e de como tais atribuições interferem no acesso a cidadania de cada pessoa.

⁹² Compreende o “complejo proceso elaborado a partir de las definiciones sociales recibidas y las autodefiniciones de los sujetos” (D’ANGELO, 2008, p. 168), incluindo atitudes e modelos a imitar ou rechaçar que percorrem todo o ciclo vital, se constituindo em critério de diferenciação entre homens e mulheres, e, portanto, determinando comportamentos do feminino e do masculino em sociedade.

⁹³ Se refere aos critérios sociais, materiais e/ou biológicos utilizados em determinada sociedade para identificar a outros como homens e mulheres. Esta designação se realiza desde o momento do conhecimento das diferenças anatômicas, formando parte das definições sociais, são crenças, valores e normas amplamente compartilhados que incidem nas representações sobre os papéis que serão desempenhados. Se formam ao longo do tempo e expressam não apenas os fenômenos históricos, mas também os contemporâneos. Nesse caso, frequentemente atributos tidos como positivos, se transformam em uma característica fixa pejorativa, que impede chegar a um conhecimento do que a pessoa ou grupo realmente é.

⁹⁴ Compreendem os significados acerca de macho e fêmea, masculino e feminino, sexo e reprodução em uma cultura determinada, definidos como sistemas de crenças sobre a qual se especificaram direitos, responsabilidades, restrições e recompensas diferenciadas e justificam reações negativas frente aos inconformados. Incluem prescrições sobre o comportamento apropriado de cada um e sanções no caso de serem transgredidas. Implicam também justificações e racionalizações sobre as relações sociais e políticas de desigualdade, como por exemplo, as que apelam ao mandamento divino ou às leis da natureza como forma de legitimar a desvantagem feminina e conseguir um consenso sobre tais crenças.

⁹⁵ Evocam representações múltiplas e, muitas vezes contraditórias, como Eva e Maria, símbolos da mulher na tradição cristã, mas também mitos de luz e escuridão, purificação e contaminação, inocência e corrupção. Deve-se questionar quais são as representações simbólicas, suas interpretações ou significações evocadas. Scott (1990), por exemplo, analisou as metáforas de gênero codificadas na história política ocidental, destacando a generalização do conceito de classe social no século XIX. Segundo a autora, os reformadores franceses da classe média descreveram os trabalhadores em termos tidos como femininos, e assim, os consideravam subordinados, débeis e explorados sexualmente como prostitutas. Os dirigentes dos trabalhadores replicaram insistindo na posição masculina da classe trabalhadora, e auto definindo-se como produtores, fortes e protetores de suas mulheres e filhos. Os termos da polêmica, que se referiam a conflitos de classe social foram expressos por metáforas de gênero que acabaram consolidando definições normativas na cultura da classe operária francesa.

⁹⁶ São expectativas compartilhadas sobre a conduta adequada das pessoas que ocupam determinadas funções e posições sociais. Os conteúdos normativos podem estar ou não codificados em lei, mas geralmente são expressos em doutrinas religiosas, educativas, científicas, legais e políticas que delimitam os comportamentos apropriados para mulheres e homens. Na medida em que o consenso existe quanto a conduta adequada para as pessoas em função do sexo biológico, sua transgressão ou violação será percebida como conduta desviante e merecedora de diversas formas de sanções.

⁹⁷ Aquelas nas quais, e através das quais se constituem as relações de gênero, tais como a família, o mercado de trabalho, a educação e a política. São elas que proporcionam o marco de referência para a tradição, o costume e a pressão legal que tendem a criar padrões duradouros e rituais de comportamento. Analisar as regras, as práticas e as relações através das quais operam as instituições, contribui para iluminar as divisões e hierarquias de gênero, assim como as ideologias que regem as instituições aparentemente distintas entre si.

⁹⁸ Afirma a autora que “la importancia de los sistemas de prestigio u “honor social” radica en que el prestigio abarca distintas cualidades y se concentra en cantidades distintas en personas o grupos dentro de una sociedad y son importantes en la reproducción del sistema de estatus o posiciones estructurales presentes en una sociedad” (D’ANGELO, 2008, p. 170), do que subtrai aos interesses por elucidar como se dá o processo pelo qual se outorga mais ou menos prestígio às atividades profissionais, segundo sejam exercidas por homens e mulheres.

na vida cotidiana, as relações de gênero constroem as maiores instituições e organizações da sociedade, tais como a economia, os sistemas de crenças, o direito, a família, a política.

Talvez a mais importante e completa definição de gênero tenha sido feita por Joan Scott no final da década de 1980. Para Scott (1990), gênero, além de mero conceito descritivo, deveria ser uma categoria analítica, que compreende duas partes e várias subpartes inter-relacionadas. Seu núcleo “baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 21).

A respeito da primeira proposição, Scott (1990) destaca quatro aspectos, que atuam em conjunto, mas não ao mesmo tempo. O primeiro se refere aos “símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações múltiplas, freqüentemente contraditórias” (p. 21). Para a autora, deve-se questionar as representações simbólicas que são invocadas, de que modo e sob quais contornos o são. O segundo corresponde aos “conceitos normativos que colocam em evidência interpretações do sentido dos símbolos que tentam limitar e conter as suas possibilidades metafóricas” (p. 21), e é por meio das doutrinas de diversos tipos, como as religiosas, educacionais, científicas, legais e políticas, que formulam categoricamente o que significa ser mulher e ser homem, e que determinam o masculino e feminino, afirma Scott (1990). O terceiro diz respeito às relações de gênero em cuja análise “tem que incluir uma noção do político, tanto quanto uma referência às instituições e organizações sociais” (p. 21), que ademais da família, incorpore o relativo ao mercado de trabalho, ao sistema educativo e político, no qual também existe a construção de gênero. O quarto completa “a identidade subjetiva”, que requer, segundo a autora, ir mais além da psicanálise para entrar no processo de construção das identidades genéricas, ligadas às representações culturais, às atividades e às organizações sociais.

Por tudo isso, segundo Scott (1990), o gênero está arbitrado por relações de poder. Este se converte em um eixo transversal dos níveis e comportamentos destacados, porque o gênero é também o campo primordial através do qual o poder se articula, uma vez que, “estabelecidos como um conjunto de referências, os conceitos de gênero estruturam a percepção e a organização simbólica de toda a vida social” e “na medida em que estas referências estabelecem distribuições de poder o gênero torna-se envolvido na concepção e na construção do poder em si mesmo” (SCOTT, 1990, p. 16). E este é um poder *in fluxu*, conforme Foucault (1981), nem fixo nem localizado numa pessoa ou instituição, que se organiza segundo o “campo de forças”,

e que permite "desconstruir" verdades universais presentes nas hierarquias e desigualdades de gênero baseadas na diferença biológica.

Como sistema simbólico de poder, a diferença de gênero é, segundo Harding (1996), a origem mais antiga, universal e poderosa de muitas conceitualizações moralmente valoradas de tudo o que nos rodeia. Sua introdução como categoria de análise permitiu perceber que a modernidade patriarcal produziu e reproduziu estereótipos de gênero, contribuindo para a construção e manutenção da opressão das mulheres e das desigualdades. Todos estes fenômenos constituem, no contexto de densas relações de poder, imersas na sociedade contraditória, um tempo e espaços plenos de paradoxos nos quais a ideologia do poder mantém o seu controle sobre a consciência popular. Segundo Valcárcel (2001, p. 161),

[...] el género es un eje explicativo que no se limita a constatar las diferencias que la jerarquía sexual introduce en las relaciones de sujeto a sujeto, ni en aquellas de cada sujeto con su colectivo de referencia, sino que se extiende también a las relaciones genéricas en ellas mismas y al mundo que conforman. Porque una cosa es la jerarquía de los sexos y otra cosa es el poder.

E não há sociedade ou época histórica em que não existam tais assimetrias de poder, e nas quais estas não sejam fundamentais na definição das possibilidades de vida de cada um, como apontam Scott (1990), Okin (1989) e Bourdieu (2011). Bourdieu (2011) afirmou que a dominação masculina é universal, gerando sempre desigualdades no acesso de homens e mulheres a direitos e liberdades civis, políticos, socioeconômicos e culturais, e, portanto, no acesso à cidadania. Essas diferenças variam de simples desigualdades e restrições de liberdade, como diferenças no acesso à educação, até violações graves, como a violência doméstica e o feminicídio, cada vez mais recorrentes.

Por tudo isso, pode-se evidenciar que o gênero como categoria de análise vincula dialeticamente o pessoal e o social, o indivíduo e a sociedade, o material e o simbólico, a estrutura e a ação humana, constituindo-se em uma ferramenta imprescindível aos estudos feministas. No entanto, não se pode afirmar que seja uma categoria unânime. Em geral, o uso do termo se estendeu a muitos âmbitos e meios, e nem sempre foi adequadamente utilizado, o que trouxe dificuldades à teoria feminista. Em alguns casos, tal fato deu lugar a tergiversações e interpretações equivocadas, dado que ao termo foram dados significados distintos: foi empregado constantemente como substituição ao termo mulheres, ou para acentuar que a informação se refere tanto a homens quanto a mulheres. Inclusive, comumente, se substituiu

simplesmente sexo por gênero⁹⁹, sem atentar para a diferença e interação que se estabelece entre os dois (SCOTT, 1990). Nesta situação, surgiram diversas críticas ao interior da teoria feminista que começam a se manifestar no início de 1980¹⁰⁰. De diferentes raciocínios constata-se que a noção de gênero entrou em crise, pois se encontram vários pontos de vista sobre sua pertinência e a conveniência de seu uso.

Esta crítica e debate se sustentam, basicamente, a partir do desenvolvimento da sexualidade como um campo novo de estudo, cujas investigações se configuraram, em grande medida, a partir dos problemas teóricos e críticas levantadas pelos estudos feministas e pela *teoria queer*¹⁰¹. E também neste caso, como ocorreu com as teorias feministas e os estudos de gênero, o impacto do pós-modernismo nos anos noventa foi notável, não apenas gerando um questionamento ao binarismo, mas desestabilizando as categorias utilizadas, como sexo, gênero e sexualidade e trazendo, sem dúvida, uma maior complexidade e um novo desafio teórico a ser atendido. Mas ao mesmo tempo, do ponto de vista abarcado por este estudo, cabe ressaltar o desvio idealista e voluntarista depreendido de muitas dessas abordagens, capazes de desvirtuar o caráter estrutural do gênero e seu potencial analítico.

Nestes estudos, conceitos de ambiguidade, fluidez e paradoxo são utilizados para descrever e explicar os corpos sexuados e as práticas sexuais, tornando irrelevantes as normativas de gênero e/ou considerando que nestas residem a subversão e a resistência das identidades genéricas. No âmbito das teorias feministas, é imprescindível a referência à obra de Butler (2010), para quem o gênero é produzido discursivamente desde práticas de exclusão. Conseqüentemente, a luta contra o gênero requer a inclusão de todos os discursos possíveis sobre o sexo, as práticas sexuais e as identidades sexuais, de modo que se geraria, assim, uma proliferação de gêneros, que constituem jogos irônicos, paródias que têm como objetivo desestabilizar o próprio gênero (BUTLER, 2010).

O estudo da sexualidade configurou-se como um novo espaço teórico que questiona os enfoques desenvolvidos no pensamento ocidental, e que tem como denominador comum considerá-la um impulso cego, uma força ou instinto inato imperativo, especialmente nos homens. Tal biologização da sexualidade e a busca das causas da homossexualidade, de acordo com Gil (2013), passaram a constituir o centro dos debates políticos e científicos na Europa das

⁹⁹ Nicholson (2000) afirmava que gênero não foi introduzido para substituir o sexo, mas sim para complementá-lo. Por outro lado, sexo, não apenas não poderia ser substituído, mas era essencial para elaborar o verdadeiro significado de gênero.

¹⁰⁰ Incluídas as críticas provenientes de setores de feministas negras, lésbicas, etc..

¹⁰¹ A teoria *queer* será abordada mais detalhadamente no próximo tópico.

primeiras décadas do século XX, como consequência das leis repressivas contra a homossexualidade¹⁰².

Em todo caso, uns e outros contribuíram para a classificação dos comportamentos sexuais ao determinar atributos, definições e características de maneira essencialista e ao traçar uma linha divisória entre o comportamento *normal* e o *anormal* em matéria de sexualidade, como bem descrito por Foucault. Tal estratégia classificatória, segundo Rubin (s.d., p. 32) atua “separando os indivíduos e grupos de acordo com suas próprias dinâmicas intrínsecas” e tem consequências graves. De acordo com a autora (s.d. p. 32),

Em suas manifestações mais sérias, o sistema sexual é o pesadelo kafkiano em que vítimas azarentas se tornam rebanhos de humanos cuja identificação, vigilância, apreensão, tratamento, encarceramento e punição produz emprego e realização pessoal para milhares de policiais do vício.

O giro teórico produzido nos anos 1980 trouxe como resultado a ideia de contemplar a sexualidade como uma construção social. Hoje pode-se considerar que a simbolização cultural investe de valorização positiva ou negativa aos corpos e as práticas sexuais, e a sexualidade é investida com distintos significados em sociedades particulares. Esta nova maneira de aproximar-se do estudo da sexualidade, apesar de desenvolver-se desde pontos de partida teóricos mui díspares, adquire coesão em torno de vários supostos costumes que Weeks (1998, p. 29-30), no final dos anos 1990, resume da seguinte maneira:

En primer lugar se rechaza la consideración de la sexualidad como un reino autónomo, un campo natural con efectos específicos, una energía rebelde controlada por lo social. Ya no podemos hablar del sexo y la sociedad como si fueran campos separados. En segundo lugar, hay un amplio reconocimiento de la variabilidad social de formas, creencias, ideologías y conductas sexuales. La sexualidad tiene una historia o, de manera más realista, muchas historias, cada una de las cuales debe comprenderse en su singularidad y como parte de un esquema intrincado. En tercer lugar, debemos abandonar la idea de que podemos comprender de manera fructífera la historia de la sexualidad como una dicotomía entre presión y desahogo, represión y liberación. La sexualidad no es una olla de vapor que debemos tapar porque nos puede destruir; tampoco es una fuerza vital que debemos liberar para salvar a nuestra civilización. Más bien debemos cobrar consciencia de que la sexualidad es algo que la sociedad produce de manera compleja. Es el resultado de distintas prácticas sociales que dan significado a las actividades humanas, de definiciones sociales y autodefinitiones, de luchas entre quienes tienen el poder para definir y reglamentar contra quienes se

¹⁰² Segundo D’Angelo (2008), os estudos da sexualidade, que em muitos casos estavam implicados nas organizações para a reforma sexual, se dividiam entre posições que consideravam a homossexualidade um fenômeno inato ou uma prática adquirida. Neste último, proporcionavam argumentos a favor daqueles que justificavam a perseguição e repressão legal da homossexualidade como forma de paliar o declínio moral da sociedade. Ao contrário e paradoxalmente, os partidários do primeiro grupo esgrimiram a tolerância, já que enquanto conduta involuntária e inevitável não poderia ser julgada nem suprimida.

resisten. La sexualidad no es un hecho dado, es un produto de negociaci3n, lucha y acci3n humanas.

H3 muitas estruturas de domina33o e subordina33o no mundo da sexualidade, mas ao autor parecem especialmente relevantes tr3s eixos fundamentais: a classe, o g3nero e a ra3a. 3 importante esta contribui33o porque sem abandonar a ideia da sexualidade como 3mbito de opress3o tal e como defende Rubin (s.d), aponta a necessidade de explorar a interconex3o dos diversos sistemas de domina33o. Como destaca Weeks (1998, p. 46), “el poder funciona sutilmente a trav3s de una serie compleja de pr3cticas entrelazadas”, e embora saiba que os limites entre etnia, g3nero e classe s3o perme3veis, considera que no 3mbito da sexualidade o g3nero 3 uma divis3o primordial.

Sobre o g3nero, embora a categoria tenha sofrido desgastes ao longo de sua trajet3ria acad3mica, causando hoje cr3ticas e recusa por parte de algumas estudiosas em utiliz3-la, consideramos que ainda se mostra proveitosa para marcar uma perspectiva dessencializadora e biologicizante das identidades baseadas nas diferen3as de 3mbito sexual, tanto nos meios universit3rios quanto nos meios legislativos, jur3dicos e governamentais, conforme salienta Almeida (2014). Metodologicamente este instrumento permitiu iluminar novos problemas de investiga33o no marco das diversas disciplinas e, portanto, tem contribuído para questionar e redefinir os marcos te3ricos herdados. Do esfor3o em aprofundar tal tarefa depender3 n3o apenas o avan3o plural e contrastado das teorias feministas, mas tamb3m a possibilidade de inova33o te3rica e metodol3gica em outros campos do saber mais tradicionais.

4.2 A P3s-Modernidade e o Feminismo da Diferen3a

Como j3 vimos no decorrer deste estudo, as primeiras reivindica33es sistem3ticas e organizadas feitas pelas mulheres surgem como manifesta33o do Iluminismo no s3culo XVIII, iniciada com a reflex3o te3rica sobre as ideias de igualdade e liberdade, tomando como ponto de partida o indiv3duo, a pessoa como sujeito racional (VALC3RCEL, 1997). A tend3ncia universalista ali iniciada, que busca o reconhecimento de direitos a serem estendidos indistintamente a homens e mulheres, se prolonga no feminismo, refletida, por exemplo, em Simone de Beauvoir e no feminismo liberal do s3culo XX.

Esta tendência, no entanto, é fortemente abalada pela imbricação entre feminismo, pós-modernidade¹⁰³ e filosofia da diferença¹⁰⁴, nascida em meados do século passado e desenvolvida especialmente nas últimas décadas do século XX, fazendo referências a diferentes pontos de vista¹⁰⁵. O primeiro, segundo Gil (2013), diz respeito à busca de referências nos movimentos de mulheres e na teoria feminista por parte da filosofia da diferença, com o objetivo de avaliar suas próprias hipóteses, embora nem sempre tais menções sejam diretas. Derrida (2002), por exemplo, expressou a relação entre ambas, vinculando a metafísica da presença, pela qual caracteriza o pensamento ocidental, ao falocentrismo, que significa o predomínio do masculino: a presença e a voz frente à ausência e à escrita. Deleuze e Guattari (2010) tomaram o *devenir mulher* como aposta de abertura e criação de outra sensibilidade, vinculada à transformação molecular, subjetiva, produzida no território das disposições afetivas, no campo do desejo. Na obra de Foucault (2000), os movimentos de mulheres e de homossexuais são referências de resistências micropolíticas vinculadas ao corpo, a práticas minoritárias que constituem uma dimensão fundamental da filosofia. Tais coletivos (junto com os loucos ou os presos) expressam subjetividades anômalas aos processos de captura. Em Lacan (2008), a posição feminina é notada, ou seja, constitui um espaço privilegiado pela diferença para a crítica do uno totalizador e para a compreensão da subjetividade como excesso e inconsistência.

Em termos gerais, sintetiza Gil (2013), a pergunta pelo lugar que a diferença ocupa na filosofia ocidental remonta às preocupações de uma geração de pensadores na França do século XX. Encontra uma chave na experiência encarnada pelas mulheres (como coletivo que padece

¹⁰³ A definição do que seja pós-moderno, obviamente, não é simples, ao contrário, explicita Goyard-Fabre (2006, p. 05), “é difícil dizer segundo quais critérios se define uma pós-modernidade cujas figuras são múltiplas e fugidias¹⁰³”. Segundo Bosch (1998, p. 18), “A distinção entre moderno e pós-moderno foi operada por um intelectual contemporâneo, Jean François Lyotard, em sua obra *La condition postmoderne*. Moderno não é sinônimo de contemporâneo, mas opõe-se a tradicional. É moderno quem pensa que a verdade, o bem e a sabedoria não residem nas tradições, nas ideias e nos costumes de nossos antepassados, mas no que nossa mente possa descobrir. Portanto, o moderno rejeita as tradições em nome da razão, da inovação e do progresso. Desde o Renascimento, nossa civilização é resolutamente moderna. Mas nossa época, que duvida do progresso e até da capacidade de encontrar a verdadeira e o bem, é daí em diante, pós-moderna”.

¹⁰⁴ Podendo ser identificado principalmente com um ramo da filosofia francesa da segunda metade do século passado, chamado de pós-estruturalista, cuja proposta é “introduzir um tom de ceticismo radical na teoria crítica” (SANTOS; LUCAS, 2015, p. 61). O importante, para Derrida, Foucault e Deleuze, e a filosofia da diferença, não seria pensar o que permanece, mas a mudança, a diferença. O problema da *différance* em Derrida, a análise das mudanças nas formas de racionalidade em Foucault ou a afirmação do múltiplo frente ao Uno, do *devenir* frente ao Ser em Deleuze, formam parte, de distintos modos, dessa busca, a busca de um pensamento que não vele por mais tempo a diferença, mas que permita exibir a possibilidade de um novo pensar.

¹⁰⁵ As inquietações da filosofia da diferença que emergem nesse momento se conectam profundamente com as inquietações feministas ao questionar as exclusões e imposições instauradas pela razão, ou seja, quais são as relações entre poder, violência e razão, ao questionar os efeitos da irrupção na cena contemporânea do sujeito feminista que denuncia a construção do feminino como “o outro”, proporcionando uma revolução nas estruturas da razão patriarcal no Ocidente, e questionamento os modelos clássicos de organização política presentes tanto na filosofia da diferença como nos feminismos, elaborando novas resistências frente à simbologia do poder.

de condições de exclusão e marginalização, interiorização da violência para com o Outro, mas que, ao mesmo tempo, é capaz de colocar em marcha resistências políticas entre o micro e o macropolítico) e constituiu o eixo analítico da teoria e prática dos diferentes feminismos desde a segunda metade deste século.

A *segunda* perspectiva pelas quais ambas se relacionam, segundo Gil (2013), é pela recepção de alguns conceitos da filosofia da diferença pelo pensamento feminista, levada a cabo no seio do feminismo pós-moderno. Embora não represente ruptura com o feminismo anterior, tal encontro representa o questionamento do feminismo a si mesmo, concebendo a si como crítica à totalização e ao etnocentrismo, desenhando os contornos de um novo marco conceitual em que a produção de diferenças e de deslocamento do sujeito são centrais. Destacar as diferenças pela afirmação da singularidade de sujeitos em posições subalternas (lésbicas, gays, transexuais, transgêneros, intersexuais, mulheres negras e mestiças, mulheres de povos tradicionais etc.) torna-se uma estratégia para deslocar lugares hegemônicos normativos socialmente atribuídos (GIL, 2013). Nesta linha, situa-se a produção da teoria *queer*¹⁰⁶, desenvolvida principalmente no marco dos movimentos gays americanos, no início dos anos 1990¹⁰⁷, o feminismo negro, nos anos 1980¹⁰⁸, e o pensamento pós-colonial¹⁰⁹.

Sinteticamente, pode-se afirmar que, dentre a filosofia da diferença, principalmente a filosofia francesa da segunda metade do século XX, especialmente Derrida, Foucault e Deleuze estabeleceram um diálogo ativo com o feminismo. Do ponto de vista do feminismo, o ponto de partida desta relação é inegavelmente o pensamento de Simone de Beauvoir (1980) e sua concepção do feminino como construção diferencial, passando pela diferença sexual, a escrita feminina e a crítica ao falocentrismo, tratadas por Luce Irigaray (1985), o pensamento nômade e as subjetividades múltiplas em Rosi Braidotti (2004) e a problematização de gênero por meio do trabalho de Judith Butler (2010), Teresa de Lauretis (1994) e Donna Haraway (1995).

¹⁰⁶ O termo *queer* faz referência a um movimento político crítico com a normalização da homossexualidade que nasce nos Estados Unidos, na periferia do movimento gay (BUTLER, 2010). O *queer*, que em inglês denomina o torto, estranho, marica é um insulto do qual as minorias sexuais se apropriaram com o objetivo de questionar a assimilação, resgatando a experiência de determinados sujeitos situados na margem, ao mesmo tempo por que aborda a impossibilidade de codificar a identidade de maneira definitiva, devido a sua multiplicidade. Em torno do *queer* existe uma enorme produção acadêmica, artística e cultural centrada no problema da identidade e da diferença. A primeira a utilizar o termo “Teoria Queer” foi Teresa de Lauretis em 1987 (1994); posteriormente, a publicação de *Gender trouble* em 1990, de Judith Butler (2010), colocou o debate no nível internacional. Tais estudos têm produzido uma interessante discussão no interior do feminismo em torno da identidade do sujeito do feminismo ao questionar o feminino como essência.

¹⁰⁷ Neste marco, principalmente as obras já citadas de Lauretis (1994) e Butler (2010).

¹⁰⁸ Principalmente Anzaldúa (1987) e Hull (1982).

¹⁰⁹ Principalmente as obras de Spivak (2010, 2011).

Embora as reflexões sobre identidade, sexualidade, corpo e práticas micropolíticas sempre estiveram, de diversos modos, presentes na história do feminismo, é a partir do feminismo pós-moderno que a subjetividade¹¹⁰, interpretada por Foucault como território de múltiplas relações de poder, se torna central no debate feminista filosófico. O gênero deixa de ser a única categoria definidora da experiência feminina, e sexualidade, classe, raça e etnia se tornam eixos relevantes. Embora Foucault não tenha incorporado a análise de gênero¹¹¹, suas reflexões permitiram uma leitura heterogênea das forças de poder em jogo, e sua análise da sexualidade como dispositivo de poder permitiu problematizar a heterossexualidade, bem como descrever os processos de sujeição a que estão submetidos os corpos.

Autoras como Lauretis (1994) e Butler (2010) analisaram, respectivamente, as tecnologias de gênero, a primeira, e as relações entre sexo, gênero e desejo, a segunda. O aprofundamento do problema do poder e o deslocamento do sujeito levará Butler a abordar as implicações ontológicas e éticas do ser precário e a vulnerabilidade. Por outro lado, no trabalho da filósofa francesa Luce Irigaray encontra-se uma profunda reflexão sobre a construção da subjetividade feminina desde a diferença a partir da crítica à metafísica ocidental, à luz de Derrida, Deleuze e Lacan. Rose Braidotti, por sua vez, a partir de uma perspectiva que busca conjugar a análise do capitalismo pós-industrial, a aparição das novas tecnologias e a produção de corpos heteronormativos com as possibilidades políticas abertas nesse contexto para os novos feminismos, encontrará em Deleuze seu principal aliado. Outras autoras, como Spivak (2011), a partir de Foucault e Derrida, aproximam a crítica à metafísica ocidental e o etnocentrismo, elucidando as novas formas de domínio exercidas pelo poder pós-colonial.

Este debate se situa no marco de uma mudança de paradigma no seio do feminismo. Enquanto o feminismo liberal afirma a pré-existência de um sujeito feminino, a partir da pós-modernidade este sujeito é questionado, e Mulher passa a ser um sujeito político construído. O

¹¹⁰ Vale destacar que, em todos os cruzamentos entre filosofia da diferença e filosofia feminista, a **psicanálise** se encontra presente. Embora a filosofia da diferença realize uma crítica frontal do peso que a psicanálise outorgava ao imaginário coletivo sobre os atos e decisões humanas, a redução do inconsciente à sexualidade e a família à interpretação do desejo como carência (GIL, 2013), para o feminismo, a psicanálise tem sido uma aliada produtiva, embora conflitiva. A dominação das mulheres se encontra com a armadilha de não poder ser explicada nem em termos meramente econômicos, através das ferramentas do marxismo, principalmente, nem distintamente, em termos de máquinas desejantes, e apenas uma filosofia profunda poderia ajudar a encarar a grande questão de como, apesar de tudo, a dicotomia hierarquizada imposta pelo binômio sexual persiste. É neste ponto que autoras como Irigaray, Mitchell e Chodorow têm destacado a importância da psicanálise, tanto para reinterpretar criticamente Freud ou Lacan, como para se inspirar em suas obras. A relação determinante com a mãe, a experiência do mundo simbólico como algo alheio e estranho que habita no interior da subjetividade produzindo um contraponto permanente, a constituição de si mesmo como outro, a sujeição através do amor heterossexual, a cumplicidade do sujeito como a lei, ou a culpa e a dívida por ocupar lugares que antes haviam sido vedados, que não são próprios, são questões que permeiam as reflexões sobre a subjetividade feminina nas quais o inconsciente não pode ser deixado de lado (GIL, 2013).

¹¹¹ Uma crítica que Judith Butler e várias feministas fazem ao autor.

gênero deixa de ser o atributo de um sujeito e passa a ser concebido como um ato performativo: o sujeito não tem um gênero, torna-se um gênero. Tal mudança de paradigma filosófico-político traz consigo novos problemas, que requerem novos olhares e perspectivas.

Desde tal perspectiva da diferença, o desejo torna-se uma bandeira contra a normalização: não é uma projeção sobre um objeto estático, mas um contínuo fluxo e movimento. As práticas *queer* e as subculturas sexuais afirmam que o desejo não tem etiquetas (BUTLER, 1993) e, do mesmo modo que em Deleuze, está sempre presente na cena social, nestas práticas minoritárias, convertendo o corpo em um verdadeiro campo de batalhas (PRECIADO, 2004). Ao localizar o desejo em sujeitos e práticas concretas, busca-se, segundo Gil (2013), romper com a uniformidade, dado que nem todos os desejos têm o mesmo significado social, e alguns, ademais, são repudiados. Todavia, esta operação pode provocar a identificação do desejo, liberto, com determinada identidade, fixando-a em uma nova idealização do sujeito marginal. Esta questão, somada à dúvida quanto ao surgimento das diferenças no capitalismo atual, não tanto como ruptura com a ordem estabelecida, mas como emaranhado que o possibilita, constitui um dos problemas centrais do feminismo da diferença atual, no qual ressurgem a pergunta pelo comum a partir do respeito à singularidade.

Historicamente, pode-se dizer que a diferença se reflete no feminismo a partir de duas grandes correntes: o feminismo cultural e o feminismo pós-moderno. Ambas derivam do que no início dos anos 60 foi chamado de feminismo radical, com seu eixo teórico centrado na ideia de diferença, em contraposição à igualdade liberal. Para melhor compreensão deste processo evolutivo, serão analisadas as três vertentes importantes do que, de maneira geral, podemos chamar de feminismo da diferença: 1) o enfoque ético-psicológico da diferença e o pensamento maternal; 2) a pós-modernidade e suas ramificações feministas; e 3) os feminismos da diferença dos anos 1990.

4.2.1 O Enfoque Ético Psicológico da Diferença: o Pensamento Maternal e a Ética do Cuidado

Esta primeira versão da diferença no pensamento feminista se manifesta no chamado feminismo cultural, desenvolvido a partir do feminismo radical dos anos 1960 e 1970, incluindo os trabalhos que, a partir de um enfoque psicológico, foram realizados por autoras como Chodorow (1978), Gilligan (1997), assim como o chamado “pensamento maternal”, de Sara Ruddick (1989). As conclusões de Chodorow e a investigação empírica apresentada por Gilligan para manifestar a especial aproximação das mulheres nas relações interpessoais, somadas aos estudos de Ruddick sobre a maternidade abriram uma nova linha de investigação

e um intenso debate em torno do que se conhece hoje como a *ética do cuidado*, uma ideia intensamente analisada e revisada em importantes trabalhos da década de noventa e que adentraram os debates filosóficos de nosso século, cujo ponto de partida é a obra de Gilligan (1997), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, publicada em 1982.

Nesta linha de pensamento, denominado por Gil (2013) de pensamento da diferença sexual, a psicologia se torna um campo fundamental, dado que o complexo emaranhado social que determina os espaços pessoais segundo o gênero é reforçado pelos mecanismos psicológicos que intervêm na formação desta divisão, e, neste sentido, o papel de mãe, reprodutora e educadora, reforça e assegura a continuidade da estrutura familiar patriarcal. Esta é a ideia presente na obra de Chodorow (1978) sobre a maternidade, proposta a partir de uma reformulação da explicação freudiana sobre o complexo de Édipo, que partiria de premissas normativas erroneamente tidas como o *telos* inexorável do desenvolvimento psicológico¹¹², representando uma “uma visão funcional/teleológica do destino reservado às diferenças anatômicas entre os sexos” (p. 157).

Contrariamente ao que afirma Freud, Chodorow (1978) sustenta que o vínculo que une mãe e filha tem uma evolução própria, e a mãe se torna o espelho no qual se refletem as condições de vida da filha. Nesta relação não há um rompimento, mas uma continuidade, de modo que entre as características que prefiguram a identidade da filha como mulher está em primeiro lugar a condição de mãe, reprodutora, educadora, fonte de cuidados para os filhos, filhas e demais membros da família (1978). Tal interpretação a leva a afirmar que diferentes desenvolvimentos da identidade de gênero em homens e mulheres determinam diferentes disposições para formular relações; as mulheres percebem-se mais vinculadas por laços de afeto, empatia, semelhança, contrária ao modo egoísta e agressivo dos homens.

Com base neste enfoque psicológico, Gilligan (1997) analisará a distinta aproximação da moral por parte das mulheres e dos homens. Gilligan (1997) se baseia fundamentalmente no estudo comparativo de uma série de entrevistas realizadas com homens e mulheres para mostrar como, desde a infância, ambos têm respostas diferentes para a resolução dos mesmos

¹¹² Chodorow (1978) reinterpreta o processo edípiano de Freud, como o processo pelo qual mulheres e homens alcançam sua identidade de gênero. Neste processo, a figura da mãe resulta central tanto para o filho como para a filha, embora a forma com que um e outra se relacionam com ela seja distinta. O filho, que inicialmente está unido a mãe que o alimenta e cuida, mais tarde se distanciará radicalmente dela e rechaçará seus cuidados e seu afeto para afirmar a identidade masculina. Se o processo for exitoso, o filho deve aprender a exercer o rol masculino, não obstante o fato de que a figura paterna seja uma figura normalmente distante, alheia em comparação com a proximidade entre filho e mãe. Este processo, em suma, deve permitir ao homem se desenvolver como homem e reproduzir a estrutura social vigente, tendente à vida heterossexual e à procriação.

problemas, e, portanto, distintos modos de desenvolvimento moral¹¹³. Por um lado, um modelo ligado a uma noção forte da responsabilidade frente aos demais, a uma noção não egoísta das relações interpessoais, que seria o modelo das mulheres. Por outro, o modelo masculino, fundado na noção de direitos a respeito de uma hipotética justiça imparcial, distributiva e equitativa. Em outros termos, trata-se de uma ética do cuidado, dos afetos, da sensibilidade e do altruísmo, advinda da “voz diferente” feminina, em oposição a uma ética masculina baseada na agressividade, na competitividade e no egoísmo, a “voz dominante”.

Ambas as vozes representariam modos distintos de lidar com problemas morais, sendo a perspectiva das mulheres comumente ignorada nas teorias psicológicas cognitivistas que descrevem o desenvolvimento moral humano e nas propostas éticas pautadas em princípios e direito. Caberia à teoria moral feminista reivindicar um espaço para o feminino, para a voz moral distinta da voz padrão, pautando o que seria uma sociedade não patriarcal. O problema, para Gilligan (2011), é que a sociedade patriarcal mantém uma ordenação da vida baseada no gênero, em que ser um homem significa ser diferente de uma mulher e estar no topo da hierarquia social. Ouvir a voz diferente da moralidade seria um caminho para a transformação desta estrutura através de relações de poder mais simétricas, que permitiriam derrocar a dominação, o machismo e a subjugação de um sexo pelo outro. Tudo isso se daria pelo reconhecimento de uma complementaridade entre as diferentes perspectivas morais na busca de uma sociedade não-patriarcal, na qual homens e mulheres seriam livres para o exercício de diferentes vozes morais. Ambos são livremente capazes da justiça, da autonomia e do cuidado responsável nas relações.

Para a Gilligan (1997), portanto, a perspectiva da moralidade masculina – necessidade de respeitar os direitos dos outros – e a da moralidade feminina – ordena cuidar de forma responsável dos outros –, são complementares e uma concepção ética adequada seria aquela que levasse em conta as reivindicações das duas vozes morais, que estão ligadas. Por isso, a busca de espaço para a voz feminina não significa que uma ética do cuidado e da responsabilidade nas relações deva ser implementada em detrimento de uma ética de princípios e direitos. Conforme a autora, o respeitar dos direitos com base nas noções de justiça e igualdade e o importar-se com os outros devem ser integrados. A perspectiva do cuidado, por meio da valorização de sentimentos morais, como empatia, altruísmo e reconhecimento da conexão com

¹¹³ O trabalho de Gilligan suscitou grande polêmica. Segundo a autora, suas entrevistas permitem descobrir um distinto modo de expressão que resulta relevante para compreender como homens e mulheres interpretam sua vida e os problemas com o quais se debatem de um modo marcadamente distinto. Gilligan critica especialmente os estudos de Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento moral, por tomar o modelo masculino como parâmetro de correta evolução em direção à maturidade moral (KUHNNEN, 2014).

o outro, contribuiria para superar a indiferença presente na perspectiva da justiça, baseada essencialmente na autonomia, individualização e separação (GILLIGAN, 1997).

Em *Joining the Resistance*, Gilligan (2011) novamente ressalta a importância da responsabilidade contextual na preservação das relações e reafirma o valor do cuidado, defendendo que indivíduos são seres relacionais, e como tal, a tendência para a empatia, a cooperação e a capacidade para o entendimento seria a chave para a sobrevivência humana como espécie. Se a ética do cuidado ainda parece inadequada, é porque a estrutura patriarcal se mantém predominante mesmo em sociedades democráticas. Nas palavras de Gilligan (2011, p. 22),

Em meio a uma estrutura patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Em meio a uma estrutura democrática, o cuidado é uma ética humana. A ética do cuidado feminista é uma voz diferente em meio a cultura patriarcal porque ela junta razão com emoção, mente com corpo, self com relacionamentos, homens com mulheres, resistindo às divisões que mantêm uma ordem patriarcal.

Em uma sociedade não patriarcal, afirma Gilligan (2011, p. 19), a ética do cuidado não é apenas uma reivindicação “feminina”, mas uma voz humana universal. Não estaria comprometida com valores femininos, mas ampliaria o sentido da moralidade, revelando a importância de certas qualidades, sentimentos morais, tais como, amor, entendimento mútuo, empatia, entre outros, até então desvalorizadas em detrimento de noções de justiça, direitos e princípios. A ética do cuidado responsável nas relações seria, portanto, uma ética feminista transformadora do espaço social e, por conseguinte, da própria moralidade. Regidos pela ética do cuidado, indivíduos não precisam mais esconder sua vulnerabilidade, ternura, sua sensibilidade emocional para se tornarem indivíduos masculinos de sucesso no mercado. A moralidade não deve separar o indivíduo de sua humanidade ao exigir a imparcialidade e a validade universal de julgamentos morais. Promover tal separação, sustenta Gilligan (2011, p. 174), foi e continua sendo “umas das histórias trágicas da civilização”.

Vinculado a este enfoque psicológico, desenvolve-se, dentro desta linha de pensamento, o chamado pensamento maternal, que passa a se ocupar da maternidade como prática social geradora de uma ética específica, desenvolvida principalmente a partir da obra de Ruddick (1989). A autora vincula à prática da maternidade uma série de pautas e comportamentos sobre os quais seus partícipes emitem determinados juízos de valor, caracterizados, segundo ela, por três demandas que filhas e filhos realizam à mãe: a demanda da preservação, a do crescimento e a da aceitação (RUDDICK, 1989). A especial disposição para o cuidado e o olhar atento dado pela mãe na tentativa de responder a estas demandas as dotariam de um traço não violento, que

simbolizaria, segundo a autora, na ética da maternidade, uma via para uma política menos agressiva, e para a paz.

De um modo geral, pode-se afirmar que as partidárias da ética do cuidado e do pensamento maternal têm sugerido que as mulheres projetem em suas ações e eleições uma perspectiva particular, marcada pela forma especial com que se vinculam com as demais pessoas. Neste sentido, estas autoras falam das mulheres como grupo, ou seja, não abandonam a categoria gênero, mas a reforçam, referindo-se à característica da diferença no sentido de diferença a respeito do grupo de homens. Esta perspectiva adquire, em alguns casos e segundo a formulação de cada autora, traços que podem ir desde o essencialismo mais ou menos biologicista até o essencialismo como identidade cultural (ÁLVAREZ, 2008).

Sua reivindicação, portanto, apresenta sérios problemas. Em primeiro lugar, se o feminino vem determinado pela natureza própria das mulheres e se desenvolve conformando uma cultura essencialmente feminina vinculada exclusivamente à maternidade, à família e à disposição para o cuidado, cabe perguntar, então, qual é a margem que permanece para o desenvolvimento das iniciativas individuais e para a diversidade entre as mulheres. Por outro lado, não é esta uma posição nova, pois a cultura e o pensamento ocidentais, e especialmente algumas manifestações concretas, como o romantismo, têm identificado sempre a mulher com a natureza, relegando-a ao terreno do afetivo, ao âmbito privado, à vida familiar e à reprodução. Se agora, junto com a proposta do feminismo da diferença sexual, ou cultural, reivindica-se uma essência feminina ligada a estes mesmos valores, cabe-nos perguntar, com Osborne (1994), de que maneira poderemos criticar as teorias antecedentes sobre qual é natureza da mulher; se defendemos uma contracultura igualmente determinista, como poderemos criticar a cultura patriarcal que nos tem marginalizado e negado a possibilidade de decidir sobre nossa própria vida.

A isto se somam outras inconsistências, como a de pretender derivar razões normativas do constatado empiricamente. O fato de as mulheres terem uma constituição biológica determinada não traz consigo valores intrínsecos, como nenhuma referência empírica, seja do âmbito da natureza ou da cultura, acarreta, *per se*, conotações morais. Dito de forma simplificada, tudo aquilo que encontramos na natureza ou na sociedade, pelo fato de ser parte de um contexto determinado, de existir ou verificar-se empiricamente, não tem porque ser, necessariamente, bom ou desejável (ÁLVAREZ, 2008).

Desse modo, essa visão da diferença, caracterizada por Gil (2013) como *diferença sexual*, acaba, ao situar a mulher como extremo oposto do masculino a partir da eleição da

diferença sexual como a referência, mitigando a própria diferença, mantendo e não rompendo com a lógica do Um e do Outro. Neste caso, o diferente é compreendido de maneira limitada, apenas como o que difere de outra coisa (por exemplo, a pessoa migrante que difere da cultura ocidental opressora), e neste caso a mulher, que difere do homem, a ética feminina que difere da masculina, ou seja, desde a perspectiva da uma diferença ôntica e não ontológica, que se coloca entre termos exteriores à relação da coisa consigo mesma. Afirma Gil (2013) que a filosofia francesa da diferença ensinará que a diferença não remete à diferença entre o um e o outro (diferença ôntica), entre elementos pré-existentes e exteriores, mas que remete a uma compreensão do ser na qual este difere de si mesmo (diferença ontológica), e, por isso, permanece aberto. A questão não é opor diferentes identidades, mas questionar radicalmente o ser, entendido como aquilo que permanece aberto, incompleto, exposto.

Embora, como vimos, através da diferença sexual se havia revalorizado o feminismo, produziu-se, paralelamente um desconforto derivado da dualidade implícita na compreensão da categoria Mulher. Tal dualidade se apoia no que Gil (2013, p. 47) chama de uma “ontologização de gênero sobre a ideia de que há algo essencial, corporal, inato que predefine a diferença sexual”, que impediria a percepção de como certas normas chegam a ocupar o status de natural, ocultando seu caráter contingente e os meios pelos quais se estabelecem. Resultaria daí uma invisibilização das diferenças entre as próprias mulheres. Segundo Lauretis, a diferença sexual fortalece a oposição dos sexos e oferece um marco restrito para pensar o gênero, de modo que as diferenças entre mulheres ficam invisibilizadas e aprisionadas dentro da presunção da heterossexualidade como sexualidade dominante no esquema de oposição universal dos sexos.

4.2.2 A Pós-Modernidade e o Pensamento Feminista

Serão os feminismos pós-modernos, a segunda forma de manifestação da diferença, conforme salientado acima, que reunirão, segundo Braidotti (2004), a tarefa de pensar as consequências que este mesmo pensamento da diferença tem para a razão hegemônica através da aparição do sujeito feminino feminista, o sujeito excluído da razão. Neste sentido, representam a radicalização da ideia de diferença, e o rechaço da diferença como categoria geral de diferenciação de mulheres e homens. A pós-modernidade não aceita a definição de “mulher” como sujeito único, opondo-se às teorias que se valem da noção de mulher como objeto de análise, tanto se tal noção se define pela diferenciação da noção de homem, como se a definição pretende destacar características ou capacidades comuns a ambos.

A pós-modernidade aborda a desconstrução das noções generalizadoras, da universalidade e, portanto, rechaça a diferença das mulheres como grupo para adscrever-se a uma ideia de diferença que poderia ser chamada de atomista. Para analisar os traços distintivos da pós-modernidade, Fraser e Nicholson (1990, p. 21) propõem um diálogo com Lyotard (1986), para quem nem a filosofia nem a história podem ser compreendidas utilizando “metanarrativas” ou “narrativas amplas de legitimação”. Ao contrário, segundo Lyotard (1986), dever-se-ia dar espaço para uma pluralidade de narrativas ou “práticas discursivas” autossuficientes, com linguagem, valores e um universo próprio. Tudo isso, por sua vez, sem que exista um conjunto de pautas que vincule sujeitos com suas ditas práticas, já que o pensamento pós-moderno, crítico de qualquer essencialismo, é crítico, inclusive de qualquer concepção do sujeito que o descreva em função de características gerais.

O rechaço do projeto iluminista masculino trouxe consigo o rechaço da concepção unitária de sujeito como indivíduo autônomo, capaz de formular seus desejos e preferências. As feministas que incorporaram o discurso da pós-modernidade propõe uma concepção de pessoa não vinculada a características universais, mas ligadas a um contexto, a uma cultura, a uma situação social concreta. Na discussão “próprio/outro”, afirmam Fraser e Nicholson (1990), o modelo masculino e seus valores e traços característicos apareciam disfarçados de universalidade, de “o mesmo”, enquanto que a particularidade feminina era tida como “o outro”, ou bem depreciada ou subsumida em uma igualdade substancial e masculina. Em outros termos, define Álvarez (2008), os homens como grupos hegemônicos descrevem o feminino como inferior, incompleto, defeituoso, e se decidem conceder algum espaço aos valores associados com a feminidade, o fazem incorporando ditos valores ao modelo masculino, passando-os antes por um matiz de masculinidade, transformando-os para convertê-los em próprios, em masculinos. Seria uma “asunción hegemónica de los valores del grupo heterodesignado” (ÁLVAREZ, 2008, p. 256), frente a qual a pós-modernidade opta por uma completa desvinculação com o discurso da modernidade, uma desvinculação que não admite conciliações nem retificações, mas apenas rupturas.

A partir de tudo isso, Flax (1990) define o discurso pós-moderno como um discurso retórico que recorre a um conjunto não sistemático de afirmações sobre epistemologia e metafísica que, afirma a autora, se inter-relacionam sentenciando “a morte do homem”, “a morte da história” e “a morte da filosofia” (p. 32-33). Em relação a estas três desconstruções, Benhabib (1994, p. 33) destaca como o chamado feminismo pós-moderno tem adaptado tais conceitos para postular a “desmitificación del sujeto masculino de la razón”, a denúncia de uma

história masculina, ou seja, de uma história que não é neutra a respeito da perspectiva de gênero – e o “escepticismo feminista hacia las pretensiones de la razón transcendental” (p. 245). Entre as autoras francesas que desenvolveram esta corrente, destacam-se Christine Delphy, Julia Kristeva e Luce Irigaray como as representantes mais conhecidas no âmbito da semiótica, da filosofia e da psicanálise.

Especialmente, segundo Álvarez (2008), a obra de Irigaray adquiriu notoriedade devido, em parte, à audácia e à provocação intelectual de seu questionamento à lógica da representação do pensamento racional através do feminino. Em Irigaray, a existência de um Outro, o feminino, não implica forçar uma adaptação, mas invalidar o próprio sistema em que a exclusão tem lugar, introduzindo no pensamento racional dimensões de desejo, afetos, memórias e imaginação. Desse modo, a diferença feminina permite a aproximação de outras formas para além do modelo falocêntrico e descobrir outra percepção de empatia e interconectividade, uma espécie de via para questionar a identificação entre consciência e sujeito. Desloca-se, portanto, a noção de razão autotransparente e se descobrem as conexões entre diferentes aspectos: o psicológico, o simbólico, a sexualidade, a biologia e a linguagem. Pensar já não é um ato racional, mas sim criativo.

Também o desejo encontra outro referencial. Já não mais assexuado, como em Deleuze, mas marcado pela diferença sexual. Segundo Irigaray (1985) e Braidotti (2004), o desejo feminino se encontra preso ao discurso masculino. O feminino se coloca fora da realidade e assume a posição de diferente, mas, na realidade, trata-se de uma operação que pré-ordena a realidade. Não é que as mulheres não conheçam seu desejo, afirma Irigaray (1985), mas não podem dizê-lo no interior da lógica falocêntrica, o que não é uma simples falta de palavras, mas do fato de que a estrutura da linguagem masculina impede pensar e dizer o desejo feminino. Em um sentido similar, também a interpretação masculina do inconsciente não se preocupa com o destino do desejo feminino reprimido. Por isso, para Irigaray, é preciso reinventar a escrita feminina: uma linguagem própria, um desejo próprio, de modo que a justiça social passaria, necessariamente, pela transformação das leis da língua e dos conceitos de verdade e valor que organizam a ordem social. Neste sentido, modificar os instrumentos culturais, a política do cálculo que não considera o desejo e o afeto, a cultura e o simbólico, seria tão necessário quanto repartir os bens materiais.

Ao questionar a razão neutra, a exclusão do desejo feminino, a interpretação masculina do inconsciente, Irigaray (1985) aponta que a indiferenciação sexual forma o nó central do pensamento ocidental: a articulação invisível entre a economia inconsciente e a diferença dos

sexos. A verdade de toda a ciência, de todo o discurso, se apoia nesta falsa indiferença sexual, frente a qual, a autora apresenta sua sexualização do discurso. Se o feminino é representado sempre em função do homem em todos os aspectos da vida¹¹⁴, a relação da mulher consigo mesma e com o mundo é uma relação de espelho, um reflexo ou uma representação negativa. Para modificar esta relação, é preciso curvar o espelho, e dado que a opressão patriarcal se articula com a língua, criar um espaço que permita subverter sua ordem, modificar os instrumentos culturais seria imprescindível. Deste modo, necessitaríamos de uma linguagem¹¹⁵ própria, com autoreferências e representações próprias do feminino, de uma abertura a novos modos de pensar e de escrever.

Obviamente a obra de Irigaray não resulta de fácil compreensão. Álvarez (2008) lembra que a autora, formada em Lacan, a quem posteriormente critica, busca conceitos da psicanálise para descrever a realidade psicológica e social das mulheres, outorgando um relevante papel ao sexo como categoria de análise. O sexo, os órgãos genitais, o corpo sexuado do homem e da mulher definem sua psicologia, e a análise de tais peculiaridades servirá para comparar os traços de caráter e as distintas relações pelas quais se constroem a identidade feminina e a masculina. A identidade feminina, neste caso, seria definida a partir do corpo, da relação entre a sexualidade e a linguagem e a noção de fluidez.

Segundo Irigaray (1985, p. 229),

La mujer no es ni cerrada ni abierta. Es indefinida, in-finita, *en ella la forma nunca está acabada*. [...] Esta naturaleza incompleta de su forma, su morfología, le permite cambiar constantemente, aunque esto no significa que la mujer sea siempre unívocamente nada.

