

## *Justiça e gênero: o olhar crítico da teoria política feminista<sup>1</sup>.*

Raquel Kritsch<sup>2</sup>

### **Introdução: das construções de ‘gênero’ ao ‘pessoal é político’**

Devemos a Simone de Beauvoir (1980: 28-9) a divulgação da idéia de que as mulheres ocupariam lugar subordinado nos diferentes âmbitos da vida social em virtude de um sem-número de valorações e práticas sociais que marcam a nossa compreensão de masculinidade e feminilidade. Os corpos vêm a ser compreendidos como sexualmente diferenciados por meio de práticas sociais; e é por meio delas que as diferenças entre eles são investidas de significações valorativas. Como sustenta Kate Millet (1969: 58), tais significações constituem o fundamento de uma forma de dominação específica e poderosa, o *patriarcado*, instituição que consagra a sexualidade masculina como fonte e justificação do poder dos homens sobre as mulheres e que se manifesta nas muitas maneiras pelas quais homens e mulheres são socializados (temperamento, papel social, status), repousando em interpretações culturais incrustadas em idéias e práticas que conferem a estas diferenças valor e significação. Daí a relevância da distinção entre “sexo” e “gênero”: sexo diria respeito aos traços biológicos que tornam uma pessoa macho ou fêmea enquanto gênero diria respeito a concepções culturalmente variáveis de masculinidade e feminilidade (Oakley, 1985: 16).

Apesar da importância – inegável – da luta das mulheres por iguais direitos e igual tratamento, as conquistas formais revelaram que igualdade de gênero pode não significar igualdade entre os sexos: é fundamental saber se o sexo foi levado em conta quando se pensou a instituição ou a/o ocupante do cargo. Pois a igualdade não pode ser alcançada quando se permite que os homens elaborem a maior parte dos papéis e posições sociais relevantes com base numa preferência de gênero, isto é, de acordo com seus interesses (masculinos) (MacKinnon, 1987: 32-5). Segundo este raciocínio, a subordinação das mulheres resulta da supremacia masculina na definição de papéis e posições socialmente relevantes, sob a qual as diferenças de gênero são tornadas irrelevantes para a distribuição de benefícios, razão pela qual a solução passaria por rever padrões de dominação. Por isso, defende Elisabeth Gross (1986: 193), a luta contra a subordinação sexual das mulheres exige que se abandone a idéia de interpretar a justiça em termos de igualdade.

Por isso, é importante perceber que a desigualdade sexual é muito mais um problema de *dominação*, esclarece Mackinnon (1987: 134), de modo que a sua solução não está relacionada somente à ausência de discriminação arbitrária, mas também à presença do poder. Segundo este raciocínio, a subordinação das mulheres resulta da supremacia masculina na definição de papéis e posições socialmente relevantes, sob a qual as diferenças de gênero são tornadas irrelevantes para a distribuição de benefícios, razão pela qual a solução passa por rever padrões de dominação.

---

<sup>1</sup> Este *paper* foi preparado para o 35º Encontro Anual da ANPOCS, a ser realizado em Caxambú, MG, entre 24 e 28 de outubro de 2011, e deverá ser apresentado junto ao GT35 - Teoria política e pensamento político brasileiro: normatividade e história (3ª sessão – *Justiça, tolerância e representação*).

<sup>2</sup> Docente junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina e bolsista produtividade do CNPq. Este trabalho vincula-se ao Projeto de Pesquisa "Direitos humanos universais e Estados nacionais: fundamentos históricos e problemas teóricos II", financiado pelo CNPq, e desenvolvido junto ao Grupo "Estudos em Teoria Política" (GETEPOL-CNPq). End. eletrônico: kritsch@uel.br.

O enfoque da dominação emerge assim a partir da idéia de uma distribuição desigual do poder entre homens e mulheres (ao mesmo tempo que rejeita a superioridade do homem e a subordinação da mulher). MacKinnon defende que a subordinação não está relacionada com a biologia ou com a forma diferente como os sexos evoluíram, mas fundamentalmente com a política. A igualdade requer, portanto, *igual poder* para criar papéis definidos por mulheres ou para criar papéis que tanto homens como mulheres possam preencher (não requer só a igual oportunidade de buscar papéis definidos por homens). A luta contra a subordinação sexual das mulheres exige, como afirma Elisabeth Gross (1986: 193), que se abandone a idéia de interpretar a justiça em termos de igualdade.