Esta realidade de mutação, de não estabilidade, e contradição não seria compreensível pela razão masculina, o que implicaria, ao final, para a real compreensão da peculiaridade do corpo, símbolos, linguagem e necessidades, uma separação entre mulheres e homens. As mulheres deveriam viver sua sexualidade de forma singular, viver sua “homo-sexualidade” (IRIGARAY, 1985, p. 205), encontrar seus traços distintivos e se libertar da identidade imposta.

Embora pretenda ser radicalmente subversiva, a interpretação de Irigaray, segundo Álvarez (2008), recria a ideia frequente na teoria feminista de que a cultura como construção

¹¹⁴ Irigaray (1985) destaca que até mesmo seus orgasmos são necessários como demonstração da potência masculina, da qual a mulher deve ser testemunha viva.

¹¹⁵ Segundo Álvarez (2008), recorrer à linguagem não como representação da realidade, mas como realidade com significado próprio é uma característica do pensamento pós-moderno. A pós-modernidade está centrada na linguagem para afirmar que esta cria, funda um universo simbólico que condiciona atitudes pessoais.

masculina criou uma imagem da mulher como reprodução imperfeita de ideais masculinos e que, por isso, a mulher deve se separar desta imagem para indagar seus próprios traços distintivos. A esta descrição geral, Irigaray, em seu pós-modernismo propõe rechaçar a estrutura e o método do conhecimento masculino, bem como a natureza dos conceitos próprios de dito conhecimento. Um conhecimento alternativo não necessitaria de ideias generalizadoras como as de sujeito ou identidade. No entanto, como destaca Magda (1994, p. 216), a proposta de Irigaray se limita a noções vagas que, através de uma narração cheia de recursos literários, se limita a elogiar a “intuición, lo sensitivo, la mística, una especial dialéctica”.

Este parece ser um problema comum ao pensamento pós-moderno, pois sua crítica radical o leva a depreciar qualquer esboço de organização sistemática, de conceitos gerais, de método. Na realidade, a pós-modernidade não poderia propor mais que o caos, a multiplicidade infinita, a diversidade desorganizada: se são consequentes com a crítica absoluta, acabam sem proposta normativa; isto é o que, segundo Magda (1994), acontece com Irigaray, que, quando busca aprofundar sua proposta estética, acaba dando margem à construção de uma nova simbologia feminina que a aproxima do essencialismo. O fluido permite a flexibilidade e a mudança, mas na linguagem de Irigaray representa também uma característica essencial da feminilidade.

Dentro do feminismo, Irigaray se vincula, sem dúvida, às feministas da diferença, e sua obra oferece uma descrição das mulheres vistas a partir de um horizonte normativo que busca restabelecer a diferença embora sua teoria termine oferecendo uma explicação marcadamente essencialista. À sua visão de diferença podem ser apontadas, segundo Gil (2013), inúmeras críticas: a ênfase na diferença sexual impede viabilizar, para além da retórica discursiva, as diferenças entre mulheres; o pensamento da diferença sexual aporta uma reflexão imprescindível da edificação da ordem falocêntrica a partir da invisibilidade e subordinação da diferença sexual, mas ao identificar a diferença sexual automaticamente como A Diferença, elimina a possibilidade de compreender a importância que tem a diferença em geral (não apenas a sexual); não dá conta de relações de poder concretas, ao tratá-las desde a dimensão simbólica, impedida de visualizar a distribuição de poder a das próprias relações de poder que se dão entre as mulheres. Como afirma Teresa de Lauretis (apud HARAWAY, 1995), a diferença sexual situa o pensamento feminista dentro do quadro conceitual de uma oposição universal de sexo, tornando difícil, se não impossível, articular as diferenças das mulheres da Mulher.

4.2.3 A Diferença Dentro da Diferença

Ademais destas duas grandes vertentes da diferença na teoria feminista, há que mencionar uma terceira vertente, que destaca a diferença dentro da diferença, dado que as mulheres não são um grupo homogêneo, e dentre elas existe uma diversidade relevante que marca diferenças substantivas tanto na teoria quanto na prática. Dentro desta vertente, as mulheres negras e as mulheres lésbicas, assim como as que reivindicam o valor de contextos culturais específicos têm apresentado o ponto de vista especial de suas demandas e problemas. Esse ponto de vista se distancia da teoria feminista convencional, que, sob a pretensão de generalidade, imparcialidade ou igualdade, se revela um ponto de vista representativo das mulheres heterossexuais, brancas e de classe média dos países do norte ocidental.

Conforme Gil (2013), a pergunta pela diferença tem sido feita de dois modos distintos dentro do feminismo. Por um lado, como o outro marginalizado que permanece oculto e deve emergir das sombras da dominação planetária desestabilizando *per si* o sistema; e por outro, como aquele que carece de lugar porque sempre é capturado pela razão totalizante. No primeiro caso, trata-se de uma diferença mitificada que supõe certas capacidades ou qualidades subversivas, derivadas da condição material e simbólica de subalternidade, como no caso dos discursos multiculturais e dos que enfatizam o indivíduo “outro”, como os migrantes, o novo marginalizado social, ou os sujeitos *queer*. No segundo aspecto, há uma diferença despossuída de especificidade, afundada no denso magma da história universal e da razão, do pensamento único, da defesa dos falsos consensos democráticos, ou da participação cidadã vazia de conteúdo real. Aqui, as esperanças para a diferença se reduzem: a totalização reabsorve a diferença sob o manto do poder (GIL, 2013).

Foram principalmente as denúncias advindas dos feminismos do terceiro mundo e dos estudos pós-coloniais, como aquelas realizadas por Davis (2005), Anzaldúa (1987), Spivack (2010), que enfatizaram que o modelo de pensamento único ou do consenso tem servido, fundamentalmente, para perpetuar o eurocentrismo, o racismo ou a heterossexualidade dominantes, invisibilizando diferenças, anulando-as no interior do regime dos discursos normativos e de categorias opostas do feminino e do masculino.

Embora os feminismos tenham prestado especial atenção ao corpo desde o início dos anos 1960, tratava-se, afirma Butler (2010), ou de um corpo biológico pré-determinado, ou de um corpo ausente, cuja especificidade desaparecera na igualdade. A desconstrução feminista busca romper com ambas as posições, questionando os preceitos humanistas nos quais se fundamenta o sujeito: o gênero não é o atributo de um sujeito pré-existente, não existe eu anterior que garanta a coerência e a unidade da experiência diversa de sexo/gênero/desejo. O

corpo não é uma substância metafísica; não é o receptáculo no qual se apoia o poder, mas um produto do mesmo: começa assim a falar-se, com Tereza de Lauretis, das distintas tecnologias de produção corporal que passam pelo trabalho, moda, educação ou moral, e o feminismo estende a crítica da metafísica da substância ao campo do sexo ao questionar o processo de construção da verdade dos corpos genderizados.

O corpo vai sendo interpretado como uma realidade singular, como resultado das imagens que o sujeito maneja sobre si, como na teoria Deleuziana. E o gênero passa a permitir o rompimento do esquema excessivamente rígido da diferença sexual baseada em significantes unívocos opositivos de masculino e feminino. Já não se trata mais do problema do feminino em si, mas da relação entre os gêneros: como o feminino e o masculino são categorias produzidas dentro de um regime sexual determinado. Por um lado, o gênero expressa o caráter múltiplo da subjetividade: a diferença sexual se insere em uma experiência de classe, raça e sexo, que não pode ser lida sob a interpretação da universalidade das mulheres brancas heterossexuais ocidentais. Este é o legado dos feminismos periféricos (mulheres negras, de comunidades tradicionais, lésbicas, *queer*, migrantes) como aprofundamento no problema da diferença (GIL, 2013). A tecnologia de gênero de Teresa de Lauretis, a performatividade de Butler e o *cyborg* de Haraway são modos de pensar a subjetividade sob tais novos enfoques.

A teoria *queer* é uma expressão deste pensamento da diferença: uma afirmação de caráter irreduzível, múltiplo dos corpos. Questiona, segundo Butler (2010), a camisa de força que aprisiona as categorias do feminino e masculino produzidas pelo regime heterossexual, no qual as oposições cobram sentido, abordando a mobilidade e produtividade do desejo que não tem etiquetas. A teoria *queer* e os feminismos que nascem nos anos 1990 retomam, segundo Butler (2010), a importância do simbólico para pensar as conexões entre subjetividade e poder. Este giro leva as lutas periféricas, até então invisibilizadas sob a luta de classes marxista, a recuperarem protagonismo, trazendo consigo os modos modernos de resistência política. Já não se trata de buscar a oposição, mas de criar novos territórios e formas de vida. Resistências do devir múltiplo frente ao controle do corpo e a fabricação de identidades asfixiantes, o que vincula a Foucault: não há uma oposição frontal ao poder, como algo externo ao sujeito, mas um convite ao desenvolvimento de uma arte da existência (GIL, 2013).

Sob este enfoque, na década de 1990, emerge uma reconceitualização da noção de gênero. Se o essencialismo do feminismo da diferença e do construtivismo de gênero se baseavam nas dicotomias natureza/cultura e sexo/gênero, agora, a natureza e o sexo não são mais consideradas substâncias aculturais, realidades metafísicas pré-existentes, conforme

ênfatiza Haraway (1995). Frente ao marco da diferença sexual, a noção de “gênero” ênfatiza o caráter construído do masculino e do feminino; reconhece a dimensão histórica e social da diferença sexual; frente à rigidez com que é universalizada a assimetria social entre homens e mulheres, aborda a mobilidade ou plasticidade de gênero; rompe com a heterossexualidade implícita ao introduzir o sexo como uma variável independente, ou seja, desvincula o sexo do gênero, o que permite novas formas de gênero e combinações diversas entre os sexos (ÁLVAREZ, 2008). No lugar de se apoiar em princípios humanistas e na metafísica, tal noção não parte de um eu que garanta a coerência e a unidade da experiência de sexo/gênero/desejo, mas como uma construção que se dá na interação com o poder. Por isso, para Butler (2010), os corpos só se tornam inteligíveis em um marco restrito de normas de gênero.

Os estudos de Butler (2010) partem de questões de gênero, a partir das quais ela propõe a desconstrução das configurações de identidade, deslocando o pensamento do binarismo homem/mulher, e voltando sua atenção para a inclusão dos indivíduos inadequados ao ideal normativo dominante. Sua proposta gira em torno da desconstrução da identidade de gênero a partir da constatação de que não há uma essência ou substância que o defina. Na verdade, “o gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado”, defende Butler (2010, p. 42), mas “tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos”. Este aparato se constitui pela repetição de atos, gestos e signos, do âmbito cultural, que reforçariam a construção dos corpos, tratando-se, portanto, de uma questão de performatividade.

Neste sentido, para Butler (2010), não apenas o gênero é construído, mas o sexo também. O corpo não pré-existe ao gênero, é uma construção social, o efeito de um discurso que o trata como substância para produzir a ilusão de um sexo fixo do qual derivam atributos do desejo heterossexual. A heterossexualidade se coloca na medida em que o masculino e o feminino se significam em um sistema binário de oposição. Deste modo, o desejo heterossexual, o sexo e o gênero formam uma tríade metafísica, cuja inteligibilidade fica garantida em sua exigência de oposição de termos unívocos no interior do sistema binário. Portanto, afirma, a coerência de gênero se baseia em um sexo estável que se expressa em um gênero estável, definido hierarquicamente pela prática obrigatória da heterossexualidade. Tal seria o caráter performativo do gênero, proposto por Butler (2010) com base na filosofia da linguagem¹¹⁶ e na

¹¹⁶ Toma de Austin a distinção entre enunciados constatativos e enunciados performativos. Enquanto os primeiros descrevem um fato ou realidade, os segundos produzem um acontecimento.

obra de Derrida¹¹⁷. O gênero não descreve uma realidade, mas a cria, e o exemplo clássico dado é o dos enunciados frente ao nascimento: “é um menino”, “é uma menina”, os quais predefinem uma realidade. A performatividade¹¹⁸ expressa que o gênero se faz por repetição: não há modelo de feminino e de masculino anterior à produção discursiva, e a necessidade de repetição revela que, por trás do gênero não há uma substância ontológica, mas a ausência da identidade. Por isso o corpo não pode ser lido fora das práticas que o interpretam.

Tal estrutura imitativa permite que, embora os significados adquiridos sejam dados pela cultura dominante (um tipo imposto de feminilidade, objetos e fetiches da misoginia hegemônica), possam ser desnaturalizados e mobilizados na recontextualização paradoxal. O paradoxo aparece ao desvelar que o ‘normal’, o ‘original’ foi sempre uma cópia inevitavelmente falida, um ideal que, na realidade, ninguém pode encarnar. Ademais, na própria encarnação normativa do gênero, verificam-se descontinuidades ocasionais que evidenciam a impossibilidade de repetir satisfatoriamente as normas de gênero. Da perspectiva de Butler, ao mesmo tempo em que o sujeito se vê exposto a normas sociais que não elegeu e que o constituem, a única maneira de não ser aprisionado por elas é realizando o processo de interiorização como uma atividade crítica: cada sujeito interpreta as normas de modo singular, produzindo deslocamentos, descontinuidades.

Butler (2010) analisa grupos, como transsexuais, intersexos, homossexuais e transgêneros, para abordar o problema da sua (in)adequação ao ideal normativo, que os torna “patológicos”. Reflete, a partir de então, sobre a definição do que é humano e de como se dá seu reconhecimento. Para a autora, a tentativa de estipular conceitos universais a partir de identidades pré-definidas soa excludente e contraditória: “as categorias de identidade nunca são meramente descritivas, mas sempre normativas e como tal, exclusivistas” (2010, p. 36). Desse modo, a tentativa tradicional de constituir a identidade dos sujeitos a partir da descrição revela-se um ato de normatização, controlando, pela exclusão e pré-definição, comportamentos linguísticos e sociais em geral. O perigo na definição de critérios *a priori* de humanidade está no seu oposto, ou seja, na produção do menos “humano”, do não humano, do abjeto, justamente

¹¹⁷ Segundo a qual o êxito ou fracasso de um ato depende da possibilidade de ser citado, de sua literalidade. Mas o importante é que a citação pode produzir uma alteração a respeito do original.

¹¹⁸ Butler (2010) usa o exemplo da *drag queen* para explicar a performatividade: representa a incorporação das práticas de gênero; releva a estrutura imitativa do gênero e sua contingência; revela que não há um significante original, uma vez que a identidade original imitada não tem origem; explicita a produção material do gênero (vestimenta, perucas e movimentos); é uma metáfora da impossibilidade de habitar completamente uma identidade.

aqueles a quem a autora quer dar conta, concedendo humanidade ao inabitável, ao “invivível”, ao Outro que virou “merda”.

Falando de corpos que *importam*, e ao contrário, dos que *não importam*, considerados abjetos pela norma, desconstituídos de humanidade, e invisíveis, volta-se à tentativa ética de desvincular do caráter patológico aqueles que apresentam complexidades não absorvidas pelo ideal normativo para, a partir da desmistificação das configurações sociais excludentes, devolver-lhes o direito básico a uma existência legítima (BUTLER, 1993). Segundo Butler (apud PRINS; MEIJER, 2002, p. 162), “o abjeto não se restringe de modo algum a sexo e heteronormatividade. Relaciona-se a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas “vidas” e cuja materialidade é entendida como não importante”. Há, como denuncia (BUTLER, 2009), uma nítida separação, uma fronteira simbólica entre ambas, uma espécie de “desrealização do outro” que o torna um ser nem vivo nem morto, um “espectro” determinado pela alteridade, ou seja, pela nossa capacidade de nos importarmos, ou não, com a humanidade do outro.

O que nos vincula eticamente à alteridade, ao outro, compreendido como as pessoas marcadas por vidas precárias, é um questionamento a que a autora busca responder. Para Butler (2011, p. 27), este vínculo “não é um a priori, antes emerge apenas quando reconhecemos a humanidade deste Outro sob ameaça”, de modo que a representação da alteridade constitui-se em um meio de humanizar e des-humanizar, de reconhecer o vínculo ético-moral com o outro ou de justificar sua eliminação. Este esvaziamento do humano questiona os esquemas normativos capazes de estabelecer o que será uma vida habitável ou uma morte a ser lamentada. Tais esquemas produzem ideais de humanidade e do que seja o “menos humano”, e também “funcionam sem fornecer nenhuma imagem, nenhum nome, nenhuma narrativa, de forma a concluir que ali nunca houve morte tampouco vida” (2011, p. 28). Produz-se, assim, uma identificação simbólica do rosto com o não humano, ou um apagamento radical da humanidade, tornando “o desfazer da percepção de perda, a insensibilidade à dor e ao sofrimento o mecanismo por meio do qual a desumanização se consuma” (2011, p. 28-29).

Isto ocorre porque, como toda identidade de gênero é, em Butler (2010), um fenômeno linguístico, as possibilidades exercidas são artificiais, e inevitavelmente excluirão outras. Qualquer afirmação de identidade será opressora, e aqui a teoria feminista entra em um impasse: criada para libertar, unificar e incluir, acaba oprimindo, dividindo e excluindo, o que leva a um impasse político prático: como fazer avançar as demandas políticas das mulheres se, liberadas as amarras da identidade, não podemos saber ao certo o que elas são (e, portanto, o que elas

querem)? Como se vê, o dilema político do vão que separa o representante do representado ganha aqui proporções dramáticas, visto que, ou se abandona a política convencional, ou se a faz estreitando o número possível de identidades e, portanto, excluindo parte da parcela representada. A teoria feminista que pressupõe uma identidade política ou se baseia em uma identidade supostamente necessária para a ação política encerraria, segundo Butler (2010, p. 148), o paradoxo de que “pressupõe, define e limita os próprios sujeitos aos quais aspira representar e libertar”.

Desse modo, o “sujeito do feminismo”, entendido como as mulheres englobadas na categoria gênero, tem perdido força emancipatória e se transformado em um conceito opressor e excludente que ignora a diversidade entre mulheres com distintas realidades culturais ou sociais. Para Butler (2010), não é necessário afirmar a existência de uma identidade comum para empreender uma política emancipatória, pois os objetivos políticos não necessitariam de um sujeito político pré-definido, mas que este se define e se constrói na interação com as demais pessoas, e no transcurso desta tarefa reivindicativa.

Diante de tal impasse, Butler (2010) destaca que novas formas de atuação política podem emergir a partir dessa constatação. Não mais, porém, apenas na estrutura vertical do Estado, que nas sociedades democráticas está inevitavelmente associada aos mecanismos de representação. A nova arena política seria a estrutura transversal das relações de poder dentro da sociedade. E sua arma principal, a paródia. Através da afirmação de identidades alternativas, por vezes miméticas, por vezes parodísticas (como é o caso dos travestis), poder-se-ia denunciar a artificialidade do sistema sexo/gênero, abrindo espaço para a liberação de outras possibilidades identitárias. A pura e simples paródia, que zomba sem afirmar (e, portanto, sem excluir) pode ser a chave para fazer multiplicar as identidades alternativas de gênero, até por fim fazer implodir o tradicional sistema sexo/gênero binário e, com ele, a matriz heterossexual normativa. Obviamente, a liberação gradual de novas possibilidades de gênero eventualmente atingiria o Estado, fazendo-o garantir a elas certo direito de existência (como, por sinal, já ocorre). Porém, como esse é um passo fadado a excluir, não deve ser encarado como o principal. Atuação parodística e explosão das identidades são, para Butler (2010), a nova fronteira da política.

Haraway (1995), por sua vez, questiona a naturalização do corpo através da extensão da tecnologia a todos os âmbitos da vida e o consequente questionamento da fronteira entre natureza e cultura, e outras, como ativo/passivo, recurso/agente, construtor/construído, homem/mulher, que evidenciam a impossível distinção entre o natural e o artificial. Se a

distinção é impossível, afirma a autora, as mulheres não podem mais ficar adstritas à natureza e, neste sentido, verifica-se uma oportunidade para os feminismos. Até mesmo as estruturas epistemológicas são questionadas: a divisão entre o conhecimento ativo e o objeto receptor se desestabiliza. Para Haraway, a oposição do agente externo e a realidade é própria do homem branco que acredita ser deus e alcançar a verdade, situando-se no extremo oposto da natureza. No entanto, não existe oposição sem o domínio de grupos de poder. Nas palavras da autora, apenas aqueles que ocupam posições de dominação são não marcados, desencarnados, transcendentais. Por isso, a ciência se constrói sobre uma falácia de objetividade e neutralidade com pretensões universalistas quando, na realidade, ocupa a posição de parcialidade.

Conforme Haraway (1995) esclarece, a crítica à objetividade e à neutralidade do conhecimento científico não implica ceder ao relativismo epistemológico. A autora propõe o conhecimento situado, frente a quem busca conhecer com distância e neutralidade, sem limites, trata-se de colocar em marcha um sistema de responsabilidades que situe o sujeito do conhecimento em uma perspectiva parcial imposta a partir do corpo. Trata-se de compreender que todos os olhares constroem maneiras específicas de ser, e, portanto, de assumir desde onde se fala e como se elaboram os discursos que constroem a realidade, o que Haraway (1995) chama de uma versão feminina da objetividade. Os pontos de vista que foram omitidos, os dos sujeitos que não ocupam posições hegemônicas, mas que são contraditórios e divididos são os que podem desestabilizar e interrogar o ponto de vista do amo. Desse modo, o sujeito de Haraway é parcial, não terminado, carente de posição definitiva. E esta é condição, do mesmo modo que para Butler (2010), da capacidade de se unir a outro e de ver junto ao outro. O *cyborg* é uma configuração feminista que expressa a ruptura da fronteira entre a natureza e a cultura, e a possibilidade de criação de uma posição distinta e libertadora para as mulheres.

O que se pode depreender do debate que tem marcado as primeiras décadas do século XXI é que o gênero como categoria unificadora tem sido muito discutido. Não apenas o feminismo da diferença radical ou o feminismo pós-moderno tem questionado tal terminologia, mas outras autoras, de todas as correntes de pensamento feminista, têm buscado a reformulação do conceito para torná-lo mais inclusivo, receptor da diversidade. Há ainda várias autoras que fazem uso de tal conceito, mas estas têm que lidar com o problema da crítica antiessencialista, a qual sugere que falar das mulheres, como grupo, como conjunto com características e inquietudes semelhantes, não responde à complexa e plural realidade das distintas mulheres (ÁLVAREZ, 2008).

Nas posturas de defesa da diferença como eixo estruturante do feminismo, pode-se afirmar que a categoria ‘Mulher’ deixa de ser a premissa da qual este se deduz, dado que o sujeito se constitui nas mesmas normas que o constroem. Desafiar a norma supõe a expulsão do marco cultural que o torna inteligível ou simplesmente considerado como “humano”. O humano tem um conteúdo universal necessário, mas este é decidido segundo o que uma sociedade considera digno desse status. As vidas precárias são aquelas que permanecem nas bordas ou fora da inclusão, mas sua presença força novos significados da própria humanidade.

4.2.4 Repensar a Diferença: em Direção ao um Feminismo Inclusivo e Plural

Como podemos observar ao longo deste tópico, a ideia de diferença no feminismo tem funcionado como contraponto à ideia de universalidade, apresentando-se como uma reivindicação da particularidade ou identidade específica em alguns casos, ou de pluralismo radical em outros. Essas posições enfrentam o projeto liberal da modernidade, caracterizado no plano teórico pela elaboração de categorias que, baseando-se na semelhança, em características e aspirações comuns dos seres humanos, têm um alcance explicativo e de justificação mais geral. Desde esta perspectiva, falar de universalismo e diferença no feminismo, ou, mais precisamente, na teoria feminista, pode suscitar em quem se interesse pela questão diversas perplexidades. As complicações que se observam no plano explicativo derivam principalmente do fato de que a teoria feminista não é um bloco homogêneo de pensamento, e, portanto, devem-se diferenciar os distintos enfoques que sustentam posições que vão desde o claro apelo ao universalismo até o particularismo essencialista, cultural, passando pela desintegração pós-moderna de qualquer categorização.

Apesar desta pluralidade de posições teóricas, convém não perder de vista que o feminismo, como movimento e teoria emancipatória, parte de uma constatação: o fato de que as mulheres, pelo simples fato de serem mulheres, têm sido e são discriminadas nos distintos âmbitos da vida e, por isso, suas possibilidades e oportunidades são comparativamente menores e qualitativamente piores que as dos homens. Esta constatação abre um leque de possibilidades tanto para interpretar como se estrutura a discriminação como para propor modelos de superação da mesma. No segundo capítulo pudemos observar que a genealogia da reivindicação igualitária que se inaugura com o Iluminismo é, desde o início, plural. Distintas correntes da prática e da teoria feminista têm buscado a emancipação, por vias igualmente distintas, apresentando uma riqueza analítica muitas vezes silenciada. O feminismo, como qualquer outra disciplina teórica, encerra uma pluralidade de enfoques possíveis que, todavia, não deveriam

nos fazer esquecer os objetivos sobre os quais se sustentam, objetivos que, segundo esta tese, se encontram sintetizados na ideia da busca pela igualdade.

Ocorre que no âmbito do feminismo da diferença, categorias como Gênero, Mulher, ou Justiça, com as quais este trabalho dialoga, seriam prescindíveis e não mais representariam construções capazes de dar conta da plena diversidade, e também das reivindicações de grupos excluídos, vidas adjetas da contemporaneidade. No entanto, se ao feminismo liberal moderno se opõe à objeção do essencialismo, de um universalismo homogeneizante e discriminatório, de uma igualdade formal capaz de provocar a exclusão da própria condição de humanidade, também o feminismo da diferença contemporâneo se encontra diante de paradoxos, que podem muito bem ser representados na ideia do devir mulher deleuziano: como o sujeito feminista necessita afirmar aquilo do que pretende se desfazer; ao não definir de nenhum modo o feminino e tão sequer aproximar o feminino das experiências das mulheres reais, não se está submetendo a uma tarefa impossível o próprio feminismo?

Braidotti (2004) conta que certa vez questionou Deleuze sobre como seria possível que pretenda, ao mesmo tempo, que as mulheres deem marcha a um movimento que mude a história, e um devir minoritário que implica desfazer a própria categoria Mulher. Deleuze respondeu, afirma a autora, reafirmando o problema: “Esto es un problema real y es absolutamente cierto; no se cómo resolverlo, dime tú como solucionarlo”. Para Braidotti (2004, p. 229), é precisamente neste ponto que os filósofos não podem ir além do problema da diferença: “Ellos se detuvieron exactamente donde las feministas posmodernas comenzaron con la pregunta sobre esta contradicción, que es el modo como nosotras podemos defender y afirmar los derechos de mujeres y redefinir el concepto de humanidad”.

À tarefa apontada por Braidotti (2004), qual seja, defender e afirmar os direitos das mulheres podem-se opor ainda outros questionamentos oriundos da dicotomia igualdade-diferença: a diferença radical mantém uma íntima relação com a aceitação de um mundo no qual as grandes categorias (Deus, natureza, sujeito, verdade, razão ou justiça) não cumprem mais sua função de fundamento último, e enfatizam a necessidade de uma nova política que o feminismo liberal rechaça por acreditar em uma mudança através da própria política. Qual será o palco de lutas, e quem são os sujeitos que a travarão, ou melhor, há um sujeito do feminismo, em nome do qual se possa reivindicar, defender e firmar os direitos das mulheres?

Nesse sentido, o questionamento suscitado a partir da desconstrução do sujeito mulher, implementada pelo feminismo da diferença, é sobre a possibilidade de reivindicações e de lutas. Qual política é possível a partir de um sujeito que não é mais uno, que é parcial, fragmentado,

não terminado? Ainda é a política um campo de lutas necessário, ou este espaço tradicional também perde seu valor, dando lugar a outras formas de reconhecimento que não o tradicional palco da justiça? A igualdade ainda é possível? O questionamento do sujeito mulher não implica a desmobilização política ou própria impossibilidade da ética e da justiça e da política, mesmo que sejam a feminista?

A questão aqui se refere à arena da disputa entre o teórico e o prático, ou entre a política e a paródia (TULLIO; SMIRAGLIA, 2012). Nussbaum (1999b), em um artigo intitulado *The Professor of Parody*, critica veementemente tais posturas, afirmando que o feminismo acadêmico americano tem apresentado o que chama de um perigoso deslocamento desde o aspecto material da vida em direção à ordem simbólica: “As pensadoras feministas próximas desta nova ordem simbólica parecem acreditar que o modo de fazer política feminista é usar palavras subversivas, em publicações acadêmicas de alta obscuridade e desdenhosamente abstratas” (s.p.). Nussbaum (1999b) se refere especificamente a Butler, refletindo sobre a angústia que lhe é causada ao observar que a dimensão simbólica da linguagem está sendo analisada e criticada, não apenas como se fosse parte de uma política prática, mas como a única política verdadeiramente possível.

Neste sentido, para Nussbaum (1999b), o enfoque de Butler enfatiza a concepção fatalista da humanidade como presa de estruturas de poder, e a ideia de que toda possível reforma se revela funcional ao sistema que busca modificar, o que levaria à conclusão de que, uma vez que tais estruturas já não podem mais ser modificadas, podem ser burladas por atitudes subversivas à ordem social. No entanto, afirma Nussbaum (1999b), afastar-se de tal modo dos movimentos sociais, das reformas institucionais, da luta por reformas políticas concretas, das mobilizações por leis que impactem em melhores condições de vida das pessoas e na ampliação de direitos de cidadania seria um caminho não apenas errado, mas perigoso. Reside aqui um sentido profundamente individualista: “Em Butler, a resistência é imaginada sempre como pessoa, mais ou menos privada, e não envolver ações públicas organizadas – carentes de ironia – para uma mudança legal ou institucional” (1999b, s.p.).

Há, portanto, um vazio no coração da noção de política de Butler, e por mais libertador que isto possa parecer para alguns, esta concepção depende de que este vazio seja preenchido por noções de igualdade e dignidade. No entanto, para que uma proposta política não esteja sujeita ao condicionamento implícito da existência de boas consciências, é necessária a articulação de um conjunto de princípios básicos de justiça compartilhados. Portanto, afirma Nussbaum (1999b), embora seja atrativo para um/a posicionado/a acadêmico/a universitário/a

o jogo subversivo da linguagem, frente àquelas pessoas que padecem de fome, violência física, e toda sorte de violações, tal jogo não pode oferecer atos performativos como resposta¹¹⁹. A omissão que as propostas baseadas em gestos simbólicos fazem da dimensão material da vida humana conduz perigosamente ao silenciamento. E neste ponto, afirmam Tullio e Smiraaglia (2012), é que reside a obstinação de Nussbaum em mostrar que o feminismo pode e deve oferecer outras formas de resistência à opressão que vão além da autorrepresentação, e que impliquem projetos coletivos para melhorar as condições de vida das pessoas. Aos olhos de Nussbaum (1999b, s.p.), “Butler é como a flautista de Hamelin, que leva a todos as crianças atrás de si. Se todas as boas pessoas abandonarem a política, restará pouca gente para lutar contra o mal”.

Afora os debates acerca do campo das lutas políticas, e da forma e objetivos de tais lutas dentro da teoria e movimento feministas, ainda há controvérsias a respeito do sujeito objeto de tais lutas. Há um sujeito do feminismo? Quem são “as mulheres” para as quais o feminismo busca reivindicar direitos? E quais são os direitos a serem reivindicados? O gênero ainda é uma categoria unificadora útil? Ou tornou-se uma categoria homogeneizante e opressora? Tais são alguns dos pontos do sugestivo debate sobre a função e a finalidade da reflexão feminista contemporânea que adentram no século XXI.

Quanto ao sujeito do feminismo, consideramos que a diferença radical tal como reivindicada pelo pensamento pós-moderno, nos deixa sem nenhum recurso para a defesa dos direitos das mulheres. Se toda crítica social se baseia em construções teóricas de sujeitos cuja razão é uma ficção parcial e fragmentária, então a crítica se volta contra o feminismo, deixando este sem ferramentas para a construção de alguma teoria possível. Como disse Benhabib, passam a serem impossíveis as aspirações das mulheres de autodeterminação conforme seus projetos de vida. A crítica pós-moderna arremete não apenas contra o que há, mas também contra qualquer teoria possível e, portanto, também contra si mesma.

Do mesmo modo, há problemas quanto às críticas feitas desde o feminismo pós-moderno ou, “antiessencialista” ao conceito de gênero. Resta claro, nos termos deste estudo, a

¹¹⁹ Cabe lembrar que para Nussbaum (2012a, 2002), teoria e prática são indissociáveis. Suas visitas frequentes a países em desenvolvimento, especialmente a Índia lhe deram uma visão profunda da situação da maioria das mulheres do planeta, e a fizeram perceber que, embora defenda um feminismo liberal de direitos, a grande maioria das mulheres hoje ainda não foi sequer atingida por elementos mais básicos de dignidade, e a situação delas é tão desesperadora que exigem a ação de um feminismo de primeiríssima geração. É um ambiente em que, além de voto, falta comida; em que o tema do assédio sexual não faz sentido, porque as mulheres são proibidas de trabalhar; em que a questão da liberação de identidades alternativas está a anos luz de distância, porque as identidades são impostas pela comunidade às mulheres sem sequer considerá-las como partes interessadas, e com o uso da violência (física e brutal) como arma de coerção em caso de resistência.

extrema relevância do gênero como categoria analítica, como bem frisado por Scott (1990), sua complexa configuração através dos distintos aspectos que o definem como tal, sua pertinência teórica para evidenciar problemas centrais das distintas áreas do conhecimento. As críticas à sua utilização, por um lado vindas de autoras pós-modernas, têm abordado como único recurso possível o reconhecimento da fragmentação, da desconstrução da identidade no sentido da impossibilidade de identificar o sujeito. Tais posturas se fixam mais na estética de suas abordagens que no alcance de suas propostas, conforme já frisado por Nussbaum¹²⁰ (1999b). Valem-se do impacto poético de expressões como a ideia de subversão do conhecimento para lançar manifestos carentes de coerência e desvinculados dos problemas teóricos e práticos genuínos a que deve se vincular uma investigação. Centrar-se exclusivamente em uma noção atomista da diferença, como noção explicativa e justificatória da realidade, é negar a existência de conflitos genuínos (ÁLVAREZ, 2008).

Por outro lado, tais críticas têm apontado também que a teoria feminista, ao falar “das mulheres” em geral, não faz outra coisa senão refletir, na realidade, os problemas de um grupo de mulheres e, portanto, a teoria feminista como tal não poderia transladar-se a outros contextos, ou seja, não serviria para explicar a problemática nem as necessidades e reivindicações das mulheres de outras culturas. Tais afirmações têm como pano de fundo o debate universalismo-diferença¹²¹: pode-se falar das mulheres como categoria universal ou apenas há grupos de mulheres marcadas pela opção sexual, a raça ou distintas culturas nas quais vivem? Do mesmo modo, em âmbito mais geral, a pergunta é se é possível falar de princípios universais como o

¹²⁰ Butler, afirma Nussbaum (1999b), escreveria de modo deliberadamente obscuro e complexo, a fim de alimentar não apenas a mistificação e a aura de importância e prestígio de sua obra, mas também a dependência de sua palavra autorizada para a interpretação de sua teoria.

¹²¹ Que por sua vez remete ao debate filosófico normativo entre liberais e comunitaristas/multiculturalistas, e ao possível antagonismo entre a preservação de várias e diferentes culturas e a universalização dos direitos humanos o qual, sintetiza Santos (2006, p. 13) é um dos “debates mais acesos” da atualidade, afinal, as normas que se pretendam justas “precisam ser tanto imanentes ao contexto quando transcendentem a ele”. Precisam, de acordo com Forst (2010, p. 9) reivindicar validade “para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas ao mesmo tempo se apresentar como um espelho crítico moral para essas autocompreensões e instituições”, questões diante das quais revelam-se conflitos de caráter axiológico e deontológico que percorreram a história da civilização ocidental, não só no âmbito da especulação filosófico-metafísica, mas enquanto dimensão políticas e pragmáticas. De nossa perspectiva ocidental, segundo Forst (2010), no centro do debate estão os defensores do liberalismo, que pode ser libertário (Nozick) ou igualitário (Rawls), desafiado pelo comunitarismo (Charles Taylor, Alasdair MacIntyre ou Michael Walzer). A intensidade deste debate, iniciado na segunda metade do século XX é tamanha, que, segundo Sandel (2000), o século XXI assiste não mais a embates ideológicos entre a esquerda e a direita, mas entre os que ainda defendem direitos, valores e escolhas individuais em nossas democracias liberais, e aqueles que sustentam e promovem uma política do bem comum, arraigada em crenças morais compartilhadas por um grupo social, um povo ou uma nação. Em outras palavras, segundo Forst (2010, p. 11) entre as teorias da prioridade do “justo” ou do “correto” diante do “bom”, que são *indiferentes ao contexto*, e aquelas *obcecadas pelo contexto*, em um debate que, do mesmo modo que aquele produzido pela filosofia da diferença, ou mesmo concatenado com este, em muito tem influenciado o feminismo da segunda metade do século XX.

de igualdade, liberdade ou justiça, válidos para todas as pessoas, embora pertençam a distintas etnias, religiões, culturas, ou se, ao contrário, devemos entender que ditos valores se legitimam atendendo a grupos definidos por características particulares.

Nesse sentido, autoras como Seyla Benhabib têm analisado os riscos que o pensamento comunitarista coloca à teoria feminista, embora, ao mesmo tempo, proponha resgatar alguns de seus elementos que poderiam servir à teoria feminista (ÁLVAREZ, 2008). A questão que se apresenta é que o sentido de comunidade pode sempre trazer consigo alguma espécie de homogeneidade dos grupos. Young (1990) tem destacado que o pertencimento a algum grupo social não deveria levar a falsas identificações em torno de alguma ou algumas características específicas, uma vez que tais características acabam definindo exclusões a respeito de quem não as compartilha. A crítica da autora à ideia de comunidade, em geral às categorias que prescrevem características essenciais, considera que “a diferença é a irredutível particularidade dos entes, que torna impossível sua redução a elementos comuns ou sua subsunção a uma unidade sem que isto gere uma perda” (1990, p. 304).

No seio do comunitarismo, passa-se, segundo Okin (1989), a considerar organicamente todas as *comunidades* como um macro sujeito homogêneo, determinado por valores em que predomina a unidade de identidades coletivas e individuais. Com isso, afirma a autora, não apenas a

família é idealizada no sentido tradicional, mas também todas as outras formas de vida social aparecem como comunidades nas quais, de fato, uma ideia de bem que tudo prefigura e a ausência de conflitos normativos tornam desnecessário um conceito de justiça. (OKIN, 1989, p. 29).

Essa explicação não apenas perde de vista a particularidade e os conflitos inerentes a tais formas sociais, como também as diferenças entre elas. É evidente, segundo Okin (1989), que uma nação apresenta uma infraestrutura normativa completamente diferente de uma família ou classe: aqui predominam outras concepções de fins comuns e papéis, outros tipos de pertença e outros graus de intensidade desses sentimentos. Deste modo, deve-se considerar, segundo a autora, que a cultura não é e nunca foi estática, homogênea e portadora de valores completamente coerentes entre si, e as pessoas de todas as épocas e lugares tiveram que conviver com o fato de que não há valores culturais inquestionáveis dentro de nenhuma coletividade.

Desse modo, dado que dentro das distintas culturas observamos relações sociais e de poder que marcam a desigualdade entre as pessoas que pertencem a distintos grupos, classes,

religiões ou sexos, defender o valor de uma cultura implica defender o valor de ditas relações de poder. No que diz respeito às mulheres, a reivindicação indiscriminada do multiculturalismo ou do relativismo cultural pode levar ao que Álvarez (2008, p. 269) chamou de “culturalismo sexista o sexismo cultural”: neste caso, afirma a autora, as diferenças entre homens e mulheres e suas desiguais posições na ordem social não se justificam mais apelando a um designo divino ou a um texto sagrado fundacional nem apelando a uma suposta natureza humana biologicamente determinada. Trata-se de justificá-las apelando à diferenças culturais consideradas como essências imutáveis e representativas de todos os membros de uma comunidade e de sua história. Através deste discurso se inviabiliza e exclui a pluralidade dos atores sociais que pretendem intervir no desenho da vida em comum e que questionam os usos e costumes hegemônicos. Deste modo, interpretam-se as iniciativas de mudança das mulheres como uma ameaça à identidade cultural e às tradições. Dado o papel atribuído às mulheres como reprodutoras da comunidade e guardiãs da ordem social, elas se tornam culpadas da desintegração social.

As diferenças sociais, culturais e econômicas estão efetivamente presentes nas distintas sociedades e marcam, de maneira singular, aqueles que vivem experiências muito diversas umas das outras. Por isso, porque existem grandes diferenças que evidenciam, por exemplo, o feminismo lésbico e o feminismo negro, parece pertinente que frente a elas façamos o exercício de indagar quais podem ser os elementos comuns e quais são as características que, apesar das diferenças, podemos encontrar nas mulheres como grupo unido por um problema compartilhado, e nas pessoas, mulheres e homens, como indivíduos.

Amorós (2000, p. 81) afirma que é a existência de um “proyecto feminista como proyecto emancipatório” que “promueve ciertas formas de identidade común entre las mujeres”, e é neste sentido que, segundo a autora, a categoria gênero segue servindo à reivindicação e à análise. Não se trata de ressaltar uma suposta identidade essencialmente feminina, mas, como sugere Amorós (2000, p. 81), uma “identidade feminista”. O risco, segundo Amorós (2000), é de que a ênfase em tal noção atomista da diferença leve à negação da existência mesma do patriarcado, da opressão sexual, do contrato sexual e de todos os mecanismos de marginalização e silenciamento que a teoria e o movimento feministas têm tão bem evidenciado ao longo do tempo. Seria, nos termos de Femenías (2012), o risco de uma nova “invisibilidade” ou “indizibilidade” das *mulheres*, tal como acontecia com diferentes categorias modernas.

Nesse sentido, pondera a autora, a fragmentação da categoria *mulheres* não deve aparecer como uma compreensão incompatível com um projeto emancipatório feminista, que inviabilize a articulação de importantes lutas coletivas e, inclusive, internacionalistas. Pode-se considerar, segundo a definição sartreana do gênero, oferecida por Amorós na linha das propostas de Beauvoir, e em contraposição às abordagens, especialmente de Butler (2009, p. 78), que “el género como condición y situación objetiva es ‘lo que han hecho de nosotras’, y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra variable [...], de lo que han hecho de nosotras”.

No mesmo sentido, Young (1995) proporrá uma teoria que, sem renunciar a ideia das mulheres como grupo, incorpore a pluralidade e a diferença dentro deste grupo. A autora afirma a necessidade de contar com o conceito de grupo, uma vez que só o falar das mulheres como um coletivo social com características específicas pode tornar possível o objetivo da crítica social e política. Para desenvolver sua proposta, Young (1995) insiste em entender o gênero como uma noção que se refere a um conjunto ou série, como um “coletivo cujos membros estão unidos de forma passiva por objetos em torno dos quais orientam suas ações” (1995, p. 199). A ideia de conjunto seria, então, menos extensa que a de grupo, já que apenas vincularia a seus membros por alguns traços não queridos, que são inevitáveis e que, a princípio, parecem “naturais”. O conjunto seria uma construção social e, portanto, não concederia características essenciais aos indivíduos, senão alguns traços derivados da estrutura social. Young (1995, p. 212) propõe pensar os conjuntos como “vetores de ação e significados”.

Segundo Young (1995), os traços de conjunto não necessariamente devem se assumir como traços de identidade, de modo que o gênero e a identidade não se implicariam mutuamente. Segundo a autora, “a identidade de nenhuma mulher individualmente considerada [...] estará livre das marcas do gênero, mas o modo como o gênero marca sua vida é pessoal” (1995, p. 209).

A proposta de Young (1995), e de várias outras autoras no sentido de conservar a noção de gênero sem perder de vista a diferença, adquire relevância quando compreendemos o gênero não como uma construção da essência feminina, mas como uma categoria teórica que permite, segundo Álvares (2008), reconstruir problemas e inquietudes comuns a grande parte das mulheres. Reconhecer este primeiro nível de universalidade para as mulheres como grupo não impede considerar que a diferença de gênero seja o único componente da vida social ou moral das mulheres. Do mesmo modo, adotar uma postura de gênero de nenhuma forma deveria impedir de seguir trabalhando com contextos cuja validade transcende o âmbito de reflexão

feminista. Como afirma Phillips (2010), as diferenças específicas de raça, classe, religião ou sexo nunca estão isoladas nem são suficientemente determinadas para excluir uma perspectiva normativa universal a partir da qual se pode repensar a diferença.

A respeito daquilo que é próprio de todas as mulheres, parece importante elaborar uma genealogia das relações entre homens e mulheres e da opressão destas últimas, sem prejuízo das variedades que cada situação concreta possa apresentar. Como tem destacado Okin (1996, p. 190), trata-se de analisar “como se comportam nossas descrições e explicações da desigualdade de gênero ao se deparar com uma considerável diferença cultural e econômica”. Não basta depararmos com a verificação da diferença, nem sequer quando esta é reivindicada pelas próprias mulheres objeto de determinadas práticas. O sistema patriarcal, a marginalização das mulheres, o âmbito doméstico e inclusive violência são, com frequência, assumidos pelas próprias mulheres vítimas destas práticas. Trata-se de pequenas resignações, ou de estratégias de sobrevivência (OKIN, 1996), ou o que Amartya Sen chamará de argumento das pequenas mercês, que muitas vezes levam as mulheres a consentir tratos degradantes¹²². Mas isto não nos deveria impedir de tomar distância para observar tais práticas e reconhecer nelas o resultado de relações de poder que anulam nas mulheres a capacidade de decisão real, informada e independente.

Do mesmo modo, contar na teoria com princípios como o de autonomia pessoal, igualdade ou justiça é indispensável para estudar a diferença, para refletir sobre ela à luz de pautas compartilhadas, com o objetivo de eliminar práticas e comportamentos inconsistentes com outras práticas e comportamentos da mesma cultura. O patriarcado, por exemplo, ao negar às mulheres a participação na vida pública, nas instituições políticas etc., produz práticas arraigadas na tradição das sociedades que são inconsistentes com as ideias propostas pelas próprias a respeito dos direitos civis e políticos. Inclusive os sistemas mais democráticos têm ainda um caminho a percorrer no âmbito da promoção institucional das políticas de igualdade entre os sexos. A marginalização a que as mulheres estão submetidas não corresponde aos valores de uma moral crítica, capaz de prescindir dos interesses particulares para confrontá-los com os interesses de todos e todas (ÁLVAREZ, 2008).

Não se pode negar, conforme salienta Femenías (2012), que a absoluta maioria das pessoas pobres do mundo são mulheres, e grande parte da infração dos direitos humanos são praticadas contra mulheres, pelo fato de serem mulheres, em especial, nos lugares que fogem

¹²² Argumentos semelhantes são utilizados nas teorias de Martha Nussbaum e Nancy Fraser, e serão retomados no capítulo seguinte.

aos eixos centrais de produção de conhecimento. Neste cenário, aponta a autora, pensar a diferença como um discurso contra-hegemônico da identidade, e a igualdade como um projeto de emancipação feminista interseccional podem ser centrais para a luta feminista contemporânea. Para tanto, deve-se pensar a pluralidade que existe entre as mulheres sem cair em teorias sectárias. A diferença não pode significar uma contraposição à igualdade. A diferença é uma contraposição à identidade, aos preceitos estabilizantes do sujeito, enquanto a igualdade é uma contraposição às relações que sustentam as desigualdades. Tal polarização seria uma falsa antítese que deve ser superada na construção das teorias feministas, cujo eixo central para o debate contemporâneo deveria partir, de acordo com Femenías (2012, p. 153), da premissa de que “no hay igualdad sin diferencia, ni diferencia sin igualdad”.

Dessa forma, analisar a diferença não tem por que resultar em uma fragmentação da teoria feminista em parcelas incomensuráveis de interpretação. Ao contrário, talvez se pudesse conquistar uma teoria feminista mais coerente levando em conta tais perspectivas. Por um lado, se no lugar de limitar geográfica ou culturalmente o estudo da especificidade contextual ou cultural de cada grupo em cada sociedade, buscamos relacionar a especificidade com elementos, problemas e inquietudes comuns a todas as mulheres, provavelmente encontraríamos que as semelhanças justificam seguir falando em gênero. A teoria feminista conta com a riqueza conceitual necessária para abordar a inclusão das distintas perspectivas de análise em um marco no qual o reconhecimento da diferença questione e transforme a própria teoria, sem renunciar aos princípios vetores de qualquer teoria emancipatória. Neste sentido, a diferença não tem por que apresentar-se como uma fratura, mas como uma forma distinta de acesso a um âmbito de discussão e participação no qual a igualdade não seja uma marca de identidade excludente, mas uma condição para a liberdade individual.

5 O LIBERALISMO DEMOCRÁTICO-IGUALITÁRIO E A JUSTIÇA FEMINISTA

Não é exagero dizer que, nas últimas décadas, conforme o capítulo anterior demonstrou, o pensamento feminista tornou-se um componente crucial da filosofia e da teoria tanto política quanto jurídica. Partindo das primeiras reivindicações de direitos pelas mulheres - que se configuravam como demandas pela mera extensão de direitos, sem ameaçar o quadro conceitual que os fundamentava e definia - até seu amadurecimento e centralidade a partir da geração de pensadoras feministas pós Simone de Beauvoir, a análise crítica por elas empreendida, sobretudo dos papéis sociais distintos reservados a mulheres e homens, abria, segundo aduzem Biroli e Miguel (2012), um caminho profícuo que demandou uma redefinição das próprias fronteiras do político.

Obviamente não se tratava de um corpo teórico “alternativo”, ou da introdução da categoria “gênero” como adendo às preocupações tradicionais. O feminismo deslocou os debates centrais da teoria política, recolocando os termos em que é possível discutir, hoje, questões como a democracia, representação, justiça, esfera pública, autonomia, igualdade, cidadania ou Estado. É possível dizer, então, que a teoria feminista está promovendo uma verdadeira “*refundação*” de toda a filosofia e teoria políticas, ou mesmo “de toda a teoria social” (BIROLI; MIGUELI, 2012, p. 10).

No entanto, diante da reconstrução histórica da longa caminhada e diálogos sobre justiça e gênero, expressas nos capítulos anteriores, uma inquietude concreta se impõe, revelando o caráter paradoxal do feminismo. Embora nos últimos anos tenha proliferado a diversificação de formas de vida cultural, sexual, de gênero, e embora o feminismo tenha se constituído no movimento social de maiores conquistas da história recente, como um movimento global que tem forçado mudanças estruturais em países inteiros, o afã posto na possibilidade de ruptura com as convenções e normas sociais opressivas não corresponde com a intensificação das formas de dominação, mantidas, e muitas vezes acentuadas.

A sujeição segue presente de múltiplas formas. Por um lado, o patriarcado e o capitalismo se rearticulam: a aparente liberdade das mulheres ocidentais se choca com novas formas de exploração no trabalho e no lar (principalmente de trabalhadoras negras, ou imigrantes ou refugiadas, que ocupam agora os postos feminilizados, ou seja, pior qualificados e mais precários). Por outro, os discursos, tanto construtivistas quanto desconstrutivistas do gênero não têm sido acompanhados nem de avanços suficientes frente a desigualdade, nem de uma ruptura real do binômio sexual. A força de concepções da maternidade, o amor e a união romântica heterossexual, o cumprimento não sem resistências de ideais femininos impostos

demonstram que, no caso das mulheres, o poder está fortemente enraizado em estruturas de longo alcance que se perpetuam. Em última instância, o que está posto é a possibilidade de compreender como é possível que a dominação entre homens e mulheres persista.

Seria o que Gonzáles-Marín (2011) chama de mistério do gênero. Apesar de o gênero, desde o “não se nasce mulher, torna-se”, de Beauvoir ter trazido novas expectativas ao pensamento e à prática feministas, como responsável pela exclusão e subordinação femininas, seu mistério - não o mistério do eterno feminino, mas sim da atribuição e da autoatribuição do gênero – permanece: embora seja a couraça que, mergulhada em um determinismo biológico molda mulheres e homens, não é uma couraça *necessária* nem *ignorada*. Então, por que, dado que ninguém nasce mulher, neste final da segunda década do século XXI, ainda há tantas mulheres?

Ocorre que, de alguma forma, descreve Fraser (2009a), o feminismo acabou perdendo muito de sua forma emancipatória durante seu percurso, em muito devido à própria complexidade interna do movimento, suas disputas e conseqüente fragmentação, bem como a um desprendimento teórico diante da realidade concreta. Biroli e Miguel (2012) têm destacado, a respeito, que o *corpus* de reflexão teórica e pesquisa empírica feministas indicam uma filosofia política de enorme vigor, com variadas tradições que estabelecem o enquadramento de suas questões, com um corpo de debates e de conceitos com crescente abrangência e uma sofisticação que, não raras vezes, beira o hermetismo. O risco deste processo, segundo os autores, seria permitir que tamanha complexidade descole o pensamento sobre o mundo das práticas sociais transformadoras, que eles se propõem impulsionar, o que de certo modo, conforme a análise fraseriana, já vem-se mostrando assustadoramente real.

Concretamente, o feminismo (re)surgente da *segunda onda* demonstrou uma trajetória impressionante. Iniciada a partir dos novos movimentos sociais que desafiaram as estruturas normatizadoras da social democracia pós-Segunda Guerra, esforçou-se, afirma Fraser (2007a) para transformar o imaginário político economicista focado em problemas de distribuição entre as classes. Expondo a diversidade da dominação masculina, feministas sustentaram uma visão expandida da política que incluísse “o pessoal”. No entanto, prossegue a autora, especialmente a partir dos anos 1980,

os *insights* anti-economicistas foram ressignificados e incorporados em um novo imaginário político que colocou questões culturais em primeiro plano. Efetivamente capturado por esse imaginário culturalista, o feminismo reinventou-se como política de reconhecimento. (FRASER, 2007a, p. 293).

Neste momento, o feminismo se voltou à cultura e foi atraído para a órbita da política de identidade. Esta “fase de política de identidade coincidiu com um desdobramento histórico mais amplo: o esgarçamento da democracia social baseada na ideia de nação, graças à pressão do neoliberalismo global” (FRASER, 2007a, p. 293)¹²³, momento no qual uma política cultural de reconhecimento não poderia ser bem-sucedida. Na medida em que negligenciaram os desdobramentos político-econômicos, essa abordagem não pôde opor-se efetivamente nem à selvageria das políticas de livre mercado nem ao chauvinismo de direita que emergiu com elas.

Este relato histórico feito por Fraser (2007a), embora tenha pretensões amplas, não escapa à especificidade geográfica: a primeira fase alcançou tanto países da América do Norte quanto da Europa Ocidental, e a segunda, da política de identidade, tem sido mais frutífera nos Estados Unidos, ou mesmo em países periféricos, a partir do advento do feminismo decolonial¹²⁴. Apesar disso, “a tendência das demandas pelo reconhecimento de eclipsar as demandas por distribuição foi geral, até mesmo mundial, apesar de o conteúdo dessas demandas diferirem” (2007a, p. 298).

A trajetória histórica brasileira apresenta um relato singular. Aqui, questões de justiça social e questões culturais, ou seja, de distribuição e reconhecimento, foram tradicionalmente tratadas como distintas, e muitas vezes até opostas, conforme o diagnóstico de Pinto (2008). Segundo a autora, a noção de distribuição tem muito mais tradição do que a de reconhecimento; tem sido o espaço privilegiado de teses de economistas, preocupados com a desigualdade social e a concentração de renda, bem como nos discursos governamentais de todos os matizes ideológicos. Já a noção de reconhecimento foi introduzida no país junto com as discussões sobre a diferença, próxima das questões feministas e dos movimentos *gays*.

As manifestações feministas no Brasil tiveram início no século XIX e, devido à Ditadura Militar de 1964, se desenvolveram com algumas particularidades. De acordo com Céli Pinto (2003), as ações políticas de viés feminista no país datam do final do século XIX e início do século XX, marcadas pela atuação de sufragistas que reivindicavam o direito à cidadania plena

¹²³ Nos anos 1990, e início do século XXI, começou a desenhar-se um mundo novo: assentamento da reconversão capitalista, desenvolvimento do capitalismo cultural, sociedade de consumo, abertura ao mundo global, auge das novas tecnologias, a derrota do movimento trabalhador, a crise da democracia partidária: não haveria volta.

¹²⁴ Segundo Fraser (2007a, p. 299), no terceiro mundo, “De um lado, o fim da competição bipolar entre a União Soviética e o Ocidente reduziu o fluxo de ajuda para a periferia. De outro lado, o desmantelamento do regime financeiro de Bretton Woods animou a política neoliberal de ajustamento estrutural, que ameaçava o desenvolvimento dos Estados pós-coloniais. O resultado foi a redução drástica do alcance dos projetos de redistribuição igualitária nos países do Sul. E a resposta foi o surgimento de políticas da identidade na pós-colônia, majoritariamente de caráter comunalista e autoritário. Assim, os movimentos feministas pós-coloniais também foram forçados a operar sem a cultura política de fundo que guiasse aspirações populares para os canais igualitários”.

e a emancipação das mulheres trabalhadoras. Nos anos 1970, junto aos avanços dos feminismos da Europa e dos Estados Unidos num contexto de efervescência política e cultural, o movimento feminista brasileiro (re)nasceu e cresceu, assumindo a luta pela democracia em plena repressão política e ditadura militar. Foi, segundo a autora, no ambiente limitado do regime militar da época, que aconteceram as primeiras manifestações feministas no Brasil, impulsionado pelo contato com o movimento feminista francês, a partir do qual muitas militantes passavam a organizar manifestações no Brasil.

Neste contexto, se reveste de grande importância o caráter de luta de classe e contra a ditadura que marcam as primeiras publicações dos anos 1970. Se, por um lado, o feminismo caracterizou-se por um intenso compromisso político, por outro, suas participantes intelectualizadas – majoritariamente da classe média – tiveram uma forte preocupação com a pesquisa quanto à concepção de mulher brasileira tida na época. Mesmo sendo originariamente um movimento das elites, com o tempo ampliou-se para as classes populares, o que produziu novas concepções, gerou novos discursos e foram incorporadas novas causas à luta feminista (PINTO, 2003).

De acordo com Rose Marie Muraro (1983, p. 165), “foi em 1971 que começou de fato o Feminismo à brasileira, quando Betty Friedan veio ao Brasil”. No entanto, em razão do período ditatorial, a luta ficou por muito tempo silenciada e escondida. A dupla militância (feminismo e comunismo) de muitas mulheres e a repressão dessa época foi responsável por dar ao movimento uma preocupação a mais: a luta de classes. Durante todo esse tempo, a ideologia da luta contra a opressão da mulher desenvolveu-se como um Movimento de Opressão Pública de homens e mulheres que viviam no anonimato. Não era ainda uma Organização Feminista, e só veio a se tornar em 1975, quando nasce o Centro da Mulher Brasileira¹²⁵.

Dessa forma, nos anos 1970 o movimento irá evidenciar o debate em torno de questões sociais, sobretudo as referentes à situação sociopolítica do Brasil e sua relação com a condição de exploração da mulher. Os anos iniciais delineiam como questões básicas a luta jurídica e trabalhista, especialmente pelo direito à creche; relegando a um segundo plano as questões de natureza sexual e reprodutiva, como o aborto e a contracepção.

Com a redemocratização, a discussão política irá arrefecer, dando início a um processo lento, mas gradual, de relativa abertura às reivindicações de caráter mais propriamente

¹²⁵ O Centro da Mulher Brasileira (CMB) foi criado após encontro organizado de feministas na cidade do Rio de Janeiro. Na oportunidade discutiu-se “o papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira”

feminista. Saúde da mulher, aborto e violência sexual e violência de gênero passam a configurar agenda prioritária do movimento, passando a repercutir de forma mais ampla na sociedade brasileira. Numa outra direção, em sentido mais "acadêmico", consta a realização de pesquisas de fôlego sobre a sexualidade feminina, como as realizadas por Rose Marie Muraro (1983). Todo esse cenário contribui para que as questões especificamente "femininas" e sexuais, ou seja, demandas culturais de reconhecimento viessem à tona no país e passassem a ganhar força nos debates.

Esta coincidência histórica entre o (re)nascimento do feminismo da segunda onda no Brasil e a introdução das demandas culturais por reconhecimento fez com que o movimento feminista brasileiro, ademais da histórica perpetuação de desigualdades que perpassam questões de gênero, bem como de estruturas sociais machistas e patriarcais, mantivesse, desde seu nascimento, um forte caráter cultural. Tal fato se deve também à sua gênese, vinculada à luta pela democracia no contexto ditatorial (PINTO, C.J., 2010). Com esta influência histórica, a ênfase cultural permaneceu visível nos desdobramentos atuais dos movimentos feministas em plena era das mídias sociais. Há, segundo Pinto (2008, p. 49, grifo nosso), um isolamento e fragmentação das demandas que devem ser superados, afinal, “as duas propostas trazem contribuições importantes para que se pense cenários como o brasileiro e também para quebrar barreiras, tanto de uma *tradição economicista como a de um certo modismo culturalista*”.

O peculiar cenário brasileiro, vinculado ao desenvolvimento patriarcal e patrimonialista de nossa institucionalidade cultural e política (HOLANDA, 2007), em muito se deve à incipiente e defasada penetração da teoria política feminista, conforme diagnosticaram Biroli e Miguel (2012, p. 10). Segundo os autores, a maior parte de nossa ciência e filosofia política, prende-se a modelos simplistas, que estilizam por completo as motivações dos agentes políticos e se limitam a um conjunto bastante restrito de questões, sobretudo os processos eleitorais, o comportamento legislativo e as relações entre os poderes, incapazes de alterar a sub-representação, constituindo, portanto, uma ciência política “sem pegada teórica, fortemente vinculada ao senso comum, portanto, incapaz de aderir à agenda de pesquisa que a teoria feminista abre” (BIROLI; MIGUEL, 2012, p. 10). Em que pese a simplicidade do relato, o grande problema quanto ao Brasil é que, com a diminuta área de pesquisa existente, o predomínio dessas correntes sufoca o florescimento de abordagens alternativas.

A par deste contexto paradoxal que o cenário marcado pelo avanço neoliberal global, coloca diante dos movimentos feministas, no Brasil e no mundo, este capítulo busca refletir sobre a possibilidade de reinventar e ressignificar o projeto feminista, dado que a crítica ao

sexismo, que em outros tempos formava parte de uma ambiciosa concepção igualitária e democrática do mundo, atualmente está reformulada em termos individualistas que justificam a exploração ao invés de combatê-la. Nesse sentido, desenvolve a construção de uma proposta multidimensional igualitarista, cosmopolita e democrática de justiça com enfoque de gênero, denominada de Liberalismo Democrático-Igualitário.

Resta demonstrado que o feminismo uma vez mais precisa se reinventar, agora como um projeto e um processo de política transnacional. Apesar de muitos desses apontamentos serem ainda recentes, a persistência de problemas graves, ademais do avanço do feminismo, reivindica uma mudança no enfoque e na escala da política feminista que, a fim de abarcar as múltiplas dimensões de opressão que atingem as mulheres e superar visões fragmentárias e parciais, tornaria possível integrar os melhores aspectos das propostas anteriores, a novas demandas, em uma nova e mais adequada síntese de uma teoria da justiça feminista.

Tal teoria parte da consideração fraseriana de que a fragmentação das reivindicações por justiça feminista, principalmente entre redistribuição e reconhecimento, fez com que essas perdessem grande parte de sua capacidade emancipatória, sendo, inclusive, cooptadas pela reorganização capitalista, de modo que o objetivo posto é propor uma teoria feminista de justiça social, capaz de rearticular as reivindicações que, segundo Fraser (2010), devem-se dar, conjuntamente, mas não exclusivamente, nas três dimensões essenciais: a *dimensão econômica da redistribuição*, a *dimensão cultural do reconhecimento* e a *dimensão política da representação*.

No cenário brasileiro, nenhuma das dimensões pode ser negligenciada, em que pese muitas vezes as disputas teóricas e práticas terem-se polarizado entre uma ou outra, desconsiderando a realidade social e a integralidade do problema: sobre a *redistribuição*, a imensa e persistente desigualdade social, intensificada pela feminização da pobreza é evidente e grave. Dados indicam que

O Brasil tem 32,9% da população considerada pobre e 13,5% vivendo em extrema pobreza; isso significa aproximadamente 22 milhões de pessoas. Um recente estudo sobre as características da pobreza, realizado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento, associa os dados da pobreza aos da desigualdade social, afirmando que a primeira tem mais a ver com a desigualdade do que com o crescimento econômico. No país, 1% dos mais ricos detêm 10% da renda bruta; e este mesmo percentual representa a riqueza dos 50% mais pobres. Portanto, a primeira constatação que se retira destes dados é a de que há necessidade premente de políticas de distribuição, que atinjam universalmente os pobres. A pobreza atinge de forma diversa a grupos sociais diferentes. (PINTO, 2008, p. 51).

No mesmo sentido, o Encarte Brasil baseado no Relatório “O Progresso das Mulheres no Mundo 2015-2016”, constituído a partir de dados relativos ao Cadastro Único dos programas sociais do Brasil evidenciou a concentração da pobreza sobre as mulheres, quando reafirmou em 2014 o percentual de mulheres chefiando domicílios que recebiam os benefícios do Programa Bolsa Família: 93%, ou quase 13 milhões de famílias. Em dezembro do mesmo ano, também confirmava que 88% de todas as famílias inscritas nos programas sociais brasileiros, destinados às famílias mais pobres, ou em situação de miséria extrema, eram chefiadas por mulheres, sendo que, dessas famílias, 68% eram chefiadas mulheres negras (ONU MULHERES, 2016).

Quanto à demanda cultural por *reconhecimento*, sua relevância é também urgente. O Brasil ainda convive com práticas patriarcais e machistas impregnadas de atitudes e práticas sociais e culturais, como a conivência com a cultura do estupro. Dentre todas, destacaremos a violência de gênero¹²⁶, como fenômeno persistente e grave, socialmente autorizada e que, ao contrário de regredir, tem aumentado a cada dia. Segundo dados divulgados pelo relatório “Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil” (WAISELFISZ, 2015, p. 13), no país, entre os anos de 2003 e 2013, o número de mulheres vítimas de homicídio aumentou 21% na década (de 3.937 em 2003 para 4.762 em 2013) representando uma taxa de 13 homicídios diários, o que, considerando o crescimento da população feminina, representou um crescimento de 8,8% na década. Destes, em torno de 27,1% ocorrem nos seus *domicílios*. Para corroborar tais dados, pode-se verificar que, conforme demonstrou o estudo *Violência contra a mulher: Femicídios no Brasil*, produzido pelo IPEA, em 2014, no Brasil, no período de 2001 a 2011 ocorreram mais de 50 mil feminicídios, o que equivale em média, a 5.664 mortes de mulheres por causas violentas a cada ano, 472 a cada mês, 15,52 a cada dia, ou uma a cada hora e meia, aproximadamente, das quais a maioria foi intrafamiliar. Sobre a violência não letal, os dados de 2014 do SINAN do Ministério da Saúde, revelam que foram atendidas 223.796 vítimas de diversos tipos de violência, o que significa que, “a cada dia de 2014, 405 mulheres demandaram atendimento em uma unidade de saúde, por alguma violência sofrida” (WAISELFISZ, 2015, p. 42). Uma compilação de dados de diversas pesquisas sobre violência de gênero no Brasil, realizada pelo Instituto Patrícia Galvão revela que 3 em cada 5 jovens já sofreram violência em seus relacionamentos íntimos, 6 em cada dez brasileiros conhece alguém que foi vítima de

¹²⁶ Considera-se *violência de gênero* toda a ação violenta produzida em contextos e espaços relacionais e, portanto, interpessoais, que têm cenários sociais e históricos não uniformes, e que incidem sobre a mulher, ou sobre o polo feminizado de uma relação, quer sejam violências físicas, sexuais, psicológicas, patrimoniais ou morais, tanto no âmbito privado-familiar como nos espaços de trabalho e públicos (BANDEIRA, 2014).

violência doméstica e, uma em cada cinco mulheres admite ter sofrido “algum tipo de violência de parte de algum homem, conhecido ou desconhecido”. Os dados do Instituto Sangari, em seu Mapa da Violência de 2012, apontam que 68,8% dos casos ocorrem nas residências das vítimas e que as agressões praticadas por parceiros e ex parceiros chegam a 42,5% dos casos. Em 51,6% deles há reincidência.

A pesquisa *Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado*, feita pela Fundação Perseu Abramo revela que no Brasil, 8% dos homens admitiram já ter batido em uma mulher; 48% deles afirmam ter um amigo ou conhecido que fizeram o mesmo; 25% têm parentes que agridem as companheiras; 2% declaram que “tem mulher que só aprende apanhando bastante”; 8% assumem praticar a violência; 14% acreditam ter “agido bem” e 15% declaram que bateriam de novo. E este processo se agrava dada sua incidência sobre a juventude. Em dezembro de 2014, Instituto Avon e Data Popular¹ divulgaram uma pesquisa realizada com 2.046 jovens de 16 a 24 anos de todas as regiões do país, sendo 1.029 mulheres e 1.017 homens. Do total, 96% consideraram viver em uma sociedade machista. Mas, como demonstraram os resultados, grande parte ainda concorda com pressupostos associados à desigualdade de gênero: 68% desaprovam mulheres que têm relações sexuais no primeiro encontro, 80% afirmam que uma mulher não deve ficar bêbada em festas e 25% admitem pensar que mulher que usa roupa curta ou decote está ‘se oferecendo’ para os homens.

Além da violência, destacam-se situações como as desigualdades do mundo do trabalho, público e doméstico, também persistentes e que demandam uma teoria da justiça capaz de enfrentar questões no campo do reconhecimento cultural. Cabe destacar que, entre 2004 e 2014, a estrutura produtiva brasileira incorporou mais de 15 milhões de trabalhadoras e trabalhadores - mais de 1,5 milhão por ano. Desse total, 49,5% eram mulheres (PNAD). Entre 2003 e 2014, mais de 9 milhões de mulheres ingressaram em ocupações com registro, ou seja, com maior acesso ao sistema de seguridade social (RAIS/MTE). Assim, a cobertura previdenciária entre mulheres evoluiu de 60,7%, em 2003, para 72,6%, em 2014. Entre 2004 e 2014, o trabalho doméstico sem registro baixou de 12,7% para 9,6%, e o número de trabalhadoras em atividades produtivas para o próprio consumo e as que não recebem remuneração, se reduziu de 14,8% para 9,6% (IBGE, 2014).

Mesmo ampliando a participação em ocupações tradicionalmente masculinas, quando comparados os rendimentos-hora trabalho e a escolaridade, os progressos para as mulheres brasileiras são mais lentos do que os desejados. Ainda persiste uma extrema desigualdade. Os rendimentos, medidos pelo valor do rendimento-hora, do total das mulheres ocupadas em

qualquer posição na ocupação, em 2004, correspondiam a 82,7% do rendimento dos homens. Aumentaram para 85,0% em 2014. Independentemente da jornada e do nível de escolaridade os salários das mulheres são inferiores aos masculinos e sinalizam com a complexidade do problema (ONU MULHERES, 2016). As mulheres encontravam-se igualmente em número reduzido no que tange à ocupação de cargos diretivos em diferentes ramos de atividade econômica, sendo que somente 2,6% das empresas do país têm uma mulher em seu conselho de administração e aproximadamente 70% não têm nenhuma no seu quadro de diretores. Mas, elas tinham representatividade significativa à frente dos cargos diretivos nas áreas de educação, saúde e serviços sociais (65,6%) e em aproximadamente 44% no setor de alojamento e alimentação. Além disso, a particular disparidade no compartilhamento dos afazeres domésticos guarda grandes significados: em 2014, 91% das mulheres e 51% dos homens ocupados declararam realizar atividades domésticas; e quando a jornada no trabalho de reprodução é somada à jornada realizada no âmbito produtivo, as mulheres respondem por 58 horas semanais – 6,0 horas a mais do que os homens (IBGE, 2014).

Sobre a dimensão política da *representação*, o cenário não é mais otimista, e a sub-representação, ou não-representação nos espaços políticos e de poder são ainda traços permanente em nossa jovem e instável democracia. A sub-representação política de amplos setores sociais permanece no Brasil. Apesar de as mulheres serem a maioria da população, sua presença na Câmara dos Deputados não ultrapassa os 10%. O mesmo se verifica com a população negra, cuja representação será de 20,3%, com base na auto declaração feita ao Tribunal Superior Eleitoral quando do registro das candidaturas. A população indígena continua alijada da representação no Legislativo. Já os homens brancos ocuparão 72,1% das cadeiras da Câmara dos Deputados. O Parlamento brasileiro continua bastante masculino, branco e empresarial (BRASIL, 2014). Apesar de contar com uma lei de cotas de gênero – Lei 9.504, de 30 de setembro de 1997, substituída pela Lei 12.034, de 29 de setembro de 2009, que obrigou os partidos a preencher o mínimo de 30% e o máximo de 70% para candidaturas de cada sexo nos âmbitos municipal, estadual e federal, nas últimas eleições de 2014, foram eleitas 51 deputadas federais e cinco mulheres para o Senado Federal. Em 2014, também, apenas Suely Campos (que substituiu o marido, Neudo Campos, considerado inelegível pela Justiça Eleitoral através da Lei da Ficha Limpa), conseguiu conquistar o governo do Estado de Roraima pelo PP. E nas Assembleias Legislativas o número de mulheres eleitas em 2014 caiu para 120 deputadas, representando 11,3% do total de cadeiras nas Unidades da Federação (BRASIL, 2014). Cabe destacar que, das 51 novas deputadas federais eleitas, 21,5% delas são esposas, ex-

esposas ou filhas de homens que ocupam ou já ocuparam não apenas cargos eletivos, mas também cargos não eletivos como, por exemplo, os de Ministros de Estado.

Ainda sobre este tema, cabe destacar que, no momento em que esta tese está sendo escrita, Presidenta eleita Dilma Rousseff encontra-se afastada do cargo devido a um processo político de impeachment, tendo sido vítima, durante o processo, de toda sorte de ofensas relativas à sua condição de mulher. Após a eleição de Dilma Rousseff à Presidência da República, em maio de 2013, a proporção de mulheres ministras era de 25,6% – em termos absolutos, 10 ministras, contando inclusive com a Secretária de Políticas para as Mulheres. No cenário atual, com o afastamento da Presidenta Rousseff, a Secretária de Políticas para as Mulheres foi extinta e não há nenhuma mulher compondo o grupo ministerial.

Por tudo isso, o objetivo de uma teoria de justiça que se pretenda válida deve pressupor a superação das visões compartimentadas e de enfoques parciais da justiça, o que nos impõe a tarefa de conciliar propostas teóricas que, aparentemente opostas, podem coexistir na construção do objetivo aqui proposto. No caso em tela, serão abordadas especialmente a teoria social democrática de Fraser e a teoria liberal igualitária das capacidades, de Nussbaum. Pretende-se demonstrar que, apesar de partirem de matrizes teóricas distintas, ambas podem ser complementares, e juntas constituírem a base deste trabalho, o qual, a partir de John Rawls, considera justa uma sociedade cujos arranjos sociais permitam a participação paritária na vida social¹²⁷. Portanto, superar a injustiça requer dismantelar os obstáculos institucionalizados que impedem o exercício de capacidades básicas e a escolha e vivência da boa vida.

Ao firmar tal pressuposto, o recorte teórico político deste trabalho inspira-se no “liberalismo igualitário”, que, como explica Vita (2008, p. 5), designa

[...] a posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela comprometida com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos

¹²⁷ Sobre tal ponto de partida, em Nussbaum (2002) é explícito. Já em Fraser (2014), embora seja uma autora socialista, parece partilhar a pretensão rawlsiana de que a justiça deve ser a maior virtude das instituições de uma determinada sociedade. Segundo Fraser (2014, p. 266): “muitos filósofos resguardaram a ideia platônica de que a justiça, longe de ser simplesmente uma virtude dentre outras, desfruta de estatuto especial como virtude mestra. Uma versão dessa concepção está presente no célebre livro de Rawls *Uma teoria da justiça*, no qual o autor afirma que a justiça e a virtude primeira das instituições sociais, assim como a verdade e dos sistemas de pensamento. Com isso, Rawls (2008) não quis dizer que a justiça é a virtude mais alta, mas sim que ela é a virtude fundamental, aquela que assegura a base para o desenvolvimento de todo o mais. Em princípio, **as configurações sociais podem exibir um número qualquer de virtudes. Elas podem ser, por exemplo, eficientes, ordenadas, harmoniosas, generosas ou enobrecedoras. Mas a realização dessas possibilidades depende de uma condição anterior, qual seja, a de que as configurações sociais em questão sejam justas. É nesse sentido, pois, que a justiça é a virtude primeira: é apenas com a superação da injustiça institucionalizada que conseguimos firmar o solo a partir do qual as demais virtudes, tanto sociais quanto individuais, podem florescer.** [...] como penso, Rawls está certo nesse ponto” (FRASER, 2014, p. 266, grifo nosso).

recursos sociais escassos – renda, riqueza e oportunidades educacionais e ocupacionais – a todos os seus cidadãos.

A ideia central desse ideal normativo se apoia em uma divisão moral de trabalho entre a sociedade e seus membros individuais. À sociedade – aos cidadãos como um corpo coletivo – cabe a responsabilidade de dar forma a uma estrutura institucional que propicie aqueles direitos e oportunidades para todos, “sem distinção de qualquer tipo, tais como raça, etnia, sexo ou religião” (VITA, 2008, p. 7) (para fazer uso da frase que quase invariavelmente aparece nos artigos iniciais das declarações de direitos); “aos cidadãos individualmente, cabe decidir que uso farão em suas vidas desses recursos institucionalmente garantidos”. Desse modo, para o liberalismo igualitário, não basta que cada cidadão disponha das condições para agir a partir de suas próprias concepções sobre o que é valioso na vida, e que seja institucionalmente garantida uma esfera de liberdade negativa; ademais, “é preciso que os arranjos institucionais básicos da sociedade propiciem a cada cidadão os meios efetivos para fazê-los, incluindo um quinhão equitativo de oportunidades sociais, renda e riqueza” (VITA, 2008, p. 9).

Nesse sentido, deve-se considerar os tipos distintos de obstáculos ao exercício das capacidades, que correspondem a espécies diferentes de injustiça. Por um lado, as pessoas podem ser impedidas da plena vivência e participação por estruturas econômicas que negam os recursos necessários para a interação paritária, no que se configura a injustiça *distributiva* ou má distribuição. Por outro lado, as pessoas podem ser coibidas de interagirem ou viverem em termos de paridade por hierarquias culturalmente institucionalizadas, que lhes negam o *status* necessário, sofrendo desigualdade de *status* ou falso *reconhecimento*. E há ainda um terceiro aspecto, constituído por obstáculos que surgem da constituição política da sociedade, em oposição à estrutura de classe ou à ordem de *status*. São aqueles relativos à má *representação* e que, baseados em um modo específico de ordenação social, só podem ser adequadamente entendidos através de uma teoria que conceitue representação, juntamente com distribuição e reconhecimento, como uma das três dimensões fundamentais da justiça.

Fazer frente a todas essas injustiças a partir do enfoque de gênero é o objetivo deste estudo, o que requer, de acordo com o diagnóstico apontado por Fraser (2013), o enfrentamento a três questões primordiais: o “*o que*”, “*quem*”, e o “*como*” da justiça, cuja gramática majoritária não tem mais conseguido fazer frente às peculiaridades de nosso tempo.

O *Liberalismo Democrático-Igualitário* busca oferecer uma alternativa teórica a cada uma das três questões, mantendo como pressupostos essenciais: a *multidimensionalidade* (ao abarcar, não exclusivamente, as três dimensões fraserianas da redistribuição, reconhecimento e

representação, constituindo-se, portanto, em um enfoque integral e não fragmentado de justiça); o *igualitarismo* (uma vez que objetiva a igual distribuição de capacidades, seja no campo econômico (distribuição), cultural (reconhecimento), político (representação), como o fundamental a ser alcançado); o *cosmopolitismo* (dado que considera a toda pessoa humana, independente de Estado e cultura como seu destinatário); e a *democracia participativa* (pois considera que somente práticas democrático-participativas podem ser capazes de efetivar as dimensões anteriores).

A partir desses quatro pressupostos, analisa as três grandes questões da justiça e busca oferecer uma alternativa teórica a cada uma delas: ao *o que* da justiça responde com um enfoque multidimensional, contemplando, mas não se limitando as três dimensões fraserianas da justiça, pretendendo garantir a igualdade de capacidades de acesso a condições de vida digna do ponto de vista econômico-material; igualdade de capacidades de acesso a esfera cultural, do respeito e do autorrespeito e do reconhecimento; e a igualdade de capacidades para a participação paritária na vida e na representação política.

A adoção da perspectiva das capacidades permite ainda a inclusão de uma quarta dimensão, que chamaremos, nos termos da teoria aqui delineada, de dimensão ambiental da *sobrevivência*, considerando que a injustiça ambiental não se encontra plenamente abarcada na tridimensionalidade, ao mesmo tempo em que se constitui em uma dimensão essencial de injustiças no Brasil e no mundo. Ao abarcar as quatro dimensões da justiça, o enfoque das capacidades indica, em suma, que *o que* da justiça se constitui na igualdade de capacidades para que toda pessoa possa viver a vida que escolheu, sem nenhuma espécie de constrangimento público ou privado. O enfoque das capacidades, como apresentado por Nussbaum, constitui-se na base informacional adequada para tal fim.

O *quem* da justiça do Liberalismo Democrático-Igualitário consiste em todo ser humano, independente de quaisquer especificidades moralmente irrelevantes, como cultura, religião, gênero, classe social, raça, ou afins. Constitui-se, portanto, em um cosmopolitismo centrado no valor moral de cada ser humano, o que se aproxima da proposta universalista de Nussbaum (2002), e também da paridade participativa fraseriana (2007a), a qual possui uma dimensão universal ao contemplar todos os parceiros nas interações sociais e se fundamentar no igual valor moral dos seres humanos.

Por fim, o *como* da perspectiva teórica deste trabalho é constituído por uma proposta radicalmente democrático-participativa. Neste sentido, oferece a estratégia contrapublicitária, tal como elaborada por Fraser, como uma estratégia capaz de garantir a capacidade democrática

e o empoderamento daqueles a quem se destinam as preocupações relativas à justiça. Desse modo, a formação de contrapúblicos subalternos, em esfera estatal ou global, constitui-se fundamental para a concreta efetivação dos dois aspectos anteriores. Por meio de contrapúblicos estabelecidos em esferas transnacionais, as feministas poderiam resgatar os ideais libertários e contra-hegemônicos do feminismo de segunda onda, estabelecendo estratégias de empoderamento suscetíveis de incrementar as capacidades das mulheres nas esferas do reconhecimento, da redistribuição e representação e da sobrevivência.

Abordando a multidimensionalidade da justiça: redistribuição, reconhecimento, representação e sobrevivência, a partir das três questões que se colocam diante de uma teoria da justiça social na atualidade: o que, quem e como, a resposta é dada pelo Liberalismo Democrático-Igualitário, como teoria capaz de pensar a justiça e o gênero no cenário brasileiro atual.

5.1 Justiça Feminista em Tempos Anormais: Repensando o *O Que*, o *Quem* e o *Como* da Justiça

Tempos atuais são tempos anormais. Tempos de uma profunda crise a um só tempo social, econômica, política e ecológica, “es una crisis general del orden capitalista, o mejor dicho de nuestra forma presente, históricamente específica, de capitalismo: financierizado, globalizador, neoliberal” (FRASER, 2015, p. 17). Diante dessa crise, os movimentos de emancipação, especialmente o feminismo, têm enfrentado dificuldades diante da imposição de novos e fortes dilemas, criados pela reconfiguração da ordem de gênero na sociedade neoliberal e global. As mulheres, situadas entre patriarcado e neoliberalismo, precisam reencontrar o caminho de sua luta pela igualdade: bastaria uma igualdade meritocrática, centrada na livre escolha e no mercado, ou seriam necessários mecanismos de democracia radical, que entendam a igualdade como plena capacidade de viver a vida que escolheram?

Em tempos de crise múltipla, evidencia-se o que Fraser (2013) conceituará como um contexto de justiça anormal, no qual os debates contemporâneos sobre justiça parecem não apresentar a forma estruturada do discurso normal, e no qual frequentemente faltam aos debatedores da justiça uma visão comum quanto aos requisitos necessários à condição de reclamante, acordos quanto ao fórum a que devem recorrer, certezas quanto ao círculo público de interlocutores, concordância quanto a quem tem direito à consideração da justiça, e acordos quanto às desigualdades capazes de ensejar injustiças. Resulta daí debates sobre justiça um

tanto quanto *aleatórios* que, sem a força ordenadora de pressuposições partilhadas, “lhes falta a *estrutura e a forma* do discurso *normal*” (FRASER, 2013, p. 741).

Em tempos de justiça normal, aduz Fraser (2013), as questões assumem uma roupagem comum: apesar de discordarem quanto ao que caracterizam como justo, compartilham pressuposições sobre o que seria uma reivindicação por justiça inteligível quanto aos tipos de atores que podem fazer reivindicações (indivíduos) e de organismos dos quais se devem exigir as reparações (estados territoriais); sobre o alcance ou âmbito da justiça, que fixam o círculo de interlocutores para quem devem ser endereçadas as reivindicações e delimitam o universo daqueles cujos interesses merecem consideração (nos dois casos, o conjunto de cidadãos de uma comunidade política limitada); acerca do espaço no qual as reivindicações podem ser levantadas (geralmente o espaço econômico da distribuição); e quanto às clivagens sociais que podem abrigar injustiças (usualmente classe e etnicidade).

O resultado de tais concordâncias é que os debates assumem uma forma relativamente regular, e os conflitos se constituem através de princípios organizadores e sua gramática particular. À medida que tal gramática e suas premissas básicas são colocadas em disputa, desvios representam menos a exceção do que a regra, e o cenário é inundado com “metadisputas em relação a pressuposições constituintes de quem conta e do que está em jogo” (FRASER, 2013, p. 742), questionando não apenas questões substantivas, mas a própria gramática da justiça. Obviamente esta situação de anormalidade não é sem precedente¹²⁸, “[...] não obstante, as anormalidades atuais são historicamente específicas, refletindo o desmantelamento da ordem da guerra fria, a contestação da hegemonia americana, o surgimento do neoliberalismo, e a nova relevância da globalização” (p. 742). Nessas circunstâncias, paradigmas e reclamações tradicionais por justiça tendem a se desestabilizar,

Assim, seguindo a transnacionalização da produção, finanças globalizadas em mercado e regimes de investimentos neoliberais, as reivindicações por *redistribuição* frequentemente invadem limites de gramáticas centradas no estado e fóruns deliberativos. Da mesma forma, dadas as migrações transnacionais e o fluxo global da mídia, as reclamações por *reconhecimento* de pessoas outrora distantes, assumem uma nova proximidade, desestabilizando horizontes de valores culturais previamente desprezados. Finalmente, numa era de contestação da hegemonia das superpotências, da governança global, e de políticas transnacionais, clamores por *representação* põem à prova cada vez mais o quadro anterior do estado territorial moderno. (FRASER, 2013, p. 742, grifo da autora).

¹²⁸ Veja-se, por exemplo, o período anterior ao Tratado de Westfália e o período seguinte à Primeira Guerra, em que a justiça anormal se tornou a regra, e a justiça normal, a exceção (FRASER, 2013).

Sejam como demandas por redistribuição, reconhecimento ou representação as disputas atuais evidenciam a *heteroglossia* do discurso da justiça, despojadas de *normalidade*, diante dos quais as teorias usuais têm poucas alternativas a oferecer: formuladas para contextos de justiça *normal*, focam em questões de primeira ordem (O que constitui uma distribuição justa de riquezas e recursos? O que conta como reconhecimento recíproco ou respeito igual? O que caracteriza representação política justa e uma voz igual?). Partindo de uma gramática compartilhada, essas teorias falham em indicar o caminho quando se defrontam com conflitos de natureza moral, de diferenças sociais e ao fórum da reivindicação. Assim, deixam de oferecer os recursos conceituais para lidar com problemas de justiça *anormal*, tão característicos da atualidade (FRASER, 2013).

Para formular uma teoria capaz de abarcar as peculiaridades dos tempos que atravessamos, Fraser (2013) identifica três nódulos de anormalidade que correspondem à ausência de uma visão compartilhada quanto ao “o *que*”, “*quem* e “*como*” da justiça. A hegemonia do “*que*” distributivo foi desafiada, tanto por praticantes da política de reconhecimento, de multiculturalistas a nacionalistas, quanto por militantes da política de representação, de campanhas feministas pelas cotas de gênero a minorias nacionais demandantes de arranjos com divisão de poder; a supremacia do “*quem*” nacional-territorial estatal foi desafiada, tanto por localistas e comunitaristas, que subscrevem estruturas subnacionais, quanto por regionalistas e transnacionalistas que advogam um círculo mais amplo, como o europeu, e por globalistas e cosmopolitas, defensores de uma igual consideração por todos os seres humanos; e finalmente o “*como*” tem sido desafiado pela ascensão das expectativas democráticas de movimentos mobilizados que colocam em cheque a prerrogativa de estados e elites de determinarem a gramática da justiça.

Para cruzar o terreno moveidinho acima mapeado, são necessários movimentos cuidadosamente planejados – estratégias para teorizar a justiça em tempos anormais, capazes de valorizar sua capacidade de contestação expandida e de fortalecer suas capacidades diminuídas de adjudicação e reparação (FRASER, 2013). Que tipo de teoria de justiça serviria nessa situação? As pistas para uma resposta, ao menos parcial podem ser encontradas no reexame dos nódulos de anormalidade já referidos. Considerados individualmente, cada um tem uma mensagem importante quanto à interpretação do conceito de justiça para os tempos anormais. É este o caminho que o recorte teórico normativo deste trabalho busca percorrer, a fim de se consolidar como uma alternativa de justiça feminista, capaz de fazer frente aos dilemas e disputas enfrentadas nos tempos atuais.

5.1.1 O “Que” da Justiça: Capacidades Multidimensionais

As questões relativas ao “*o que*” da justiça dizem respeito à substância com a qual se lida. Em sendo a justiça uma relação comparativa, o que a justiça compara? Quanta desigualdade a justiça permite? Quanta redistribuição é requerida, e de acordo com qual princípio da justiça distributiva, e mais ainda, o que precisa ser redistribuído? O que constitui respeito igualitário, e quais tipos de diferenças merecem reconhecimento público, e por quais meios? E qual a base informacional, ou métrica da justiça capaz de abarcar tais discussões?

Todas as incertezas atuais quanto ao “*quê*” refletem a problematização sofrida por visões que identificam a justiça exclusivamente com a distribuição justa de bens econômicos, predominante nos argumentos pós-Segunda Guerra, momento em que tanto visões socialistas, igualitaristas, liberais ou utilitaristas interpretaram o “*que*” vinculado a injustiças econômicas, considerando legítimas fraturas sociais de classe, e desconsiderando outras, como gênero, sexualidade, religião, raça ou etnia. “Projetando a distribuição econômica desigual como a injustiça quintessencial, disfarçava injustiças de falta de reconhecimento, embasadas em hierarquias de *status*, assim como injustiças de falta de representação, presentes na constituição política da sociedade” (FRASER, 2009b, p. 13).

Esta hegemonia do “*que*” distributivo passou a sofrer contestações dos diversos agentes da política do reconhecimento, e dos diversos agentes da política da representação, ocasionando uma desconcertante falta de consenso quanto à forma de compreensão da injustiça e seus meios de retificação.

Aos olhos de alguns, era suficiente que os cidadãos fossem formalmente iguais perante a lei; para outros, a igualdade de oportunidades era também requerida; para outros, ainda, a justiça demandava que todos os cidadãos tivessem acesso aos recursos e ao respeito de que eles precisavam para serem capazes de participar em paridade com os demais, como membros integrais da comunidade política. Em outras palavras, o argumento concentrava-se precisamente no que deveria ser entendido como uma justa ordenação das relações sociais no interior da sociedade. (FRASER, 2009b, p. 13).

Em consequência, afirma a autora, “temos agora pelo menos três conceitos antagônicos do que representa o ‘*o que*’ da justiça: redistribuição, reconhecimento e representação” (FRASER, 2013, p. 747), e todas essas dimensões devem ser consideradas como objeto primário de uma teoria da justiça para os tempos atuais, vislumbrando-se, assim, uma teoria que se pretenda tridimensional: do ponto de vista da luta de classes, a justiça contém uma dimensão econômica, cuja injustiça associada é a má-distribuição; da perspectiva de

movimentos multiculturalistas, a justiça engloba uma dimensão cultural, cuja injustiça correspondente é o mau-reconhecimento; e da lente dos movimentos de democratização, a justiça inclui uma dimensão política, cuja injustiça é a da má-representação. Nenhuma destas três perspectivas diferentes do “*quê*” pode ser excluída da formulação de uma teoria contemporânea.

Desse modo, Fraser (2013, p. 751) critica o que chama de “monismo ontológico em relação a injustiças”, propondo um olhar multidimensional, capaz de aceitar “reclamações como bem estruturadas e inteligíveis em princípio, estruturadas, no mínimo, em três perspectivas distintas do ‘*o quê*’ da justiça: *redistribuição, reconhecimento, e representação*”, as quais refletem dimensões distintas das sociedades modernas: econômica, hierárquica, e política, que geram injustiças que não podem ser reduzidas às outras.

5.1.1.1 A Tridimensionalidade da Justiça Feminista

Já podemos inferir até este momento da análise, que a proposta teórica deste trabalho concorda com a afirmação fraseriana de que “uma teoria da justiça adequada ao nosso tempo deve ser tridimensional” (FRASER, 2009b, p. 26). Abarcando não somente a redistribuição e o reconhecimento, mas também a representação, e as respectivas dimensões econômica, cultural e política, ela deve nos capacitar a identificar as injustiças e avaliar possíveis reparações. Acima de tudo, deve nos permitir responder à questão política central de nossa época: como podemos integrar lutas contra a má distribuição, o falso reconhecimento e a falsa representação dentro de um enquadramento *pós-Westfaliano*?

Obviamente a construção de tal modelo abrangente não constitui um empreendimento intelectual fácil. Especificamente as polarizações entre distribuição e reconhecimento¹²⁹ têm predominado no âmbito da filosofia política e da filosofia feminista ao longo das últimas décadas, enredando um nexo de difíceis questões filosóficas que concernem à relação entre moralidade e ética, entre o correto e o bem, entre a justiça e a boa vida¹³⁰. O problema central

¹²⁹ De acordo com Fraser e Honnet (2003), os clamores redistributivistas igualitários dominaram nos últimos séculos a literatura empenhada em transformações sociais, a ponto de se constituírem quase como os paradigmas definitivos da teorização acerca da justiça social, dos últimos 150 anos. A seu turno, as lutas por reconhecimento cresceram rapidamente após a queda do socialismo soviético no final do século XX, entre as quais se destacam as diversificadas bandeiras do gênero, nacionalidade, raça/etnia e sexualidade.

¹³⁰ “Do ponto de vista filosófico, o termo ‘redistribuição’ filia-se à tradição liberal, em especial o seu ramo anglo-americano, ao qual estão vinculadas as diversas teorias de justiça distributiva elaboradas em fins do século XX, entre elas as concepções de John Rawls e Ronald Dworkin. ‘Redistribuição’, portanto, vem de uma longa tradição de pensamento que busca sintetizar a ênfase liberal na liberdade individual com o igualitarismo da democracia social. Por sua vez, ‘reconhecimento’ é termo que deriva da tradição filosófica hegeliana, no contexto de uma relação entre sujeitos que se enxergam como iguais, mas separados uns dos outros – relação que é propriamente

é saber se um paradigma de justiça alinhado com a “moralidade” pode dar conta de reivindicações pelo reconhecimento da diferença, ou se é necessário, ao contrário, voltar-se para a “ética” (FRASER, 2007b).

Grande parte da filosofia moral recente adere à disputa: teóricos políticos liberais e filósofos morais deontológicos insistem que o correto tem prioridade sobre o bem, e que as demandas por justiça estão acima de reivindicações éticas. Já teleologistas retrucam que a noção de moralidade universalmente vinculante, independente de qualquer ideia do bem, é conceitualmente incoerente, e que reivindicações substantivas de valores culturais comunitários devem estar acima dos apelos abstratos à razão ou humanidade (FRASER, 2007a). Tais alinhamentos filosóficos complicam a integração multidimensional.

A distribuição, evidentemente, pertence ao lado da moralidade, e o reconhecimento, à ética, uma vez que exigiria o julgamento valorativo de práticas e identidades variadas. Portanto, muitos teóricos deontológicos simplesmente rejeitam reivindicações pelo reconhecimento da diferença como violações da neutralidade liberal concluindo que a justiça distributiva esgota a moralidade política. Muitos teóricos do reconhecimento se alinham à ética contra a moralidade, concluindo que o reconhecimento demanda julgamentos qualitativos de valor que excedem as capacidades dos modelos distributivos. Conforme aduz Fraser (2007b, p. 102),

De algum tempo para cá, as forças da política progressista dividiram-se em dois campos. De um lado, encontram-se os proponentes da ‘redistribuição’. Apoiando-se em antigas tradições de organizações igualitárias, trabalhistas e socialistas, atores políticos alinhados a essa orientação buscam uma alocação mais justa de recursos e bens. No outro lado, estão os proponentes do ‘reconhecimento’. Apoiando-se em novas visões de uma sociedade ‘amigável às diferenças’, eles procuram um mundo em que a assimilação às normas da maioria ou da cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário. Membros do primeiro campo esperam redistribuir a riqueza dos ricos para os pobres, do Norte para o Sul, e dos proprietários para os trabalhadores. Membros do segundo, ao contrário, buscam o reconhecimento das distintas perspectivas das minorias étnicas, ‘raciais’ e sexuais, bem como a diferença de gênero.

Esse debate, ademais de marcar a filosofia normativa e política, se dá há longa data no seio da teoria feminista, e remonta ao renascimento do feminismo da *segunda onda*, a partir “[...] *del fermento que rodeaba a la nueva izquierda*” (FRASER, 2015, p. 15), que dotou o movimento de uma força insurrecional capaz de questionar a dominação masculina nas sociedades capitalistas do pós-guerra, organizadas pelo Estado. Nesse momento, o feminismo

constitutiva dessa subjetividade. O conteúdo desse reconhecimento foi trabalhado e enriquecido conceitualmente pelos existencialistas do século XX e ressuscitado ainda mais recentemente por neohegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 10).

se consolidou como um pensamento crítico e emancipatório, entrelaçando “em uma crítica ao capitalismo androcêntrico organizado pelo Estado, três dimensões analiticamente distintas de injustiça de gênero: econômica, cultural e política” (FRASER, 2009a, p. 14). Sujeitando a organização capitalista e patriarcal dos Estados a um exame multifacetado e abrangente a partir destas três perspectivas, as feministas geraram uma crítica simultaneamente ramificada e sistemática. Segundo Fraser (2007a, p. 295),

Ao lado de seus camaradas de outros movimentos, os feminismos dessa era modificaram o imaginário político. Transgredindo uma cultura política que privilegiava atores que se colocavam como classes definidas nacional e politicamente domesticadas, eles desafiaram as exclusões de gênero dentro da social-democracia. Problematizando o paternalismo do Estado do bem-estar social e a família burguesa, os feminismos expuseram o profundo androcentrismo da sociedade capitalista. Politizando ‘o pessoal’, expandiram as fronteiras de contestação para além da redistribuição sócio-econômica – para incluir o trabalho doméstico, a sexualidade e a reprodução. Se configurando no quadro de um *ethos* solidário do Estado de bem-estar social e com as capacidades de assegurar a prosperidade, elas também estavam comprometidas a domar mercados e promover igualitarismo.

Sua evolução, no entanto, tomou um caminho diverso do imaginado, e “[...] en la década de 1980, sin embargo, la historia parecía haber eludido ese proyecto político” (FRASER, 2015, p. 18), colocando em cena uma nova dimensão política para o feminismo: a política de reconhecimento. Se a primeira fase aproximou o gênero do imaginário igualitarista e socialista, a segunda enfatizou a necessidade de “reconhecer a diferença”, tornando “reconhecimento” e sua política de identidade e valorização da diferença em detrimento da igualdade, na principal gramática das reivindicações feministas no final do século. Quer o problema seja a violência contra a mulher, quer a disparidade na representação política, feministas, incapazes de enfrentar as injustiças econômicas, se voltaram à gramática do reconhecimento para expressar suas reivindicações. “O resultado foi uma grande mudança no imaginário feminista: enquanto a geração anterior buscava um ideal de equidade social expandido, esta investia suas energias nas mudanças culturais” (FRASER, 2007a p. 296).

No entanto, alerta Fraser (2015), o momento da virada no imaginário feminista rumo à política culturalista não poderia ter sido pior, ocorrendo precisamente no período em que o neoliberalismo se fortalecia. Tal virada levou a teoria acadêmica feminista a enfatizar debates sobre “diferença” e essencialismos, o que serviu para abrir os estudos de gênero para muitas novas vozes. Porém, mesmo nos seus melhores momentos, as teorias permaneceram no terreno do reconhecimento e da subordinação cultural, dissociadas da economia política, deixando-as sem defesa contra o avanço do conservadorismo e do fundamentalismo do livre-mercado, agora

hegemônico. “Encantada pela política de reconhecimento, a teoria feminista foi direcionada para canais culturalistas precisamente quando as circunstâncias requeriam políticas de redistribuição¹³¹” (FRASER, 2007a, p. 297). Desse modo, as críticas iniciais do feminismo foram ressignificadas pelo espírito do novo capitalismo¹³² de tal forma que sua força emancipadora foi abalada.

Não surpreende que os efeitos dessa virada tenham sido confusos. Por um lado, a nova orientação para o reconhecimento deu atenção às formas de dominação masculina enraizadas na ordem do status da sociedade capitalista o que, se tivesse sido combinado com o combate às desigualdades socioeconômicas, teria aprofundado o entendimento da justiça de gênero. Por outro lado, a luta pelo reconhecimento capturou a imaginação feminista, deslocando, mais do que aprofundando, o imaginário igualitarista, subordinando lutas sociais às lutas culturais, a política de redistribuição à política do reconhecimento.

Essa não foi, com certeza, a intenção original, no entanto, “no contexto do *fin-desiècle*, a virada em direção ao reconhecimento acomodou-se confortavelmente ao projeto hegemônico de repressão à memória do igualitarismo social, e o resultado foi uma trágica ironia histórica” (FRASER, 2007a, p. 297). Ao invés de chegar a um paradigma maior e mais rico que incluísse redistribuição e reconhecimento, “trocou-se um economicismo truncado por um culturalismo truncado” (FRASER, 2007a, p. 297) e ao descartar a relevância da igualdade, o feminismo aproximou-se de se um academicismo desvinculado das desigualdades econômicas e injustiças em que vivem mulheres ao redor do mundo, algo que, tanto Fraser (2015) quanto Nussbaum¹³³ (2002, 2012a) têm sistematicamente denunciado.