Uma das respostas teóricas importantes aos problemas detectados no feminismo liberal viria assim com o chamado “feminismo radical”, corrente que faria avançar o debate feminista na direção de um questionamento mais profundo das estruturas de dominação patriarcais. De acordo com Elisabeth Gross (*idem*), já que as mulheres devem ser livres para poderem definir os papéis sociais, seus objetivos deveriam ser descritos, antes, como uma política de autonomia: é preciso abandonar a reivindicação de justiça em termos igualitários (dado que a igualdade é a equivalência de dois termos, o que requer uma medida segundo um padrão prévio). Mais do que de uma “política da igualdade”, é preciso, sim, adotar uma “política da autonomia”, sustenta Gross. Pois a autonomia implica o direito de aceitar ou rejeitar normas e padrões segundo a sua adequação à nossa auto-definição<sup>3</sup>.

Assim, é justamente o feminismo radical, como o nome já sugere, que vai empreender os ataques mais vigorosos contra os objetivos e preocupações da filosofia e da teoria política tradicionais. Pois vê nelas uma das muitas maneiras pelas quais o poder masculino é legitimado e perpetuado. O aspecto talvez mais importante da crítica feita pelo feminismo radical está na sua reconstrução da concepção do político. Enquanto o feminismo liberal enfatiza a injustiça das leis existentes, e exige a extensão dos direitos do homem para as mulheres, feministas radicais concebem a injustiça das leis existentes como parte de uma estrutura onipresente da dominação masculina que começa na família e, de lá, expande-se para as instituições políticas. Daí a sua reivindicação de que “o pessoal é político”<sup>4</sup>.

Segundo este raciocínio, a decisão de diferenciar entre o público e o privado, isto é, entre uma área que é e outra que não é uma preocupação legítima do Estado, é em si mesma uma decisão política que acarreta consequências. Assim, a reivindicação feminista de que “o pessoal é político” expressa exatamente esta dimensão política acerca da decisão do que constitui ou não objeto de intervenção do Estado. Na vida privada, argumentam algumas delas, cuidado e compaixão podem ser mais importantes

---

<sup>3</sup> Nos termos de Gross: “As lutas por igualdade [...] implicam uma aceitação de padrões dados e uma conformidade com suas expectativas e exigências. As lutas por autonomia, por outro lado, implicam o direito de rejeitar tais padrões e de criar padrões novos” (Gross, 1986: 313-4).

<sup>4</sup> Segundo estas feministas, a preocupação tradicional da filosofia e da teoria política com a justiça e igualdade repousa com frequência sobre a premissa da existência de uma distinção entre vida pública e privada: neste modelo clássico, preocupações acerca da justiça das práticas sociais e das instituições políticas não se estende, de modo geral, ao mundo privado. Ora, se a filosofia política tem como uma de suas preocupações centrais a justiça das instituições políticas, argumentam as feministas radicais, então é preciso explicar quais instituições contam como políticas e por que. Mais especificamente, é preciso explicar sobre que bases os assuntos domésticos devem ser julgados “privados” e exteriores ao domínio do político.

do que justiça<sup>5</sup>; e se a distinção entre mundo privado e mundo político é minada, então parece decorrer daí que cuidado e compaixão devem ser tomados como temas mais proeminentes (enquanto justiça e igualdade devem ser menos valorizados do que usualmente o são na filosofia política).

Deste modo, a ala mais radical do feminismo acaba por subverter a tradição de pensamento político ocidental quando rejeita a existência de um domínio político à parte ou quando insiste que o conceito do político é, em si, “masculino”<sup>6</sup>. Trabalhos como os de Genevieve Lloyd (*The man of reason*, 1984) e Carole Pateman (1989), entre outros, centrados na crítica literária do lugar da mulher na literatura e na filosofia, ofereceram contribuições que marcariam os novos rumos do feminismo radical: em seus escritos, elas procuram mostrar como doutrinas e padrões filosóficos que reivindicam para si um status universal e objetivo refletem interesses particulares, valores e prioridades sintonizados com concepções mais amplas de masculinidade.

Neste sentido, acusam elas, a filosofia contribuiu para construções culturais do gênero que desempenham um papel de relevo na manutenção e legitimação do poder dos homens sobre as mulheres. Esta maneira de argumentar permitiu às feministas radicais dar um passo adiante e questionar a posição privilegiada concedida — por homens, para homens — aos conceitos de justiça e igualdade na filosofia política tradicional<sup>7</sup>.

\*\*\*

Em que termos, então, e com que argumentos, a teoria política feminista, em especial aquela vinculada à abordagem da dominação, enfrenta a distinção liberal entre público e privado?