Tais abordagens são, constantemente, debatidas como se representassem dois polos antitéticos de uma dicotomia absoluta: proponentes da “diferença” têm mostrado que estratégias de igualdade tipicamente pressupõem o masculino como norma, impondo um padrão distorcido; e igualitaristas têm argumentado que as abordagens da diferença se apoiam em noções essencialistas de feminilidade, reforçando estereótipos e confinando mulheres a divisões

¹³¹ Fraser (2007a) cita como exemplo concreto o movimento ocorrido nos Estados Unidos na última década do século passado e início do século XXI, e que teve seu auge na reeleição do Governo Bush, sob o slogan retórico de “defesa da família” e de intensificação de políticas capitalistas neoliberais.

¹³² Capitaneada pelo “novo espírito do capitalismo” da década de 80 dos governos de Reagan e Thatcher, foram promovidas reformas que desmantelaram redes de segurança social e previdenciárias, bem como a desregulamentação do mercado e a privatização das empresas estatais. Esse modelo espalhou-se pelo mundo, obrigando os países endividados a realizar reformas que livrassem o Estado de encargos sociais.

¹³³ Nussbaum (2012b), como vimos nos debates finais do capítulo anterior, tem enfatizado esta questão. A partir de sua parceria acadêmica com Amartya Sen, a autora desenvolveu estudos na Índia, reconhecendo as falhas que um feminismo academicista de países desenvolvidos tem em apreender a realidade de países em desenvolvimento, em que mulheres ainda se deparam com situações de miséria extrema.

de gênero. Proponentes da redistribuição entendem as reivindicações de reconhecimento como uma “falsa consciência”, um obstáculo ao alcance da justiça social. Inversamente, proponentes do reconhecimento rejeitam as políticas redistributivas por serem incapazes de articular e desafiar as principais experiências de injustiça.

É clara a centralidade desse debate dentro do feminismo internacional, no qual “para um grupo a essência do feminismo é uma crítica da dominação sexual” e para o outro “é uma crítica da dependência econômica das mulheres” (NUSSBAUM, 2002, p. 290), levando a uma extremada polarização ou fragmentação de suas pautas, e a consequente perda do seu potencial crítico e transformador. Desse modo, configura-se a tese de Fraser (2009a, p. 14, grifo nosso), e com a qual concordamos no âmbito desta tese:

Minha hipótese pode ser declarada assim: o que foi verdadeiramente novo sobre a segunda onda foi o modo pelo qual ela entrelaçou, em uma crítica ao capitalismo androcêntrico organizado pelo Estado, três dimensões analiticamente distintas de injustiça de gênero: econômica, cultural e política. Sujeitando o capitalismo organizado pelo Estado a um exame multifacetado e abrangente no qual essas três perspectivas se misturaram livremente, as feministas geraram uma crítica que foi simultaneamente ramificada e sistemática. Porém, nas décadas seguintes, as três dimensões de injustiça tornaram-se separadas, tanto entre si, quanto da crítica ao capitalismo. **Com a fragmentação da crítica feminista vieram a incorporação seletiva e a recuperação parcial de algumas de suas tendências.** Separadas umas das outras e da crítica social que as tinha integrado, **as esperanças da segunda onda foram recrutadas a serviço de um projeto que estava profundamente em conflito com a nossa ampla visão holística de uma sociedade justa.**

Em suma, a segunda onda do feminismo aderiu a um projeto político transformador, baseado em um entendimento expandido de injustiça e cujas lutas eram articuladas multidimensionalmente, voltadas à exploração econômica, hierarquia de status e sujeição política. Para elas,

o feminismo surgiu como parte de um projeto emancipatório mais amplo, no qual as lutas contra injustiças de gênero estavam necessariamente ligadas a lutas contra o racismo, o imperialismo, a homofobia e a dominação de classes, todas as quais exigiam uma transformação das estruturas profundas da sociedade capitalista. (FRASER, 2009a, p. 21-22).

Até que a fragmentação fez com que o potencial emancipatório ruísse. Desse modo, consubstancia-se que apenas a retomada de um projeto poderá ressignificar o potencial crítico e emancipatório do movimento feminista. E é esta a tarefa que pretendemos abarcar no âmbito deste trabalho, a construção do que Fraser (2015) chama de um terceiro ato, cuja tarefa seria a

de pensar um projeto feminista revitalizado, unido a outras forças emancipatórias com o objetivo de submeter os mercados e os capitais ao controle democrático.

A própria Fraser tem empreendido amplos debates neste sentido ao defender, conforme relata Bunchaft (2012), a discriminação contra mulheres como uma categoria híbrida decorrente da injustiça distributiva, da ordem de *status* e da esfera do político, uma vez que o gênero estrutura a divisão fundamental entre trabalho produtivo remunerado ocupado por homens e trabalho doméstico não remunerado atribuído a mulheres. Nessa perspectiva, padrões androcêntricos institucionalizados “[...] são relativamente independentes da economia política e não são meramente superestruturais. Eles, portanto, não podem ser superados apenas por redistribuição, mas exigem medidas adicionais independentes de reconhecimento” (FRASER, 2013, p. 21).

Ao apresentar sua proposta, Fraser tem divergido de diversos autores, sendo o mais notável seu debate com Axel Honneth¹³⁴, conforme enfatiza Bunchaft (2012), muito por que para ela, a realização da justiça demanda, em função do reconhecimento cultural, políticas econômicas redistributivas, mediante uma perspectiva desconstrutivista, que implicaria a desconstrução da identidade essencializada de grupo. Haveria, portanto, uma co-originalidade permeando demandas por justiça de gênero, que possuiria uma dimensão político-econômica inarredável, servindo como um princípio organizador básico da economia política, inclusive da estrutura econômica da sociedade capitalista. A discriminação contra as mulheres, por sua vez, articularia elementos de exploração econômica com aspectos de discriminação sexual, em uma perspectiva bidimensional.

Da perspectiva da *distribuição*, as injustiças de gênero estão atreladas à diferenciação de classe e às estruturas econômicas, que mediante a divisão sexual do trabalho, distingue trabalho “produtivo” do “reprodutivo e doméstico”, separando o trabalho bem pago e profissionalizado, dominado pelos homens, do mal pago ou não pago, dominado pelas mulheres. Da perspectiva do *reconhecimento*, as injustiças de gênero estão relacionadas ao androcentrismo social, de modo que os padrões institucionalizados de valores culturais

¹³⁴ Conforme enfatiza Pinto (2008, p. 37), “A divergência constituinte da polêmica organiza-se em torno do conceito de reconhecimento e a possibilidade de separá-lo ou não da noção de distribuição. Fraser, de forma diversa, desenvolve uma teoria bidimensional, que engloba ambas as condições de forma igualitária. Trata, desta forma, de fazer um tipo de correção nas teorias contemporâneas que, segundo a autora, são excessivamente culturalistas, apontando que o pêndulo tende sempre para o reconhecimento e que as teses de Honneth são, segundo a autora, provas disto. Atribui tal tendência à centralidade do multiculturalismo e dos movimentos sociais identitários e da própria crise do chamado socialismo real. Afirmo ainda que, em sua perspectiva, a redistribuição e o reconhecimento não são paradigmas filosóficos, mas paradigmas de justiça, que informam as lutas atuais na sociedade civil”.

privilegiam características associadas à masculinidade e desvalorizam códigos de conduta “femininos”, expressos em áreas como o direito, as políticas públicas e práticas profissionais. Por conta de tais padrões, as mulheres sofrem diversos tipos de subordinação, assédio, abuso sexual, violência, objetificação, representações estereotipadas e degradantes na mídia, marginalização das esferas públicas e negação de direitos (FRASER, 2013).

Esta construção teórica fraseriana, bidimensional, foi ampliada a partir de *Scales of Justice* (2010) para incorporar uma dimensão política, englobando as questões de *representação* e dos processos decisórios. Segundo a autora,

Esta, pelo menos, é a visão da justiça que eu defendi no passado. E esta compreensão bidimensional da justiça ainda me parece ser adequada até o ponto em que ela se estende. Mas agora eu acredito que ela não vai longe o suficiente. **Distribuição e reconhecimento pareciam constituir as únicas dimensões da justiça apenas enquanto o enquadramento Keynesiano-Westfaliano era tomado como pressuposto.** Uma vez que a questão do enquadramento se torna sujeita à contestação, o efeito disso é **tornar visível uma terceira dimensão da justiça**, que foi negligenciada em meu trabalho anterior. (FRASER, 2009b, p. 18, grifo nosso).

Fraser (2010) explica sua mudança teórica rumo a uma justiça tridimensional a partir da análise do atual cenário global de relativização do enquadramento estatal, e imposição de uma fase da política feminista em que a justiça de gênero também precisa se reenquadrar. Além das preocupações bidimensionais interligadas, feministas precisam observar uma meta-injustiça recente, que Fraser (2010) denomina de *mau enquadramento*, evidenciada quando o quadro do Estado territorial é imposto diante de injustiças transnacionais, gerando divisão desigual de poder e a negação da própria formulação de demandas. A partir dele evidencia-se a dimensão da *representação*, cujo ponto central seria tanto assegurar voz política igual a mulheres em comunidades políticas já constituídas, quanto reenquadrar as disputas sobre justiça para além dos limites estatais.

Ao contestar o mau enquadramento, o “feminismo transnacional está reconfigurando a justiça de gênero como um problema tridimensional, no qual redistribuição, reconhecimento e representação devem ser integrados de forma equilibrada” (FRASER, 2007a, p. 305). E a tarefa imposta é desenvolver uma política capaz de equilibrar e integrar tais preocupações, que demandaria, inicialmente, a possibilidade de alocação dos múltiplos gêneros de injustiça sob uma só medida, um princípio de comensuração, sem o qual não se pode avaliar demandas de diferentes dimensões. A resposta de Fraser (2013) se dá pela combinação de uma ontologia social multidimensional com o monismo jurídico, a partir do princípio da paridade de participação.

Segundo a autora, todas as diferentes formas de injustiça levam a um resultado comum: em cada caso, alguns atores sociais são impedidos de participar de forma igual com outros em interações sociais, violando um princípio único da *paridade participativa* o qual cobriria as três dimensões e as tornaria comensuráveis. “A sujeição de uma reivindicação por *redistribuição*, *reconhecimento* e *representação* ao princípio de paridade participativa cria um espaço discursivo único que pode acolher a todos” (FRASER, 2013, p. 753), de modo que,

[...] minha proposta é a de sujeitar cada caso em todas as três dimensões ao princípio normativo inclusivo de *paridade participativa*. Conforme esse princípio, a justiça requer estruturas que permitam a todos participar como iguais na vida social. Uma visão de justiça em termos de paridade participativa representa o dismantelamento de obstáculos institucionalizados que impedem que certas pessoas participem no mesmo nível com outros, como parceiros plenos, em ações sociais. Conforme sugerido nas discussões acima, tais obstáculos podem se apresentar de três formas distintas. Na primeira, as pessoas podem ser impedidas de participar efetivamente por estruturas econômicas que lhes rejeitam os meios necessários para interagir com outros como iguais; nesse caso, sofrem de *injustiça distributiva* ou *má-distribuição*. Na segunda, as pessoas podem ser impedidas de interagir em termos de paridade por meio de hierarquias institucionalizadas de valor cultural que lhes nega a posição necessária; nesse caso, eles sofrem de desigualdade em termos de *status* ou *mal-reconhecimento*. Na terceira, pessoas podem ser impedidas de praticar uma participação plena por regras estabelecidas, negando-lhes a igualdade em deliberações públicas e na tomada de decisões democráticas; nesse caso, eles sofrem de *injustiça política* ou *má-representação*. (FRASER, 2013, p. 753, grifo da autora).

No caso do Liberalismo Democrático-Igualitário, consideramos que, por si só, uma ontologia social multidimensional não é a solução. Embora a proposta fraseriana seja o princípio da paridade, no âmbito de nossa teoria, a perspectiva a ser adotada é o enfoque das capacidades, tal como teorizado por Nussbaum.

De certo modo, a resposta dada por Fraser constitui-se em uma forma particular de aplicação da abordagem das capacidades, e, portanto, se encontra abarcada em tal proposta, conforme pretendemos demonstrar. A própria Fraser (2007b, p. 319) reconhece tal proximidade, afirmando explicitamente que o princípio da paridade participativa opera no espaço avaliativo das capacidades, uma vez que avalia os arranjos sociais pelo grau em que asseguram às pessoas a capacidade de participar plenamente, como iguais, na vida social, de modo que “[...] meu arcabouço teórico pertence à família das abordagens das capacidades. Entretanto, ele difere de forma importante de alguns outros membros daquela família” (p. 319). Desse modo, “minha variante é comparativa, vez que se concentra nas capacidades *relativas* para a participação dos diferentes agentes; logo, pertence à tradição deontológica da ‘justiça como equidade’, ao invés da tradição Aristotélica” (p. 319). Por outro lado, “minha abordagem foca principalmente as capacidades para a *interação* social, em vez das capacidades para

‘funcionamentos’ individuais; logo, destaca o caráter *social* da vida social” (p. 319). E ainda, “minha abordagem deixa aberta a questão participação em o quê? Assumindo que as arenas de participação e os tipos de interação são historicamente variáveis e abertos, eu não procuro enumerar definitivamente uma lista de capacidades ou funcionamentos básicos”. Finalmente,

[...] minha abordagem ordena que as capacidades sejam avaliadas dialogicamente, através de um debate político equitativo e inclusivo; efetivamente, então, ela casa a orientação substantiva da abordagem das capacidades como o procedimentalismo democrático da ética do discurso. (FRASER, 2007b, p. 319).

Especialmente este último aspecto da teoria será retomado na formulação de nossa estratégia relativo ao *como* da justiça.

5.1.1.2 O Enfoque das Capacidades

Na perspectiva do Liberalismo Democrático-Igualitário, sustenta-se que o enfoque das capacidades tal como desenvolvido pela filósofa feminista americana Martha Nussbaum possa oferecer a base informacional mais apropriada para preencher o vazio deixado pelo questionamento pelo “*o que*” da justiça em tempos anormais. Ao *o que* da justiça, ou, à pergunta tradicional *igualdade de quê?* responderíamos: capacidades básicas.

Este enfoque constitui um paradigma central e fecundo da justiça distributiva, no qual se consideram as capacidades como uma espécie de moldura normativa que permite a avaliação e o alcance do bem-estar individual e de arranjos sociais, a elaboração de políticas públicas e a implementação de mudanças sociais com vistas à plena realização dos seres humanos. Portanto, capacidades oferecem um espaço apropriado para que as três dimensões possam ser abordadas, e mais do que isso, para oferecer a cada ser humano a possibilidade de viver a vida que desejar, sem nenhuma espécie de impedimento, constituindo-se, portanto, em um enfoque multidimensional da justiça, com perspectiva de gênero.

Seu desenvolvimento se dá no desenrolar dos estudos de Nussbaum a despeito da natureza e dos fins gerais da política e da justiça, e na sua tentativa de recuperar a antiga pergunta pela vida boa e a formação do caráter, os quais aliam ao refinamento do pensamento liberal atual sobre justiça, busca refletir sobre a coexistência de diversas concepções compreensivas do bem e diferenças culturais, afetadas por problemas, oportunidades e desafios similares em tempos globais. Neste contexto, a autora desenvolve uma filosofia que busca reconciliar as esferas prática e técnica da política, contidas na filosofia moderna: privilegia a

esfera técnica a partir da revisão do contratualismo rawlsiano e sua abordagem da perspectiva das capacidades, ao mesmo tempo em que sua visão sobre a deliberação moral aristotélica, unida ao rol central que outorga ao cultivo da humildade (exame socrático, cosmopolitismo, imaginação narrativa, refinamento das emoções), avança na esfera prática.

Neste intuito, e fazendo frente à dificuldade de projetar sociedades capazes de garantir a liberdade individual, oportunidades materiais de realização para todos e coesão social mediante práticas solidárias e de respeito, Nussbaum (2002) desenvolve uma espécie de liberalismo político igualitário e neoaristotélico, visando estruturar instituições capazes de garantir o desenvolvimento das capacidades individuais, ao considerar que a proteção da liberdade individual necessita de uma estrutura básica que garanta os pré-requisitos materiais da realização pessoal. Ao mesmo tempo, busca formar cidadãos democráticos, capazes de reconhecerem-se como membros de um mundo interdependente, através do qual o cultivo das habilidades cognitivas, emocionais e comportamentais resultam necessárias para questionar a autoridade e o *status quo*, para sentir compaixão, para atuar com respeito e sensibilidade para com os marginalizados, e para pensar adequadamente os problemas sociais, culturais, econômicos e políticos em um cenário global complexo. Pelo cultivo da humanidade (NUSSBAUM, 2014b, 2014c) fomenta-se a solidariedade e a coesão social, sem implicar a vivência de uma cultura homogênea.

Sob tal escopo, a teoria evolui, partindo de uma preocupação ética com a vida boa e com a estrutura de deliberação moral individual na qual, segundo Aristóteles (1984), o ser humano se concebe simultaneamente como necessitado e capaz, como um agente moral que busca seu projeto vital com razão e sensibilidade, considerando o que está em jogo para si e para a *pólis* em cada eleição. Da dimensão ética, Nussbaum (2014a) transita para uma reflexão política que, assumindo as características de deliberação moral, pretende moldar instituições sociais que protejam certas áreas e bens centrais da vida humana, cuja obtenção pode ser obstruída por contingências naturais e sociais.

A partir de então, Nussbaum (2002, 2009) se aproxima da pergunta pela justiça a partir do debate sobre bem-estar e qualidade de vida, desenvolvido junto com Amartya Sen, e do qual se origina a perspectiva das capacidades. Tal perspectiva, além de qualificar as estratégias de comparação e medição da qualidade de vida, apresenta uma concepção normativa que, no seio do liberalismo político rawlsiano, desenvolve uma visão parcial da justiça e aborda a questão dos princípios constitucionais que devem ser respeitados e implementados como um mínimo para possibilitar o desenvolvimento das capacidades individuais. Neste ponto, a reflexão ética

aristotélica permite alargar os limites tradicionais da pergunta pela justiça, articulando a concepção normativa do ser humano e da vida boa, a partir da qual se desenham instituições sociais que possibilitem materialmente a realização dos planos de vida das pessoas.

Por fim, a autora questiona a vida boa e a justiça para além das fronteiras nacionais, considerando as implicações de habitar um mundo globalizado na hora de pensar a justiça, de proteger as pessoas frente às violações de direitos fundamentais, de construir solidariedade e fomentar compaixão por qualquer ser humano. Neste sentido, a autora expande a teoria das capacidades ao plano internacional, superando a clássica distinção entre deveres de justiça e deveres de ajuda material, e indicando a construção de instituições globais para mitigar as iniquidades vinculadas ao lugar de nascimento e a cultura. Para tanto, apresenta uma proposta de educação cosmopolita para a formação de cidadãos cujo círculo de preocupação e cuidado não se limite a seus seres próximos e a seus compatriotas.

Todas essas dimensões estão plenamente articuladas, apresentando uma preocupação permanente com a garantia material da dignidade humana através do desenvolvimento das capacidades. Desse modo, não basta desenhar instituições justas, nem tampouco formar virtudes cívicas e educar sentimentos morais. É necessário articular ambas as tarefas, a partir de um aperfeiçoamento da reflexão democrática contemporânea. Democracia que, por sua vez, é entendida tanto como uma estrutura sociopolítica, um conjunto de instituições justas que garantam a dignidade humana e permitam o desenvolvimento dos planos de vida pessoais, como um modo de vida que se caracteriza pelo cultivo das faculdades de pensamento, sensibilidade e imaginação, que nos tornam plenamente humanos e permitem que nossas relações sejam significativas e ricas, no lugar de simples relações de uso (NUSSBAUM, 2012b). Representa, deste modo, a promessa de um mundo mais humano, justo, compassivo e comprometido com o bem-estar alheio, um ideal democraticamente realizável mediante um liberalismo político igualitário renovado, neoaristotélico¹³⁵, capaz de integrar a preocupação pela justiça sob o enfoque de gênero, com a formação cidadã cosmopolita.

¹³⁵ O horizonte e as premissas iniciais da teoria indicam uma profunda vinculação ao pensamento de Aristóteles e, a partir dele, a formulação das diversas críticas às posturas liberais neocontratualistas e utilitaristas. Todavia, sua inconformidade com as teses relativistas, a pretensão de universalidade que acompanha sua reflexão sobre a vida boa e o deslocamento da indagação sobre a deliberação moral para a pergunta pela justiça em escala nacional e global indicam sua vinculação progressiva ao liberalismo político igualitário, embora sem perder de vista os elementos aristotélicos relevantes para a compreensão da ética e da política no mundo contemporâneo. Vislumbra-se um *liberalismo político neoaristotélico* no qual se desenvolve um equilíbrio reflexivo entre ideias aristotélicas (as características ontológicas do mundo que constituem o cenário de busca da boa vida, a concepção do ser humano como um ser com necessidades e capaz), e ideias liberais (a universalidade e generalidade que devem ter as teorias da justiça para defender a dignidade de todo o ser humano, a transcendência dos valores culturais e problemas políticos locais). Depreende-se daí uma teoria que integra as dimensões ética e política da vida humana, transcendendo uma concepção formal de liberdade. Em termos éticos, a deliberação moral supõe um ser humano

A teoria das capacidades se vincula ao campo de discussão sobre a justiça distributiva, fornecendo critério normativo para as avaliações interpessoais capaz de superar e ampliar a base informacional fornecida pelo utilitarismo como paradigma dominante da economia¹³⁶, e que não seria adequado para promover o bem-estar da humanidade,

Los patrones de medición basados en la utilidad o en los recursos llevan a tornarse insensibles ante las variaciones contextuales, ante el modo en que las circunstancias determinan las preferencias y la capacidad de los individuos de convertir recursos en una actividad humana plena de significado. Sólo una amplia preocupación por el funcionamiento y la capacidad puede hacer justicia a las complejas relaciones recíprocas entre los esfuerzos humanos y su contexto material y social (NUSSBAUM, 2002, p. 110).

Propõe, portanto, que o bem-estar deva vincular-se aos funcionamentos valiosos que uma pessoa é capaz de efetivar, e que objetivamente pode-se constatar. Os “funcionamentos” seriam modos de fazer e ser ou estar, tais como “estar bem nutrido”, “não sofrer enfermidades”, “estar alfabetizado”, ou “poder participar da vida da comunidade”. No entanto, o conceito de bem-estar deve se estender dos funcionamentos reais à capacidade de funcionar, ou seja, a liberdade que uma pessoa dispõe para eleger entre diferentes funcionamentos, e realmente colocá-los em prática¹³⁷. O conjunto de capacidades de uma pessoa é o conjunto de vetores de

simultaneamente vulnerável e capaz, que desenvolve seu projeto de vida com outros, levando em conta o bem-estar da comunidade mediante o concurso da razão e da sensibilidade moral. Na dimensão política, a realização da boa vida requer diversos bens valiosos, incomensuráveis e qualitativamente distintos, cuja obtenção pode ser obstruída pelas vicissitudes do mundo, daí a necessidade de desenhar instituições que estabeleçam as condições materiais para o desenvolvimento das capacidades humanas e a salvaguarda da dignidade (NUSSBAUM, 2002).

¹³⁶ A crítica ao modelo de bem estar da economia utilitarista, feita por Nussbaum e Sen busca demonstrar sua incapacidade de captar a totalidade e complexidade fenomenológica da ação humana, a partir de uma precária e falsa imagem das pessoas, na qual se privilegia a razão instrumental, e se assume que toda riqueza e complexidade da vida pode ser reduzida a equações e raciocínios. Esta presunção tem implicações tanto teóricas como práticas: “no es sólo un modo de redactar información, sino una forma de tratar con la gente en la vida cotidiana; no es sólo un modo de hacer economía, sino de definir un caballo o hablar con una niña; no es sólo un modo de parecer profesionalmente respetable, sino un compromiso que determina todo el contenido de nuestra vida personal y social” (NUSSBAUM, 1997, p. 43). No campo teórico, durante muitos anos a visão da economia do desenvolvimento desconheceu a pluralidade e incomensurabilidade de bens necessários para uma vida humana boa, ao comparar a qualidade de vida dos países exclusivamente pelo seu PIB, sem considerar a distribuição do ingresso e a riqueza, ou variáveis como equidade de gênero e expectativa de vida, tendo os humanos como seres egoístas em busca da satisfação de suas utilidades (NUSSBAUM, 1997). Tanto Sen quanto Nussbaum tem destacado que tal pressuposição é inadequada, de modo que para entender a ação humana é necessário reconhecer que a simpatia e o compromisso são fontes independentes de motivação, e que a vida das pessoas é permeada por complexidades da moral de cada um, suas complicações, emoções e dilemas, seus esforços de compreensão, dúvidas e perplexidades de modo que, “si no distinguen em sus descripciones entre una vida humana y una máquina, cabe desconfiar de su pretensión de gobernar una nación de seres humanos” (NUSSBAUM, 1997, p. 51). Obviamente, a crítica de Nussbaum às teorias utilitaristas não se reduz a uma perspectiva romântica que despreza a razão e a busca científica da verdade mas sim uma contraposição a um cientificismo que “no logra hablar en nombre de la verdad porque representa errónea y dogmáticamente la complejidad de los seres humanos y de la vida humana. Y no logra hablar en nombre de la razón porque confía acriticamente en percepciones borrosas y teorías psicológicas burdas” (NUSSBAUM, 1997, p. 74).

¹³⁷ Por exemplo, suponhamos que duas pessoas compartilhem um funcionamento: o estado de passar fome, mas este funcionamento, em uma delas, se deve à falta de recursos econômicos para comprar comida, e em outra, à uma crença religiosa que a leva a jejuar. Embora em termos de nutrição os dois estejam no mesmo nível de bem-

funcionamentos – modos de ser e de fazer – que lhe são acessíveis, os quais revelam a liberdade real que uma pessoa tem para “levar adiante a vida que tem razões para valorizar” (NUSSBAUM, 2002, p. 31). Já as instituições sociais devem estar desenhadas para expandir as capacidades que gozam as pessoas, considerando-se, portanto, o desenvolvimento como um processo de expansão das capacidades ou liberdades reais que as pessoas desfrutam.

O conceito de capacidades, ou seja, “aquello que la gente es realmente *capaz de ser y de hacer*, de acuerdo a una idea intuitiva de la vida que corresponda a la dignidad del ser humano” (NUSSBAUM, 2002, p. 32) ocupa o lugar central na teoria, como seu princípio avaliativo da liberdade efetiva que uma pessoa tem de alcançar ou realizar bem-estar, e de escolher entre diferentes tipos de vida expressos em diferentes combinações de funcionamentos, de acordo com sua própria concepção de bem. Segundo Sen (2000, p. 27) “A capacidade [...] de uma pessoa consiste nas combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível com ela. Portanto, a capacidade é um tipo de liberdade: a liberdade substantiva de realizar combinações alternativas de funcionamentos”.

Nesse sentido, para além do acesso que as pessoas têm a bens, direitos e recursos, considera o potencial que têm para usufruí-los, as distintas formas de vida que levam e o contexto social em que se inserem, estando alerta às barreiras que impedem as conquistas de liberdade, de oportunidades e de bem-estar material, e na sua fruição, por exemplo, os papéis e as desiguais atribuições de cada participante no espaço familiar, os obstáculos que as normas e valores de tradição cultural impõem às mulheres, ou a acessibilidade, no caso de pessoas com deficiência. Portanto, a igualdade a ser buscada por meio das capacidades é aquela que respeita a diversidade humana e se preocupa com o potencial que cada indivíduo tem para acessar e se valer de bens, recursos e direitos que lhes são assegurados, à luz das dificuldades e barreiras com as quais pode deparar ao longo de sua vida. É um olhar preocupado com as diferenças, características e realidade de cada pessoa.

Na composição desta teoria tem destaque o liberalismo rawlsiano e kantiano, cujo núcleo indica que todos os seres humanos possuem um mesmo valor e dignidade, sem importar seu lugar na sociedade, e que a fonte principal deste valor é seu poder moral, isto é, a capacidade individual de viver a vida de acordo com a própria concepção de bem (NUSSBAUM, 1999a). Este liberalismo político se assenta sobre as seguintes premissas: 1) existem valores universais que devem ser resgatados para defender a dignidade de todo ser humano em escala global; 2)

estar, a pessoa B poderia ter escolhido outro estilo de vida, o que A não estaria em condições de eleger, porque não dispunha das capacidades para tanto (SEN, 2000).

cada pessoa constitui um fim em si mesma, de modo que o objetivo político apropriado é a defesa da dignidade individual; 3) emoções morais adequadas devem ser cultivadas, como fundamento psicológico de uma sociedade liberal; e 4) existem requisitos materiais para a realização da vida boa de cada ser humano.

Desse modo, o liberalismo¹³⁸ neo-aristotélico e igualitário de Nussbaum acolhe a premissa do individualismo ético e da igualdade moral humana, realizando uma abordagem filosófica e feminista, capaz de oferecer uma explicação das garantias humanas centrais que devam ser respeitadas e implementadas pelos governos de todas as nações, como um mínimo do que o respeito pela dignidade requer. Capacidades, portanto, são a fonte de princípios políticos para uma sociedade liberal plural, como objetivos políticos, livres de qualquer fundamentação metafísica, a serem objetos de um consenso sobreposto entre pessoas que possuem as mais amplas concepções de bem entre si (NUSSBAUM, 2002).

Neste sentido, a autora se apoia na ideia intuitiva da dignidade humana, para configurar um nível mínimo para cada capacidade, abaixo do qual uma pessoa não terá condições de viver uma vida realmente digna. Esta ideia intuitiva aponta para uma concepção de dignidade que leve em conta o fato de as pessoas terem à sua disposição aquilo que Marx (apud NUSSBAUM, 2013a p. 90) chama de funcionamentos verdadeiramente humanos, tendo em mente um ser humano que “necessita de uma pluralidade rica de atividades vitais”. Portanto, as capacidades que devem estar disponíveis não são apenas uma, mas muitas, e são oportunidades para a atividade e não simplesmente quantidades de recursos, orientados pela pergunta sobre o que uma pessoa realmente é capaz de fazer e de ser, ou seja: o que é uma vida realmente humana? e as respostas têm a ver com sua afirmação de que há determinadas funções que, ausentes, revelariam a ausência de uma vida humana, e que há uma forma especificamente humana de desenvolver tais funções.

A partir disso, a autora desenvolve sua lista de dez capacidades humanas centrais que, de alguma forma, podem ser consideradas parte de uma determinação mínima da justiça social: “uma sociedade que não as garanta para todos os seus cidadãos em algum nível mínimo

¹³⁸ Nussbaum (2013a), apesar de todas as críticas apontadas aos modelos contratualistas de justiça reconhece neste vários pontos fortes, que os colocam entre as teorias mais fortes formuladas na atualidade. Sua concepção dos princípios políticos como resultado de um contrato entre adultos racionais e independentes enfatiza corretamente o valor de cada ser humano e a irrelevância, para propósitos político-normativos, das vantagens artificiais de classe, riqueza, status e hierarquias de poder existentes. A versão rawlsiana, mais moralizada em seu ponto de partida, introduz a imparcialidade e o respeito mútuo na base a partir da qual os princípios políticos são gerados. Portanto, sua teoria propõe a reformulação do liberalismo, mas não o seu abandono, rejeitando alternativas que “sostiene que la teoría política occidental debe ser radicalmente reconfigurada” (NUSSBAUM, 2001, p. 80). No entanto, segundo a autora, “Mi solución a estos problemas encaja perfectamente, en la tradición liberal” (p. 83).

apropriado não chega a ser uma sociedade plenamente justa, qualquer que seja seu nível de opulência” (NUSSBAUM, 2013a, p. 91). A lista, apresentada inicialmente em *Sex and Social Justice*, em 1999, sofreu algumas alterações ao longo do desenvolvimento de seus estudos sobre as capacidades. Neste trabalho, será considerada a versão disponível na obra *Fronteiras da Justiça* (2013a), qual seja:

a. Vida: Ser capaz de viver até o fim da vida humana de duração normal, sem morrer prematuramente;

b. Saúde corporal: Ser capaz de ter boa saúde, incluindo a saúde reprodutiva; estar adequadamente nutrido; ser capaz de ter um abrigo adequado;

c. Integridade corporal: Ser capaz de se mover livremente de um lugar para outro; de estar seguro de assaltos violentos, incluindo agressão sexual; ter oportunidades para a satisfação sexual e escolha para fins de reprodução;

d. Sentimento, imaginação e pensamento: Ser capaz de usar os sentidos, de imaginar, pensar, e raciocinar - e para fazer essas coisas de forma humana, uma maneira informada e cultivada por uma educação adequada; ser capaz de usar a imaginação e pensamento em conexão com a experiência, e produzindo obras expressivas e eventos autênticos; ser capaz de utilizar a imaginação com garantias de liberdade de expressão com respeito ao discurso político e artístico e à liberdade de exercício religioso, sendo capaz de ter experiências agradáveis e evitar a dor não benéfica.

e. Emoções: Ser capaz de estabelecer vínculos com coisas e pessoas; ser capaz de amar aqueles que amam e cuidam de nós, sendo capaz de sofrer a sua ausência, para experimentar saudade, gratidão e raiva justificada, não tendo, portanto, um emocional marcado ou aprisionado pelo medo ou ansiedade.

f. Razão prática: Ser capaz de formar uma concepção do bem e se envolver em uma reflexão crítica sobre o planejamento da própria vida (Isto implica a proteção da liberdade de consciência).

g. Afiliação: Ser capaz de viver com e em relação aos outros, reconhecer e mostrar preocupação com os outros seres humanos e de se engajar nas várias formas de interação social, sendo capaz de imaginar a situação de outro e ter compaixão por essa situação, tendo a capacidade de exercício da justiça e a amizade; ser capaz de ser tratado como um ser digno de quem valor é igual à dos outros.

h. Outras espécies: Ser capaz de viver com preocupação em relação aos animais, plantas, e com o mundo da natureza.

i. Diversão: Ser capaz de rir, brincar e desfrutar de atividades recreativas.

j. Controle sobre o ambiente:

(A) *política:* ser capaz de participar nas escolhas políticas que efetivamente governam a própria vida, tendo os direitos de participação política, liberdade de expressão e liberdade de associação;

(B) *material:* ser capaz de manter a propriedade (tanto os imóveis como os móveis), tendo o direito de procurar emprego numa base de igualdade com os outros.

A construção dessa lista parte das liberdades fundamentais e da análise dos fatores materiais e sociais, internos e externos que interferem na satisfação de certas funcionalidades. Em seguida, passa pela compreensão do que o indivíduo está em condição de fazer para então determinar em que áreas, como condição de justiça, um nível mínimo de capacidades pode ser prioridade. É, portanto, um conjunto mínimo de valores necessários à realização da justiça social que deve ser garantido por toda e qualquer sociedade que se diz justa, independentemente do nível de riqueza que ostente, e que funciona como elemento central de toda a abordagem da autora (NUSSBAUM, 2002).

A lista, segundo a própria Nussbaum (2013a), não pretende fechar uma definição do que seja uma concepção rígida de boa vida, mas apoia a ideia da liberdade, e a reconhece como condição necessária para que uma variedade de concepções de boa vida possam emergir, de modo que a lista deveria ser adotada e convertida em políticas públicas em todos os lugares do mundo. A base desta construção axiológica não reside em nenhuma teoria metafísica ou teleológica, mas, sim, num “senso de tragédia que cruza e atravessa fronteiras culturais [...]” (2013a, p. 94), ou seja, num consenso universal acerca dos elementos mínimos capazes de assegurar a manutenção de uma vida humana. As capacidades são vistas por Nussbaum (2002) como separadas entre si, cada uma com qualidade própria e distinta das demais, e não há prioridade lexical entre elas. Todas devem ser base de princípios constitucionais, constituindo um “nível mínimo de cada recurso” próprio de uma “teoria parcial” e não completa de justiça social. Este caráter mínimo ajuda a justificar que a lista seja moralmente exigível de qualquer Estado do mundo, “intuitivamente” elaborada, passível de ser objeto de um “consenso sobreposto” e apropriada a um liberalismo político que prescindir de bases metafísicas.

Embora parta do procedimentalismo liberal igualitário, a introdução de elementos aristotélicos a faz divergir em muitos pontos da teoria original, superando, a nosso ver, as três grandes críticas que o feminismo estabeleceu ao liberalismo: *a crítica a seu excessivo individualismo; a seu demasiado foco na razão, deixando de lado dimensões centrais para o*

ser humano como as emoções e o cuidado com a vida moral e política; e à sua desconsideração da necessidade de cuidado nos períodos da vida de extrema dependência, e o rol político da família. A primeira delas refere-se ao individualismo exacerbado e descontextualizado, e à concepção errônea de que os indivíduos apenas buscam seu bem-estar pessoal e são anteriores à sociedade, portanto, independentes do todo traço social. A garantia dos valores individuais, conseqüentemente, subordina injustamente valores comunitários de grupos como a família, o Estado e as classes sociais (NUSSBAUM, 1999a).

A resposta de Nussbaum a esta crítica tem ao menos dois componentes. O primeiro faz menção à tradição liberal a qual se vincula, pois considera que autores como Mill, Hume e Rawls são conscientes de que os seres humanos são motivados a atuar, tanto por motivos egoístas quanto não egoístas¹³⁹, rechaçando que os indivíduos possam satisfazer seus desejos com independência da comunidade e suas relações com outros. No entanto, para a autora, por mais que exista amor e solidariedade entre as pessoas, elas não se fundem: se alguém está muito bem alimentado, não supre a desnutrição de outro, e cada ser humano é um fim separado, qualitativamente distinto e valioso, de forma que a meta política apropriada deve considerar e promover a realização de cada pessoa. Do contrário, não poderíamos ver, por exemplo, que uma mulher não é exclusivamente parte funcional de sua família (como reprodutora, cozinheira ou cuidadora), mas que tem necessidades individuais e um projeto de vida próprio, do qual deve ser agente ativo (NUSSBAUM, 1999a).

Além disso, o modelo de racionalidade prática, com fundamento aristotélico de Nussbaum, mostra que a primazia de liberdade individual não implica desconhecer os vínculos sociais. Uma das premissas ontológicas fundamentais desta visão é entender o ser humano como finito, contingente, necessitado do outro para se realizar. Os homens e as mulheres não adquirem uma vida boa de maneira fácil e imediata; podem tender em direção a ela, mas sempre há contingências que dificultam o caminho, o que torna a deliberação moral, não uma ciência de cálculos abstratos e isolados, mas supõe um ser humano situado e vulnerável, que, dadas as condições de fragilidade e necessidades humanas, precisa dos demais. E esta situação não é apenas um fardo, mas algo que proporciona a realização de muitos bens valiosos para uma vida

¹³⁹ Por exemplo, a proposta utilitarista de Mill, que diferentemente da visão de Bentham (que poderia ser denominada de hedonismo ético individual) é um hedonismo ético universal, que considera como dever individual a promoção imparcial e simultânea da felicidade própria e do incremento do bem estar geral de todos os seres humanos. Deste modo, para Mill (1991) a regra de Jesus de Nazaré: “Amar ao próximo como a ti mesmo” se constitui na ideia da moral utilitarista. Para aproximar esta ideia ao princípio da utilidade, recomenda, em primeiro termo, que as leis e organizações sociais tendam a harmonizar a felicidade de cada indivíduo com a do conjunto. Em segundo lugar, que a educação e a opinião pública busquem estabelecer na mente de cada indivíduo uma associação férrea entre o bem pessoal e o geral (MILL, 1991).

plena que se dão na relação com outros, como a capacidade de amar ou de exercer opinião política.

Em segundo lugar, o feminismo critica o liberalismo por *focar demasiadamente na razão, deixando de lado dimensões centrais como as emoções e o cuidado com a vida moral e política*. No entanto, na teoria neoaristotélica de Nussbaum (2014a, 2014b), os sentimentos morais e a imaginação narrativa têm um papel decisivo no discernimento de situações particulares, na formação do caráter moral e na consecução de uma vida boa. Em seu conceito, o liberalismo político outorga o rol preponderante à razão prática, no entanto, não rompe definitivamente emoção e razão, sendo que diversas emoções complexas como o medo, a ira ou a compaixão estão compostas em sua estrutura por crenças e valores. Os objetos das emoções, portanto, são objetos intencionais que adquirem valor dependendo da interpretação de determinada situação.

Ao aproximar emoção e cognição, Nussbaum (2013b) se vincula ao estoicismo grego, mas ao contrário de propalar a extirpação das emoções, apregoa uma educação para seu refinamento, já que algumas delas são negativas para uma sociedade liberal, e outras, embora potencialmente positivas, apresentam riscos¹⁴⁰. Obviamente as emoções por si só não garantem uma sociedade justa, mas são muito importantes para a educação de uma cidadania comprometida com o bem-estar dos outros e para o desenho de leis e instituições sociais capazes de enfrentar o racionalismo patriarcal e machista de nossas sociedades.

Este projeto teórico supera ainda uma terceira crítica: *a visão atomista de pessoa, a desconsideração da necessidade de cuidado nos períodos da vida de extrema dependência, e o rol político da família*. O primeiro problema surge e está presente no liberalismo contratualista, devido a uma concepção do ser humano segundo a qual aqueles que fazem parte do contrato são os membros plenamente cooperantes da sociedade durante toda a vida (RAWLS, 2008). Esta questão representa um dos pontos mais problemáticos da teoria rawlsiana com a qual, em grande medida, o princípio da paridade participativa de Nancy Fraser parece coadunar. Uma vez que a doutrina é formulada por Rawls “em termos de uma concepção kantiana de pessoa, que faz da posse de poderes mentais e morais algo central tanto à igualdade quanto à idéia chave de reciprocidade” (NUSSBAUM, 2013a, p. 130), do que resultam problemas para entender o

¹⁴⁰ Assim, por exemplo, a compaixão é uma emoção benéfica enquanto leva à preocupação com os outros, facilitando reconhecer a fragilidade comum dos homens e permitindo entender que a realização dos outros é importante para o florescimento pessoal. Por outro lado, emoções como a repugnância (*disgust*) e a vergonha contem falsas ideias de renúncia à nossa animalidade e busca de pureza e imortalidade. No caso de sua tradução em leis, a repugnância tende a favorecer o estabelecimento de hierarquias sociais, um nós-eles profundamente excludente; enquanto a vergonha viola a intuição liberal de igual respeito pela dignidade das pessoas (NUSSBAUM, 2014a, 2014b).

papel dos que não detêm as mesmas capacidades, tais como crianças e pessoas com deficiência. A mesma situação se evidencia na teoria fraseriana¹⁴¹ e sua concepção política rawlsiana de pessoa, pois a paridade participativa parece pressupor, além da posse de poderes mentais e morais, a sua operacionalização discursiva. Em termos práticos, aqueles cuja “casca política” discursiva ainda não foi forjada (ou está irremediavelmente perdida) estariam excluídos desses debates (LIMA, 2010).

Esta suposição, segundo a teoria das capacidades, não é adequada para modelar a situação de origem da justiça que fundamenta o desenho das instituições básicas da sociedade, pois desconhece que a deficiência e a extrema dependência não são problemas de um pequeno grupo de população. Todos os seres humanos vivem períodos de extrema dependência na infância, na velhice e durante os momentos em que padecemos de enfermidades que geram incapacidades, do que resulta um dever de justiça atender a esta situação com relação aqueles que vivem a dependência extrema, e seus cuidadores, tradicionalmente mulheres. Ao conceber as pessoas como seres humanos dotados de igual capacidade para cooperar socialmente, Rawls “[...] omite da situação da escolha política básica as mais extremas formas de necessidades de dependência que os seres humanos podem experimentar [...] o seu conceito de cooperação social [...] não tem lugar explícito para as relações de extrema dependência” (NUSSBAUM, 2013a, p. 24), o que traz significativas diferenças para sua teoria política de distribuição.

A teoria das capacidades, ao adotar a perspectiva aristotélica e uma visão ampla de pessoa, não supõe que as partes integrantes da sociedade necessitem ser “livres, iguais e independentes”¹⁴², por entender que as “pessoas variam bastante em suas necessidades durante sua vida”¹⁴³ (NUSSBAUM, 2013a, p. 88). Segundo a autora, “creo que precisamos adotar

¹⁴¹ A ênfase na concepção política de pessoa envolve a ideia de prioridade do justo sobre o bem, coerente com a visão fraseriana de justiça (FRASER, 2013). Conforme afirma Lima (2010), o problema com esta referência à uma visão de pessoa na esteira de Rawls é que Fraser ao mesmo tempo pretende entender as pessoas como “socialmente situadas” (envolvidas em diversas arenas de participação), e a estratégia rawlsiana é, ao contrário, justamente uma forma de escapar do recurso ao conteúdo empírico do “eu”. Disso resulta que a concepção política de pessoa em Fraser reduz as próprias pessoas reais a sua “casca política” (Rawls pelo menos assume estar tratando apenas de agentes racionais abstratos) (LIMA, 2010, p. 137).

¹⁴² As teorias contratualistas pressupõe que estariam aptas a participar do processo de criação da estrutura básica da sociedade as pessoas consideradas “livres, iguais e independentes”; cidadãos considerados “membros integralmente cooperativos” e dotados de certa “racionalidade idealizada” (NUSSBAUM, 2013a, p. 98).

¹⁴³ No contexto brasileiro, uma teoria que considerasse apenas como indivíduos aqueles independentes e capazes de participar da vida social, ignoraria uma parcela considerável da população, sob a qual questões de gênero também se manifestam, como o quadro crescente de feminização da velhice. De acordo com Nascimento (s.d., s.p., grifo nosso), “é uma questão sensível, uma vez que as mulheres idosas, em sua maioria, tiveram uma trajetória de vida marcada pela pouca escolarização, baixa inserção no mercado de trabalho formal, baixa qualificação profissional e um ambiente sócio-cultural marcado pela forte ideologia de gênero que prescreve um papel subalterno para a mulher na sociedade, e diferenciado na família. **Os homens idosos, em sua maioria, estão casados e desfrutam da companhia da esposa, seja ela idosa ou com menos idade. A mulher idosa viúva, solteira ou separada, vive a maior parte de sua velhice sozinha, ou dentro do mesmo esquema de funções e**

una concepción política de la persona que se a más aristotélica que kantiana” (NUSSBAUM, 2001, p. 79), apontando para uma concepção que concebe a pessoa desde o início como um ser capaz e portador, consigo, de múltiplas capacidades e necessidades¹⁴⁴, um ser, “que necessita una rica pluralidad de actividades vitales”, e cuja disponibilidade será a medida do bem-estar e da qualidade de vida, e, portanto da justiça.

Esta noção de pessoa, que incorpora o crescimento e o declive dentro da trajetória da vida humana, poderá nos mostrar de modo correto aquilo que a sociedade deveria projetar como teoria normativa a ser respaldada pelas instituições de uma sociedade justa. Não temos que pactuar por aquilo que precisamos mediante a capacidade produtiva ou capacidade de cooperação para a posterior vantagem mútua; devemos sim, segundo Nussbaum (2013a), respaldar em si mesma a demanda de dignidade inerente à necessidade humana. Para a autora, esta não é apenas uma ideia aristotélica, mas uma ideia que corresponde à experiência humana compartilhada, o que traz boas razões para considerar que ela possa representar um consenso político em uma sociedade pluralista.

Desse modo, “[...] a habilidade do enfoque das capacidades de reconhecer a diversidade foi uma das forças que inicialmente o impulsionaram sobre outras abordagens” (NUSSBAUM, 2013a, p. 107). Sua concepção de liberdade é sutilmente diferente daquela da tradição do contrato, pois enfatiza os suportes animais e materiais da liberdade humana, ao mesmo tempo em que reconhece um amplo campo de seres que podem ser livres. E tampouco imagina as pessoas como necessariamente “independentes”, uma vez que, como animais políticos, dependem uns dos outros assimetricamente durante certas fases de sua vida, e alguns permanecem em situação de dependência ao longo de toda a sua vida.

Por sua vez, a configuração privada da *família*, como esfera de não incidência da justiça, tem sido um dos pontos liberais mais criticados pelo feminismo porque ignoraria que, embora a família seja um dos cenários mais importantes para a persecução do bem, também é uma das instituições sociais menos voluntárias e mais influentes. Em seu seio, apresentam-se

responsabilidade no interior da família, cuidando da casa, dos filhos, dos netos, etc. Ambas as questões são marcadas pelas relações de gênero, seus conflitos e tensões no contexto social brasileiro”.

¹⁴⁴ Segundo dados da ONU, em torno de 10% da população mundial, aproximadamente 650 milhões de pessoas vivem com alguma espécie de deficiência. São a maior minoria do mundo, e cerca de 80% dessas pessoas vivem em países em desenvolvimento. Entre as pessoas mais pobres do mundo, 20% têm algum tipo de deficiência. **Mulheres e meninas com deficiência são particularmente vulneráveis a abusos. Pessoas com deficiência são mais propensas a serem vítimas de violência ou estupro, e têm menor probabilidade de obter ajuda da polícia, a proteção jurídica ou cuidados preventivos.** No Brasil, este contingente é de aproximadamente 12,7 milhões de pessoas, diante das quais os problemas e discriminações de gênero também se evidenciam, como por exemplo, a maior dificuldade de inserção no mercado de trabalho de mulheres em relação à homens com deficiência, ou o alto índice de violência doméstica em tal contingente (ONU BRASIL, Disponível em: <https://nacoesunidas.org/acao/pessoas-com-deficiencia/>).

continuamente fenômenos de discriminação e violência sexual, negação da igualdade de oportunidades e desrespeito à liberdade de culto e pensamento político (NUSSBAUM, 2002), o que evidencia a necessidade de imposição de limites por parte do Estado, visando à proteção da dignidade e da integridade de todo ser humano. Enquanto os contratualistas pensam a família como “natural”, e o político como “artificial”, na teoria das capacidades tal distinção não tem razão de ser, dada sua concepção aristotélica de pessoa como um ser naturalmente político, que apenas se realiza em tais condições, e cujas relações necessitam ser caracterizadas pela justiça. Para esta posição, “o bem de um ser humano é tanto social quanto político” (NUSSBAUM, 2013a, p. 104), e a vida política não requer pré-requisitos, mas é sua condição natural.

Tal questão é significativa para o Liberalismo Democrático-igualitário, enquanto teoria da justiça com enfoque de gênero, especialmente no contexto brasileiro e latino, no qual a tradicional divisão estabelecida pelo Contrato Sexual (PATEMAN, 1993) continua vigente e constitui-se em uma barreira difícil de ser superada. Da forma como proposta pelo enfoque, não há que se falar em tal distinção, posto que o ser humano (independente de questões de gênero e sexualidade) é naturalmente um ser social e político em todas as dimensões de sua vida, inclusive na dimensão privada, que passa a integrar o âmbito de aplicação de uma teoria da justiça como a que aqui se pretende. Há que se reconhecer que, perceber a família como parte da estrutura básica é um passo importante para manter a coerência com o individualismo ético, como veremos mais adiante, pois, ao contrário do que parte da teoria política pensou, não há identidade de interesses completa entre os diversos membros da família e há conflitos e relações de poder entre eles, o que se evidencia na divisão sexual do trabalho, na distribuição de recursos intrafamiliares e no modo como necessidades alimentares, de saúde e educação de meninos e meninas distintamente pensadas. Em casos extremos, isso se reflete no problema das “mulheres faltantes” na Ásia e no norte da África¹⁴⁵, conforme mencionado por Sen (2000, p. 35, p. 129).

¹⁴⁵ Em condições de qualidade de vida normais (européias e norte-americanas, com acesso a nutrição adequada, moradia, saúde e educação), as mulheres possuem expectativa de vida mais longa do que a dos homens, fenômeno que é atribuído a causas biológicas. No entanto, apesar disto que Amartya Sen chama “preponderância feminina”, em várias regiões do mundo a expectativa de vida feminina é menor do que a masculina e há número inferior de mulheres no total da população. Segundo Sen (2000, p. 129), “As baixas razões entre mulheres e homens em países da Ásia e da África setentrional indicam a influência de fatores sociais. Calcula-se facilmente que, se esses países apresentassem a mesma razão entre mulheres e homens encontradas na Europa e nos Estados Unidos, haveria milhões de mulheres a mais naquelas regiões (dado o número de homens). Só na China o número de ‘mulheres faltantes’ calculado com base na razão europeia ou americana, seria superior a 50 milhões e, nessa base, para esses países considerados em conjunto, muito mais do que 100 milhões de mulheres podem ser consideradas ‘faltantes’”. O problema das “mulheres faltantes” é mais uma evidência do modo como o acesso a direitos civis, políticos e socioeconômicos é indissociável e de que desigualdades consideradas menos letais podem levar a fragilização do direito de saída feminino e à violação da integridade física e do direito à vida.

Desse modo, a perspectiva das capacidades enfrenta problemas críticos para a teoria feminista. A juízo de Nussbaum (2002), seu liberalismo igualitário neoaristotélico, mostra-se promissor para resolver essas questões, na medida em que está atento às diferenças qualitativas de cada projeto de vida individual, buscando estabelecer garantias materiais para a realização desses projetos e valorando o cuidado na esfera moral e política. E o faz a partir de um recorte normativo, que propõe o desenvolvimento de princípios constitucionais centrais que assegurem aos cidadãos um patamar mínimo de realização, por entender que “[...] em certas áreas principais do funcionamento humano, a necessária condição de justiça para a estruturação de uma política pública é conferir aos cidadãos certo nível básico de capacidade” (NUSSBAUM, 2013a, p. 70). Se as pessoas permanecem abaixo deste mínimo em qualquer das principais áreas protegidas, tem-se uma situação injusta que necessita atenção, independentemente das condições ou pré-requisitos e as especificidades da condição de pessoa, e oportunizando a todos a cobertura pelo espectro normativo da justiça.

A meta da teoria das capacidades

[...] es brindar el sustento filosófico para una visión de los principios constitucionales básicos que deben ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como un mínimo requerido por el respecto a la dignidad humana. (NUSSBAUM, 2002, p. 32).

Dela derivam princípios constitucionais que os cidadãos têm direito a exigir de seus governos, entendidos como um mínimo requerido para o respeito pela dignidade humana.

Do ponto de vista feminista, trata-se de uma teoria para a qual, ainda que as mulheres possam almejar vidas diferentes, ter visões de mundo diversas e nascerem nas mais diversas situações políticas, econômicas, sociais e culturais, todas são consideradas portadoras de uma dignidade humana que lhes confere o direito moral a uma vida cujas escolhas não sejam constrangidas por situações políticas, econômicas, sociais, culturais e religiosas, e que firmam sua autonomia, entendida como possibilidade de realizar escolhas não constrangidas, seja por uma vida, quer de igualdade em relação aos homens, quer de modéstia feminina.

Em diálogo com o liberalismo, tal proposta, adotada como enfoque normativo, desafia os limites habituais, cruzando as fronteiras as quais tradicionalmente se vinculam as reflexões sobre justiça. Constitui-se, portanto, em um enfoque da justiça adequado para tempos anormais, no qual a conjugação do neoaristotelismo, liberalismo igualitário e feminismo geram uma concepção material de justiça, cuja concepção de ser humano e a expansão dos espaços de reflexão sobre a

justiça qualificam a persecução do objetivo fundamental: a promoção das capacidades de cada ser humano para eleger e realizar sua própria concepção de bem.

5.1.1.3 A Multidimensionalidade da Teoria das Capacidades

A partir do exposto até o momento, pode-se inferir que, ao adotar o enfoque normativo das capacidades como resposta ao “*o que*” de uma teoria da justiça com enfoque de gênero, o Liberalismo Democrático-igualitário pretende-se uma teoria multidimensional da justiça. Neste sentido, parte da consideração de que a lista de capacidades, tal como proposta por Nussbaum, abarca as três dimensões de injustiça previstas por Fraser: *redistribuição*, *reconhecimento* e *representação*, além de ampliar o enfoque a novas dimensões de injustiça presentes no mundo atual.

Esta tese é reforçada pelo elemento aristotélico da incomensurabilidade dos bens adotado por Nussbaum (2009), a partir do qual se considera que a vida humana compreende distintos elementos, cada um dos quais definidos, valorados e cultivados por si mesmo, não em razão de alguma recompensa ou consequência. De acordo com esta doutrina ética, a vida humana resiste a ser reduzida a um único valor ou escala de prazer e utilidade, pois são independentes, não sendo possível compensar a deficiência em um com a maior provisão de outro¹⁴⁶. Do mesmo modo, um bem ou um valor nunca pode pretender subordinar aos demais como simples meios para alcançar outro. Por fim, e este é um ponto relevante para a perspectiva teórica desta tese, existem bens valiosos em si mesmos, que são componentes insubstituíveis da vida boa de cada pessoa, sem importar o lugar e momento histórico no qual tenha nascido, pois, ademais das especificidades sociais, tais bens, como saúde, educação, liberdade de expressão, são constitutivos da uma vida digna. A partir da incomensurabilidade, evidencia-se a multidimensionalidade presente na lista de capacidades adotada como resposta ao *o que* da justiça de nossa teoria.

Inicialmente, aduz-se que, injustiças e desigualdades econômico-sociais, portanto a dimensão da *redistribuição* são preocupações cruciais ao enfoque de Nussbaum e Sen, dada sua natureza igualitarista. Nussbaum (2002) tem destacado um forte entrelaçamento entre as violações à integridade física e psicológica e suas possibilidades socioeconômicas e culturais de saírem de situações de opressão de gênero (tanto no âmbito familiar quanto no profissional). Isso faz com que, no caso da desigualdade de gênero, o exercício de direitos e liberdades civis

¹⁴⁶ Por exemplo, maiores liberdades políticas não substituem a falta de oportunidades de trabalho.

e políticos seja indissociável dos direitos e liberdades sociais e econômicos. Se a saída feminina de uma situação de opressão de gênero é difícil em realidades de relativa facilidade econômica, dados motivos de ordem emocional e cultural, é ainda mais difícil quando exercer a liberdade de saída inclui profunda pauperização – o que afeta não apenas às mulheres, mas também seus filhos.

Esta preocupação se reflete na forma como a lista foi construída, colocando em primeiro lugar (embora não haja uma ordem de prioridade lexical entre os itens), as capacidades relativas às condições básicas de sobrevivência e vida digna. Obviamente, na esteira do pensamento seniano, a ideia de redistribuição aqui considerada é muito mais ampla do que um mero enfoque de renda, portanto, mais do que oferecer uma métrica quantitativa de redistribuição de renda, a lista começa elencando a capacidade de **Vida**. Neste caso, ter condições de viver até o fim de uma vida humana de duração normal, e digna, que valha a pena ser vivida, implica ter acesso às condições materiais e econômicas para tanto, embora o enfoque não estabeleça quais valores materiais ou econômicos seriam necessários para colocar em prática tal funcionamento, uma vez que este pode variar de acordo com as escolhas éticas. No entanto, embora questões substanciais possam variar é inegável que a capacidade plena de uma vida digna impõe a redistribuição material. E esta é a primeira capacidade apontada na lista.

Aliada a esta, a segunda e a terceira capacidades parecem ir à mesma direção. Ter capacidade de manter **Saúde e Integridade Física** exigem esforços igualitários, no sentido de dotar toda pessoa com as condições materiais para as efetivarem, pois incluem, para sua realização, as capacidades de receber uma alimentação adequada e de dispor de um lugar adequado para viver, além de pressupor, do mesmo modo, a capacidade de receber atendimento adequado em questões de saúde. Por fim, a perspectiva material-econômica redistributiva está contemplada também na décima capacidade, com ênfase especial no item B: capacidade de **Controle sobre o próprio ambiente material**, ou seja, ser capaz de ter propriedade (móveis e imóveis) em base igual à dos outros; candidatar-se a empregos e salários em base de igualdade com os demais, bem como a condições de trabalho dignas com tais características. A garantia de tais capacidades pressupõe a redistribuição igualitarista a fim de garantir as condições materiais e econômicas de uma vida plena e digna de ser vivida.

A dimensão cultural do *reconhecimento* também representa um aspecto crucial na configuração das injustiças às quais mulheres estão submetidas no mundo, e do mesmo modo estão representadas na lista. Neste sentido, podem ser destacadas as capacidades de vivenciar livremente **Sentimentos, Imaginação e Pensamento**, o que inclui a condição de ser

alfabetizado e ter conhecimento científico, ou seja, dispor de uma educação apropriada, ponto ao qual Nussbaum dedica uma especial atenção. Uma segunda capacidade com destaque no âmbito cultural, ou da diferença, enfatiza a possibilidade de vivenciar **Emoções**, ou seja, manter relações afetivas, amar, sentir pesar, saudades, gratidão e mesmo raiva, enfim, não ter o seu desenvolvimento emocional bloqueado por nenhuma espécie obstáculo.

Este representa um dos pontos fortes desta perspectiva. Segundo Nussbaum, o receio frente à imaginação, paixões, sentimentos e emoções, como componentes da deliberação moral, é um dos poucos assuntos nos quais convergem o utilitarismo e o kantismo, e no qual o pensamento aristotélico apresenta um olhar alternativo (NUSSBAUM, 2014a). Frente a este caráter marcadamente racional, sua perspectiva reivindica o lugar essencial das emoções e da imaginação na deliberação prática. As emoções não são meras reações instintivas que devam ser eliminadas, tampouco são a antítese da razão, nem um obstáculo para o pensamento. Ao contrário, a imaginação e as emoções nos permitem captar e discernir os traços proeminentes de uma situação concreta, pois a imaginação deliberativa não pode prescindir do particular; deve incluir, por exemplo, “la capacidad de traer a la memoria la experiencia pasada como parte del caso correspondiente y como relevante para él, manteniendo al pensarlos juntos su rica e vívida concreción” (NUSSBAUM, 2014a, p. 134).

A ênfase aos sentimentos morais dotam de certa superioridade moral as eleições, na medida em que dizem respeito ao componente de bondade na ação. Neste sentido, é “más moral” a ajuda a um amigo com amor e compaixão que aquela de quem o faz impassivelmente, apenas por dever: “en lo que toca a la excelencia, si hago el bien a otros sin amarlos estoy por debajo del que siente y hace cosas buenas” (NUSSBAUM, 2014c, p. 393). A imaginação, por sua vez, foi em diversas ocasiões descartada como um elemento obstrutor do raciocínio prático por desconsiderar a realidade e ameaçar a valoração imparcial dos fatos. Embora Nussbaum esclareça que Aristóteles não tem um conceito que corresponda exatamente ao que entendemos atualmente por imaginação, o termo *phantasia* é bastante aproximado e consiste na “capacidad de enforcar algo particular concreto, presente o ausente, de tal manera que lo ve (o percebe de otra manera) algo como, notando sus rasgos prominentes y discerniendo su contenido” (NUSSBAUM, 2014c, p. 394). Imaginar, portanto, é uma capacidade central para a deliberação moral aristotélica, dado que, como se deu previamente, esta consiste na correta compreensão

do particular, do que está em jogo para a vida boa, pessoal e coletiva, em cada situação concreta da experiência cotidiana¹⁴⁷.

Todos esses elementos, aliados ao restante de sua teoria, fornecem embasamento para pensar a possibilidade de que uma sociedade que se pretenda justa seja aquela que elimine todos os impedimentos culturais e legais para que as pessoas possam viver a vida plena que escolheram. Especial destaque, neste âmbito, merece a capacidade de **Afiliação**, que abarca a plena condição de interação social, ou seja, viver com outros seres humanos, dentre outras coisas, sendo capaz de imaginar e se colocar na situação do outro, cultivando as bases do autorrespeito e da não humilhação, sendo tratado como um ser digno cujo valor é igual ao dos outros, com disposição de não ser discriminado com base em raça, sexo, orientação sexual, etnia, casta, religião, origem nacional. Aqui a dimensão do reconhecimento está plenamente contemplada, mas esta opção é feita por Nussbaum sempre respeitando as escolhas pessoais, ou seja, a lista prioriza a liberdade de escolha, não valorando a dimensão ética.

Do ponto de vista do âmbito político, a esfera da *representação* é abarcada pela lista especialmente na capacidade de **Controle sobre o próprio ambiente político**, que enfatiza a ausência de empecilhos à capacidade de participar efetivamente das escolhas políticas que governam a própria vida. Estão incluídas aí, tanto o aspecto de assegurar voz política igual a mulheres em comunidades políticas já constituídas, no caso da dimensão política institucionalizada, como a capacidade de reenquadrar as disputas sobre justiça que não podem ser propriamente contidas nos regimes estabelecidos, dado que a capacidade inclui o direito à participação política, mas também abarcando proteções de liberdade de expressão e de associação. As estratégias para garantir a efetivação deste aspecto, no âmbito do Liberalismo Democrático-igualitário serão destacadas na abordagem do “*como*” da justiça.

Há que se destacar a capacidade de **Razão Prática**, ainda não referida, e destacada pela própria Nussbaum como de importância especial. Tal capacidade inclui ser capaz de formar uma concepção de bem e de ocupar-se com a reflexão crítica sobre o planejamento da própria

¹⁴⁷ Interessante notar que em escritos posteriores à *A fragilidade da Bondade* Nussbaum (2009) articula a imaginação e a literatura, dando origem ao que chama de “*imaginación narrativa*”, conceito que não enfatiza apenas o valor cognitivo que consiste em captar os componentes essenciais de uma situação específica, mas que também coloca em relevo que a imaginação é uma faculdade ética: nos permite reconstruir a riqueza qualitativa e complexidade de cada vida humana, possibilita a abertura em direção ao outro concreto, “nos invita a interesarnos en el destino de nuestros semejantes, a apegarnos a ellos mediante una amistad comprensiva y una identificación empática” (NUSSBAUM, 2012c, p. 63). A imaginação narrativa é uma preparação essencial para a interação moral e a vida em uma comunidade democrática, porque quando é cultivada, produz o hábito benéfico de adotar uma postura compassiva para com os problemas do outro; permite entender que a individualidade e diferença não são ameaças a minha existência ainda assim não se tenham experimentado diretamente fatos dolorosos ou perdas irreparáveis (NUSSBAUM, 2013b).

vida, mediante a proteção da liberdade de consciência e de prática religiosa. Por isso, constituiu-se, segundo Nussbaum (2002), em organizadora das demais, fazendo com que suas perseguições sejam verdadeiramente humanas.

Desse modo, considera-se que o enfoque das capacidades, a partir da lista proposta por Nussbaum (2013a), abarca plenamente a tridimensionalidade fraseriana de uma teoria da justiça. Mais do que isso, nossa pretensão é demonstrar que a lista contém ainda um aspecto que, de certo modo, não é abordado por Fraser: o item chamado por Nussbaum de **Outras espécies**, que se refere à capacidade de viver uma relação próxima e respeitosa com animais, plantas e o mundo da natureza.

Neste ponto, a teoria das capacidades permite desenvolver um aspecto crucial, que, conforme aduz Lima (2010), constitui uma lacuna na teoria fraseriana: a questão contemporânea da justiça ambiental¹⁴⁸. O autor enfatiza que, com a elevação do nível de interferência humana no meio-ambiente, alcançando escala global no último século, a perplexidade diante das questões ambientais tem imposto sua análise como tema de justiça social ou, ainda, dilemas éticos graves que merecem respostas urgentes. Há uma vasta bibliografia filosófica atual sobre o *status* moral dos animais não humanos, o que é feito inclusive pela própria Martha Nussbaum em sua obra *Fronteiras da Justiça* (2013a) e, em acréscimo, vários filósofos morais levantam uma série de grandes desafios contra o antropocentrismo moral. Na obra fraseriana poucas são as referências a tais questões¹⁴⁹.

É inegável que, na atualidade, tanto a justiça social, quanto a justiça cultural e política estejam estreitamente vinculadas à questão do meio ambiente, de modo que imaginar qualquer uma das três sem abordar o último enfoque seria incoerente ou, no mínimo, irresponsável do ponto de vista de uma teoria da justiça. Ivone Gebara tem expressado de forma eloquente essa ideia ao afirmar que, hoje em dia, a *justiça social* e a *justiça cultural* requerem *ecojustiça* (GEBARA, 2000, p. 28). Nesta esteira, do ponto de vista da perspectiva teórica deste trabalho, e tendo em vista as complexidades e riscos envolvidos na relação ser humano – natureza no mundo atual, tomamos a liberdade de acrescentar uma quarta dimensão ao projeto

¹⁴⁸ Justiça ambiental pode ser definida como “o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos sociais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis” (ACSELRAD; PÁDUA, 2004, p. 14).

¹⁴⁹ Com efeito, apenas em uma breve passagem de seus escritos, no artigo *Recognition without Ethics?* (FRASER, 2007b), ela procura aplicar a sua teoria da justiça a essas espinhosas questões. Nesse ensaio, depois de usar a paridade de participação para avaliar questões sociais, como o casamento de pessoas do mesmo sexo, ela tenta mostrar que o princípio também pode ser aplicado a temas da ecologia, evitando tanto quanto possível o apelo aos compromissos éticos particulares dos debatedores. Ademais, a teoria fraseriana tem pouco a acrescentar ao debate sobre justiça ambiental.

tridimensional fraseriano, e que não se encontra plenamente abarcada em nenhuma das dimensões anteriores, dada sua gravidade e relevância: a dimensão ambiental da *sobrevivência*¹⁵⁰.

Desse modo, podemos afirmar que o enfoque das capacidades constitui-se em uma teoria igualitarista e multidimensional da justiça, cuja base informacional escolhida, capacidades básicas, além de abarcar o princípio da paridade de participação fraseriano, seria capaz de fazer frente (simultaneamente) a injustiças econômicas da *redistribuição*, a injustiças culturais do *reconhecimento*, a injustiças políticas da *representação*, e a injustiças ambientais da *sobrevivência*, o que justifica sua escolha como resposta ao “*o que*” da justiça do Liberalismo Democrático-igualitário. A partir desta escolha, evidencia-se também o avanço de nosso enfoque com relação a algumas das críticas feministas apontadas diante das teorias tradicionais, e que tem significado entraves para uma justiça de gênero: um conceito de pessoa não submetido ao “livres, iguais, independentes e racionais” do contratualismo tradicional e que inclui, dentre outros, mulheres, idosas, crianças e deficientes como partícipes de uma sociedade justa; e a superação da dicotomia público-privada, com a pressuposição da família como espaço de abrangência de uma teoria da justiça.

5.1.2 O “Quem” da Justiça: do Individualismo Ético ao Cosmopolitismo

¹⁵⁰ No contexto brasileiro tal abordagem é extremamente relevante e não pode ser ignorada. Aqui, a contaminação de ambientes rurais e residenciais e a intoxicação de trabalhadores e populações por agrotóxicos, assim como as disputas por terras, o desemprego e a insegurança alimentar provocados pela expansão do agronegócio constituem graves exemplos de injustiça ambiental, que tem atingido principalmente populações que vivem nos campos, florestas e região costeira nos territórios da expansão capitalista: povos indígenas, agricultores familiares, comunidades quilombolas, pescadores artesanais e ribeirinhos, bem como populações urbanas, como moradores em áreas próximas a lixões, operários e moradores em bairros atingidos por acidentes ambientais. Tais injustiças são, segundo o **Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e Saúde no Brasil**, desenvolvido pela FIOCRUZ (2016), principalmente decorrentes da expansão capitalista brasileira fortemente direcionada pela busca por recursos naturais e terra, caso do agronegócio, da mineração nos ciclos ferro-aço e bauxita-alumínio, e de grandes empreendimentos de infraestrutura, como hidrelétricas e rodovias. Tais casos de injustiça ambiental atingem vastos territórios e inúmeros grupos populacionais, desde indígenas, quilombolas, extrativistas e pescadores, até pequenos agricultores e assentamentos da reforma agrária. No cenário urbano, várias lutas envolvendo questões de saúde, meio ambiente, moradia, saneamento, qualidade de vida, podem ser incorporadas ao conceito de justiça ambiental, pois afetam diretamente os territórios das favelas e áreas afetadas por lixões, fábricas, poluição atmosférica e enchentes. Todos estes problemas, cujos riscos representam inclusive uma ameaça à sobrevivência da espécie guardam uma proximidade especial com questões de gênero: segundo o mapa, mulheres, crianças e vulneráveis são as maiores vítimas de tais práticas, uma vez que, do contrário, são também as maiores guardiãs de práticas tradicionais de seus povos e de uma relação mais sustentável com a natureza que as cerca. Neste cenário, uma abordagem da injustiça ambiental obrigatoriamente precisa ser realizada por uma teoria da justiça que se pretenda adequada aos dias atuais, considerando que tais injustiças não se encontram plenamente representadas em nenhuma das três dimensões apresentadas pela teoria fraseriana, exigindo novas abordagens, como a aqui proposta.

Após refletirmos sobre o primeiro núcleo de anormalidade de uma teoria da justiça para tempos atuais, o “*que*”, que nos termos de nossa proposta teórica é respondido pela multidimensionalidade das capacidades básicas, vamos nos dedicar a responder um segundo questionamento, não menos importante: igualdade de capacidades de quem? “A não ser que obtenhamos uma forma adequada de entender o ‘*quem*’ da justiça, a análise em relação ao ‘*o quê*’ não será útil” (FRASER, 2013, p. 753).

Embora a resposta possa parecer simples, este núcleo de anormalidade, reflete a ausência de uma visão comum sobre quem conta como sujeito da justiça numa determinada questão; quais os interesses e necessidades que merecem consideração; quem pertence ao círculo daqueles merecedores de consideração igual. Normalmente, em tempos de justiça normal, a resposta enquadraria as disputas como questões internas a estados territoriais, e o “*quem*” da justiça seriam os cidadãos de uma comunidade política delimitada. Em tempos de justiça *anormal*, em contraste, o “*quem*” não está definido, evidenciando-se disputas: “Enquanto uma parte define a questão em termos de um ‘*quem*’ doméstico e territorial, outros propõem um ‘*quem*’ regional, transnacional ou global” (FRASER, 2013, p. 745).

Este debate se vincula à terceira dimensão da teoria fraseriana, a das injustiças políticas relativas à representação, envoltas à constituição da jurisdição do estado e às regras de decisão pelas quais se estrutura a contestação. Nessa acepção, o político fornece o cenário no qual se desenrolam as lutas por redistribuição, reconhecimento ou sobrevivência, e ao estabelecer os critérios de pertencimento social, determinando *quem* conta como membro, a política especifica o alcance das outras dimensões. No que tange ao “estabelecimento de fronteiras”, a representação é uma questão de pertencimento social, e a possibilidade de estabelecer tal estrutura está entre as decisões mais relevantes que, há um só golpe constitui membros e não-membros, afastando os últimos do universo dos que têm direitos comunitários quanto à distribuição, reconhecimento, representação e sobrevivência, de modo que a injustiça pode emergir precisamente quando “as fronteiras da comunidade são desenhadas de tal forma a erroneamente excluïrem algumas pessoas da chance de participarem *de qualquer modo* em seus debates legitimados sobre justiça” (FRASER, 2009b, p. 19).

Este problema do mau enquadramento tornou-se visível a partir da globalização. Anteriormente, com o enquadramento estatal estabelecido, a principal preocupação, em termos de justiça, era inicialmente a distribuição, e depois, o reconhecimento. No entanto, para aqueles a quem é negada a chance de formular reivindicações transnacionais de primeira ordem, tais lutas não podem acontecer, se não estiverem vinculadas a lutas contra o mau enquadramento,

“tornando a dimensão política implícita à qualquer gramática do conceito de justiça” (FRASER, 2009b, p. 25). Do mau enquadramento resulta uma grave injustiça: a exclusão de indivíduos, aos quais se negam a chance de formular reivindicações de justiça em uma dada comunidade política. Ainda mais sério é o caso do indivíduo excluído do pertencimento a qualquer comunidade política, semelhante à perda do que Hannah Arendt chamou de direito a ter direitos, cuja espécie de mau enquadramento representa a morte política (ARENDRT, 2006). Aqueles que o sofrem podem receber caridade ou benevolência, mas não podem reivindicar por justiça, do que resulta a configuração do objetivo fraseriano de superar tais injustiças por meio da mudança, não apenas das fronteiras do “quem” da justiça, mas também do modo pelo qual elas são constituídas.

As anormalidades do presente muito devem ao avanço da globalização, um processo que, inegavelmente, “está mudando o modo pelo qual discutimos a justiça” (FRASER, 2009b, p. 12). Há pouco tempo, no auge da social democracia, as disputas aconteciam no interior dos Estados, entre cidadãos que se submetiam ao debate nestes públicos. Assumindo o Estado moderno como a unidade apropriada e os cidadãos como os sujeitos concernidos, “tais argumentos se dirigiam a *o que* precisamente esses cidadãos deviam uns aos outros. Envolvidos na disputa sobre ‘o que’ era a justiça, não sentiam necessidade de discutir o ‘quem’, que correspondia aos cidadãos nacionais” (2009b, p. 12).

Atualmente, este enquadramento tradicional, que Fraser (2009b) chama de Keynesiano-Westfaliano, vem perdendo sua autoevidência, dado que os processos sociais de vida rotineira das pessoas têm transbordado as fronteiras nacionais. Hoje, decisões tomadas em um Estado impactam vidas dos que estão fora dele, permeadas por ações das organizações supranacionais, governamentais ou não governamentais, das corporações transnacionais, especuladores financeiros internacionais e grandes investidores, bem como da opinião pública transnacional, que se desenvolve sem fronteiras, através dos meios de comunicação de massa globais e da cibertecnologia (FRASER, 2009b). Portanto, inegável que vivemos num mundo cujas relações se dão nas mais diversas combinações entre pessoas, entre tais agentes, gerando uma profunda interdependência entre as dimensões econômica, política, cultural e ambiental, em termos de ameaças e riscos compartilhados. Tudo isso constrói permanentes trocas de influência e relações de poder que afetam inescapavelmente a todos.

Qualquer teoria de justiça que tem como objetivo fornecer uma base para oportunidades de vida decentes e oportunidades para todos os seres humanos devem tomar conhecimento tanto das desigualdades internas para cada nação e das desigualdades entre nações e deve estar preparado para enfrentar os cruzamentos

complexos dessas desigualdades em um mundo de maior e aumentar a interconexão global. (NUSSBAUM, 2013a, p. 225).

Esta situação se torna evidente em todos os tipos de reivindicações por justiça. Por exemplo, afirma Fraser (2009b), sob o enfoque dos direitos das mulheres como direitos humanos, as feministas estão, ao redor do mundo, vinculando as lutas contra as práticas patriarcais locais a campanhas de reforma da legislação internacional. Ao mesmo tempo, minorias religiosas e étnicas, que sofrem discriminação dentro dos Estados territoriais, estão se reconstituindo e construindo públicos transnacionais a partir dos quais mobilizam a opinião internacional. E nesta esteira, ativistas dos direitos humanos buscam construir novas instituições cosmopolitas, como a Corte Internacional de Justiça, capazes de punir violações dos Estados à dignidade humana.

Assim, a gramática do argumento se alterou, e as disputas, que antes se focalizavam exclusivamente sobre *o que* era devido aos membros da comunidade, rapidamente, se transformam em disputas acerca de *quem* deve contar como um membro e *qual* é a comunidade relevante, e o efeito disso é a desestabilização da prévia estrutura de formulação de demandas políticas – e, portanto, a mudança do modo pelo qual discutimos a justiça social. Neste sentido, aduz Fraser (2013, p. 746), a hegemonia do “do “*quem*” westfaliano” é contestada por pelo menos três lados: por localistas e comunitaristas, que localizam o escopo da questão em unidades subnacionais; por regionalistas e transnacionalistas, que identificam o “*quem*” em unidades maiores, mas não universais, como a Europa ou o Islã; e por cosmopolitas, que dão igual consideração a todos os seres humanos. Em consequência, identificam-se ao menos quatro visões diversas do “*quem*” da justiça: westfaliana, local comunitarista, transnacional-regional, e global-cosmopolita, cada uma apresentando um princípio normativo determinado para a avaliação dos quadros, sem o qual, não seria possível esclarecer disputas e comparações (FRASER, 2013).

Das propostas atuais, afirma a autora (2013), o primeiro que merece destaque é o **Princípio do Nacionalismo**, cujos proponentes sugerem resolver as disputas a partir de critérios de filiação política, o que torna um conjunto de indivíduos um grupo de iguais, sujeitos às mesmas leis e à cidadania compartilhada, ou à nacionalidade compartilhada¹⁵¹. Pelo fato desse método estabelecer quadros com base em filiação política, ele tem a vantagem de ser fundado numa realidade institucional existente de ampla identificação coletiva. No entanto, sua força também é a sua fraqueza. Na prática, o princípio da filiação serve convenientemente à

¹⁵¹ Neste caso, pode-se destacar Rawls (2001), e Kymlicka (2006).

ratificação do nacionalismo exclusivista para os ricos e poderosos, protegendo tal enquadramento da análise crítica (FRASER, 2013).

Uma segunda opção, chamada de **Princípio do humanismo, ou cosmopolitismo**, a partir de um padrão mais inclusivo, propõe critérios de pessoa, de modo que o que faz de um grupo de indivíduos iguais em termos de justiça é o compartilhamento de qualidades de humanidade¹⁵². Fraser (2013) refuta esta postura teórica que, embora estabeleça quadros com base na pessoa, fornece um recurso importante para controlar o nacionalismo, seria abstrata, alheia a relações históricas e sociais, preconizando a aceitação indiscriminada de todos em relação a tudo. “A adoção de um quadro que aceita a todos em termos de humanidade global, elimina o reconhecimento de que questões diferenciadas possam requerer quadros diferentes na aplicação da justiça” (2013, p. 757).

Há ainda um terceiro princípio que rejeita tanto a filiação nacionalista exclusiva quanto o globalismo abstrato, o chamado **Princípio do todos afetados**, que sugere que disputas quanto ao “*quem*” sejam resolvidas voltando-se para as relações de interdependência social, e o que caracteriza um grupo de pessoas como iguais perante a justiça seria seu entrelaçamento objetivo numa rede de relacionamentos¹⁵³. Este foi o princípio inicialmente adotado por Fraser (2013), no entanto, uma série de problemas com a sua aplicação a fizeram abandoná-lo¹⁵⁴. “Esse método tem o mérito de oferecer um dispositivo crítico para evitar noções de proveito pessoal de filiação, enquanto também toma conhecimento de relações sociais” (p. 757), porém, “ao conceber relacionamentos de forma objetivista, em termos de casualidade, a escolha do ‘*quem*’ fica, sem efeito, relegada ao estudo das ciências sociais principais” (FRASER, 2013, p. 757).

Na delimitação de sua proposta, Fraser (2009b, p. 65) rejeita os três critérios anteriores, inserindo uma inovação ao sugerir o **Princípio de todos-os-sujeitados**, segundo o qual “todos aqueles que estão sujeitos a uma dada estrutura de governança detém posição moral enquanto sujeitos de justiça com relação a ela”. Nessa visão, o que transforma um coletivo de pessoas em sujeitos da justiça de uma mesma categoria não é a proximidade geográfica, mas sua coimbricação em um enquadramento estrutural ou institucional comum, que estabelece as regras fundantes que governam sua interação social, moldando, assim, suas respectivas possibilidades de vida segundo padrões de vantagem e desvantagem. “Para qualquer que seja a

¹⁵² Nussbaum, como veremos, defende tal postura teórica.

¹⁵³ Os defensores desta abordagem incluem Peter Singer (2004).

¹⁵⁴ “Até recentemente, eu mesma considerava o princípio do todos-afetados o candidato mais promissor como opção de um novo quadro sucessor do “princípio de pós-Westfaliano” [...]. Agora, porém, acredito que estas dificuldades são tão graves que o caminho mais sábio é abandonar o princípio todo-afetado em favor da alternativa aqui apresentada” (FRASER, 2013, p. 757).

estrutura de governança, o princípio do *afeta-a-todos* nivela o escopo de preocupação moral desta subordinação” (FRASER, 2013, p. 757), entendendo-se esta expressão como abrangendo relações entre poderes de vários tipos, não restritas a estados e nem a cidadania formal, podendo incluir a condição de estar sujeita ao poder coercivo de formas de governo que não estaduais e trans-estaduais.

Sob este prisma, o princípio do *afeta-a-todos* oferece um padrão crítico para a avaliação de quadros de justiça. Uma questão é enquadrada de forma justa se, e apenas se todos subordinados a uma (ou mais) estrutura(s) de governança reguladoras de um (ou mais) segmento(s) relevante(s) de interação social recebem a mesma consideração. Saliente-se que, para merecer esta consideração, não é preciso já estar afiliado à estrutura em pauta; é apenas necessário estar sujeito a ela. (FRASER, 2013, p. 757).

Na visão de Fraser (2013, p. 758), este princípio remediaria os defeitos dos anteriores, ultrapassando a “armadura dos interesses corporativistas de nacionalismo exclusivista para poder contemplar injustiças de mal-enquadramento”, superando o “globalismo abstrato e acolhedor de todos ao reconhecer os relacionamentos sociais” (p. 758), e evitando a “generalidade do efeito borboleta, identificando formas relevantes de interação social, ou seja, a subordinação conjunta a estruturas de governança” (p. 758).

Em que pese a escolha teórica de Fraser (2013), mais uma vez, nos termos da perspectiva teórica deste trabalho, a resposta teórica às questões de enquadramento relativas ao *quem* da justiça se configurará a partir do *cosmopolitismo*, tal como defendido por Nussbaum (2013a). Esta escolha consiste em considerar que a igualdade de capacidades básicas deve ser garantida a todas as pessoas, em todos os lugares do mundo, independente do Estado em que vivem, de sua cultura, religião, gênero, sexualidade, etnia, classe social, ou qualquer outra espécie de diferenciação moralmente irrelevante que possa existir. O cosmopolitismo igualitarista, tal como aqui proposto, desenvolve-se a partir do individualismo ético e da igualdade moral fundamental de todo ser humano, os quais, somados às especificidades do enfoque das capacidades, são capazes de superar a crítica da generalidade abstrata apresentada por Fraser, constituindo-se, deste modo, na proposta adequada para responder a questões de enquadramento da justiça nos dias atuais.

5.1.2.1 O Cosmopolitismo

O cosmopolitismo, tal como defendido por Nussbaum (2013c), constitui uma postura moral segundo a qual nossa principal lealdade moral deve ser para com o ser comum da

humanidade, e os primeiros princípios de nosso pensamento prático devem respeitar o valor igual de todos os membros desta comunidade. Sua defesa sustenta, essencialmente, segundo Nussbaum (2013c), uma dimensão imaginativa e uma dimensão legal institucional: deveríamos construir sociedades nas quais o maior número possível de pessoas adotem esta norma em suas mentes e seus corações, e a fomentem mediante disposições legais e institucionais. Sejam quais forem os vínculos e aspirações, deveria prevalecer a consciência, independentemente do custo pessoal ou social implicado, de que todo ser humano é humano e que valor moral de um é igual ao de qualquer outro. Para dizer em palavras de Rawls (2008, p. 3), “toda pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça”.

Considerar as pessoas como moralmente iguais implica tratar nacionalidade, etnia, classe, raça e até mesmo gênero como “moralmente irrelevantes” no que se refere à igualdade. Sob tal ponto de vista, “incidentes”, como o de haver nascido no Sri Lanka, ou judeu, ou mulher, ou negro, ou indígena, ou pobre, não seria nada mais do que isto, algo acidental com o que deparamos ao nascer, não podendo ser considerado como um fator determinante de valor moral. O valor moral, segundo Nussbaum (2013c) seria reconhecido pela posse da razão prática e de outras capacidades morais básicas, que nos confeririam igualdade, e cuja presença representaria uma poderosa limitação sobre aquilo que podemos eleger e sobre a forma na qual cada um busca comportar-se como cidadão. No aspecto político, este igual valor implicaria uma limitação reguladora das ações e aspirações da vida coletiva.

Obviamente, “o cosmopolitismo é uma postura controvertida, uma tendência de pensamento moral à qual se opõe aqueles que resistem a seu ideal de cidadania mundial em nome de sensibilidades e apegos arraigados na afiliação grupal ou na tradição nacional” (FRASER 2013b p. 09). Tais críticas sejam advindas do patriotismo, do nacionalismo, do comunitarismo, são refutadas por Nussbaum (2014d, p. 10), para quem “[...] no fundo, o nacionalismo e o particularismo etnocêntrico não são diferentes um do outro”, de modo que “apoiar sentimentos nacionalistas conduz até mesmo à subversão dos valores que podem conferir coesão à unidade nacional, ao substituírem valores como a justiça e a rectidão por um ídolo colorido” (2014d, p. 10). Este ídolo, confundido com as bandeiras de um Estado-nação, no caso do patriotismo, “não só é moralmente perigoso como subverte, em última análise, alguns dos objectivos meritórios que o próprio patriotismo considera dignos de ser servidos, como o ideal de unidade nacional (2014d, p. 10)”¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Esta análise pode remeter ao atual cenário brasileiro e às recentes manifestações nacionalistas e patrióticas, recheadas de bandeiras brasileiras e de camisetas da seleção brasileira de futebol, que, aos gritos de ordem e progresso e sob a bandeira nacionalista de combate à corrupção, defenderam o impeachment da Presidenta eleita

Adaptando o exemplo trazido por Nussbaum (2014d, p. 10) ao caso brasileiro, este processo conduziria raciocínios excludentes: Um dia alguém disse: “Em primeiro lugar sou um brasileiro. Só depois disso, um cidadão do mundo”; nesse dia, foi feita a dedução a partir de uma autodefinição moral baseada em uma característica irrelevante e questionável, o que de fato pode levar alguém a dizer, *Antes de mais nada, sou um cristão e só depois um brasileiro, Antes de mais nada sou um proprietário rural e, só depois disso um cristão brasileiro*; ou, *Antes de mais nada sou um homem, heterossexual, cristão e depois brasileiro*. O cenário brasileiro atual está repleto de tais exemplos, a partir dos quais autodefinições morais, baseadas em características irrelevantes e questionáveis passam a estabelecer cesuras e divisões, e mais que tudo, hierarquizações no acesso à esfera pública e a direitos de redistribuição, reconhecimento, representação e sobrevivência.

Todas estas cesuras levam a uma perspectiva moral de que o “nós”, seja patriótico, cultural ou de qualquer espécie, seja o único relevante, postura que facilmente desemboca na demonização de um “eles” imaginário, um grupo de intrusos considerados inimigos da invulnerabilidade e do orgulho do importantíssimo “nós”. Este tipo de pensamento típico dos localismos, nacionalismos e culturalismo, que estabelece um “nós x eles” “se converte em um chamamento geral em prol da supremacia local e da humilhação do outro” (NUSSBAUM, 2013c, p. 12). Segundo a autora, apenas a postura cosmopolita encerra em si a possibilidade de transcender tais divisões, “pois apenas ela nos diz que devemos estabelecer o nosso principal compromisso com aquilo que é moralmente bom – e que, por ser bom, pode ser recomendado como tal para todos os seres humanos” (p. 12), e esta visão abarca, inclusive, as divisões tão comumente encontradas dentro dos próprios movimentos sociais, como o feminismo.

Em defesa de seu cosmopolitismo, Nussbaum (2014d, 2013c), mais uma vez busca inspiração na filosofia grega, retomando o filósofo cínico grego Diógenes, que se apregoava um “um cidadão do mundo”. Os estóicos, que o seguiam como líder, defendiam que, efetivamente, cada um de nós reside em duas comunidades – a comunidade local, de nascimento, e a comunidade da razão e da ambição humana, que “é verdadeiramente grande e verdadeiramente comum, e na qual não olhamos nem para este canto nem para aquele, mas onde medimos as fronteiras da nossa nação pelo sol” (SÉNECA apud NUSSBAUM, 2014d, p. 12), a qual seria, na sua essência, a origem de nossas obrigações morais.

Dilma Rousseaff. Tais movimentos, somados a outros fatores, deram marcha a uma progressiva onda conservadora e fascista que vem se estabelecendo no Brasil, promovendo um grave retrocesso no que tange à direitos de grupos historicamente discriminados, e incentivando uma nova onda de violência contra minorias.

Obviamente, nem Diógenes, nem Nussbaum, ignoram a dificuldade imersa neste empreendimento intelectual: ao convidar as pessoas a pensarem como cidadãos do mundo, de certo modo as convidam a abandonar os sentimentos fáceis e reconfortantes do patriotismo, e a alterarem a sua forma de pensar a vida a partir do ponto de vista da justiça. O fato de ter nascido num determinado lugar não é mais do que um mero acaso; qualquer pessoa poderia ter nascido em qualquer nação, e à medida que se reconhece essa evidência, pode-se sustentar, como o faziam os estóicos, que não se deve admitir que as diferenças de nacionalidade, classe, raça ou gênero representem barreiras entre os seres humanos. Conforme aduz Nussbaum (2014d, p. 12), “deveríamos cultivar a nossa capacidade de reconhecer a humanidade onde quer que ela se encontrasse, e respeitar, de uma forma leal e autêntica, aquilo que nela de melhor existe, a razão e a ética”.

Naturalmente isto não implica uma apologia à abolição das formas de organização políticas locais ou nacionais, ou a defesa da constituição de um Estado mundial. Em primeiro lugar, deveríamos nos aliar à comunidade constituída pela humanidade, por todos os seres humanos, tal qual um cidadão do mundo, que está na origem da ideia de Kant de “reino dos fins”, para o qual este valor supremo funcionaria como um regulador do comportamento moral e político. O nosso comportamento deveria ter sempre por objetivo tratar com igual respeito quer a dignidade da razão, quer as escolhas morais de cada ser humano (NUSSBAUM, 2014d, p. 13). Deste modo, para que sejamos cidadãos do mundo, não é necessário abdicar das identificações locais, na medida em que elas são fontes de grande riqueza, mas sim, imaginá-lo como cercado por uma série de círculos concêntricos:

[...] o primeiro à volta do eu, o segundo circundando a família mais próxima, o terceiro a família alargada e depois, numa ordem sucessiva, o dos vizinhos ou grupo local, o dos moradores na mesma cidade, o uno mesmo meio rural – e sem qualquer dificuldade, seremos capazes de acrescentar à lista, grupos que se baseiam em identidades étnicas, linguísticas, históricas, profissionais ou de gênero. No exterior de todos esses círculos encontra-se situado o maior de todos eles, o da própria humanidade quando encarada como um todo. A nossa tarefa como cidadãos desse mundo seria “em certa medida, a de atrair esses círculos para o centro” (filósofo estóico Hierocles, séc. I, II), de tal forma que todos os seres humanos fossem cada vez mais parecidos com os nossos vizinhos. (NUSSBAUM, 2014d, p. 14).

Esta não seria uma tarefa fácil, uma vez que, embora educados na crença de que todos os seres humanos têm o mesmo valor, preconizada tanto pelas grandes religiões do mundo quanto pela maior parte das filosofias laicas, nossas emoções são educadas de modo contrário: nos afligimos pelas pessoas que conhecemos e não por aquelas que não conhecemos. Esta afirmação, de fato, não constitui algo ruim, conforme já havia determinado por Aristóteles ao

afirmar que os cidadãos da cidade ideal de Platão, aos quais se pedia que se preocupassem por todos os cidadãos igualmente, na realidade não poderiam se preocupar com nenhum, pois o ocupar-se seria algo que se aprende em pequenos grupos cujos apegos são mais intensos. Se quiséssemos que nossa vida com os demais contemplasse emoções, tais como lutar pela justiça ou ajudar em um mundo em que habitam pessoas necessitadas, faríamos bem em começar com as emoções para com a família, e os que nos cercam.

No entanto, se as naturezas morais e emocionais devem conviver em harmonia, devem-se encontrar mecanismos capazes de ampliar o alcance de tais sentimentos e da capacidade de imaginar a situação dos demais, até abarcar a vida humana em seu conjunto. Em outras palavras, não se deve prescindir dos afetos ou valores identitários mais importantes, sejam eles de ordem étnica, religiosa ou de gênero, nem mesmo considerá-los superficiais, uma vez que as identidades são, em parte, formada por eles. Deve-se, no entanto, fazer um esforço no sentido de incluir todos os seres humanos em uma comunidade de diálogo e de interesses, baseando as decisões políticas nesse princípio de inclusão, respeitando e dando particular atenção ao círculo que define a humanidade. Tal estratégia preconizaria uma educação cosmopolita, capaz de propiciar o reconhecimento da humanidade onde quer que ela se encontrasse, e mesmo quando os contornos que a definem parecessem estranhos; um aprendizado suficiente acerca da diferença para poder reconhecer objetivos, ideais e valores comuns; e um saber suficiente acerca desses objetivos para ser capaz de entender até que ponto eles são variados nas suas diferentes culturas e histórias.

Esta educação cosmopolita e humanista, segundo Nussbaum (2013c, 2014d), apresentaria quatro núcleos fundamentais:

1. *Permitiria adquirir um maior autoconhecimento.* Uma educação que sustente que os limites nacionais são moralmente relevantes conferiria um falso teor moralista de importância a um incidente histórico. Do contrário, quando nos olhamos através do olhar de outro, podemos gradualmente nos aperceber daquilo que nos nossos hábitos é local e desnecessário e daquilo que pode ser mais ampla e profundamente partilhado. Um bom exemplo seria o que consideramos sobre família. Se nos educássemos a olhar para o resto do mundo, observando as inúmeras configurações de família que nele existem, poderíamos perceber melhor a nossa história e as nossas opções, percebendo que a família nuclear, tradicional, constituída por pai e mãe – na qual a mãe é a principal cuidadora e o pai o principal sustento – não é o único nem o estilo dominante de desenho institucional de cuidado do mundo contemporâneo. A própria Nussbaum explicita muito bem que, em diversos lugares do mundo,

tanto a família mais alargada como os grupos, as aldeias, ou as associações de mulheres, dentre outros, são considerados fundamentais na partilha de responsabilidades de cuidado e educação dos filhos. Tomando consciência dessas realidades, poderemos começar a fazer perguntas e comparações. No entanto, se nos recusarmos a analisar a existência de projetos familiares alternativos, correremos o risco de pensar que as nossas opções de vida são as únicas que existem e de, além disso, julgá-las como as opções “normais” e “naturais” da espécie humana. Do mesmo modo, muito poderíamos aprender sobre as ideias que dizem respeito ao gênero e à sexualidade, ao trabalho e às suas divisões, dentre outros elementos essenciais à nossa constituição.

2. *Permitiria o progresso conjunto a partir da construção de resposta às questões que implicam cooperação internacional*, afinal, as fronteiras nacionais não são capazes de “encarcerar o oxigênio”, fato que, por si só, demonstraria que, quer queiramos ou não, vivemos num mundo no qual os destinos das nações estão interligados diante de questões essenciais, principalmente relativas à sobrevivência, nossa quarta dimensão essencial da justiça. Qualquer decisão inteligente no domínio da ecologia, ou quanto ao abastecimento alimentar, ou ainda à questão demográfica exige um planejamento e um conhecimento global que partem do reconhecimento de que o futuro é comum. Para que este tipo de diálogo global seja posto em prática seria necessária uma educação que permitisse um profundo conhecimento em relação aos povos com os quais teremos de dialogar, e uma profunda capacidade de respeitar suas tradições e seus compromissos (NUSSBAUM, 2014d).

3. *Possibilitaria o reconhecimento de que o resto do mundo tem obrigações morais concretas*, e obviamente, se assim não fosse, ninguém seria capaz de reconhecê-las. Este ponto reflete a respeito de questões como a finitude do modelo de vida dos países desenvolvidos, o qual países em desenvolvimento almejam. Uma aceitação séria da moral kantiana teria que ajudar as pessoas a se preocuparem sobre tal situação, do contrário, seriam nações moralmente hipócritas, que empregam a linguagem da universalidade, mas cujo universo autoutilitário tem um diminuto alcance. Desse modo, acreditar que todos os seres humanos são iguais e possuem direitos moralmente dignos de respeito exige refletir sobre as ações concretas para com o resto do mundo¹⁵⁶. Tal consideração não implica a desconsideração da área de influência mais

¹⁵⁶ Neste sentido, Nussbaum (2013a) elaborará, em *Fronteiras da Justiça*, uma proposta para alargar o escopo de uma teoria da justiça que seja capaz de abarcar o problema não resolvido pelo contratualismo clássico, da justiça entre nações. Segundo a autora, as teorias do contrato social modelam princípios de justiça para Estados nacionais, e não tratam dos critérios a serem adotados nos acordos entre os Estados. Nesse caso, pode-se afirmar que as regras de justiça que valem para os cidadãos de determinada nação não vigoram na justiça entre nações. Ao contrário, o que valeria seria o estado de guerra, ou a lei do mais forte. Kant e Rawls (2001) procuraram atacar esse problema, mas ambos colocaram o contrato entre nações como etapa posterior ao contratualismo social interno. No segundo

próxima, uma vez que a ação política empobreceria se cada um se considerasse responsável por todos e deixasse de dar atenção particular ao ambiente mais próximo. No entanto, essa atenção deve ser justificável em termos universais, o que tornaria inviável acreditar que as nossas crianças tenham mais importância em termos morais do que as crianças dos outros povos, embora quase todos os pais estariam dispostos a dedicar muito mais atenção às suas próprias crianças que àquelas. Tal situação é positiva, desde que o pensamento não se confine à esfera do particular, e as decisões tomadas na área político-econômica considerem que, tal como nós, os outros povos têm direito à vida e à liberdade e aspiram à felicidade (2014a).

4. *Se fundamentaria em diferenças que de fato, estaríamos em condições de defender.* Neste caso, deve-se questionar principalmente sentimentos patrióticos e nacionalistas que apregoam a união a alguns, e a separação a outros. Por que deveríamos considerar valores que nos ensinam a dar as mãos uns aos outros independentemente das separações impostas pela raça, pela classe social ou pelo gênero, mas que deixam de ser importantes quando ultrapassam as fronteiras da nação, ou vice-versa? Sempre que, para justificar decisões, atribui-se importância decisiva a uma fronteira que, em termos morais é arbitrária, impedimos que as pessoas exerçam a igual consideração moral. Afinal, por que haveríamos de considerar cidadãos da China como nossos compatriotas quando residem no Brasil, e deixar de fazê-lo se eles residirem na própria China? Que espécie de magia poderão ter as fronteiras nacionais para que pessoas irrelevantes se transformem em pessoas relevantes e dignas de respeito mútuo? Em suma, a limitação do pensamento às fronteiras da nação, ou a qualquer outra fronteira, e a recusa a uma perspectiva mais vasta e global, minaria o próprio conceito de respeito multicultural, uma vez que o próprio apelo a valores nacionais partilhados requer o apelo a certos traços essenciais da personalidade humana que ultrapassam de fato as fronteiras nacionais. Portanto, devemos ser capazes de educar a imaginação e o pensamento para ultrapassar tais fronteiras, vencendo velhas práticas de enunciar o respeito a humanidade como um valor, enquanto a concreta valorização moral é restrita aos “nossos” (NUSSBAUM, 2014d, p. 21).

nível do contrato, os Estados assumem o papel das partes e são igualmente considerados “livres, iguais e independentes”. Vários problemas surgem desta abordagem em dois níveis, sendo que dificilmente pode-se falar de Estados independentes em uma economia globalizada; nem todos os Estados nacionais possuem igualdade de força, sendo que muitos ficariam aliados do processo do contrato. Para Nussbaum, as desigualdades entre nações são acentuadas pelo controle da economia global nas mãos de poucas nações. Mesmo que se procure estabelecer uma justiça global que repare os danos causados pelo colonialismo, é preciso comprometer as nações ricas com os direitos dos indivíduos das nações pobres e em desenvolvimento. Como todo ser humano, os indivíduos socialmente desfavorecidos destas nações possuem o direito a uma vida digna, na qual possam fazer uso de suas capacidades de modo minimamente apropriado. O modelo das capacidades ofereceria os parâmetros adequados para uma relação justa entre nações ricas e pobres. Para um aprofundamento deste ponto, verificar Nussbaum (2013a; 2014d).

Tais argumentos, a nosso ver, são bastante convincentes, e poderiam sobrepujar as diversas artimanhas capazes de rechaçar a chamada à humanidade. Rousseau (1980) já fazia alusão à tendência da imaginação a comprometer-se empaticamente com os semelhantes, cujas possibilidades são similares às nossas, do mesmo modo que os reis não se compadeciam com os súditos porque não acreditam que seriam súditos. Rousseau (1980) nos diz também o quão fácil é supor que, na realidade, as pessoas que não se parecem conosco não sofrem tanto quanto sofremos, porque, na realidade, não sentimos sua dor. Tais sentimentos foram manipulados pelo nazismo, cujas barreiras mentais distanciavam os judeus de outros cidadãos, exortados a imaginá-los como insetos que não sofriam o que sofrem os seres humanos. No entanto, esta é uma estratégia fácil e falsa, que induz ao erro: todos nascemos nus e pobres, sujeitos a enfermidades e sofrimentos e, por fim, condenados a morrer (NUSSBAUM, 2013c, p. 168).

E a direção à perspectiva cosmopolita não pode ser limitada pela falta de um Estado mundial. Conforme aduz Nussbaum (2013c), uma vasta tradição filosófica, desde Cícero, Grocio, Kant e Adam Smith, até chegar ao moderno direito internacional utilizou valores estoicos para justificar atuações na política nacional e internacional¹⁵⁷. Para esta tradição, afirmar que “não se pode atuar como cidadão do mundo, porque não existe nenhum Estado mundial” (2013c, p. 170) seria uma covarde maneira de evitar o preço a pagar para ajudar outras pessoas, de modo que sempre se podem encontrar maneiras de ajudar, se pensarmos como membros desta comunidade kantiana do “reino dos fins”.

Por outro lado, nosso próprio mundo apresenta oportunidades de praticar a cidadania mundial que nem os estoicos, nem Kant possuíam. Organizações de diversos tipos se mobilizavam para influenciar ações em assuntos que vão da economia à violência doméstica, e qualquer pessoa pode apoiar ou unir-se a elas, uma vez que a revolução da informação multiplica as possibilidades de atuação dos cidadãos do mundo. Notícias como a morte de milhões de órfãos, a maioria meninas, devido à desnutrição na China, intensificam possibilidades de ação, como auxílio ou participação em debates sobre o bem-estar de crianças e mulheres, nenhuma delas necessitando de um Estado mundial para se concretizar. Desse modo, o fato de o Estado-nação ainda ser a unidade política fundamental não impede questionar até que ponto a sorte de nascer em um determinado país influencia oportunidades de vida, cuja expectativa pode oscilar desde 78,3 anos na Islândia e Suécia, até os 39 anos em Serra Leoa¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Por exemplo, a renúncia às guerras de agressão, as limitações sobre a mentira em época de guerra, a absoluta proibição de guerras de extermínio, e o tratamento humano aos prisioneiros e vencidos. Mesmo em épocas de paz, Cícero e Kant, por exemplo, destacam o dever de hospitalidade para com os estrangeiros, e Kant, especialmente, insiste na estrita denúncia de todos os projetos de conquista colonial.

¹⁵⁸ Em 2015, esta média subiu para 44 anos, segundo o Relatório da Organização Mundial da Saúde.

Portanto, o fato de não existir um Estado mundial não impede a conduta cosmopolita para quem com ela se comprometa.

Por fim, vale destacar que a postura cosmopolita de Nussbaum (2014d) busca rechaçar duas das principais críticas feitas ao cosmopolitismo, inclusive pela própria Nancy Fraser: o fato de não estabelecer escopos ou quadros distintos de justiça para abordar distintas demandas, e, em consequência desta esfera única e geral, a sua abstração. Com relação à primeira, já restou demonstrado que Nussbaum em nenhum momento rechaça a esfera nacional, ou seja, sua proposta reconhece o Estado-nação como competente para o estabelecimento de arranjos sociais justos por meio de princípios constitucionais que reconhecessem um mínimo de capacidades básicas para cada pessoa. A questão seria a de ampliar o escopo da justiça a fim de abarcar problemas tradicionalmente insolúveis, como a questão da desigualdade global entre nações. A proposta de Nussbaum (2014d) para este quadro aponta para a revisão do contrato em dois níveis proposto por Rawls e o estabelecimento de um contrato global que considere que o mundo não seria justo se não assegurasse as dez capacidades da lista a todas as pessoas.

Este contrato estabeleceria uma estrutura global a partir de dez princípios: 1) A sobredeterminação da responsabilidade: a esfera doméstica nunca escapa e não é isenta da satisfação das capacidades; 2) A soberania nacional deve ser respeitada, dentro dos limites da promoção das capacidades humanas; 3) As nações prósperas têm a responsabilidade de fornecer uma parte substancial de seu PIB às nações mais pobres; 4) As empresas multinacionais têm a responsabilidade de promover as capacidades humanas nas regiões em que operam; 5) As principais estruturas da ordem econômica global devem ser planejadas de tal modo que sejam justas com os países pobres e em desenvolvimento; 6) Deveríamos cultivar uma esfera pública global tênue, descentralizada, mas ainda assim contundente; 7) Todas as instituições e (a maioria dos) indivíduos deveriam prestar atenção aos problemas dos desfavorecidos em cada nação e em cada região; 8) A assistência aos enfermos, idosos, crianças e deficientes deveria constituir um foco importante de atenção da comunidade mundial; 9) A família deve ser tratada como uma esfera preciosa, mas não “privada”; 10) Todas as instituições e indivíduos têm a responsabilidade de apoiar a educação como chave para a autonomia de pessoas atualmente desfavorecidas (NUSSBAUM, 2013c, 2014d).

A partir desses pressupostos, pode-se abordar a crítica à abstração. Segundo Nussbaum (2014d), ao contrário do que possa parecer, abordar o cosmopolitismo pressupõe, acima de tudo, valorar a diversidade humana, uma vez que o ideal do cosmopolita inclui uma abordagem positiva da diversidade das culturas, línguas e formas de vida humanas. Este pluralismo é o que

faz com que os cosmopolitas estabeleçam a prioridade do justo sobre o bom, outorgando à primeira prioridade as estruturas de igual liberdade, que protegerão a capacidade individual de escolher uma forma de vida segundo o próprio critério, quer seja cultural, religioso ou pessoal. Deste modo, os próprios princípios da cidadania mundial valoram a diversidade, tanto que fazem da liberdade de escolha a premissa básica de toda a ordem constitucional, e se negam a comprometer este princípio em favor de qualquer tradição determinada. Segundo a filósofa, “[...] em minha opinião, valorar a diversidade implica prestar um grande apoio a uma cultura pública compartilhada que anteponha o correto ao bom” (NUSSBAUM, 2013d, p. 173).

Para o cosmopolitismo, a questão fundamental torna-se fomentar a diversidade sem hierarquizar, uma vez que o compromisso com a liberdade pressupõe a igualdade, a qual limita as formas de diversidade que razoavelmente possam ser promovidas. O objetivo da cidadania mundial consiste, portanto, em avançar para um estado de coisas no qual todas as diferenças se entendam de maneira não hierárquicas, não discriminatórias e não opressivas, não valorizando a diversidade nos termos em que esta se define enquanto domínio e submissão. (NUSSBAUM, 2013d). Novamente cabe ressaltar, todas estas questões implicam, inclusive na formatação interna aos movimentos críticos, como o feminismo, que muitas vezes costumam reproduzir internamente exclusões e hierarquizações que tão ferozmente combate do ponto de vista da sociedade.

Naturalmente, esta pressuposição exige considerar que questões humanas profundas se manifestam de maneiras distintas, e que, apesar de toda essa diversidade e divisões, podemos reconhecer uns aos outros. Nunca conhecemos a um mero ser humano abstrato, mas conhecemos o comum no que há de concreto, assim como o concreto no que há de comum. Esta questão fica mais compreensível se a analisarmos a partir do conjunto da teoria de Nussbaum, e seu enfoque das capacidades, também adotada na perspectiva teórica desta tese. Sob a moldura das capacidades se reconhece a heterogeneidade humana e a diversidade, constituindo-se em uma abordagem que, compreendendo o fato de que pessoas diferentes, culturas e sociedades podem ter diferentes valores e aspirações, estabelece a todos um tratamento moral igual.

Desse modo, a proposta teórica cosmopolita aqui desenvolvida, qual seja, de que um nível mínimo de capacidades para que possa ser normativamente implementada em todos os países do mundo, requer, para sua consecução, a manutenção de dois axiomas fundamentais do liberalismo igualitário: os pressupostos da igualdade moral humana e do individualismo ético. Segundo o individualismo ético, como vimos, o valor e unidade última de preocupação moral são os indivíduos, de modo que todas as pessoas são fins em si mesmas, não podendo ser

instrumentalizadas em nome de outros fins ou de qualquer tipo de coletividade, o que exige, como ponto de partida a igualdade moral fundamental, que afirma que todos os seres humanos possuem igual direito e liberdade de escolher que concepção de boa vida seguir. Esta junção entre individualismo ético e igualdade moral humana é o cerne do cosmopolitismo.

Por fim, embora saibamos o quanto a caminhada rumo a um mundo capaz de respeitar igualmente a todos os seres humanos é árdua, consideramos que não desconhecer que vivemos em um mundo complexo e interconectado, e sermos conscientes de nossa própria ignorância com relação a este mundo pode ser, como dizia Sócrates, o início do processo de mudança. Nesta época de crise como a enfrentada no Brasil, podemos renovar nosso compromisso com o valor igual da humanidade, exigir meios de comunicação e escolas que nutram e ampliem nossas imaginações apresentando-nos vidas diversas e plurais como algo profundo, rico e merecedor de emoções. Assim, de nossa própria deficiência – afirma Rousseau – poderá, ou ao menos deverá nascer nossa frágil felicidade.

5.1.2.2 Do Individualismo Ético ao Universalismo a Partir do Gênero

Explicitados os contornos principais do cosmopolitismo, sobre o qual se assenta nossa reposta ao *quem* da justiça para os dias atuais, resta ainda analisar a viabilidade de uma proposta teórica cosmopolita que, assentada sobre o individualismo ético, se pretenda válida para abarcar e superar todos os tipos de iniquidades sofridos pelas mulheres, nos mais diversos lugares, culturas ou sistemas religiosos do mundo. Tal proposta seria moral, ética e normativamente defensável? Nos termos desta tese, consideramos que sim, novamente a partir da proposta teórica de Martha Nussbaum, aliada a argumentos fraserianos que passaremos a analisar.

O desenvolvimento desta tese já demonstrou que, inegavelmente, a desigualdade de gênero é um fenômeno mundialmente observado, não existindo país ou lugar no qual a construção social de suas relações não resulte em diferenciações, discriminações, hierarquizações e opressões. Apesar da universalidade do fenômeno, sua manifestação concreta é diversa, implicando em diferenças no acesso de homens e mulheres a direitos e liberdades civis, políticos, socioeconômicos, culturais e ambientais. Tais diferenças exprimem desde desigualdades e restrições de liberdade consideradas menos agressivas – como diferenças no acesso à educação formal de meninos e meninas – a violações graves, como a violência e o feminicídio. Neste contexto, as desigualdades consideradas menos agressivas, como as diferenças de salário e a divisão sexual do trabalho, impedem muitas mulheres do mundo de sair de situações de opressão que podem resultar em experiências trágicas, como o alto número

de mortes causadas pela perpetuação das construções sociais e culturais dos papéis de gênero, como “organização social da relação entre os sexos” (SCOTT, 1990, p. 22).

É neste ensejo que Nussbaum, como filósofa feminista liberal americana, se apoia em sua longa experiência com coletivos de mulheres na Índia¹⁵⁹ e seu estudo *in loco* da situação das mulheres naquele país, para convocar as feministas americanas a saírem de seu universo pequeno-burguês de preocupações e incluírem em suas agendas de discussão a análise dos problemas das mulheres de outras partes do mundo, tais como as mulheres indianas, e seus dilemas do casamento infantil, dote, proibição do trabalho, iletramento e a pobreza extrema. Este chamamento bem poderia ser replicado à grande parte do feminismo brasileiro, o qual, apesar de se dar em um país em desenvolvimento, parece ter se afastado dos dilemas concretos enfrentados pelas mulheres em nosso país multicultural e continental.

É a partir desta experiência que Nussbaum desenvolve sua proposta feminista e cosmopolita, que incide sobre os arranjos dos Estados e estruturas básicas nacionais e não apenas globais, mas que, a partir do respeito à igualdade moral universalmente entendida, mesmo que conceba a possibilidade de que relações diferentes entre pessoas morais diversas possam ter implicações normativas distintas, apresenta o axioma da igualdade moral como válido para todas as esferas de relações entre pessoas morais.

Tal proposta conduz à prescrição do que poderíamos chamar, como o faz Assunção (2012), de um “direito de saída” que deve ser acessível para as pessoas em todos os tipos de relação em que estão situadas, de modo que todas as comunidades e estruturas básicas possam funcionar como associações ou grupos nos quais o pertencimento é (hipoteticamente) “voluntário”. A ideia é de que uma estrutura básica seja justa na medida em que os diversos pertencimentos sejam, tanto quanto possível, voluntários, de modo que o “direito de saída” seja estatalmente assegurado para todos os tipos de relação. Esta espécie de “direito de saída”, refere-se simultaneamente à justiça local regional, estatal e cosmopolita, e deve ser pensada de modo que nenhuma espécie de arbitrariedade moral ou diferenciações baseadas em condições moralmente irrelevantes, como o gênero, nacionalidade, raça, classe social, sexualidade, tornem o pertencimento das pessoas a coletividades – sejam estas famílias, religiões ou países – menos voluntário, inclusive para as mulheres.

A implementação desta proposta requer o enfrentamento dos principais argumentos contrários ao universalismo e ao individualismo liberal, expressos por defensores de uma

¹⁵⁹ Descritas principalmente na obra *Women and Human Development: Capabilities Approach*, publicada em 2002 e em *Índia* (2012a).

postura culturalmente situada e culturalmente focada, especialmente comunitaristas, pós-estruturalistas e multiculturalistas, resumidos por Nussbaum (2002) em três grandes grupos: os argumentos da cultura, da diversidade e do paternalismo.

O *argumento da cultura* faz uma defesa do relativismo cultural e da possibilidade de autodeterminação de grupos cultural, nacional ou religiosamente identificados. Sustenta que muitas culturas têm normas contraditórias com valores ocidentais, como fortes normas de obediência, deferência e autoimolação feminina, que há séculos tem determinado a vida das mulheres, e que não poderíamos assumir, *a priori*, que sejam negativas e incapazes de construir uma vida boa e de desenvolvimento para as mulheres. Segundo este argumento, mulheres que vivem em sociedades democráticas e livres do ocidente não são tão felizes com suas altas taxas de divórcio e seu carreirismo estressante. Portanto, as feministas assumiriam um ar de superioridade, considerando que só pode ser frutífera uma vida de acordo com seus próprios padrões (NUSSBAUM, 2002).

Esta, aliada à crítica comum ao universalismo moral segundo a qual devemos respeitar e tolerar culturas através de direitos coletivos a fim de respeitar verdadeiramente os direitos individuais concebe um tipo de relação entre cultura, identidade e integridade individual extremamente forte nos debates sobre justiça e direitos humanos, concedendo um fôlego à produção comunitarista e relativista contrária ao universalismo e contrária ao pensamento igualitário liberal, ao considerar que a neutralidade liberal seria uma concepção paroquial excludente e dominadora das culturas, em que o político ou o justo não podem ser separados das concepções morais que vinculam política, justiça e crenças culturais.

Tal neutralidade, construída pela categoria do político e pelo ideal de independência mútua dos cidadãos, seria uma ilusão dentro das fronteiras nacionais, e mais ainda no plano mundial, segundo Sandel (2000, 2012), uma vez que a cidadania mutuamente independente baseada em uma teoria da justiça cosmopolita expulsaria muitas pessoas do âmbito da justiça e, pior ainda, do âmbito da vida humana, ao minar as bases da identidade. Conforme argumenta Taylor (2000), nos planos internos, a cultura não seria instrumental ou externa às identidades social e culturalmente situadas; ao contrário, seria constitutiva destas, e se a liberdade de constituição da identidade deve ser protegida, a cultura também deve ser, o que justifica direitos coletivos acima das liberdades individuais.

Tais afirmações são de fato relevantes, e não podem ser desconsideradas, de modo que a proposta aqui delineada não exclui nenhuma opção de vida às mulheres, inclusive a de viver uma vida tradicional, desde que certas oportunidades econômicas e políticas e seu direito de

saída estejam assegurados. Não obstante, não podem justificar a supervalorização da cultura, simplificando ou homogeneizando aquilo que ela representa. As concepções de comunidade, de cultura, de identidade cultural utilizadas em tais argumentos, ao invés de sensíveis aos contextos e significados locais, constituem uma “idealização”, do mesmo modo que a suposição de independência mútua entre os cidadãos e os *eus* desencarnados criticados por Sandel (2000, 2012). Isto por que, a cultura não é e nunca foi estática, homogênea e portadora de valores coerentes, e as pessoas de todas as épocas e lugares conviveram com o fato de que não há valores culturais inquestionáveis em nenhuma coletividade, dentro das quais, com raras exceções, podem-se encontrar fortes tradições de crítica e luta das mulheres contra o tratamento injusto (NUSSBAUM, 2002). Longe da homogeneidade e aceitação cega às regras impostas, há, dentro das construções culturais, profundas disputas e lutas por poder.

Além disso, temos que considerar que defensores do multiculturalismo e do comunitarismo negligenciam que espaços culturais, como a família, e as grandes narrativas religiosas, são historicamente construções de controle e dominação das mulheres, vide a ideia de mulher presente nas mais diversas religiões¹⁶⁰. A importância da religião, tradicionalmente vista como espaço privado, para a constituição das pessoas e do gênero é tal que a Igreja é elencada, junto da família, entre as principais “instituições” sociais produtoras e perpetuadoras da “dominação masculina” por Bourdieu (2011). Portanto, defender direitos coletivos religiosos, e não a individualidade ética da liberdade religiosa poderia contribuir para a perpetuação de coerções. Do mesmo modo, a família, dado que não há identidade de interesses completa entre seus membros, e há conflitos e relações de poder entre eles. A esfera familiar é profundamente governada por moralidades compartilhadas e entendimentos culturais a respeito dos papéis e das relações de gênero, constituindo-se, muitas vezes, em *lóci* de relações constituídas e constitutivas de valores culturais anti-igualitários¹⁶¹.

Deste modo, normativamente, não podemos justificar que direitos individuais sejam subordinados a direitos culturais, ideia que, levada às últimas consequências, representaria a impossibilidade normativa de se criticar práticas culturais, como a criminalização da homossexualidade no Irã e a legalidade do assassinato de mulheres por questões de honra em países do Oriente Médio (OKIN, 1989). O modo de pensar a natureza da moralidade de Walzer

¹⁶⁰ Para um aprofundamento sobre este tema, Okin (1989) o analisa a partir das religiões monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo, as mesmas abordadas por Scott (1990). Já Nussbaum (1999a, 2002) discute esta mesma questão através da análise do islamismo e do hinduísmo.

¹⁶¹ Deve-se considerar o fato de que a distribuição de ônus e benefícios intrafamiliar diminui as liberdades sociais e econômicas de mulheres e crianças frente às dos homens e impede o pleno exercício de direitos civis e políticos importantes para que as mulheres possam sair de situações violadoras de direitos ou opressivas.

(2003), por exemplo, leva-o a afirmar que mulheres que expressem valores sexistas em que se autoconsideram objeto de troca entre os homens, descartadas as hipóteses de lavagem cerebral ou coerção física, devem ter seu direito à integridade cultural garantido. Diante de tal postura, Okin (1989) afirma que a defesa normativa de direitos culturais limita o espaço para a defesa da justiça de gênero, de modo que não podemos defender, ao mesmo tempo, que gênero é uma questão relevante de justiça, e que a justiça internacional possa exigir direitos coletivos em defesa do pertencimento comunitário.

A par disso, as conexões da cultura em geral e da religião em particular com a construção da desigualdade de gênero e da família são aspectos essenciais do modo como o pessoal é político e parte integrante das preocupações de uma teoria da justiça. O que se propõe a partir de Nussbaum é que a defesa e a construção da privacidade das famílias, das comunidades, das religiões, das associações, das empresas e dos homens, não violem a construção da privacidade feminina, que também é normativamente valiosa, mas constantemente violada. Para tanto, a relação público/privado moralmente adequada é a que pensa a privacidade de acordo com o individualismo ético, ou seja, uma privacidade igual de todos individualmente, e não a privacidade de entidades “família”, “igreja”, “comunidade” etc.. Do ponto de vista de nossa proposta feminista, toda legislação e política que regule o comportamento e convivência entre quaisquer pessoas morais, deve ser orientada de forma individual pela afirmação de um plano de dignidade humana e igualdade moral de todos.

Nesta questão, a teoria de Martha Nussbaum em muito se aproxima da proposta de Nancy Fraser, afinal, a paridade participativa também é universalista, seja por que inclui todos os parceiros na interação, seja por que pressupõe igual valor moral dos seres humanos. Mais do que isso, embora apresentem caminhos distintos, ambas defendem a centralidade do indivíduo, e não a coletividade cultural como destinatários de capacidades básicas e princípios de justiça. Fraser (2007b) preconiza o rompimento com o modelo padrão de reconhecimento a partir da “identidade”, que concede reconhecimento à identidade cultural específica de um grupo, e cujo não-reconhecimento consistiria na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o conseqüente dano à subjetividade dos membros do grupo. Neste modelo, a política de reconhecimento posicionaria a identidade *de grupo* como o objeto do reconhecimento, o que resultaria problemático.

A elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva poderiam submeter os membros individuais a uma pressão moral em torno da conformação ao grupo, e a conseqüente imposição de uma identidade coletiva singular e simplificada, que nega a complexidade, a

multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações, e que reificaria a cultura tratada como profundamente definida, separada e não interativa. Desta postura, adverte Fraser (2007b), facilmente resultaria a promoção do separatismo da clausura e da negação da heterogeneidade interna, e das disputas por autoridade e poder *dentro* dos grupos sociais. A par disso, o modelo proposto por Fraser (2007b), trata a questão do reconhecimento como uma questão de *status social*, na qual o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. Não-reconhecimento, ao contrário, não significa depreciação da identidade de grupo, mas a *subordinação social* como privação de *participar como igual* na vida social. Conforme esclarece a própria Fraser (2007b, p. 109, grifo da autora):

Entender o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como *parceiros*, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de *reconhecimento recíproco e igualdade de status*. Quando, ao contrário, os padrões institucionalizados de valoração cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, completamente “os outros” ou simplesmente invisíveis, ou seja, como menos do que parceiros integrais na interação social, então nós podemos falar de *não reconhecimento e subordinação de status*. No modelo de status, então, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação. Exemplos abrangem as leis matrimoniais que excluem a união entre pessoas do mesmo sexo por serem ilegítimas e perversas, políticas de bem-estar que estigmatizam mães solteiras como exploradoras sexualmente irresponsáveis e práticas de policiamento tais como a ‘categorização racial’ que associa pessoas de determinada raça com a criminalidade. Em todos esses casos, a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valoração cultural que constitui algumas categorias de atores sociais como normativos e outros como deficientes ou inferiores: heterossexual é normal, gay é perverso; “famílias chefiadas por homens” são corretas, “famílias chefiadas por mulheres” não o são; “brancos” obedecem à lei, “negros” são perigosos. Em todos os casos, o resultado é negar a alguns membros da sociedade a condição de parceiros integrais na interação, capazes de participar como iguais com os demais. Em todos os casos, conseqüentemente, uma demanda por reconhecimento é necessária. Mas note precisamente o que isso significa: visando a não valorizar a identidade de grupo, mas superar a subordinação, as reivindicações por reconhecimento no modelo de *status* procuram tornar o sujeito subordinado um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com os outros como um par. Elas objetivam, assim, *desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam*.

O reconhecimento moral fraseriano assim como o liberalismo cosmopolita das capacidades, embora discordantes em muitos aspectos, apresentam um modelo de reconhecimento que, diferentemente dos modelos culturalistas da identidade, se fazem a partir de uma perspectiva deontológica independente de perspectivas éticas, ou seja, liberam a força normativa das reivindicações por capacidades e reconhecimento da dependência direta a um

específico e substantivo horizonte de valor, sendo, portanto, compatível com a prioridade do correto sobre o bem. Não fazem valorações éticas quanto à busca pessoal por felicidade e autorealização, mas morais, quanto ao desenho institucional justo, cujas regras só serão justas à medida que todas as pessoas da sociedade tenham a possibilidade de participar de maneira igualitária na sua formulação¹⁶².

O segundo argumento a ser analisado na construção de nossa teoria cosmopolita é o *argumento do bem da diversidade*, que nos recorda que nosso mundo é rico graças às diferentes linguagens axiológicas, de modo que a diversidade é boa em si mesma, o que seria negado pelo universalismo. A relevância da diversidade de fato é inegável e algo a ser respeitado por nossa proposta teórica. No entanto, devemos ser cuidadosos e não escamotear o fato de que muitas práticas culturais, como a violência doméstica ou a mutilação genital feminina, estão muito longe de serem benéficas a todos os envolvidos. Sermos capazes de questionar tais normas locais não implica a desconsideração da diversidade, mas devemos fazê-lo a partir de alguns valores universais que propiciem a pergunta sobre quais valores culturais estão entre os que valem a pena ou não preservar. O simples fato de fazer tal pergunta implica, ao menos, um marco geral de valoração (NUSSBAUM, 2002).

Além disso, a par das críticas que consideram que normas universais seriam uma espécie de cerceamento da liberdade e da criatividade dos povos, de acordo com a abordagem aqui defendida, endossar um rol universal de capacidades não é incompatível com o respeito às escolhas dos indivíduos, principalmente quando este rol tem o objetivo maior de proteger justamente a liberdade, no sentido muito bem definido por Sen (2000).

Segundo Nussbaum (2002, 2013a, 2014d), a preocupação com a questão ética, da percepção da diferença cultural sempre esteve presente na forma com que a lista, e a própria teoria das capacidades foi concebida, principalmente por seis razões: *primeiro*, por que a lista não é definitiva, estando sujeita a revisões e alterações, conforme o desenvolvimento das

¹⁶² Esta tentativa que consideramos exitosa e positiva também tem sido alvo de críticas, como aquelas feitas por Zerilli (2009) em sua defesa do feminismo multiculturalista contra o que ela chama de novo universalismo feminista, como o de Nussbaum, Benhabib, e o projeto de reconhecimento moral de Fraser. Segundo Zerilli (2009), o problema das novas universalistas é o de acreditarem que precisam de uma teoria transcontextual de julgamento para que possam dar força políticas às suas conclusões e reivindicações. Temem cair no relativismo se assumirem uma postura anti-essencialista e cultural, mas, segundo Zerilli (2009, p. 99, grifo nossa), não alcançam a almejada objetividade e imparcialidade de seus julgamentos: “*o etnocentrismo reaparece na visão antiessencialista da cultura desses novos universalistas sob a forma de contextos locais que se tornaram supérfluos a partir do ponto de vista de qualquer articulação de critérios normativos comuns*”. Para a autora, qualquer esforço de normatividade assumiria um só critério de escolha, e ao fazer isso deixaria de lado as questões que não se encaixam nesse critério. Em nossa visão, grande parte dos riscos apontados por Zerilli poderão ser mitigados a partir da construção democrática de contrapúblicos subalternos, que farão parte de nossa resposta ao *como* da justiça, abordada a seguir.

sociedades; *segundo*, por que os itens que fazem parte da lista devem ser especificados de forma abstrata e genérica, a fim de deixar espaço a possíveis especificações ou decisões por parte dos cidadãos e das instituições; *terceiro*, por que a lista deve ser vista como uma livre interpretação da concepção parcial da moral, ou seja, sua apresentação deve-se a razões de ordem política e não se baseia em quaisquer ideias que tenham um caráter metafísico e possam criar divisões entre povos com diferentes pensamentos culturais ou religiosos; *quarto*, e mais relevante, em nossa opinião, por que o objetivo fundamental a ser garantido é a capacidade, e não o funcionamento, de modo que a função das instituições é garantir que a pessoa tenha a possibilidade de transformar em funcionamentos práticos as capacidades nela elencadas, mas não obrigando que isto seja feito, pois tal escolha pertence ao campo da valoração ética da vida dos indivíduos; *quinto*, por que a lista atribui valor central às liberdades que garantem a existência do pluralismo: a liberdade de expressão e a liberdade de consciência; e *sexto*, por que a lista pode ser considerada como uma boa base de partida para a legitimação de princípios políticos no mundo inteiro, mas isso não significa que, por essa razão, ela esteja investida de qualquer tipo de autoridade que lhe permita intervir em assuntos de um país que os não reconheça.

Portanto, o que se busca respeitar como critério universal é a oportunidade de cada pessoa pensar e escolher que caminho seguir. Ou, da forma defendida por Nussbaum (2002, p. 55), “devemos preferir um modelo normativo universal que permita às pessoas muita liberdade para buscar suas próprias concepções de valor, dentro de limites estabelecidos para a proteção da igualdade do valor das liberdades dos outros”, o que configura um universalismo compatível com a liberdade de escolha, pois “as maiores liberdades a proteger o pluralismo são os itens centrais da lista: liberdade de expressão, liberdade de associação e liberdade de consciência [...]” (NUSSBAUM, 2013a, p. 13).

Por fim, o *argumento do paternalismo* aduz que, quando fazemos uso de um conjunto de normas universais como padrão de medição para as diferentes sociedades do mundo, dizendo às pessoas o que é bom para elas, demonstramos muito pouco respeito às suas liberdades como agentes, e com seu papel como cidadão de uma democracia, tratando-as como crianças ou inválidos mentais. Nussbaum, de início, começa a refutar o argumento, afirmando que a atitude de respeito frente às escolhas não é incompatível com a aceitação de valores universais, e que o próprio argumento faz uso de um deles: o valor universal da liberdade de pensar e escolher por si mesmo. No mesmo sentido, afirma que, levado ao extremo, o tal argumento afirmaria que, no fundo, todo sistema legal é paternalista ao evitar que algumas pessoas façam o que

quiserem, como a Constituição indiana ao proibir o tratamento degradante e discriminatório para com as mulheres.

No entanto, à luz do recorte teórico deste trabalho, “es totalmente coerente rechazar ciertas formas de paternalismo mientras se apoya a otras que subrayan estos valores centrales sobre una base igualitaria” (NUSSBAUM, 2002, p. 90). O importante é analisar que tipo de “paternalismo” ou de intervenção se requer, desde o momento no qual a pergunta central seja pelas condições materiais da liberdade de escolha, sem as quais esta é não mais que um simulacro. De nada serve declarar legalmente que todos temos direito a nos educarmos, quando não há escolas nem professores em certos lugares, ou quando, não existindo prerrogativas especiais para as crianças, estas são forçadas a trabalhar.

Mais do que isso, ao se debruçar sobre as tradições de modéstia, recato e pureza que sujeitam as mulheres a tipos de vida que, em caso de liberdade, poderiam não escolher, pode-se questionar as próprias escolhas e sua qualidade. Neste sentido, a falta de empoderamento – fruto de condições vividas em seu ambiente cultural – faz com que muitas mulheres pareçam satisfeitas com os costumes que respeitam, o que nem sempre é real, de modo que “[...] se alguém que não tem direitos de propriedade na lei, não tem educação formal, não tem direito legal ao divórcio e possivelmente será agredida se procurar emprego fora de casa” (NUSSBAUM, 2002, p. 42), afirma “endossar as tradições de modéstia, pureza e auto-abnegação, não é claro se deveríamos considerar esta a última palavra sobre o assunto” (NUSSBAUM, 2002, p. 42). Ou poderíamos pensar que, pelo fato de muitas moças africanas que não passaram pela mutilação genital e por isso têm dificuldades de se casar, a reivindicarem, pode nos fazer concluir que tal prática não constitui uma violação de direitos e um problema de desigualdade?

A força e disseminação de práticas e instituições violadoras de direitos não significa consentimento por parte daqueles cujos direitos são violados. Como mostra Vita (2008, p. 110), “Teorias interpretativas se valem de uma noção de consentimento (a práticas, instituições e valores prevaletentes) excessivamente fraca para ter as implicações legitimadoras”, porque muito mais do que consentimento, tais práticas estão vinculadas a relações de dominação, que dão azo ao que Sen (2000) vai chamar de preferências adaptativas das pessoas pior posicionadas social e culturalmente. Vita (2008, p. 95) denomina este raciocínio de “argumento das pequenas mercês”, o qual evidencia uma questão fundamental de justificação, a da relação entre valores, desejos e preferências. O fato de algo ser desejado intensamente não implica que seja valioso do ponto de vista da justiça. O fato de que algo não seja expresso como desejo não significa

que não seja um direito. Assim, retomando a teoria de Sen, “avaliar a vantagem individual de pessoas submetidas à destituição e a desigualdades profundas somente por seus desejos e preferências efetivos significa corroborar a injustiça de que são vítimas” (VITA, 2008, p. 5-6).

Portanto, a aparência de satisfação com a própria cultura, em razão de alguns costumes e tradições, mostra-se insuficiente para determinar a efetiva realização pessoal, já que sem possibilidades de outras escolhas, as pessoas acabam endossando o tipo de vida que levam, e mais do que isso, criando contextos de felicidade ilusória, o que Fraser (2015) chama de situação do escravo feliz. A perspectiva teórica desta tese põe em dúvida a defesa da cultura e do relativismo cultural, pois, apesar de não condenar a opção das mulheres de viver de forma tradicional e conforme sua religião ou costumes defende que a escolha de vida das pessoas é válida quando não implica sacrifício de oportunidades, e quando feita mediante a possibilidade de um “direito de saída”. Neste ensejo, a estratégia considerada pelo Liberalismo Democrático-igualitário, a fim de superar a questão das preferências adaptativas, será analisada no item seguinte.

A análise de todas estas questões relativas ao *quem* da justiça implica uma filosofia

[...] fuertemente universalista, dedicada a normas de justicia, de igualdad y a derechos que tengan validez a través de las diferentes culturas, y que sea al mismo tiempo sensible a la particularidad local y a las muchas maneras en que las circunstancias modifican no solamente las opciones, sino también las creencias y las preferencias. (NUSSBAUM, 2002, p. 35).

Esta filosofia é um liberalismo político ampliado, renovado, o qual tem um caráter universalista, capaz de articular satisfatoriamente as demandas do pluralismo razoável e de oferecer um marco geral para vincular adequadamente as ideias normativas sobre as diferenças em âmbito local, nacional e global.

Nestes termos, considera-se plenamente possível fundamentar e justificar posturas cosmopolitas que estabeleçam formas de igualdade de gênero universais entre os direitos de que são titulares todos os homens e mulheres do mundo, do modo proposto por Nussbaum, através de sua lista de capacidades humanas fundamentais. Portanto, consideramos plenamente viável que o cosmopolitismo seja a resposta adotada pelo Liberalismo Democrático-igualitário à pergunta referente ao *quem* da justiça.

5.1.3 O “como” da justiça: a contrapublicidade democrático-participativa

Analisados os dois primeiros núcleos de anormalidades de uma teoria da justiça para os dias atuais, o “*que*” e o “*quem*”, resta ainda um terceiro ponto fundamental a ser respondido, sem o qual a concretização de uma teoria de justiça com enfoque de gênero multidimensional, igualitária e cosmopolita, como a pretendida nos termos do Liberalismo Democrático-igualitário, dificilmente poderá ser concretizada: *Como* devemos implementar a teoria das capacidades em sua pretensão cosmopolita? Através de que procedimentos e processos podemos aplicar tais princípios para resolver disputas quanto a quem conta e quanto a o que conta como uma sociedade justa? Conforme salienta Fraser (2013, p. 760, grifos da autora), “se não encontrarmos uma forma adequada de lidar com o ‘*como*’ da justiça, essa abordagem do ‘*quem*’ e do ‘*que*’ não nos será útil”.

As preocupações com o *como* da justiça surgem a partir da inclusão da terceira dimensão da representação política e da injustiça do mau enquadramento em sua teoria. Conforme os tópicos anteriores já demonstraram, anteriormente a *Scales of Justice*, Fraser (2010) havia analisado dois tipos distintos de injustiça como obstáculos à participação paritária: a injustiça distributiva e o falso reconhecimento, pois ambos não permitem que os indivíduos possam interagir em termos de paridade. A partir do momento em que a questão do enquadramento passou a ser questionada, surge uma terceira dimensão da justiça: o político (BUNCHAFT, 2014).

Para lidar com o problema do mau enquadramento, surgido na esteira da globalização¹⁶³, a autora propõe uma teoria da justiça tridimensional, que incorpore a dimensão política da *representação*, e cujo efeito combinado torna visível uma terceira questão, que vai além do “o que” e do “quem”, chamada de “como”. Essa questão, por sua vez, inaugura uma mudança paradigmática: o que o enquadramento Keynesiano-Westfaliano fixou como a teoria da justiça social deve, agora, tornar-se a teoria da *justiça democrática pós-Westfaliana*.

Expliquemos melhor. Essa dimensão democratizante da abordagem relativa ao enquadramento que corresponde à questão do “como” se manifesta por de processos não-democráticos de estabelecimento da estrutura, nos quais não se institucionaliza a paridade de participação metapolítica nas deliberações relativas ao “quem”. Nesses casos, estados e elites transnacionais monopolizam a atividade de estabelecimento da estrutura, podendo a um só

¹⁶³ De fato, segundo Fraser (2009b, p. 85) “as decisões tomadas em um Estado territorial, as ações das corporações transnacionais, dos especuladores financeiros produzem impactos sociais que transcendem as fronteiras territoriais. As organizações supranacionais e internacionais e a opinião pública transnacional emergem de forma a transcender as fronteiras territoriais. Inicialmente, o enquadramento keynesiano-westfaliano assumia como premissa que *o quem* correspondia aos cidadãos nacionais. Com a globalização e instabilidades geopolíticas, esse enquadramento vem deixando de ser uma premissa autoevidente”.

tempo incluir e excluir, e desse modo negar voz àqueles que podem ser prejudicados no processo, que ficam incapacitados de formularem demanda por justiça. Estados e elites agem, impedindo a criação de arenas democráticas onde as reivindicações dos últimos possam ser examinadas e remediadas (FRASER, 2009b, p. 85).

O efeito disso é excluir a maioria esmagadora das pessoas da participação nos metadiscursos que determinam a divisão legitimada do espaço político, negando a chance de engajamento na tomada de decisões acerca do “quem”¹⁶⁴. Isso revela um novo tipo de déficit democrático, explicitado na ausência de instituições onde disputas acerca do “quem” possam ser realizadas (e resolvidas) democraticamente. Nesse quadro, as lutas por justiça num mundo em globalização não podem ser bem-sucedidas se não caminharem ao lado das lutas por democracia metapolítica. Assim, em geral, as lutas contra o mau enquadramento revelam um novo tipo de *déficit* democrático, e o que antes poderia ser chamado de teoria da justiça social agora aparece como teoria da justiça democrática.

Este novo processo tem sido capitaneado por movimentos de política transformativa, os quais, no limite, além de exigirem a criação de novas arenas democráticas para a discussão dos argumentos acerca da estrutura, estão criando eles mesmos essas arenas. Fraser (2009b) cita o Fórum Social Mundial como exemplo de uma esfera pública transnacional assim concebida, que prefigura a possibilidade de novas instituições de justiça democrática pós-Westfaliana. De acordo com a autora,

Ao rejeitar a visão corrente, que considera ser o estabelecimento do enquadramento uma prerrogativa dos Estados e elites transnacionais, eles, efetivamente, procuram democratizar o processo através do qual os enquadramentos da justiça são desenhados e revisados. Afirmando o seu direito de participar na constituição do ‘quem’ da justiça, eles, simultaneamente, transformam o ‘como’ – o que eu entendo corresponder aos procedimentos aceitos para determinar o ‘quem’. (FRASER, 2009b, p. 32).

As respostas tradicionalmente fornecidas pelas teorias da justiça se propunham a solucionar a questão de enquadramento de forma monológica, apelando para uma autoridade, quer fosse o poder, ou a ciência, que não pode ser responsabilizada em relação a negociações discursivas do debate político. No entanto, afirma a autora, uma teoria como a aqui proposta, capaz de enfrentar tempos anormais, deve rejeitar essa premissa monológica, e considerar que, para ter uma contestação válida, deve tratar de disputas de enquadramento de forma *dialógica*, como conflitos políticos cuja solução legítima requer uma discussão pública inclusiva sobre questões do “quem” (FRASER, 2013).

¹⁶⁴ Talvez o exemplo mais atual deste processo descrito por Fraser seja o caso dos refugiados.

No entanto, além de dialógica, enfatiza Bunchaft (2014), tal teoria precisa dar conta da relação entre contestação e produção legítima de decisões, capaz de implementar as capacidades cosmopolitas aqui defendidas. Para tanto, não pode recair no populismo de situar o *locus* de contestação e decisão apenas na sociedade civil (por exemplo, no Fórum Social Mundial), uma vez que, mesmo as melhores formações da sociedade civil não são suficientemente representativas ou democráticas para legitimarem suas propostas, que falta a elas a capacidade de converterem suas propostas em decisões políticas vinculantes. É necessária, portanto, uma segunda faixa dialogal, a institucional-formal, mantida por uma relação interativa e dinâmica com a primeira. A faixa institucional, afirma Bunchaft (2014), se diferenciaria da primeira em dois aspectos: exigiria procedimentos equitativos e estrutura representativa para assegurar a legitimidade democrática de suas decisões, e seus representantes, apesar de responsáveis perante a sociedade civil, deveriam ter a capacidade de formular decisões vinculantes acerca do “quem”, embasadas em juízos comunicativamente gerados quanto a quem de fato está sujeito a uma dada estrutura de governança.

O resultado, portanto, “é que a *justiça anormal* requer a invenção de novas instituições democráticas globais onde disputas quanto a enquadramento podem ser colocadas no ar e resolvidas” (FRASER, 2013, p. 763, grifo da autora). Sob essa ótica, afirma Bunchaft (2014), a categoria esfera pública situada territorialmente sofre uma revisão crítica à luz de uma abordagem transnacional, e, deste processo, afirma a autora, resultaria a “configuração de uma esfera pública transnacional na qual há uma rearticulação dos processos decisórios, superando as fronteiras dos estados nacionais territorialmente situados” (p. 153). As demandas por justiça não são discutidas apenas pelos públicos nacionais, e os reivindicantes não se restringem a discutir apenas as relações entre cidadãos.

A questão da esfera pública, portanto, seja nacional ou transnacional, adquire uma relevância fundamental, pois a sua constituição e democratização são fundamentais para que uma teoria da justiça, como o Liberalismo Democrático-Igualitário, possa ser efetivado, principalmente se considerarmos a perspectiva de gênero.

5.1.3.1 A Esfera Pública e a Contrapublicidade Feminista

A constituição de uma esfera pública democrática, capaz de representar as demandas dos movimentos críticos, especialmente dos movimentos de mulheres, é uma preocupação constante da filosofia feminista. Obviamente, questões de má representação política nos espaços formais de poder no estado territorial moderno sempre foram o objeto primário de

reflexão e atuação, a ponto de, na atualidade, a exclusão formal, ou seja, a explicitamente determinada em legislação ou em outras regras formais, de mulheres do processo democrático deliberativo já não existir no mundo ocidental contemporâneo. No entanto, tal conquista, longe de representar a plena participação paritária das mulheres evidenciou uma série de obstáculos informais, como omissões institucionais e normas que não se adaptavam à realidade das mulheres, além de valores e práticas sexistas que excluem e limitam a participação de cidadãs da vida política tendo por base estereótipos de gênero.

Diante do cenário de permanência de injustiças de representação, em muito devido a uma série de barreiras informais e culturais, a ênfase do *como* de nossa teoria, democrático-participativa, será dada à conformação da esfera pública, tanto nacional quanto supranacional, por considerá-la um espaço fundamental no qual problemas de hierarquizações de status, que são anteriores à esfera formal da política, possam ser identificados, contrapostos e superados.

Ao voltar sua atenção à análise de tal espaço, Fraser (1992) irá destacar que a exclusão das mulheres e de outros grupos estigmatizados foi um fenômeno central no processo de constituição da esfera pública burguesa. Segundo ela, diversos tipos de desigualdades, como a qualificação de questões como privadas, penetraram significativamente na deliberação do espaço público, dentre outras coisas, limitando o escopo dos problemas que poderiam ser contestados. A par de tais constatações, Fraser (1992) passa a analisar a interpretação de Habermas (1962) sobre a esfera pública, considerada idealizada, porque não pressupunha a centralidade da exclusão estrutural de determinados grupos e também não teorizava a respeito das reivindicações contra-hegemônicas que surgem a partir de públicos concorrentes. A esfera pública habermasiana partia de uma concepção ideal baseada em uma discussão racional estabelecida sem restrições sobre assuntos públicos. Fraser (1992) sintetiza que o equívoco habermasiano consiste no fato de o filósofo pressupor que as desigualdades de status eram suspensas no espaço público, posto que supostamente todos deveriam deliberar como iguais. Para ela, a relação entre hierarquia de status e esfera pública é mais complexa do que vislumbrava Habermas (FRASER, 1992).

O ponto central da crítica não era apenas a idealização da esfera pública burguesa, mas o fato de o filósofo não perceber a existência de outros públicos não liberais, não burgueses, que concorriam com o público burguês. O resultado era a idealização da esfera pública liberal. O exemplo dado por Fraser (1992) é justamente o *contrapúblico* criado pelo feminismo nos Estados Unidos. Encontrando resistência na esfera pública hegemônica, que as excluía formalmente e a priori, ignorava suas demandas e declarava seus interesses já tratados pelos

homens ou pertencentes a uma esfera determinada por estes como “privada”, grupos de mulheres iniciam a formação do que Fraser (1992), caracteriza como “contrapúblicos subalternos”. Por meio deles, foi criada uma gama variada de publicações, redes de distribuição de filmes, convenções, encontros locais etc.. Também recorrem à criação de novos termos para descrever a realidade social, como sexismo, dupla jornada e assédio sexual. Deste modo, não obstante a exclusão da esfera pública oficial construíram formas críticas e vias de acesso alternativo à vida política pública.

Um dos exemplos mais destacados de contrapúblicos é o movimento sufragista que se organizou alternativamente à esfera pública oficial, articulou suas demandas e gerou as condições para que essas fossem atendidas. Uma vez formado um contrapúblico subalterno e conquistado o direito ao voto, restam outros obstáculos à paridade de participação das mulheres. Os papéis sociais de homens e mulheres continuavam a serem determinados por estereótipos de gênero reificados e, assim, tornados “naturais”. Assim, uma das principais lutas políticas dos movimentos feministas seria contradiscursos que pretendiam fundamentar hierarquias de poder socioculturais em determinismos biológicos. Nesse contexto, inicia-se no contrapúblico subalterno feminista a produção de um vocabulário alternativo a esse, que pudesse lidar com essa reificação. A teoria feminista, então, gesta um novo discurso, e um novo contrapúblico: “biologia não é destino”. Provavelmente a mais célebre articulação desse argumento materializa-se na frase de Beauvoir (1980, p. 9): “não se nasce mulher, torna-se”.

Daí o investimento historicamente constatado, pelos movimentos críticos, nos *contrapúblicos subalternos*, tendo em vista os impedimentos informais para a participação na esfera pública oficial. Estes seriam arenas discursivas paralelas onde os membros dos grupos subordinados inventam e colocam em circulação *contradiscursos* para formular interpretações oposicionistas de suas identidades, interesses e necessidades (FRASER, 1992). Os públicos alternativos têm, portanto, um duplo caráter: por um lado, funcionam como lugar de recolhimento e reagrupamento, e, por outro, como base e espaço de treinamento para atividades e agitação dirigidas a públicos mais amplos (1992).

Tradicionalmente, para Fraser (1992), o conceito de esfera pública burguesa (*bourgeois public sphere*), tal como proposta por Jürgen Habermas para descrever a Europa moderna, seria, de forma sucinta, o espaço que congrega “tudo o que está fora da esfera doméstica ou familiar”, “o Estado, a economia oficial do trabalho remunerado e as arenas de discurso público” - “o teatro das sociedades modernas em que a participação política é atuada através do meio da fala” (FRASER, 1992, p. 112).

De acordo com Habermas, a idéia de uma esfera pública é a de um corpo formado por ‘pessoas privadas’ reunidas para discutir temas de ‘interesse público’ ou ‘interesse comum’ [...] Portanto, em um nível a idéia da esfera pública designava um mecanismo institucional para a racionalização da dominação política ao fazer com que os Estados respondessem a (uma parte de) seus cidadãos. Em outro nível, designava um tipo específico de interação discursiva. Aqui, a esfera pública conotava um ideal de discussão irrestrita de assuntos públicos. A discussão deveria ser aberta e acessível a todos, interesses meramente privados deveriam ser inadmissíveis, desigualdade de status deveriam ser ‘colocadas entre parênteses’ (*bracketed*) e os participantes deveriam deliberar como pares. O resultado de tal discussão seria a opinião pública em um sentido forte, de um consenso acerca do bem comum. De acordo com Habermas, o potencial utópico completo da concepção burguesa de esfera pública nunca foi alcançado na prática. A pretensão ao acesso aberto, em particular, não foi realizada. [...] Então, a ‘questão social’ teve destaque, a sociedade se polariza em luta de classe e o público se fragmenta numa massa de grupos de interesse que competem entre si. (FRASER, 1992, p. 112-113).

Indubitavelmente, ao minimizar as lutas por poder na esfera pública, Habermas (1962) desconsiderava os esforços democráticos dos contrapúblicos subalternos em questionar os processos de inclusão social. A ideia habermasiana de esfera pública necessitava, portanto, ser reconstruída para teorizar a categoria dos contrapúblicos subalternos, oportunizando vislumbrar os limites reais das democracias existentes. Portanto, a categoria relativa aos contrapúblicos subalternos representa determinadas esferas públicas paralelas que se contrapõem à exclusão e à marginalização. Para Fraser (1992), parece ser vantajoso que os/as membros dos grupos minoritários constituam espaços alternativos de deliberação, arenas discursivas onde seja possível inventar e circular contradiscursos.

Nessa perspectiva, somente a partir da compreensão da multiplicidade de contrapúblicos subalternos seria possível desenvolver uma análise mais coerente com a contraposição entre o espaço público dominante e os contextos socialmente fragmentados de reprodução de um contrapúblico de resistência. Nas palavras de Fraser (1992, p. 122-123),

[...] não é possível isolar arenas discursivas especiais dos efeitos da desigualdade social, e se estas persistem, processos deliberativos nas esferas públicas tenderão a reproduzir a desvantagem dos grupos dominantes e as desvantagens dos subordinados.

Tais efeitos serão potencializados quando há apenas um espaço público único e compreensivo. Em sociedades multiculturais, a ideia de igualdade política apenas faz sentido com a existência de uma pluralidade de arenas públicas em que os diversos grupos com diferentes identidades e características possam participar. Com efeito, trata-se de um distanciamento estratégico dos públicos dominantes para tematizar reivindicações e demandas sobre identidades, interesses e necessidades com vistas à inclusão social. Sob esse prisma, a

presente tese sustenta que os públicos concorrentes são parte crucial de um projeto emancipatório de esfera pública suscetível de reagir à exclusão por meio do desenvolvimento de reivindicações por inclusão social precisamente por serem desconsideradas na esfera pública mais geral. Uma vez que certas identidades, interesses e necessidades de determinadas mulheres são minimizados nos públicos dominantes da sociedade civil, torna-se fundamental resgatar a ideia de esferas públicas contra-hegemônicas como estratégia de desconstrução de assimetrias e de inclusão social de mulheres.

De fato, Habermas, por influência dos influxos teóricos de Fraser, no ensaio *Further Reflections on the Public Sphere*, passa a sustentar a coexistência de esferas públicas concorrentes afirmando as dinâmicas dos processos de comunicação que são excluídos da esfera pública dominante (LIMBERGER; BUNCHAFT, 2016, no prelo).

Nessa perspectiva, segundo Bunchaft (2014, p. 88), “é por meio de contrapúblicos de resistência que os movimentos sociais ampliam a gama de conhecimento de injustiças publicamente articuladas, expandindo o universo da razão pública” Lara e Fine (2007, p. 38) lecionam que Fraser estabelece “uma ideia mais dinâmica de lutas sociais por inclusão em sociedades modernas plurais e ao mesmo tempo acrescenta uma dimensão mais política à noção de esfera pública”. Trata-se de um modelo descentrado de esfera pública que incorpora uma dinâmica democraticamente estruturada traduzida em termos de lutas por poder na esfera política por diferentes atores sociais e grupos estigmatizados.

Nesse sentido, Fraser (2007b, p. 310) enfatiza que “[...] cada luta histórica contra injustiça tem envolvido a criação de novos vocabulários para articulação de injustiças que previamente são inominadas”. A segunda fase do movimento feminista inovou com a criação de expressões como *estupro*, *assédio sexual*, dentre outras. Fraser relata que os contrapúblicos de resistência permitem aos movimentos sociais expandir a gama de conhecimento de injustiças publicamente articuladas, ampliando o universo da razão pública, por meio de formas críticas de comunicação expressas em termos de “contrapúblicos”, que são “[...] arenas discursivas paralelas nas quais os membros dos grupos socialmente subordinados inventam e circulam contradiscursos para formular interpretações opostas de suas identidades, interesses e necessidades” (FRASER, 1992, p. 123).

Em resumo, essa pluralidade de públicos concorrentes revelaria maior potencialidade para inspirar o princípio da paridade de participação, diferentemente de um público único, compreensivo. Por meio da noção de contrapúblico, “Fraser desenvolve uma ideia mais dinâmica de lutas sociais ao mesmo tempo em que acrescenta uma dimensão mais política à

noção de esfera pública” (LARA; FINE, 2007, p. 38). Ademais, de acordo com Bunchaft (2014), Fraser pretende demonstrar como em processos discursivos da esfera pública os grupos sociais com desigualdade de poder tendem a desenvolver estilos culturais desigualmente valorados.

Com base em Fraser (2007a), conclui-se pela necessidade de desconstruir a dicotomia hétero-homo, desestabilizando as identidades sexuais, o que somente se efetivaria por meio da constatação de certos públicos alternativos que inspiram a circulação de discursos de oposição de grupos excluídos da esfera pública oficial – como, por exemplo, transexuais e travestis. De acordo com Bunchaft, a própria existência de segmentos do movimento feminista que desconsideram mulheres transexuais como mulheres, demonstra tais desigualdades nos processos discursivos da esfera pública, inspirando a circulação de discursos de oposição dessas minorias sexuais. Segundo Lara e Fine (2007), em Fraser, a importância da esfera pública como uma esfera de dominação e, ao mesmo tempo, de solidariedade, pressupõe mecanismos por meio dos quais os processos de hegemonia se manifestam.

Nesse sentido, Fraser (1992) investiga estratégias relativas a processos culturais de legitimação nos debates públicos suscetíveis de desinstitucionalizar desigualdades de status das mulheres que perpassam a esfera pública. Lara e Fine (2007) compreendem que o projeto teórico de Fraser consiste em ampliar o conceito original habermasiano de esfera pública, tematizando como a ideia de justiça se revela adequada ao debate do feminismo sobre as relações sistemáticas de desigualdade, posto que a literatura feminista está baseada mais nas ideias de dominação e resistência.

Nas ponderações de Lara e Fine (2007), Fraser (1992) pressupõe que os dois diferentes pontos de vista devem ser tematizados criticamente para compreensão dos desafios de uma teoria crítica do gênero. Se as estratégias de poder são essenciais para transformar a sociedade, a categoria poder se subdivide em duas dimensões: uma que articula a ideia foucaultiana das práticas de dominação no domínio cultural e outra dimensão marxista que foca na classe e o nos processos necessários para alcançar participação política.

Por sua vez, Kurusawa (2014) postula que a realização da justiça global e a transformação estrutural da ordem mundial na direção de um universalismo igualitário é insuscetível de ser concretizada por uma opinião pública delineada nas instituições formais da governança global, mas será pela “[...] concretização da contrapublicidade em formas de auto-organização e autogoverno democráticas dentro da sociedade civil global e nacional” (p. 81).

Deste modo, cabe ressaltar que a teoria da justiça social deve tornar-se uma teoria democrática da justiça social.

5.1.3.2 A Contrapublicidade Democrática e Igualitária

Esclarecidos os principais pontos relativos ao problema do *como* da justiça, e dos debates relativos à constituição de uma esfera pública democrática, a questão fundamental a ser analisada no âmbito de nossa teoria multidimensional, igualitária, cosmopolita e democrática da justiça com enfoque de gênero consiste na seguinte indagação: seria a teoria das capacidades suficientemente democrática para solucionar contextos de felicidade ilusória de mulheres pobres e em situação de forte subordinação inclusive na esfera pública geral? O que conduziria moças africanas a se insurgirem contra a mutilação genital? Como solucionar contextos de ausência de expressividade ou de voz? Sustenta-se que a teoria das capacidades requer um aporte democrático por meio da ideia de contrapublicidade.

A proposta do Liberalismo Democrático-Igualitário que se propugna como estratégia de empoderamento feminino na cultura política brasileira pretende expandir o potencial emancipatório da teoria das capacidades, agregando a esta estrutura conceitual a concepção de contrapublicidade. Esta é uma ferramenta teórica necessária à justificação de posturas universalistas suscetíveis de inspirar a igualdade de gênero por meio de uma lista de capacidades. A justificação dos direitos universais das mulheres e o estabelecimento de uma lista de capacidades pode ser potencializada por públicos concorrentes que são parte crucial de um projeto emancipatório de esfera pública capaz de se contrapor aos processos de exclusão e de contemplar a atuação participativa das mulheres. Estas, por meio de contrapúblicos subalternos, desenvolvem suas pretensões por inclusão social e desconstrução de assimetrias na esfera pública mais geral.

Nussbaum (1999a) preconiza que o feminismo deve partir da noção de autonomia, ou seja, respeitando a capacidade de agência de cada indivíduo, por meio dos instrumentais teóricos estabelecidos pelo próprio liberalismo. No entanto, como salienta Vázquez (2013), o impasse teórico de Nussbaum decorre da ausência de teorização do *poder sobre* de caráter estrutural. O poder é concebido não como bem externo, mas como a possibilidade de atuar. A ideia de “poder como recurso para limitar as opções dos outros desaparece e o poder assume um valor normativo positivo enquanto poder para atuar mediante combinações específicas entre nós e as condições e bens do contexto” (VÁZQUEZ, 2013, p. 138). Em síntese, Nussbaum não tematiza suficientemente a questão da injusta repartição de poder.

Quais são as resistências ao desenvolvimento dos poderes e quais as consequências para o mundo social? Embora tematize o peso das culturas e defenda um contexto livre de interferências, a autora “deixa que a perspectiva igualitária própria do feminismo liberal desapareça, restringindo o alcance político de sua teoria” (VÁZQUEZ, 2013, p. 138-139). Não obstante teorize sobre a temática das preferências adaptativas, há certo nível de despolitização na teoria das capacidades que tem sido objeto de crítica no âmbito da política feminista. A perspectiva teórica desta tese enfatiza que somente seria possível viabilizar concretamente o enfoque das capacidades por meio de uma teoria democraticamente informada que contemple o projeto emancipatório da contrapublicidade e situe a categoria *poder* no interior das lutas por reconhecimento na esfera pública.

Tal estratégia pressupõe, em comum com Luiz Felipe Miguel (2004), a necessidade de que os agentes possam produzir suas próprias referências a partir do entendimento compartilhado sobre sua situação no mundo, num processo dialógico. Numa perspectiva contra-hegemônica e não de consenso, o que se busca é o “empoderamento” dos grupos sociais marginalizados – ou seja, seu acesso às esferas de poder, com a capacidade de pressão daí derivada – como um pré-requisito para a transformação estrutural (PHILLIPS, 2001).

Sob esse prisma, o potencial democrático da ideia de contrapublicidade revela efetivo alcance teórico para desconstruir assimetrias de poder na esfera pública e viabilizar discursivamente os pressupostos necessários para uma ideia de mínimo social básico. Para Fraser (2009a, p. 335), “cada luta histórica contra injustiça tem envolvido a criação de novos vocabulários para articulação de injustiças que previamente são inominadas”. A ausência de voz demanda a criação de esferas públicas concorrentes que ampliam as interpretações de necessidades não ouvidas na esfera pública oficial, refletindo-se no estabelecimento e na atualização de um conjunto de capacidades resultantes desses processos interpretativos.

Desse modo, a questão da constituição do sujeito como portador de autorreconhecimento, e, portanto, empoderado, é condição necessária do processo, e a estratégia utilizada pelo Liberalismo Democrático-igualitário para a sua superação consiste na estratégia democrático participativa da contrapublicidade igualitarista, dado que “é por meio de contrapúblicos de resistência que os movimentos sociais ampliam a gama de conhecimento de injustiças publicamente articuladas, expandindo o universo da razão pública” (BUNCHAFT, 2014, p. 88).

Diante dessa estrutura conceitual, é fundamental que as mulheres envolvidas e engajadas em redes solidárias de contrapúblicos subalternos moldem e interpretem um conjunto

de necessidades e capacidades necessárias a suas respectivas condições de vida. Mesmo quando a interpretação das necessidades sofre os influxos da despolitização, o aporte democrático da contrapublicidade pode potencializar a reação contra-hegemônica do movimento feminista, desvelando um potencial democrático que se contrapõe à dominação do mercado e do poder político-administrativo. Ao mesmo tempo, reivindica um conjunto de capacidades necessárias à ideia intuitiva de dignidade humana.

Sob essa ótica, parte-se do procedimento voltado para desconstrução de assimetrias para, em seguida, avaliar o resultado (capacidades). É premente lecionar que o recorte teórico político deste trabalho considera que as mulheres são portadoras de dignidade humana fundamental, mas sintetiza que, para terem a possibilidade de realizar escolhas não constringidas, devem se engajar em redes discursivas contra-hegemônicas necessárias à desconstrução das assimetrias de poder que perpassam os processos deliberativos.

Sob esse aspecto, o impacto político de arenas discursivas paralelas permite a grupos de mulheres com desigualdades de acesso à esfera pública inventarem contradiscursos alternativos suscetíveis moldarem interpretações opostas de suas identidades, interesses e necessidades, condição necessária para a implementação de capacidades multidimensionais em todos os países do mundo.

5.1.3.3 O Liberalismo Democrático-Igualitário: uma Análise a Partir da Cultura do Estupro no Brasil

Elencados os principais pressupostos teóricos do Liberalismo Democrático-igualitário, cumpre realizar uma análise de como tal teoria poderia contribuir no empoderamento do movimento feminista diante de uma situação que tem se agravado e intensificado em nosso país: o avanço da “cultura do estupro”. Tal termo foi cunhado pela primeira vez por feministas norte-americanas na década de 70 e sugere que determinada sociedade cultiva crenças e convenções que naturalizam a violência sexual contra as mulheres. Nesta mesma década, a autora e feminista Susan Brownmiller (1993) escreveu o livro *Contra a nossa vontade: homens, mulheres e estupro*¹⁶⁵ sobre o tema, apresentando um histórico detalhado sobre o estupro, seu processo de naturalização e a relação de poder que o envolve.

¹⁶⁵ Tradução livre. O livro não apresenta versão traduzida para o português e pode ser encontrado sob o título *Against Our Will: Men, Women and Rape* .

Atualmente, por cultura do estupro pode-se compreender, juntamente com a ONU Brasil¹⁶⁶, o conjunto de maneiras pelas quais uma sociedade culpa as vítimas de assédio ou de uma violência sexual e, desse modo normaliza o comportamento sexual violento dos homens. Ocorrendo “quando, em uma sociedade, a violência sexual é normalizada por meio da culpabilização da vítima, isso significa que existe uma cultura do estupro” (ONU BRASIL, 2016, s.p.). Ou seja, a expressão se relaciona diretamente à existência de um juízo moral consolidado ao longo dos tempos, fruto de uma ideologia patriarcal que avaliza a cultura do machismo ainda presente em nossa sociedade, e que coloca a mulher como propriedade e objeto de um desejo do homem, sendo que tal concepção distorcida da representação do feminino acaba por legitimar o uso da violência física ou moral, para a satisfação dos instintos sexuais masculinos.

A utilização da expressão não é unanimidade, uma vez que admitir a sua existência configura-se em algo fora de questão para muitos daqueles que nela estão imersos e plenamente habituados com a sua existência. No entanto, no âmbito desta tese, considera-se esta uma expressão válida, que diz respeito a modos de vida que incluem formas de pensar e de agir, nas quais o estupro foi naturalizado. Isso quer dizer que o estupro seria algo tão banal, tão corriqueiro, tão comum, que não nos preocuparíamos com ele de um modo geral, a não ser quando comovidos por algum fato que encontre repercussão da grande mídia ou das redes sociais (TIBURI, 2016). No entanto, afóra os assombros de ‘indignação’ seletiva, a mesma sociedade como um todo volta a desconsiderar ou a relativizar a existência de estupros e sua gravidade. Neste contexto, vige uma mentalidade que não vê como algo problemático que um homem estupe uma mulher. O estupro não é considerado anormal, de modo que, muitas vezes o próprio estuprador sequer consegue perceber que o seu ato é um estupro, ou que este ato implique a prática de um crime, mas uma simples manifestação de um “estranho direito sobre uma mulher ou outra pessoa estuprável”. (TIBURI, 2016, s.p).

No Brasil, os dados indicam uma incidência assustadora deste tipo de violência. De acordo com dados do 10º Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2016), devem ter ocorrido entre 129,9 mil e 454,6 mil estupros no País em 2015, do que se depreende que mais de cinco pessoas são estupradas por hora. Trata-se de um número muito superior àquele oficialmente registrado, de 45.460 estupros no ano de 2015. Ocorre que este número mínimo de 129,9 mil se baseia em estudos internacionais, como o *National Crime Victimization Survey* (NCVS), que

¹⁶⁶Artigo “Por que falamos de cultura do estupro?”. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/por-que-falamos-de-cultura-do-estupro/>. Acesso em 15 dez. 2016.

apontam que apenas 35% das vítimas de estupro costumam prestar queixas. O número máximo, de mais de 454 mil estupros, se apoia no estudo “Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde”, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), que aponta que, no país, apenas 10% dos casos de estupro chegam ao conhecimento da polícia. Considerando somente os boletins de ocorrência registrados, em 2015 ocorreu um estupro a cada 11 minutos e 33 segundos no Brasil, ou seja 5 pessoas por hora (CERQUEIRA; COELHO, 2014).

Embora sua existência tenha raízes profundas desde a constituição da história brasileira, foi apenas recentemente que o tema ganhou relevância, diante de alguns fatos que chocaram a população e alcançaram grande repercussão na mídia. Dentre eles, destacam-se o caso de uma adolescente de dezesseis anos de idade, acusada de furto, que passou vinte e seis dias em uma cela com mais de trinta homens adultos, 2007, sendo obrigada a manter relações sexuais com os prisioneiros, como forma de obtenção de comida¹⁶⁷. Ou o caso de uma menina, reiteradamente estuprada pelo pai, entre os anos de 2011 e 2012, e que foi violentada e ameaçada verbalmente pelo próprio promotor de justiça, durante audiência de seu caso, na presença da juíza¹⁶⁸. Ou ainda, da adolescente carioca de 16 anos de idade foi estuprada por aproximadamente trinta homens, tendo as fotografias e filmagens do estupro coletivo sido divulgadas na internet¹⁶⁹, dentre muitos outros casos, envolvendo especialmente menores.

Em meio a tal contexto, em 27 de março de 2014, o Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) divulgou uma pesquisa intitulada “Tolerância social à violência contra as mulheres”¹⁷⁰. O estudo apontou que 65% dos entrevistados (de um total de quase 4 mil pessoas) concordavam com a afirmação “Mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas”. A notícia, divulgada pelos principais sites de informação do país, repercutiu nas redes sociais digitais e gerou um grande número de debates. As discussões não apenas questionavam possíveis erros metodológicos na realização da pesquisa, como também, e

¹⁶⁷ Um apanhado de reportagens da época acerca do caso pode ser buscado em: <<http://direitos.org.br/mulher-mantida-em-cela-com-20-homens/>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁶⁸ O inteiro teor do acórdão proferido pelo Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul (TJRS) sobre o caso pode ser lido em: <http://www.tjrs.jus.br/busca/search?q=cache:www1.tjrs.jus.br/site_php/consulta/consulta_processo.php%3Fno_me_comarca%3DTribunal%2Bde%2BJusti%25E7a%26versao%3D%26versao_fonetica%3D1%26tipo%3D1%26id_comarca%3D700%26num_processo_mask%3D70070140264%26num_processo%3D70070140264%26codEmenta%3D6942359+70070140264++++&proxystylesheet=tjrs_index&client=tjrs_index&ie=UTF-8&site=ementario&access=p&oe=UTF-8&numProcesso=70070140264&comarca=Comarca%20de%20J%C3%BAlio%20de%20Castilhos&dtJulg=31/08/2016&relator=Jucelana%20Lurdes%20Pereira%20dos%20Santos&aba=juris>. Acesso em: 02 jan. 2017.

¹⁶⁹ Sobre a reação da população nas redes sociais ao caso em questão consultar texto disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/26/politica/1464275134_153470.html?rel=mas>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁷⁰ Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres.pdf

principalmente, o fato de o estudo apontar que a maioria dos brasileiros culpava a mulher pelo abuso sexual sofrido (IPEA, 2014).

As notícias sobre a pesquisa acima indicada foram compartilhadas por um número incontável de pessoas e proliferaram discussões sobre a culpabilização da mulher em casos de estupro – uma questão que há bastante tempo vem sendo levantada pelo movimento feminista. A interação possibilitada pelas redes sociais digitais permitiu que o debate se organizasse especialmente em grupos de discussão do Facebook. A divulgação da pesquisa também motivou os usuários a manifestarem sua opinião, sobretudo aqueles que não se viam representados pela opinião da maioria. Assim, surgiram algumas imagens que afirmavam “eu faço parte dos 35%”, em referência ao percentual de entrevistados que discordavam da questão que continha a referida afirmação.

Uma semana depois, no dia 4 de abril, o IPEA lançou uma nota oficial que corrigia os dados divulgados na semana anterior¹⁷¹. Segundo a nota, houve um erro na elaboração dos gráficos e a porcentagem estava trocada: 65% dos entrevistados discordavam da afirmação de que as mulheres que usam roupas curtas mereciam ser vítimas de abuso.

Ainda segundo a pesquisa, 58,5% dos entrevistados tenderam a concordar total ou parcialmente que “se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros”. Também, 78,7% concordaram total ou parcialmente que “em briga de marido e mulher, não se mete a colher”. A pesquisa ainda revela que 78,7% concordam que “toda mulher sonha em se casar”; ou que 54,9% concordam que “tem mulher que é pra casar, tem mulher que é pra cama”.

Além destes, ainda outros dois fatos se destacaram com relação ao tema no cenário nacional: a fala do deputado federal Jair Bolsonaro, feita em Tribuna na Câmara dos Deputados, e depois reiterada em entrevista concedida ao Jornal Zero Hora¹⁷², afirmando que “não estupraria” a deputada federal, e ex-ministra dos Direitos Humanos, Maria do Rosário, porque ela “não merecia”: “ela não merece porque ela é muito ruim, porque ela é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador, mas, se fosse, não iria estuprar, porque não merece”, declarou o Parlamentar ao jornal. Em razão de tal fato, em 2016, o deputado tornou-se réu em duas ações penais no Supremo Tribunal Federal, e responderá por incitação ao crime de estupro e uma queixa-crime por injúria por ofender a deputada federal em uma discussão sobre o estupro. Pelo placar de votos 4 a 1, a 1ª Turma do Supremo decidiu aceitar a denúncia contra Bolsonaro.

¹⁷¹ Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21971

¹⁷² Disponível em: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/noticia/2014/12/bolsonaro-diz-que-nao-teme-processos-e-faz-nova-ofensa-nao-merece-ser-estuprada-porque-e-muito-feia-4660531.html>. Acesso em: 22 dez. 2016.

Na mesma linha de naturalização e culpabilização das mulheres pelo estupro, encontra-se a retomada de uma ofensiva da denominada “bancada evangélica” do Congresso Nacional na tramitação de projetos de lei que possuem o claro intuito de dificultar o acesso das mulheres vítimas de estupro ao procedimento do aborto. Dentre tais iniciativas, destaca-se o Projeto de Lei nº 5069/2013¹⁷³, que torna crime o anúncio de métodos abortivos e a prestação de auxílio ao aborto, especialmente por parte de profissionais de saúde, de autoria do ex-presidente da Câmara, Eduardo Cunha (PMDB-RJ), sob a alegação de que,

a legalização do aborto vem sendo imposta a todo o mundo por organizações internacionais inspiradas por uma ideologia neo-maltusiana de controle populacional, e financiadas por fundações norte-americanas ligadas a interesses super-capitalistas [...] as grandes fundações enganaram também as feministas, que se prestaram a esse jogo sujo pensando que aquelas entidades estavam realmente preocupadas com a condição da mulher.

O projeto de lei em questão impacta diretamente o atendimento às vítimas de violência sexual. No texto do relator Evandro Gussi (PV-SP), o projeto sugere que apenas sejam consideradas violência sexual aquelas práticas que resultam em danos físicos e psicológicos e que a prova deverá ser realizada por exame de corpo de delito. Além disso, no voto favorável, afirma que “concordamos com o que pretende o autor da Proposição, que busca propiciar maior efetividade aos dispositivos já vigentes em nossa legislação pelo afastamento da prática do aborto, em consonância com a opinião da ampla maioria do nosso povo”. A proposta dificulta o acesso ao aborto já legalizado e ao direito regulamentado pela Lei 12.845/2013¹⁷⁴, que dispõe sobre o atendimento obrigatório e integral de pessoas vítimas de violência sexual.

Porém, esse não é o único projeto que possui tal intuito. Eduardo Cunha também é autor do PL 1545/2011¹⁷⁵ que prevê pena de 6 a 20 anos para médico que realiza aborto, além da cassação do registro profissional. Atualmente, a pena pode ser de três anos, e só em caso de morte a prisão máxima é de vinte anos. Há também o PL 7443/2006 – apensado ao PL 4917/2001¹⁷⁶ –

¹⁷³ Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=565882>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁷⁴ Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/112845.htm>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁷⁵ Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=507573>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁷⁶ Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=29946&ord=1>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

, que transforma o aborto em crime hediondo, e o PL 6033/13 – apensado ao PL 6022/2013¹⁷⁷ –, que revoga a Lei 12.845/2013.

Não apenas o aborto legal está em risco, como também medidas profiláticas e de acesso a métodos contraceptivos. O PL 1413/2007 – apensado ao PL 313/2007¹⁷⁸ – de Luiz Bassuma (PEN-BA) proíbe a distribuição, a recomendação pelo SUS e a comercialização pelas farmácias da pílula do dia seguinte. O mesmo deputado é autor do famigerado Estatuto do Nascituro (PL 478/2007¹⁷⁹), que proíbe o aborto mesmo em caso de estupro e transforma o aborto ilegal em crime hediondo.

Ao Estatuto do Nascituro estão apensados um projeto de lei que prevê pena de detenção de um a três anos para quem realizar pesquisa com células-tronco (PL 489/2007¹⁸⁰) e outro que concede pensão à mãe que mantenha a criança nascida de gravidez decorrente de estupro (PL 3748/2008¹⁸¹), popularmente conhecida como “bolsa-estupro”. Além de aumentar as penas para prática de aborto, estes projetos incluem o aborto como crime hediondo e estabelecem penas para quem: “causar culposamente a morte de nascituro”; “anunciar processo, substância ou objeto destinado a provocar aborto”; “fazer publicamente apologia do aborto ou de quem o praticou, ou incitar publicamente a sua prática”; “induzir mulher grávida a praticar aborto ou oferecer-lhe ocasião para que o pratique”.

Para finalizar a composição deste cenário aterrador, cabe ressaltar pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha (2016), sob encomenda do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), a fim de auferir a responsabilização da mulher por atos de violência sexual. Nesse sentido, a pesquisa informou que mais de um terço da população brasileira (33%) consideram que a vítima é culpada pelo estupro, mais especificamente, 42% dos homens e 32% das mulheres entrevistados concordam com a afirmação de que “mulheres que se dão ao respeito não são estupradas”. Segundo o Datafolha, “o percentual dos que concordam não varia entre homens e mulheres (30%), o que significa que, para um terço dos brasileiros, a mulher que é agredida sexualmente é de alguma forma, culpada pela agressão se opta por usar certas peças

¹⁷⁷Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=585806&ord=1>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁷⁸Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=343759&ord=1>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁷⁹ Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345103>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁸⁰ Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345301>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

¹⁸¹ Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=405056>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

de roupa”. Os grupos que mais se afastam da média são as pessoas com 60 anos ou mais, com 49% de discordância e, no lado oposto, as pessoas com ensino superior, em que a discordância chegou a 82%.

O levantamento mostra também que 65% da população tem medo de sofrer violência sexual. “O percentual cresce quando desagregamos o dado por sexo, já que 85% das mulheres brasileiras afirmam ter medo ante 46% dos homens”. E que 91% dos entrevistados concordaram com a afirmação de que “temos que ensinar meninos a não estuprar” (INSTITUTO DATAFOLHA, 2016).

Todos estes fatos narrados compõe o cenário de proliferação da cultura do estupro no Brasil, e representam hoje um grande desafio aos movimentos feministas. O que se evidencia é um processo cultural de objetificação da mulher, que se torna, de acordo com Tiburi (2016), um ser estuprável, a disposição de qualquer homem, que, por sua vez, age, legitimado pela sua natureza. A partir desta lógica, se configura a inversão completa, ou seja, a culpabilização da vítima e a naturalização e permissividade diante da conduta do agressor.

O cenário explicita também que esta é a percepção preponderante na esfera pública tradicional, entre homens e inclusive mulheres, sendo o discurso que tem se propagado ao longo do tempo. Como agir diante de tal fato? Como já vimos, a estratégia do Liberalismo Democrático-igualitário consiste em aliar uma teoria que garanta um patamar mínimo de capacidades básicas para a vida de cada ser humano, à serem implementadas e constantemente atualizadas diante de um processo democrático-participativo de contrapublicidade igualitária. Portanto, considera que viver a mercê de um estupro socialmente autorizado viola uma série de capacidades básicas que são imprescindíveis para uma vida digna. Nesse sentido, encontram-se violadas tanto aquelas que dizem respeito ao aspecto: da *redistribuição*, que abarcam as capacidades de Vida, Saúde e Integridade Física, e Controle sobre o próprio ambiente material; do *reconhecimento*, como Sentimentos, Imaginação e Pensamento, e Afiliação; da *representação*, especialmente o Controle sobre o próprio ambiente político, e a razão prática. Todos estes aspectos se vêem afetados diante de uma sociedade que considera mulheres como ‘seres estupráveis’, e a proposta teórica do Liberalismo Democrático-Igualitário, a partir de sua multidimensionalidade, estaria preparada para abordar o problema de forma não fragmentada.

Além do mais, do ponto de vista deste trabalho, por adotar o individualismo ético e o humanismo universalista, considera que o patamar mínimo de capacidades deve ser implementado a todas as pessoas, em todos os lugares, independente de quaisquer características ou especificidades irrelevantes do ponto de vista moral. Portanto, não aceitaria

argumentos que sugeriram que algumas características ou fatos, como o comportamento da vítima, sua vida sexual ou a roupa que veste possam justificar a supressão de um direito, e desta forma, ferir sua dignidade. Nosso recorte teórico não corroboraria a histórica divisão, machista e patriarcal das mulheres entre aquelas dignas de proteção (as que cumprem os papéis sociais de mãe, esposa, virgens, puras, recatadas) e aquelas cujas existências não merecem ser protegidas (feministas, mulheres sexualmente ativas, prostitutas).

Portanto, inegavelmente a vigência da ‘cultura do estupro’ viola os pressupostos fundamentais do Liberalismo Democrático-igualitário, e constituiria seu objetivo superar tais violações, de modo que todas as pessoas tivessem respeitado o nível mínimo de cada capacidade. No entanto, há ainda uma questão fundamental a ser enfrentada diante do cenário acima descrito: a falta de empoderamento das mulheres diante das injustiças que sofrem cotidianamente diante de uma sociedade que as coloca como ‘seres estupráveis’, ou, de acordo com Céli Pinto: se é a justiça democrática que levará à implantação de capacidades básicas como consequência da distribuição e do reconhecimento da participação e da sobrevivência, que cidadãos são estes que a definirão? (PINTO, 2008). Como poderá ser desmantelada a despolitização do debate sobre as necessidades para que as próprias pessoas ou grupos subalternos consigam superar o que Fraser (2015) chama de *síndrome do escravo feliz*, ou Nussbaum (2002) afirmará como *deformação das preferências*, condição necessária para que a igualdade de capacidades seja implementada?

A fragilidade das teorias vigentes, inclusive a própria teoria das capacidades aqui adotada evidencia-se na falta de reflexão sobre o empoderamento, afinal, os grupos injustiçados precisam perceber a si mesmos como vítimas de injustiças, ou seja, que se autorreconheçam como iguais. Mas o autorrespeito não é um dado. Ele também precisa ser promovido, ele também exige remédios compensatórios; ele é também, enfim, uma condição para a justiça social.

Esta situação se evidencia no caso da cultura do estupro, a partir da análise dos dados recolhidos pelas duas pesquisas acima descritas. Segundo elas, 35% dos entrevistados, incluindo mulheres, concordaram com a afirmação de que as mulheres que usam roupas curtas mereciam ser vítimas de abuso, ou ainda, 58,5% do percentual da população, incluindo mulheres concordam que “se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros”, e ainda uma maioria, 54.9% concordam que “tem mulher que é pra casar, tem mulher que é pra cama”. A pesquisa Datafolha é mais específica, afirmando que 42% dos homens e

32% das mulheres entrevistados concordam com a afirmação: “mulheres que se dão ao respeito não são estupradas”, enquanto 63% das mulheres discordam.

Há aqui a clara necessidade de se politizar o debate sobre necessidades, no caso sobre a cultura do estupro, fazendo com que as próprias mulheres reconheçam a injustiça presente e a violação de dignidade a que estão submetidas diante desta condição objetificada. De acordo com Fraser (1992), as políticas de interpretação sobre necessidades compreendem três momentos. Em um primeiro momento, congloba a luta para validar a necessidade em questão como uma preocupação política legítima. O segundo momento configura a luta pela definição ou interpretação das necessidades. Por fim, a luta para implementação da necessidade. Fraser (1992) sublinha que as principais instituições responsáveis pela despolitização dos “discursos sobre necessidades” são a família, o mercado e o sistema político-administrativo. A família despolitiza determinados discursos sobre necessidades ao tratar determinadas questões como temas privados e não de responsabilidade pública. A segunda instituição é a economia de mercado do sistema capitalista, que perpetua relações de dominação baseadas na classe e no gênero.

É neste sentido que a dimensão contra-hegemônica da contrapublicidade igualitarista pode romper com o caráter patriarcal e assimétrico dos discursos públicos hegemônicos, como aquele que culpa a mulher pela violência sexual sofrida, forjando formas críticas e democráticas de repensar a democracia e o empoderamento das mulheres no Brasil. Desse modo, a dimensão contrapublicitária pode potencializar a contra-hegemonia do discurso feminista no Brasil, o qual, inegavelmente, especialmente a partir do século XXI, vem ganhando espaço no cenário político-social brasileiro, seja por meio dos movimentos sociais que contam com o apoio e a divulgação de amplo alcance das redes sociais – a exemplo da recente Marchas das Vadias – seja através de políticas públicas de gênero com caráter antidiscriminatórios - violências, participação laboral, participação política etc. - implementadas por programas institucionais e legislações específicas. Trata-se de um exemplo concreto de contrapublicidade igualitarista.

Para análise concreta desta situação, pode-se tomar como exemplo de contrapúblico igualitarista, proposto na presente tese como estratégia de empoderamento para mulheres no Brasil, aquele surgido como enfrentamento à cultura do estupro, a campanha “Eu não mereço ser estuprada”, que mobilizou as redes sociais e a mídia brasileira, em resposta aos dados apresentados pela pesquisa do IPEA (2014). Depois de sua divulgação, as notícias sobre a pesquisa foram compartilhadas por um número incontável de pessoas e proliferaram discussões sobre a culpabilização da mulher em casos de estupro – questão há tempos abordada pelo

movimento feminista. A interação possibilitada pelas redes sociais permitiu que o debate repercutisse especialmente em grupos de discussão do Facebook. Assim, surgiram algumas imagens que afirmavam “eu faço parte dos 35%”, em referência ao percentual de entrevistados que discordavam da questão que continha a referida afirmação.

Uma das manifestações motivadas pela divulgação da pesquisa que mais repercussão obteve foi a campanha realizada pela brasileira Nana Queiroz. A jornalista pediu para o marido fotografá-la sem a parte superior da roupa, cobrindo os seios com um braço e com o outro braço sobre a testa. Em um braço, está escrito “NÃO MEREÇO” e, no outro, “SER ESTUPRADA”. No dia 28 de abril, Nana Queiroz publicou essa foto no Facebook, acompanhada do seguinte texto:

Uma pesquisa do IPEA mostrou, ontem, que 65,1% dos brasileiros acha que mulher que mostra o corpo merece ser estuprada. Acreditam?! Você não concorda com isso? Nem eu! Então bora mostrar o corpo pra mostrar o quão revoltadas estamos? A ideia é que a gente tire a roupa e se fotografe, da cintura para cima, com um cartaz tampando os seios com os dizeres "Eu também não mereço ser estuprada" e postemos, todas juntas, ao mesmo tempo, online. Quem tá dentro?.

Iniciou, assim, uma campanha intitulada “Eu não mereço ser estuprada”, em que convidava outras mulheres a postarem suas fotos acompanhadas da frase que pintou em seu corpo. Um evento na rede social foi criado pela jornalista e mais de 40 mil usuários do Facebook confirmaram participação.

A campanha iniciada por Nana conquistou inúmeros adeptos, não apenas mulheres, mas também homens, que publicaram suas fotos – alguns pintaram o corpo, outros posaram com cartazes, algumas fotos individuais, outras em grupo, e o “Eu não mereço ser estuprada” teve algumas variações, como “Eu não mereço ser estuprad@”, “Nenhum de nós merece ser estuprad@”, “Ninguém merece ser estuprado”, “Eu não merecia ser estuprada”, entre outros. Celebidades também aderiram à campanha, assim como a então presidenta Dilma Rousseff. A campanha tornou-se pauta de diversos veículos de comunicação, em diferentes plataformas – blogs, sites de notícias, jornais, revistas, programas televisivos. O caso ganhou repercussão internacional e foi pautado por organizações jornalísticas estrangeiras, como BBC, Al Jazeera e Huffigton Post, e a jornalista tornou-se figura central da mobilização.

A grande quantidade de adeptas e adeptos ao movimento inspirou diversas ramificações da campanha. Motivadas pelo seu sucesso, outras mulheres se mobilizaram para reunir as fotos e relatos lá apresentados, dando início à fanpage: “Eu não mereço ser estuprada”. Mais que um compartilhamento comum da hashtag #nãomereçoserestuprada, tal fanpage se configurou como um espaço de luta de questões de gênero, reunindo ativistas e usuários comuns de todo país.

Neste, possibilitou-se o aprofundamento dos debates conceituais em relação ao tema, ultrapassando a mera campanha visual proposta inicialmente por Nana, mas trazendo também relatos de vivência, mobilização para denúncia à violência contra mulher e diversas outras questões que tangenciam a luta de mulheres e feminista.

Debruçando-se sobre o contexto brasileiro de movimentos sociais nos últimos anos, é possível constatar um ambiente propício para a disseminação da contrapublicidade igualitária, como aquele protagonizado pela campanha “Não Mereço ser Estuprada”. O movimento feminista, em escala mundial, é um dos movimentos sociais que mais se aproveita da lógica de produção simbólica e organização das redes sociais. Todas as grandes movimentações recentes, sendo a maior delas a Slut Walk (Marcha Das Vadias, como é conhecida no Brasil), utilizaram as redes sociais como plataforma para difusão de seus ideais e mobilização. Apesar de consistir em uma passeata e ter o movimento presente nas ruas, todo o debate e organização por trás das Slut Walk ocorre em grupos mobilizados nas redes sociais. No Brasil, a lógica da Marcha das Vadias se repete e atrela-se ao uso da internet como método de mobilização. A campanha “Não mereço ser estuprada”, no entanto, torna-se singular à medida que, diferentemente de outros protestos, tem a internet, em especial o Facebook, como palco de performances políticas, sem a intenção de levá-lo às ruas.

Nesse sentido Alvarez (2014) situa o momento atual dos feminismos em termos de “*sidestreaming*” (fluxos horizontais), verificando a multiplicação de campos, em especial os *feminismos populares* na cidade e no campo, que sinalizam uma *popularização do feminismo*. Alvarez (2014) conclui que o momento atual é de mobilizações, protestos e manifestações não institucionalizadas e mais fluidas, e de feminismos cada vez mais plurais e diferenciados entre si. Subalternos *queer*, por exemplo, reivindicam uma reação à heteronormatividade e à estrutura binária, permitindo às mulheres lésbicas e transexuais se engajarem em processos criativos estabelecidos em redes de solidariedade suscetíveis.

Todos estes desenvolvimentos atuais do feminismo brasileiro podem ser considerados como contrapúblicos subalternos, contribuintes da construção de esferas públicas contra-hegemônicas, capazes de problematizar a posição das mulheres nas relações de poder, e inspirar níveis elevados de empoderamento e um processo contínuo de atualização das capacidades. Se somados aos demais aspectos de nossa teoria, que inclui sua multidimensionalidade e universalidade poderiam indicar um caminho em direção ao fortalecimento do feminismo e dos demais movimentos críticos.

Sobre a relevância da criação de públicos contra-hegemônicos, inerentes à contrapublicidade igualitarista, como espaço de empoderamento, no caso do “Eu não mereço ser estuprada”, a análise dos posts e comentários da página permite concluir que, para além da função mobilizadora e informativa de pautas feministas e rumos da campanha, a página acabou por se caracterizar como um espaço de relatos de violência contra mulher, compartilhados de forma anônima por muitas mulheres de vários lugares do país. Tais relatos motivaram a maior interação entre os seguidores, de modo que a expressão de sentimentos neles contidos foi a forma predominante de participação dos usuários, em mensagens que demonstravam apoio e compaixão às vítimas, indignação aos atos de agressão e violadores, tristeza, admiração, alegria pela superação e afins.

Houve, além disso, diversas trocas de experiências entre vítimas de abuso. Foi graças à coragem de dezenas de mulheres ao relato sem anonimato que, muitas vezes, outras sentiram-se motivadas a relatar suas experiências, efetuando-se assim, a elaboração e a politização do debate sobre necessidades e injustiças, antes referido. Configurou-se uma rede de sororidade, repleta de conselhos, mensagens de apoio e identificação entre mulheres, e este foi o principal fator para o grande engajamento ali presente, promovendo um espaço de proliferação de um discurso contra-hegemônico àquele predominante na esfera pública tradicional. Sua função, portanto, foi a de se constituir em uma arena discursiva paralela onde os membros dos grupos subordinados e injustiçados, nesse caso mulheres vítimas de violência sexual, pudessem inventar e colocar em circulação *contradiscursos* para formular interpretações oposicionistas de suas identidades, interesses e necessidades (FRASER, 1992). Funcionando, assim, como lugar de acolhimento, recolhimento e reagrupamento, e também como base e espaço de construção teórica e prática para atividades dirigidas a públicos mais amplos.

Desta forma, vislumbra-se a ideia de contrapublicidade fraseriana que, segundo Lara e Fine (2007, p. 38), estabelece “uma ideia mais dinâmica de lutas sociais por inclusão em sociedades modernas plurais e ao mesmo tempo acrescenta uma dimensão mais política à noção de esfera pública”. Trata-se de um modelo descentrado de esfera pública que incorpora uma dinâmica democraticamente estruturada traduzida em termos de lutas por poder na esfera política por diferentes atores sociais e grupos estigmatizados, o que evitaria, por exemplo, que o argumento da maioria hegemônica seja utilizado como justificativa para a supressão de direitos da minoria, como no caso dos projetos de lei acima citados, que visam proibir o aborto em caso de estupro.

Em resumo, uma pluralidade de públicos concorrentes revelaria maior potencialidade para inspirar o princípio da paridade de participação, diferentemente de um público único, compreensivo. Por meio da noção de contrapúblico, desenvolve-se “uma ideia mais dinâmica de lutas sociais ao mesmo tempo em que acrescenta uma dimensão mais política à noção de esfera pública” (LARA; FINE, 2007, p. 38). Ademais, de acordo com Bunchaft (2014), em processos discursivos da esfera pública os grupos sociais com desigualdade de poder tendem a desenvolver estilos culturais desigualmente valorados. Desse modo, incorporando à teoria política feminista a categoria da contrapublicidade igualitária, a teoria política aqui defendida pretende construir estratégias de desconstrução do patriarcado via empoderamento das mulheres nas esferas do reconhecimento, redistribuição, representação e sobrevivência, inspirando um processo constante de atualização das capacidades.

A partir disso, ao incorporar o elemento democrático participativo da contrapublicidade igualitária à teoria das capacidades básicas, o Liberalismo Democrático-igualitário configura-se uma teoria da justiça com enfoque de gênero para o Brasil, cujo momento histórico atual evidencia um grande paradoxo, uma vez que, mesmo com o avanço do movimento feminista e de uma série de medidas legais que visam à desinstitucionalização da desigualdade de gênero, toda sorte de problemas, como cultura do estupro, aqui abordada, a violência, o feminicídio, a sub-representação política, a desigual divisão do trabalho, dentre muitos outros, além de persistirem, têm-se acentuado.

Esta inquietação se agrava quando a realidade demonstra que, enquanto o feminismo avançava, debatendo essencialismos e performatividade, evidencia-se um retrocesso político e social promovido por forças conservadoras associadas a um patriarcado institucionalizado e a uma hegemonia dos padrões androcêntricos e heteronormativos. Feministas ficaram surpresas ao se dar conta de uma profunda aliança ocorrida entre fundamentalistas cristãos e conservadores em geral, que tomou conta do país, e ao perceberem que, ademais do crescimento da teoria e a prática feministas, o Brasil elegeu o congresso mais Conservador da história, colocando em marcha

o ‘avanço’ da ‘vanguarda do atraso’ composta, fundamentalmente, pela chamada bancada BBB: bíblia (pastores fundamentalistas), boi (agronegócio) e bala (ligada diretamente à polícia e às empresas de segurança, ao aparato repressivo e contra o estatuto do desarmamento). (FELIPPE, s.d., s.p.).

À luz das reflexões fraserianas, podemos dizer que, imersas no debate fragmentado das questões de gênero, e das disputas e exclusões internas, o feminismo perdeu grande parte de

sua capacidade de intervir e transformar a realidade. O debate empreendido no campo cultural tem prevalecido, e deste modo camuflado questões distributivas que se acentuaram com a implantação perversa de desmonte dos direitos e proteções sociais conquistados a duras penas. Este processo está, em grande medida, centrado no mote da “defesa dos valores familiares” e da “sociedade brasileira dos homens de bem”.

Obviamente, aqui jaz uma grande ironia, dado que o que de fato tem tornado a vida em família tão difícil para as classes média e trabalhadora deriva, em grande medida, da agenda capitalista implementada, e que inclui impostos reduzidos para as corporações, ricos e para as igrejas, seguridade social e proteção ao consumidor reduzidas, e baixos salários e emprego precário, o que obriga casais a terem de enfrentar, muitas vezes, jornadas de trabalhos exaustivas, sem que isso garanta a qualidade de vida tão almejada. Em muito, estas são as forças que estão realmente ameaçando a vida em família, e a vida digna de cada cidadão no Brasil. No entanto, mesmo as feministas e os movimentos críticos não conseguiram convencer muitos dos que são prejudicados por essas políticas. Ao contrário, a direita conseguiu persuadi-los de que são direitos ao aborto e a união homoafetiva que ameaçam sua vida.

Inegável, portanto, que setores conservadores e patriarcais brasileiros pretendem utilizar, e tem utilizado de forma bem-sucedida uma retórica antifeminista de reconhecimento para esconder a política de redistribuição e o desmantelamento dos direitos sociais, e inclusive, da própria institucionalidade democrática do país. Temas como a proibição do debate sobre a suposta “ideologia de gênero” na escola, a tentativa de criminalização do aborto em caso de estupro, ao mesmo tempo em que a cultura do estupro avança desenfreadamente, os debates em torno do Estatuto da Família, e mesmo a polêmica gerada pela inserção da frase de Simone de Beauvoir no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), no ano de 2015, o que gerou atos de “protestos” Brasil afora, estão na base da política de reconhecimento antifeminista, e antiprogressista.

No caso da cultura do estupro, novamente esta situação se evidencia, no momento em que a prioridade política vislumbrada se destina à proibição do aborto fruto de um estupro, e não ao enfrentamento à própria prática do estupro. Através dos projetos de leis já identificados, o objetivo se mostra culpabilizar, penalizar, dificultar ou ainda, impedir a prática de um direito estabelecido: o aborto de uma gravidez fruto de estupro. Na lógica de nossos congressistas (em sua imensa maioria composta por homens, evidenciando a sub-representação política das

mulheres¹⁸²), o estupro é culturalmente aceitável, e a mulher, um ser estuprável. Ao contrário do que coibir e punir a prática do estupro, os esforços se destinam a coibir o aborto, evidenciando uma nova ingerência sobre o corpo, a alma e a vida das mulheres.

A naturalização desta prática, inclusive nos espaços formais de representação política fica nítida quando da fala do Deputado Jair Bolsonaro, acima citada. O deputado, integrante da bancada evangélica, e costuma defensor da ditadura militar no Brasil, tornou-se réu no STF pela prática de incitação ao estupro. Segundo o relator do processo, Ministro Luiz Fux, as falas de Bolsonaro representam desprezo pelas vítimas de estupro, no sentido de que teriam sido violentadas porque mereceriam, reiterando frases citadas por apoiadores do deputado publicadas em redes sociais afirmando que estuprariam a deputada. “A manifestação teve o potencial de incitar homens a vulnerar a fragilidade de outras mulheres [...]. ‘Se ela merecesse, eu estupraria’. É o que está dito em suas palavras implicitamente. Então, deve haver merecimento para ser vítima de estupro. As palavras do parlamentar podem ser interpretadas no sentido de que uma mulher não merece ser estuprada se é feia. Estaria em posição de avaliar quando a mulher mereceria ser estuprada. Atribui às vítimas merecimento do sofrimento que lhe seja infligido”. Ademais da explanação de Fux, o número de defensores do Deputado é avassalador, especialmente nas redes sociais, dentre os quais, se encontram muitas mulheres.

Todo este processo em curso demonstra algum sucesso da esfera conservadora e patriarcal em mostrar as feministas como profissionais de elite e humanistas seculares que desprezam as mulheres comuns, especialmente trabalhadoras e religiosas, desprezam a maternidade e a família. Até certo ponto essa visão do feminismo como elitista é equivocada, mas o fato é que o feminismo falhou ao tentar alcançar estratos das mulheres trabalhadoras e de classe baixa, atraídas na última década para a cristandade evangélica. Focadas apenas na política de reconhecimento, o movimento feminista falhou na tentativa de entender como a

¹⁸² Consoante Miguel (2015), não obstante os avanços da presença de mulheres na política terem se concretizado nos últimos anos, o discurso político delas ainda contempla marcas de sua subalternidade social. Nas palavras do autor, “a associação entre a mulher e o cuidado repercute fortemente na ação no campo político, fazendo com que elas se dirijam de maneira prioritária para questões vinculadas a assistência social, família ou educação.” (MIGUEL, 2015, p. 106). Um dos exemplos de tais obstáculos informais e menos visíveis, está no chamado “teto de vidro”, conceito que ilustra uma limitação - até então imperceptível, por isso chamada *de vidro* - das carreiras profissionais de mulheres por elementos como: não fazer parte do *old boys club* dos dirigentes ou, normas informais que têm por base uma matriz “masculina” do trabalho e da contribuição social-familiar, dando preferência aos empregados homens por que, por exemplo, não engravidarão e, portanto, não precisarão de licença-maternidade ou porque se espera que a mulher necessariamente vá investir menos tempo no trabalho por conta de uma “vocalização materna”, e o homem necessariamente não o fará. Portanto, exclusões formais e informais complementam-se e reforçam-se mutuamente para traçar o panorama social, e exclusões informais podem mesmo ser mais perversas do que as formais, uma vez que insidiosas.

orientação religiosa delas responde às suas posições sociais, evidenciando-se um fenômeno que Fraser (2015) chama de “evangelicalismo político”.

Este “evangelicalismo político” é uma “tecnologia do cuidado de si”, especificamente adequada para cenários de avanço do capitalismo, o qual, segundo Fraser (2015), é um grande gerador de insegurança. Politicamente a “bancada evangélica” se alia às formas conservadoras, associadas ao patriarcado, promovendo a hegemonia de padrões androcêntricos e heteronormativos, bem como o desmonte das políticas sociais de seguridade e proteção, e deste modo, o próprio “evangelicalismo político” contribui para a construção de um cenário de inseguranças e incertezas. Por outro lado, mediante uma profunda retórica antiprogressista, atribui as incertezas ao avanço de valores “antifamiliares”, como o aborto, oferecendo às pessoas um conjunto de práticas por meio das quais elas podem gerir a insegurança e a incerteza. Portanto, o poder de atração do evangelicalismo em relação às mulheres pobres, trabalhadoras e religiosas compensa o fato de que o feminismo tem sido frequentemente interpretado por tais segmentos como um movimento composto por mulheres brancas de elite, contrárias a valores que estas consideram importantes, como a maternidade e a família.

Evangelicalismo político e capitalismo neoliberal possuem uma íntima relação. Especialmente a partir do avanço da crise do capitalismo estrutural, em meados dos anos 1970, proliferaram iniciativas de reestruturação de formas de produção material da vida, que passaram a capturar a subjetividade mediante uma percepção da realidade marcada pelo atomismo do sujeito. A partir deste atomismo, a questão da diferença na conflituosidade acaba dissolvida na indiferença; a experiência no mundo da mercadoria e do consumo faz com que diferenças sejam diluídas em diversidades indiferentes. Neste cenário de extrema complexidade e incertezas, o saber religioso penetra profundamente nas massas e afeta o movimento feminista, bem como a outros movimentos críticos e de minorias, elevando significativamente os níveis de moralidade, de preconceito e de fundamentalismo.

Nesse caso, mais um novo desafio se coloca diante de qualquer teoria crítica, como a teoria feminista aqui proposta. A percepção da totalidade, inviabilizada pela atomização do sujeito, articula-se ao acirramento das contradições no plano material, ensejando o processo de desumanização do sujeito, assim como as ideias de alienação e estranhamento, advindos de uma consciência fragmentada no todo. Há que se superar uma realidade marcada pela fragmentação do indivíduo, a qual conduz a sociedade marcada por uma diversidade desumanizada. Como fazer isso, mobilizando politicamente as mulheres em uma sociedade como a brasileira da atualidade?

Novamente aqui, considera-se que o Liberalismo Democrático-igualitário, a partir da valorização da contrapublicidade igualitarista revela potencial democrático capaz de superar tal realidade marcada pela fragmentação do indivíduo, que conduz uma diversidade desumanizada. A proliferação de contrapúblicos subalternos, que passam a tematizar, elaborar discursos e percepções sobre suas próprias necessidades e opressões, proporciona também a politização do debate sobre as condições individuais e coletivas da existência, seja na dimensão da reprodução, quanto do reconhecimento ou da representação. Podem ser capazes, portanto, de despertar um diálogo suficientemente democrático, capaz de fornecer um instrumental de superação da dimensão ideológica da vida pós-moderna neoliberal.

Contrapúblicos igualitários podem tornar-se espaços coletivos, em que indivíduos atomizados possam imergir em diálogos democrático-participativos, pautados pela escuta, pela troca de experiências, de vivências de discriminações, opressões ou sofrimentos, capazes de fortalecer os vínculos entre seus partícipes e a promover a construção de estratégias de luta conjunta, pautadas pelos respeito às diversidades e às diferenças. Desse modo, têm o potencial de se transformar em espaços capazes de restaurar a dimensão coletiva e política imprescindível a qualquer movimento crítico e contra-hegemônico, o qual, dialogicamente pode desconstruir, além de assimetrias de poder, a ideologia individualista, consumista e atomizada produzida pelo neoliberalismo, pelo evangelicalismo político e pelo discurso pós-moderno emergente neste século XXI.

Diante deste cenário, também, o movimento feminista pode, através da contrapublicidade igualitária, encontrar formas de recuperar seu potencial humanista e romper com as disputas e fragmentações internas que, muitas vezes, o impede de reconhecer uma série de demandas, e o faz reproduzir hierarquizações e cesuras que tão ferozmente combate. Recuperando assim sua capacidade de diálogo com outros movimentos críticos, a fim de construir uma luta conjunta contra o avanço do poder patriarcal e conservador que se vislumbra. Neste sentido, novamente a fragmentação de demandas, como se somente a sua importasse mais do que a dos demais em nada pode contribuir, e a restauração da dimensão coletiva e política não individualista é fundamental.

A estratégia fundamental do Liberalismo Democrático-igualitário, para fazer frente a tal situação, consiste em não minimizar a temática das assimetrias e das lutas por poder na esfera pública, que se desvelam suscetíveis de definir quais relações de reconhecimento são legítimas e quais capacidades devem ser estabelecidas para um patamar mínimo de realização. Indubitavelmente, processos democráticos na esfera pública geral frequentemente mascaram a

subordinação de grupos sociais desigualmente empoderados, que tendem a desenvolver estilos culturais desigualmente valorados, incapazes de alcançar a paridade participativa. Portanto, é uma teoria democraticamente estruturada, preocupada em contemplar as lutas contra as desigualdades de acesso ao poder na esfera pública e sintetiza um mecanismo necessário para alcançar um conjunto de capacidades em áreas principais do funcionamento humano.

Diante dessa estrutura conceitual, a contrapublicidade, ao mesmo tempo em que questiona assimetrias de poder na esfera pública abrangente, deve suscitar como resultado substantivo o surgimento de determinados pré-requisitos ao florescimento das condições de cada pessoa, capazes de inspirar uma variedade de concepções de vida boa. Nesse aspecto, afirmam Lara e Fine (2007), a noção gramsciana de hegemonia desvela-se pertinente para influenciar a categoria da contrapublicidade, revelando como membros de um público interagem discursivamente e difundem o discurso de grupos excluídos em arenas concorrentes cada vez maiores.

Nas lições de Kurusawa (2014), a natureza das instituições formais, se transnacionais ou nacionais, não se desvela capaz de evitar a funcionalização do *imput* da sociedade civil, conglobando esta última em um processo autopoiético que amplia o poder das instituições formais. Apenas a efetivação do ideal da contrapublicidade em coletivos auto-organizados de mulheres pode evitar a heteronomia e a lógica da cooptação, resgatando a capacidade de autodeterminação e o empoderamento feminino.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal deste trabalho foi analisar a relação existente entre teorias da justiça e questões de gênero, percorrendo as principais tarefas empreendidas pela filosofia feminista ao longo de sua trajetória: a tarefa genealógica e desconstrutiva, a tarefa propositiva e suas repercussões, tanto externas quanto internas ao movimento feminista, finalizando com a explanação de uma teoria feminista da justiça com enfoque de gênero, capaz de fazer frente aos dilemas teóricos e práticos dos dias atuais, especialmente no Brasil.

Para tanto, partiu do pressuposto de que as teorias da justiça, ou os discursos vitoriosos sobre justiça, responsáveis por moldar os rumos de nossa existência coletiva ao longo dos séculos foram *locus* importantes da construção e perpetuação de dominação e justificação da exclusão das mulheres e dos diferentes gêneros do campo da justiça, do direito, e da esfera pública. No entanto, paradoxalmente, é a própria ideia de justiça que carrega em si um potencial emancipatório, constituindo-se em um *locus* igualmente importante para a desconstrução das opressões, e da busca por igualdade não só entre os gêneros, mas entre todos os seres humanos em sua dignidade.

A menção aos discursos vitoriosos sobre justiça, diz respeito àqueles que vigoraram e repercutiram com maior reconhecimento no campo da filosofia política ocidental, não coincidentemente, composto por um seletivo grupo de homens. Houve outros discursos filosóficos dissidentes, poderíamos questionar? E mais ainda, houve mulheres filósofas? A resposta não poderia deixar de ser afirmativa. O percurso genealógico aqui desenvolvido evidenciou a existência de discursos filosóficos dissonantes, inclusive aqueles feitos por mulheres, sobre suas próprias condições. No entanto, tais discursos foram, ao longo do tempo, silenciados, esquecidos ou menosprezados, num processo circular de fortalecimento da exclusão: os discursos filosóficos criavam argumentos de justificação da exclusão das mulheres da esfera da justiça; estando fora da esfera da justiça, estavam impedidas de ter acesso inclusive ao próprio discurso filosófico sobre justiça, e à possibilidade de filosofar. Este círculo apenas começou a ser dissolvido a partir da segunda metade do século XX quando, finalmente, o movimento feminista iniciou sua longa jornada de desconstrução, e, mais do que isso, de construção de seus próprios discursos filosóficos, e suas próprias teorias da justiça.

Portanto, evidencia-se que os argumentos a favor da exclusão das mulheres foram cuidadosamente construídos, a fim de lhes atribuir características, sejam naturais ou sociais, que lhes impediavam o preenchimento das exigências, igualmente construídas para o acesso à esfera pública da justiça. A elas, o espaço privado e a submissão.

Na Grécia Antiga, onde iniciamos nosso percurso genealógico, os dualismos reinaram absolutos e deixaram um grande legado. As oposições binárias, especialmente aquela entre homem e mulher, masculino e feminino, como as únicas manifestações possíveis de identidade humana tiveram e ainda têm um grande peso na exclusão de todas as diferentes formas de existência. Neste contexto, Platão admitiu que as mulheres ascendessem a classe das guardiãs, uma vez que para o filósofo, as diferenças verdadeiramente relevantes não estavam no corpo físico, mas na alma. No entanto, atribuiu a estes guardiões características masculinizadas. Às mulheres que almejassem tal posição, a igualdade homogeneizante com o masculino, deveria ser adquirida. Já em Aristóteles, ao contrário, as mulheres nada mais seriam que “machos mutilados”, e sua participação na esfera pública era impensável. No entanto, dada suas características especiais (sensibilidade e preocupação com a família), a elas era destinado um espaço especial de atuação, o privado. Estas duas posições quanto às mulheres, a igualdade homogeneizante platônica, e a diferenciação hierarquizada e inferiorizada aristotélica de certo modo constituíram as bases sob as quais se desenvolveram as teorias feministas a partir da modernidade.

Os aportes gregos, dos dualismos platônicos à ética e política aristotélica, serão retomados e aprofundados pela filosofia cristã nascente na Idade Média. Os teólogos medievais tornarão mais dura a vida das mulheres, mais rígidos os dualismos opostos, mais fixos os estereótipos de gênero construídos na Antiguidade, e lançarão, a partir da releitura cristianizada de Platão e Aristóteles, feita principalmente por Agostinho e Tomás de Aquino, respectivamente, as bases de muitas das conceituações, posturas e valorações filosóficas que até hoje perduram e justificam diferenciações, discriminações e violências de gênero que buscamos desvendar.

Neste período histórico, múltiplo e paradoxal, a filosofia rendeu-se à tarefa de justificação do poder da Igreja Católica e de perpetuação de seu domínio, o que implicava desde cedo o controle sobre os corpos das pessoas. Nesse contexto, o corpo, o sexo e o prazer foram combatidos, em uma guerra que teve as mulheres e as minorias como suas principais vítimas. Às filhas e herdeiras do pecado original, culpadas pela maldição do mundo, restavam uma vida de obediência e servidão. Do contrário, sob a pecha de bruxas, seriam as vítimas de um processo inquisitorial: caçadas, aniquiladas e mortas, de corpo e de alma.

Ao final da Idade Média, a Modernidade trouxe a promessa de luz e libertação. No momento em que atingimos a maioridade da civilização, a vitória da razão, haveria de se imaginar que a igualdade, a liberdade e a fraternidade alcançassem a todos os seres humanos,

sob os auspícios da tão preconizada universalidade liberal contratualista. No entanto, novamente, mulheres permaneceram fora do contrato social e da cidadania decorrente da sociedade civil por ele instituída. Nesse caso, as características “naturais” atribuídas às mulheres por grande parte dos filósofos iluministas, dentre os quais Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, destacados neste trabalho, tornavam-nas incompatíveis com os requisitos apresentados por estes mesmos filósofos para o acesso à cidadania.

No entanto, em que pese serem homens de seu tempo, e reproduzirem grande parte da misoginia que os cercava, não se pode desconsiderar que foram os ideais iluministas do contratualismo liberal da modernidade que possibilitaram o nascimento do feminismo, enquanto filho ilegítimo de seus ideais, e no bojo do que aqui foi chamado de liberalismo consequente, ou seja, um conjunto de textos, teorias, filósofos e filósofas que destoavam das vozes dominantes e lutavam pela igualdade efetiva, inclusive das mulheres.

Este feminismo nascente do século XVIII, representado por Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, e mesmo Condorcet, dentre outros e outras, cresceu e se multiplicou ao longo do século XIX, especialmente nos Estados Unidos, com a ascensão do movimento sufragista. Inicialmente em parceria com o movimento negro, as sufragistas acabaram desenvolvendo um movimento próprio, que redundou na conquista do voto feminino, já no início do século XX. Foi no século XIX que surgiram também as primeiras críticas internas ao movimento feminista sufragista e sua suposta universalidade. As principais, advindas das mulheres negras e das mulheres trabalhadoras, que não se sentiam contempladas no discurso liberal. Neste sentido, um pensamento feminista começou a se desenvolver no seio do marxismo, enfrentando uma série de dificuldades, dado que, também no plano prático o movimento dos trabalhadores receava em incluir as mulheres enquanto sujeitos de suas reivindicações. Já no plano teórico, a principal dificuldade enfrentada era a redução de todas as formas de desigualdade e opressão ao plano econômico da luta de classes, ao que muitas autoras, como Flora Tristán, Clara Zetkin e mais tarde Alexandra Kollontai, buscaram superar.

Ademais das dificuldades, o feminismo finda o século XIX já como um movimento constituído, capaz de elaborar suas próprias pautas, pensamentos e linguagem, e nesta condição adentra o século XX, no qual as duas primeiras décadas foram significativas pela conquista do voto feminino na maioria dos países ocidentais, inclusive no Brasil. Conquistado o direito ao voto, o feminismo enfrenta uma espécie de vazio, que somente será superado a partir da publicação de *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Beauvoir passa a refletir sobre as causas

da opressão das mulheres, e abre um novo campo de análise, ao qual o feminismo (re)nascente da década de 1960 irá se dedicar.

Este feminismo que ressurgiu a partir da década de 1960 dá início às grandes tarefas da filosofia feminista, a que este trabalho se dedica. Além de lançar um novo olhar, a partir de uma análise genealógica, sobre os discursos filosóficos da justiça dominantes, empreende uma tarefa propositiva, propondo teorias com enfoque de gênero a fim de incluir as mulheres no âmbito da justiça. As mulheres passaram a desenvolver construções teóricas sobre temas como justiça, política, democracia, e a perspectiva de gênero passou a integrar as mais diversas áreas de estudo.

No campo da filosofia política não poderia ser diferente e há, como a esta altura é evidente, dentro do feminismo contemporâneo, divergências acerca do modo pelo qual o projeto feminista pode ser realizado. Os desacordos tem a ver com diferenças filosóficas, entre as quais surgem concepções de feminismo que não coincidem. É difícil, por isso a identificação da ética feminista com uma série de métodos ou temas, mas pode-se identificar um compromisso explícito na reconstrução da ética e da filosofia política com o objetivo de corrigir qualquer forma de traço masculino que esta possa comportar. Trata-se de identificar e desafiar as formas com que as mulheres têm sido excluídas ou os modos com que se tem legitimado sua subordinação a partir de correntes de pensamento dominantes.

No entanto, as polarizações têm sido a tônica. Especialmente aquelas entre feminismo liberal, socialista e radical, e mais tarde entre feminismo moderno e pós-moderno, ou entre feminismo da igualdade ou da diferença. Independente do nome que se possa dar, evidenciam a variedade de caminhos internos percorridos, de estratégias de análise e de caminhos propositivos empreendidos por cada um dos campos. Neste contexto, a distância do feminismo pós-moderno com ênfase na filosofia da diferença com relação ao feminismo igualitarista e liberal, com traços iluministas é ampla, pois mantém uma íntima relação com a aceitação de um mundo no qual as grandes categorias (Deus, natureza, sujeito, verdade, razão ou justiça) não cumprem mais sua função de fundamento último, e enfatizam a necessidade de uma nova política que o feminismo liberal rechaça, por acreditar em uma mudança através da própria política.

Em meio a tais debates internos, o feminismo adentra o século XXI já consolidado como o maior movimento social e intelectual do século passado, mas convivendo ainda com toda sorte de opressões, discriminações e subordinações das mulheres, do feminino, e das manifestações diferenciadas de gênero. Isto porque, segundo o diagnóstico aqui empreendido,

a partir de Fraser (2015), a fragmentação e as disputas internas e o ‘descolamento’ da realidade concreta o fez, em muito, perder sua força crítica, seu potencial emancipatório e sua capacidade transformativa. Portanto, imprescindível que o movimento feminista encontre formas de recuperar seu potencial humanista e romper com as disputas e fragmentações internas que, muitas vezes, o impede de reconhecer uma série de demandas, e o faz reproduzir hierarquizações e cesuras que tão ferozmente combate, o que é visível, por exemplo, na situação atribuída às mulheres transesuais. Do mesmo modo, precisa recuperar sua capacidade de diálogo com outros movimentos críticos, a fim de construir uma luta conjunta contra o avanço do poder patriarcal e conservador que se vislumbra.

Diante deste cenário, foram desenvolvidos os contornos de uma teoria da justiça com enfoque de gênero, capaz de fazer frente às demandas conturbadas e complexas dos dias atuais, tidos como tempos anormais, especialmente no contexto brasileiro. Esta teoria, chamada de Liberalismo Democrático-igualitário, está assentada em quatro pressupostos fundamentais: sua multidimensionalidade, seu igualitarismo, seu cosmopolitismo e sua dimensão democrático-participativa. Em sua formulação, foram apresentadas respostas coerentes para os três principais nódulos de anormalidades das teorias atuais, conforme o diagnóstico de Fraser, o qual, em grande medida foi aqui adotado: o *que*, o *quem* e o *como* da justiça, constituindo-se em uma teoria que apregoa a defesa de uma lista de capacidades básicas a ser normativamente implementada em todos os países do mundo, mediante procedimentos democrático-participativos de contrapublicidade igualitária e de empoderamento das mulheres. Deste modo, o trabalho aliou principalmente a teoria democrática de Nancy Fraser à teoria das capacidades de Martha Nussbaum.

A estratégia fundamental do Liberalismo Democrático-igualitário consiste em não minimizar a temática das assimetrias e das lutas por poder na esfera pública, que se desvelam suscetíveis de definir quais relações de reconhecimento são legítimas e quais capacidades devem ser estabelecidas para um patamar mínimo de realização. Indubitavelmente, processos democráticos na esfera pública geral frequentemente mascaram a subordinação de grupos sociais desigualmente empoderados, que tendem a desenvolver estilos culturais desigualmente valorados, incapazes de alcançar a paridade participativa. Portanto, é uma teoria democraticamente estruturada, preocupada em contemplar as lutas contra as desigualdades de acesso ao poder na esfera pública e sintetiza um mecanismo necessário para alcançar um conjunto de capacidades em áreas principais do funcionamento humano.

É neste sentido que este trabalho apresenta uma proposta de teoria da justiça com enfoque de gênero, construída a partir de elementos da teoria social democrática de Nancy Fraser, e da teoria liberal igualitária das capacidades de Martha Nussbaum, o Liberalismo Democrático-igualitário, pretendendo-se uma teoria com instrumentais teóricos práticos capazes de viabilizar o empoderamento das mulheres no Brasil:

- 1- Inicialmente, porque o Liberalismo Democrático-igualitário apresenta uma base informacional multidimensional, que permite abarcar a multiplicidade dos problemas que atingem a vida das mulheres brasileiras, especialmente nas dimensões de reconhecimento, redistribuição, representação e sobrevivência, superando assim a visão fragmentada e, portanto, parcial e pouco revolucionária dos feminismos atuais.
- 2- Em segundo lugar, porque, ao oferecer um conceito mais abrangente e inclusivo de pessoa, rompe com uma série de exclusões que tradicionalmente atingiram, especialmente as mulheres, advindas da pressuposição do “livres, iguais, independentes e racionais” do contratualismo clássico. Nossa perspectiva permite incluir pessoas em situação de dependência e cuidados, bem como seus cuidadores, sob o escopo da justiça.
- 3- Da mesma perspectiva, supera a tradicional dicotomia público-privada que contribuiu para a exclusão das mulheres da esfera pública. Do ponto de vista da perspectiva teórica deste trabalho, esta divisão não tem razão de ser, uma vez que todos os espaços em que habitamos são políticos, e, portanto, constituem o escopo de uma teoria da justiça.
- 4- Em quarto lugar, pretendendo-se cosmopolita, busca superar as cesuras e divisões que tradicionalmente têm hierarquizado as pessoas em nosso país, a partir de valores moralmente irrelevantes, dando importância a cada ser humano, independente das condições culturais, físicas, sociais, religiosas ou de gênero. Neste sentido, apresenta uma perspectiva humanista de consideração moral que possa ser relevante inclusive para o movimento feminista e demais movimentos críticos, que muitas vezes têm replicado internamente cesuras e exclusões que, supostamente, deveriam combater.
- 5- Nesta perspectiva, apresenta uma resposta alternativa a um questionamento que tem perpassado o movimento feminista recente: há, afinal, um sujeito do feminismo? O Liberalismo Democrático-igualitário acredita que sim, mas considera que, para além de mulheres, são sujeitos da teoria de justiça feminista aqui proposta, e, portanto, sujeitos de nosso feminismo, todas as pessoas que viverem abaixo de um nível mínimo de

capacidades em todas as dimensões aqui defendidas. Este é o verdadeiro potencial crítico e emancipatório do feminismo.

- 6- Ao mesmo tempo, ao oferecer como princípio avaliativo a capacidade, ou seja, a possibilidade de colocar em prática, mas não o funcionamento em si, respeita a diversidade e a multiplicidade de escolhas éticas que as mulheres possam fazer em suas próprias vidas, e as coloca na condição de agentes. Seu pressuposto fundamental é a liberdade.
- 7- Outrossim, apregoa que as escolhas devem ser feitas em ambientes não constrangidos e com a garantia de um direito de saída, sem o qual o próprio estabelecimento das preferências e das escolhas resta prejudicado.
- 8- Incorporando à teoria política feminista, a categoria da contrapublicidade igualitária, pretende construir estratégias democrático-participativas de desconstrução do patriarcado e suas hierarquizações, via empoderamento das mulheres nas esferas do reconhecimento, redistribuição, representação e sobrevivência, inspirando um processo constante de atualização das capacidades a serem garantidas a todas as mulheres.
- 9- Nesse ponto, a relação entre contrapublicidade e o reconhecimento das especificidades interseccionais nas formas de subordinação de status é fundamental para se contrapor à lógica da cooptação promovida pelas forças neoliberais articuladas a “tecnologia do cuidado de si” do “evangelicalismo político”. Em suma, a ideia da contrapublicidade igualitária pode tornar mais visíveis e tematizar as formas de opressão heteronormativas, classistas, racistas dentro do próprio movimento feminista, viabilizando o estabelecimento de alianças políticas contra-hegemônicas em esferas públicas paralelas transnacionais integradas por mulheres negras, lésbicas e transexuais.

Portanto, a proposta teórica desta tese constitui-se em uma teoria que visa garantir que todas as pessoas possam viver a vida que escolheram livremente viver, observadas as dimensões da redistribuição, reconhecimento, representação e sobrevivência, através da garantia de um nível mínimo de capacidades a serem normativamente implementadas em todos os lugares do mundo, e cuja viabilidade e atualização possam ser garantidas mediante a estratégia democrático-participativa da contrapublicidade igualitária.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Herculano; PÁDUA, J. A justiça ambiental e a dinâmica das lutas socioambientais no Brasil – uma introdução. In: ACSELRAD, H.; HERCULANO, S.; PÁDUA, J.A. (Orgs.). **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; 2004.
- ADAMS, Abigail. Carta dirigida ao marido John Adams. In: ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo?** São Paulo: Brasiliense, 2003.
- ALLEN, Prudence. **The Concept of Woman – The Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250**. Montreal and London: Eden Press, 1985.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. Corpo feminino e violência de gênero: fenômeno persistente e atualizado em escala mundial. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília: Universidade de Brasília, v. 29, n. 2, p. 329-340, maio/ago. 2014.
- ÁLVAREZ, Silvina. Diferencia y teoría feminista. In: BELTRÁN Elena; D'ANGELO, Virginia M. (Eds.) **Feminismos: debates teóricos conemporáneos**. Madrid: Alianza, 2008.
- ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. In: **Cadernos Pagu**, n. 43, p. 13-56, jan./jun. 2014.
- ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo?** São Paulo: Brasiliense, 2003.
- ALVES, Pedro. Kant e o feminismo. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.
- AMORÓS, Célia. **Tiempo de feminismo**. Sobre Feminismo, Proyecto Ilustrado y Postmodernidad. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2008.
- _____. (Ed.). **Feminismo y filosofía**. Madrid: Síntesis, 2000.
- _____. **Hacia una crítica de la razón patriarcal**. Barcelona: Anthropos, 1997.
- _____. (Coord.). **Historia de la teoría feminista**. Madrid: Universidad Complutense, 1994.
- _____; MIGUEL, Ana de (Orgs). **Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización**. Madrid: Minerva, 2005.
- ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ano 10, 2016. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/storage/download//anuario_site_18-11-2016-retificado.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2017.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ARISTÓTELES. **História dos animais.** Disponível em: <<http://www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/0000000026.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2015.

_____. Política – livro I. In: MORRIS, Clarence (Org.). **Os grandes filósofos do direito.** Tradução de Reinaldo Guarany. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Metafísica.** Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. **Ética a Nicômaco.** Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ASSUNÇÃO, San Romanelli. **Justiça e Gênero sob a perspectiva cosmopolita.** Tese de Doutorado, apresentada ao PPD Ciência Política da Universidade de São Paulo, 2012.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles.** São Paulo: Discurso Racional, 2003.

BALAGUER. **Mujer y constitución.** La construcción jurídica del género. Madrid: Cátedra, 2005.

BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília: Universidade de Brasília, v. 29, n. 2, p. 449-469, maio/ago. 2014.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo.** Tradução de Luís Antero Reto; Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARRY, Brian. **La justicia como imparcialidade.** Tradução de Cast. de J. P. Tosaus. Barcelona - Buenos Aires: Paidós, 1997.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENERÍA, Lourdes. ¿Patriarcado o Sistema Económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos, In: AMORÓS, Célia, **Mujeres: ciencia y práctica política.** Madrid: Debate, 1987.

BENHABIB, Seyla. El ser y el otro en la ética contemporánea. **Feminismo, comunitarismo y pós-modernismo.** Barcelona: Gedisa, 2006.

_____. Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza. In: AMÓROS, Célia (Org.). **Historia de la teoría feminista.** Madrid: Universidad Complutense, 1994.

_____; CORNELL, Drucilla. (Orgs.). **Feminismo como crítica da modernidade.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade.** Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada:** contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BIROLI, Flávia. Gênero e família em uma sociedade justa: adesão e crítica à imparcialidade no debate contemporâneo sobre justiça. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 51-65, jun. 2010.

_____.; MIGUEL, Luis Felipe. **Teoria Política e feminismo, abordagens brasileiras**. São Paulo: Belo Horizonte, 2012.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

_____. **Igualdade e liberdade**. São Paulo: Ediouro, 1997.

_____. **Liberalismo e democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1992a.

_____. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 11. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992b.

BOSCH, Philippe van den. **A filosofia e a felicidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRAIDOTTI, Rosi. **Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade**. Barcelona: Gedisa, 2004.

BRASIL. Secretaria de Política para as Mulheres. **As mulheres nas eleições de 2014**. Disponível em: www.observatoriodegenero.gov.br/menu/publicacoes/...e...mulheres...2014/at.../file. Acesso em: 15 jul. 2016.

BROWNMILLER, Susan. **Against our will: men, women and rape**. New York: First Ballantine Books Edition, 1993.

BUNCHAFT, Maria Eugenia. **Esfera pública, reconhecimento e minorias: o diálogo Habermas-Fraser**. *Scientia Iuris*, Londrina, v. 18, n. 1, p.153-180, jul. 2014.

_____. A temática das uniões homoafetivas no Supremo Tribunal Federal à luz do debate Honneth – Fraser. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 133-156 jan./jun 2012.

BURDIEL, Isabel. “Introducción” In: WOLLSTONECRAFT, Mary. **Vindicación de los derechos de la mujer**. Madrid: Ed. Cátedra, 2000.

BURNS, Edward McNall. **História da civilização ocidental: do homem das cavernas até a bomba atômica**. Tradução de Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado e Leonel Vallandro. 24. ed. Porto Alegre: Globo, 1981.

BUTLER, Judith. Vida precária. Contemporânea. **Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, n. 1, p. 13-33, 2011.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. Buenos Aires: Paidós, 2009.

_____. **Bodies that matter: on the discursive limits of sex**. New York: Routledge, 1993.

CANDAU, V. M. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro**, v. 13, n. 37, p. 45- 57, jan./abr. 2008.

CARPINTERO, Francisco. **Derecho e ontologia jurídica**. Espanha: Actas, 1993.

CERQUEIRA, Daniel; COELHO, Danilo de Santa Cruz. **Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde**. Brasília: IPEA, 2014. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/140327_notatecnicadiest11.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2017.

CHAFETZ, Janet. **Feminist sociology: an overview of contemporary theories**. Itasca: Peacock, 1988.

CHODOROW, Nancy. **The reproduction of mothering. Psychoanalysis aand the sociology of gender**. Berkeley: University of California Press, 1978.

COBO, Rosa. **Fundamentos del pratriarcado moderno**. Madrid: Cátedra, 1995.

CONDORCET, Marques de. Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania. In: BADINTER, Elisabeth (Org.). **Palavras de homens (1790-1793)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991a.

_____. A instrução das mulheres. In: BADINTER, Elisabeth (Org.). **Palavras de homens (1790-1793)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991b.

_____. **Oeuvres de Condorcet**. Paris: Firmin Didot, 1968.

CONSTANT, Benjamim. **Da liberdade dos antigos comparada à dos Modernos**. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2015.

CORRÊA, Darcísio. **Estado, cidadania e espaço público: as contradições da trajetória humana**. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2010.

CULLETON, Alfredo. As mulheres e a filosofia na Idade Média. In: TIBURI, Marcia; MENEZEZ, Magali de; EGGERT, Edla. (Orgs.) **As mulheres e a filosofia**. Antologia. São Leopoldo, Ed. UNISINOS, 2002.

CYFER, Ingrid. Liberalismo e feminismo: igualdade de gênero em Carole Pateman e Martha Nussbaum. In: **Revista Sociologia Política**, v. 18, n. 36, p. 135-146, 2010.

D'ANGELO, Virginia Maquieira. Genero, diferencia y desigualdad. In: BELTRÁN Elena; D'ANGELO, Virginia M. (Eds.) **Feminismos: debates teóricos conemporáneos**. Madrid: Alianza, 2008.

DAVIS, Angela Y. **Mujeres, raza y classe**. Akal: Madrid, 2005.

DELEUZE, Gilles; GATARRI, Félix. **Mil mesetas**. Capitalismo y esquizofrenia. 9. ed. Valencia, 2010.

DELPHY, Christine. Modo de producción doméstico y feminismo materialista. In: AMORÓS, C. et al (Eds.). **Mujeres: ciencia y práctica política**. Madrid: Debate, 1987.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. Tradução de Maria Beatriz M.N. da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DESCARTES, René. **Discours de la méthode**, Paris: Librarie Philisophique, 2005.

DUBY Georges. **Femmes e histoire**. Paris: Plon, 1993.

_____; PERROT, Michele. **História das mulheres no ocidente**. Do Renascimento ao século das luzes. Porto: Afrontamento, 2000. v. 3.

ECHOLS, Alice. **Daring to be bad**. Radical Feminism in America 1967 – 1975, University of Minesota Press, Minneápolis, 1989.

EISENSTEIN, Zillah. **The radical future of liberal feminism**. Nova York: Notheastern University Press, 1981.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

EVANS, Richard. **Las feministas**. Siglo XXI. Madrid: Síntesis, 1980.

FARAGO, France. **A justiça**. Tradução de Maria José Pontieri. Manole: São Paulo, 2004.

FELIPPE, Igor. **Um horizonte sombrio com o conservadorismo do congresso: redução da maioria é o 1º ato**. 2015. Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Um-horizonte-sombrio-com-o-conservadorismo-do-Congressoreducao-da-maioridade-e-o-1%25BA-ato/4/33146>>. Acesso em: 06 jun. 2016.

FEMENÍAS María Luisa. **Sobre sujeto y género: re-lecturas feministas desde Beauvoir a Butler**. 2. ed. Rosario: Prohistoria Ediciones. 2012.

FERRAJOLI, Luigi. **Derechos y garantías**. La ley del más débil. Tradução de P. A. Ibáñez e A. Greppi. Madrid: Trotta, 2001.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

FIOCRUZ. **Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e Saúde no Brasil**. Disponível em: <<http://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br/index.php>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

FIRESTONE, Shulamith. **The dialectic of sex: the case for feminist revolution**. Nueva York: Morrow, 1973.

FLAX, Jane. **Thinking fragments. Psychoanalysis, feminism & postmodernism in the contemporary west**. Berkeley: University of California Press, 1990.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça**. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Um diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Alianza, Madrid, 2000.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle. Ordens e Liberdades. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Orgs.). **História das mulheres no ocidente**. Porto: Afrontamento, 2000.

FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda. «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», In: NICHOLSON, Linda (ed.), **Feminism/postmodernism**. 1990. p. 19-38.

FRASER, Nancy. **Fortunas del feminismo**. Traficantes de Sueños: Madrid, 2015.

_____. Sobre justiça: lições de Plató, Rawls e Ishiguro. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 15, p. 265-277, set. dez. 2014.

_____. Justiça anormal. **Revista Faculdade Direito Universidade de São Paulo**, v. 108, p. 739-768, jan./dez. 2013.

_____. **Scales of Justice: reimagining political space in a globalizing world**. New York: Columbia University Press, 2010.

_____. **O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história**. Mediações, Londrina, v. 14, n. 2, p. 11-33, jul./dez. 2009a.

_____. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, v. 77, p. 11-39, 2009b.

_____. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 240, maio/ago. 2007a.

_____. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, v. 70, n. 101-138, 2007b.

_____. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the public sphere**. Cambridge: Mit Press, 1992.

_____; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Madrid: Morata, 2003.

FRIEDAN, Betty. **Mística feminina**. Petrópolis: Vozes, 1971.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. Mulheres brasileiras e gênero nos espaços público e privado. Disponível em: <<http://agenciapatriciagalvao.org.br/violencia/dados-e-pesquisas-violencia/dados-e-fatos-sobre-violencia-contras-as-mulheres/>>. Acesso em 27 maio 2016.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de John Rawls**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho D'água, 2000.

GIL, Silvia. **Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas**. Tesis Doctoral - Departamento de Filosofía Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2013.

GILLIGAN, Carol. **Joining the resistance**. Cambridge: Polity Press, 2011.

_____. **Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

GÓMEZ, Francisco Ruiz. **Introducción a la historia medieval: epistemología, metodología y síntesis**. Madrid: Síntesis, 1998.

GONZÁLEZ-MARÍN, Carmen. Biopolítica y género. In: **Cuadernos Kóre, Revista de historia y pensamiento de género**, v.1, n. 4, p. 7-13, 2011.

GOUGES, Olympe de. **Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã**. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/viewFile/911/10852>>. Acesso em: 23 fev. 2016.

GOYARD-FABRE, Simone. **Filosofia e razão jurídica**, Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRAY, John. **Liberalismo**. Tradução de M. T. de Mucha. Madrid: Alianza, 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Strukturwandel der öffentlichkeit**. Berlin/Neuwied: Luchterhand, 1962.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. **Ciencia y feminismo**. Madrid: Morata, 1996.

HARTMANN, Heidi. Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo, In: **Zona Abierta**, n. 24, 1980.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HOBBSAWM, Eric J. **A era das revoluções (1798-1848)**. 35. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. **Era dos extremos**. O breve século XX, 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSON, Barbara. Identidades de género. Recursos de poder y estado de bienestar, In: SANCHEZ, C.; BERLTRÁN E. **Las ciudadanas y lo político**, Madrid: UAM-IUEM, 1996.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Aristotle**. Estados Unidos da América: State University of New York Press, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. 28. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HULL, Gloria; SCOTT, Bell; SMITH, Barbara. (Eds.), **All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave**. The Feminist Press: New York, 1982.

IBGE. PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2014. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2014/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE PESQUISA APLICADA. **Tolerância social à violência contra as mulheres**. Brasília: IPEA, 2014. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/SIPS/140327_sips_violencia_mulheres.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2017.

INSTITUTO DATAFOLHA. **Percepção sobre violência sexual e atendimento a mulheres vítimas nas instituições policiais**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2016. Disponível em: <<http://www.forumseguranca.org.br/storage/download/percepcao-violencia-mulheres-b.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2016.

IPEA. Violência contra a mulher: **Feminicídios no Brasil**. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_feminicidio_leilargarcia.pdf.2014>. Acesso em: 27 maio 2016.

IRIGARAY, Luce. **Espéculo de la otra mujer**. Tradução de Baralides Alberdi Alonso. Madrid: Saltes, 1985.

JAEGER, Werner. **Paideia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAGGAR, Allison. **Feminism and human nature**. New Jersey: Totowa, 1983.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clécia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Observações sobre o belo e o sublime.** Campinas: Papirus, 2000.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KEYSSAR, Alexander. **O direito de voto:** a controversa história da democracia nos Estados Unidos. São Paulo: UNESP, 2014.

KRADITOR, Aileen. **The Ideas of the woman suffrage movement 1890-1920.** New York: Columbia University Press, 1981.

KUHNEN, Tânia Aparecida. A ética do cuidado como teoria feminista. In: **Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas,** 2014. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/GT10_T%C3%A2nia%20Aparecida%20Kuhnen.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2015.

KURUSAWA, Fuyuki. An alternative transnational public sphere? on anarchist cosmopolitanism in post-westphalian Times. In: FRASER, Nancy. **Transnationalizing the public sphere.** Massachusetts: Polity Press, 2014.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea.** Una introducción. Tradução de R. Gargarella. Barcelona: Ariel, 2006.

LACAN, Jacques. Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore, Éditions du Seuil, Paris, Tradução de Diana Rabinovich, Juan Luis Delmont. **Aun. Seminario 20,** Paidós, 2008.

LANDES, Joan. **Women and the public sphere in the age of the french revolution.** Ithaca: Cornell University Press, 1988.

LARA, María Pia; FINE, Robert. Justice and Public Sphere. The Dynamics of Nancy Fraser's Critical Theory. In: LOVELL, Terry (org.). **(Mis) recognition, social inequality and social justice:** Nancy Fraser and Pierre Bourdieu. London and New York: Routledge, 2007.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e impasses:** o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LE GOFF, Jacques. **Por uma outra Idade Média:** tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____; TRUONG, Nicolas. **Uma histórica do corpo na Idade Média.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIBERA, Alain de. **Pensar na Idade Média.** São Paulo: Ed. 34, 1999.

LIMA, Alex Myller Duarte. **Justiça em Nancy Fraser.** 2010. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010.

LLOYD, Genevieve. The man of reason, “male” and “female”. In: **Western Philosophy**. London: Routledge, 1993.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Martin Claret, 2011.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

LUÑO, Antonio Enrique Pérez. **Dimensiones de la igualdad**. Madrid: Dykinson, 2005.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero: um novo paradigma? **Cadernos Pagu**, n. 11, 1998. p. 107-125. Disponível em:

<<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634467/2391>>.

Acesso em: 03 abr. 2016.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Um ensaio em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Bauru: SP: EDUSC, 2001.

_____. **Three rival versions of moral enquiry**: enciclopaedia, Genealogy and Tradition. Estados Unidos da América: University of Notre Dame, 1990.

MACKINNON, Catharine. **Hacia una teoría feminista del Estado**. Tradução de E. Martín. Madrid: Cátedra, 1995.

_____. «Unthinking ERA Thinkiing». **The University of Chicago Law Review**. 1989.

MAGDA, Rosa María Rodríguez. El feminismo francés de la diferencia. In: AMORÓS, Celia. (Coord.). **Historia de la teoría feminista**. Madrid: Universidad Complutense, 1994.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia científica**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARTÍN-GAMERO, Amalia. **Antología del feminismo**. Madrid: Alianza Editoria, 1975.

MARX, Karl. Sobre a questão judaica. Tradução Nélio Schneider, São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O capital**: crítica da economia política. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Santana. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MATTEUCCI, Nicola. Liberalismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de Carmen Varriale et al. 11. ed. Brasília: UnB, 1998.

MIGUEL, Luis Felipe. Mulheres e Política Institucional no Brasil. **Revista Observatório Brasil da Igualdade de Gênero**, Brasília: Ministério das mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, 2015.

_____. Mídia e vínculo eleitoral: a literatura internacional e o caso brasileiro. **Revista OPINIÃO PÚBLICA**, Campinas, v. X, n. 1, p. 91-111, maio 2004.

MILL, John Stuart. **A sujeição das mulheres**. Tradução de Débora Ginza. São Paulo: Escala, 2006.

_____. **Sobre a liberdade**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MILLER JR., Fred. **Nature, justice, and rights in aristotle's politics**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

MILLET, Kate. **Política sexual**. Lisboa: Publicações Don Quixote, 1974.

MITCHELL, Juliet. **Psychoanalysis and feminism**, Nueva York: Phanteon Books, 1971.

MURARO, Rose Marie. **Sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía y democracia radical**. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1999.

MUÑOZ, Cristina Sánchez. Genealogía de la vindicación. In: BELTRÁN Elena; D'ANGELO, Virginia, M. (Eds.) **Feminismos: debates teóricos conemporáneos**. Madrid: Alianza, 2008.

NASCIMENTO, Marcos Roberto do. **Feminização do envelhecimento populacional: expectativas e realidades de mulheres idosas quanto ao suporte familiar**. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/outraspub/envelhecimento/Env_p191a218.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2016.

NASH, Mary; TÁVERA, Susana. **Experiencias desiguales: conflictos sociales y respuestas colectivas**. Madrid: Síntesis, 1994.

NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

NICHOLSON, Linda. Interpretando gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-42, jul./dez. 2000.

_____. (Ed.). **Feminis/posmodernism**. Nova York: Routledge, 1990.

NUSSBAUM, Martha. **Emociones políticas. Por qué el amor es importante para la justicia?** Barcelona: Paidós, 2014a.

_____. **El cultivo de la humanidad**. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal. Paidos: Santiago de Chile, 2014b.

_____. **Paisajes del pensamiento**. La inteligência de las emociones. Barcelona: Paidos, 2014c.

_____. **Educação e justiça social**. Lisboa: Edições pedagogo, 2014d.

_____. **Fronteiras da justiça**. Deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2013a.

_____. **La terapia del deseo.** Teoría y práctica en la ética helenística. Barcelona: Paidós, 2013b.

_____. **Los límites del patriotismo:** Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. Barcelona: Paidós, 2013c.

_____. **India.** Democracia y violencia religiosa. Barcelona: Paidós, 2012a.

_____. **Sin fines de lucro.** Por qué la democracia necesita de las humanidades. Madrid: Katz, 2012b.

_____. **El ocultamiento de lo humano:** repugnância, vergueza y lei. Madrid: Katz, 2012c.

_____. **A fragilidade da bondade:** fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Las mujeres y el desarrollo humano.** Barcelona: Herder, 2002.

_____. El futuro del liberalismo feminista. **Areté Revista de Filosofía**, v. XIII, n. 1, p. 59-101, 2001.

_____. **Sex & social justice.** Nueva York: Oxford University Press, 1999a.

_____. “**The professor of parody**”, The New Republic. 1999b.

_____; SEN, Amartya. **La calidad de vida.** México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 54-83.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

OKIN, Susan. Liberalismo político, justicia y género. In: CASTELLS, C. (Org.). **Perspectivas feministas en teoría política.** Barcelona: Paidós, 1996.

_____. **Women in Western political thought.** Londres: Virago Press, 1992.

_____. **Justice, gender, and the family.** Nova York: Basic Books, 1989.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **Elogio da Diferença:** o feminino emergente. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ONU BRASIL. **A ONU e as pessoas com deficiência.** Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/acao/pessoas-com-deficiencia/>>. Acesso em: 02 jul. 2016.

ONU MULHERES. **O Progresso das Mulheres no Mundo 2015-2016.** Disponível em: <http://www.cite.gov.pt/pt/destaques/complementosDestqs/UNW_progressreport.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2016.

OSBORNE, Raquel. Sobre la ideología del feminismo cultural In: AMORÓS, Célia. (Coord.). **Historia de la teoría feminista.** Madrid: Universidad Complutense, 1994.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PECES-BARBA, Gregório. De la igualdad normativa a la igualdad de hecho. Las cuotas femeninas en las elecciones. In: GARCÍA, J. Lopez (Org.). **Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho**. Madrid: Universidad de Jaén, Dykinson, 2000.

PEDREIRA, Elena Béltran. Feminismo Liberal. In: BELTRÁN Elena; D'ANGELO, Virginia M. (Eds.) **Feminismos: debates teóricos conemporáneos**. Madrid: Alianza, 2008.

PERONA, Jiménez. La construcción del concepto de ciudadanía en la modernidad. In: **Arenal**, v. 2, n. 01, 1995.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2005.

PETIT, Cristina Molina. Debates sobre el género. In: AMORÓS, Celia (Ed.). **Feminismo y filosofía**. Madrid: Síntesis, 2000.

_____. **Dialéctica feminista de la Ilustración**. Madrid: Anthropos, 1994.

PHILIPS, Anne. Feminism and liberalism revisited: has Martha Nussbaum got it right? **Constellation**, 2001. v. 8.

_____. **El feminismo y el liberalismo nuevamente: tiene razón Martha Nussbaum?** 2010. Disponível em: <<http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/elfemi246.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2015.

PINTO, Céli Jardim. Feminismo, história e poder. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010.

_____. Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 74, p. 35-58, 2008.

_____. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PINTO, Maria José Vaz. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles. In: FERREIRA, Maria Luísa Riberio (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

_____. Realidade e ficção: alguns aspectos do elogio platônico da mentira. In: **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa: Ed. Colibri, n. 10, 1997.

PLATÃO. **A República** – Diálogos – I. Tradução de Sampaio Marinho. Publicações Europa-América, 1975.

PLATÃO. **Timeu – críticas**. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PRECIADO, Beatriz, «**Multitudes Queer. Notas para una política de los anormales**», Multitudes, 2004. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer,1465>>. Acesso em: 22 jun. 2016.

_____. **Manifesto contrasexual: práticas subversivas de identidade sexual.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N1 Edições, 2014.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155, jan. 2002.

PULEO, Alicia, **Filosofía, género y pensamiento crítico.** Valladolid: Universidade de Valladolid, 2000.

_____. **La Ilustración olvidada.** La polémica de los sexos em el siglo XVIII. Madrid: Anthropos, 1999.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Justiça como equidade: uma reformulação.** Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O liberalismo político.** São Paulo: Ática, 2002.

_____. **O direito dos povos.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. **História da filosofia.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo desvio e danação.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RODRIGUEZ, Ángel Rivero. Más allá del pesamiento único: los liberalismos. In: MELLÓN, Joan Antón. **Las ideas políticas en el siglo XXI**, Ariel: Barcelona, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>>. Acesso em: 12 mar. 2015.

_____. **Emilio: ou, Da Educação.** Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **O contrato social.** São Paulo: Formar, 1980.

_____. **La prostitution médiévale.** Paris: Flammarion, 1990.

ROWBOTHAM, Sheila. **A century of women. the history of women in britain and the United States.** Viking: London, 1997.

RUBIN, Gayle. «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex». In: REITER, R. (Ed.). **Toward an anthropology of women**. Nueva York: Monthly Review Press, 1975.

_____. **Pensando o sexo**: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_o_sexo.pdf?sequence=1>. Acesso em: 17 jan. 2016.

RUDDICK, Sara. **Maternal thinking. Towards a politics of peace**. Londres: The women's Press, 1989.

RYAN, Mary. "**Gender and Public Acces**: Women's Politics in Nineteenth-Century in América". In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the public Sphere**. Cambridge: MIT, 1992.

SABINE, George H. **Historia de la teoria política**. Tradução de Vicente Herrero. Espanha: Fondo de Cultura Económica, 2000.

SANDEL, Michael. **El liberalismo y los limites de la justicia**. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANTOS, André Leonardo Copetti; LUCAS, Doglas Cesar. **A (In)diferença no direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SANTOS, Boaventura Souza. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SARGENT, Lydia (Ed.). **Women and Revolution**, Boston: South End Press, 1981.

SCHENEIR, Miriam. **Feminism, the essential histórica!** Writings. Nueva York: Vintage Books, 1972.

SCOTT, Joan. **Cidadã paradoxal**: as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis: Mulheres, 2002.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Mulher e realidade**: mulher e educação, Porto Alegre: Vozes, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990.

SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como liberdade**. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. "Gender Inequality and Theories of Justice". In: NUSSBAUM, Martha; GLOVER, Joanathan (Eds.). **Women, culture and development**. A study of human capabilities. Oxford: Clarendon Press, 1995.

SINGER, Peter. **Um mundo**: a ética da globalização. New Haven: Connecticut, 2004.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova cultura, 1996.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **¿Puede hablar el subalterno?**, Tradução de José Amícola. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011.

_____. **Crítica de la razón postcolonial**. Akal: Madrid, 2010.

STANSELL, Christine. **The feminist promise: 1792 to the present**. New York: Modern Librar, 2010.

TAYLOR, Charles. **Sources of self – the making of the modern identity**. Estados Unidos da América: Harvard University Press, 1989.

_____. **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve histórico do feminismo no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

TUANA, Nancy. **Woman and the History of Philosophy**. New York: Parangon House, 1992.

TULLIO, Anabella Di; SMIRAGLIA, Romina. Debatiendo el papel de la reflexión feminista contemporánea: Judith Butler y Martha Nussbaum. In: **Astrolabio. Revista internacional de filosofía**, n. 13, p. 443-453, 2012.

VALCÁRCEL, Amelia. **La memória colectiva y los retos del feminismo**. Santiago de Chile: CEPAL, 2001.

_____. **La política de las mujeres**. Madrid: Cátedra, 1997.

VÁZQUEZ, Maria de la Fuente. **Poder y feminismo** - elementos para una teoría política. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral, 2013.

VITA, Álvaro de. **O liberalismo igualitário**. Sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Justiça liberal**: Argumentos liberais contra o neoliberalismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VLASTOS, Gregory. “Was Plato a Feminist? In: VLASTOS, Gregory. **Socrates, Plato and their tradition**. Princeton University Press: New Jersey, 1995.

VOGEL, Lise. **Marxism and the oppression of women**: toward an unitary theory. New Brunswick: Rutgers University Press, 1983.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. El discurso feminista y el poder punitivo. In: SANTAMARÍA, Ramiro Ávila; VALLADARES, Lola (Orgs.). **El género en el derecho. Ensayos críticos**. Quito: V&M, 2009.

ZERILLI, Linda. “Rumo a uma teoria feminista do julgamento”. Tradução de André Villalobos. In: **Revista Brasileira de Ciência Política: Gênero e Política**, Brasília, n. 2, p. 89-118, jul./dez., 2009.

YELLIN, Jean Fagan. **Womand and sisters**. The antislavery feminists in american culture. New Haven: Yale University Press, 1989.

YOUNG, Iris Marión. The ideal of community and the politics of difference. In: NICHOLSON, Linda. J. (Ed.). **Feminism/postmodernism**. Nueva York: Routledge, 1990.

_____. Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory, In: SARGENT, Lydia (ed.). **Women and Revolution: A discussion of the unhappy marriage of Marxism and feminism**. Montreal: Black Rose, 1981.

WALZER, Michael. **As esferas da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil**. Brasília, DF: Flacso Brasil, 2015. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2016.

WEEKS, Jeffrey. **Sexualidad**. México: Paidós, 1998.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Vindicación de los derechos de la mujer**. Madrid: Cátedra, 2000.