Em primeiro lugar, retornando ao velho tema da família, um tanto obscurecido pelas preocupações feministas de projetar a mulher na esfera pública e nas instituições políticas. Tal retorno justifica-se à medida que a aplicação da abordagem da dominação à igualdade entre os sexos faz emergir como problemas centrais a distribuição desigual do trabalho doméstico bem como das responsabilidades na família e no local de trabalho. Uma abordagem que se pauta pela idéia da dominação entre gêneros suscita, portanto, questões complicadas quanto às concepções do público e do privado. Como constata Okin,

Em grande parte da corrente predominante da teoria política hoje (em contraste com a teoria feminista), esses conceitos continuam a ser usados como se não fossem problemáticos. Argumentos importantes nos debates contemporâneos dependem da suposição de que questões públicas podem ser facilmente diferenciadas de questões privadas, de que temos uma base sólida para separar o pessoal do político. Algumas vezes explicitamente, mas mais

<sup>5</sup> Para este tema, cf. GILLIGAN, Carol. *In a different voice. Psychological theory and womes's development*. Cambridge: Harvard University Press, 1993; RUDDICK, Sara. *Maternal thinking: Towards a politics of peace*. Boston: Beacon Press, 1995.

<sup>6</sup> Boa parte do argumento desenvolvido na seção a seguir foi retirado de KRITSCH, Raquel *et all*. O gênero do público: críticas feministas ao liberalismo e seus desdobramentos. Revista *Mediações* (UEL). Londrina, v.14, p.52-83, 2009.

<sup>7</sup> Um segundo ponto sensível em suas reflexões voltava-se contra a própria teoria feminista: o feminismo deveria rever o hábito, segundo elas equivocados, de fazer reivindicações em nome das “mulheres”. Pronunciamentos supostamente universais em nome do gênero, constatam elas, falharam em considerar a diferença entre mulheres de raças diversas, orientações sexuais, nacionalidades e/ou classes distintas. Gênero, como já mostraram outras feministas à exaustão, não é uma categoria natural; por isso, não há nada a ser dito sobre as mulheres enquanto tais. É preciso ser mais sensível às muitas concepções de “feminidade” existentes em diferentes sociedades.

freqüentemente de maneira implícita, perpetua-se a idéia de que essas esferas são suficientemente separadas, e suficientemente diferentes, a ponto de o público ou o político poderem ser discutidos de maneira isolada em relação ao privado ou pessoal. (Okin, 2008: 305)

Pensadores vinculados às correntes de pensamento hegemônicas na teoria política clássica, tanto de matriz liberal quanto marxista, relutaram em confrontar as relações familiares e julgá-las à luz de padrões de justiça. Pateman (1989: 19-22) mostra que os liberais clássicos, p. ex., caracterizaram a *família* como uma unidade biologicamente determinada, *naturalmente* encabeçada por um homem, tal como a entendiam os gregos. Em oposição a este âmbito natural da família eles opunham a *justiça*, construção da sabedoria humana por excelência, a qual diria respeito a relações determinadas de maneira *convencional* entre as famílias. Assim, a igualdade natural a que se referiam é aquela do *pater familiae* como representante das famílias; e sua concepção de contrato social visa a reger as relações entre as famílias.

O resultado deste raciocínio, como recorda Will Kymlicka (2002: 386), é o de que a justiça diz respeito ao domínio “público”, no qual homens adultos lidam com outros homens adultos em conformidade com as convenções mutuamente acordadas. As relações familiares, por outro lado, são “privadas”, governadas pelo instinto ou pela solidariedade naturais. Neste sentido, os teóricos da justiça continuam negligenciando (e até mesmo ignorando) as relações de subordinação presentes *dentro* da esfera familiar doméstica, ainda suposta, em muitos casos, como um domínio essencialmente *natural*, comandado em geral pelo homem, cabendo às mulheres executar o serviço doméstico e reprodutivo não remunerado. Assim, ao aceitarem de forma acrítica a divisão entre público e privado e escolherem buscar a igualdade no domínio público, os teóricos da justiça descuidam da questão da unidade familiar doméstica (como também o faz boa parte do feminismo liberal ao concentrar-se nos direitos das mulheres na esfera pública e civil).

A conseqüência mais imediata desse tratamento concedido pela tradição de pensamento político ocidental, até os nossos dias, à distinção entre as esferas pública e privada pode ser percebida, como aponta Seyla Benhabib (2006: 216), entre muitas outras feministas, no enclausuramento continuado das mulheres às esferas tipicamente femininas de atividade, como o trabalho doméstico, a reprodução, a gestação e o cuidado dos filhos e dos enfermos, ou seja, no seu confinamento ao domínio privado, o que acarreta a manutenção de sua exclusão do debate público presente no Estado liberal bem como a invisibilidade “pública” de sua opressão e dominação.

Uma realidade que resulta, com freqüência, na “dupla jornada” de trabalho feminina, cuja conseqüência mais visível é a concentração das mulheres em empregos de meio período e baixa remuneração, o que, por sua vez, acarreta sua dependência econômica. E mesmo que esta vulnerabilidade econômica fosse removida, por meio da garantia de uma renda mensal pelo Estado, p. ex., a situação das mulheres ainda continuaria sendo injusta, já que a elas geralmente se coloca uma escolha: aquela que se dá entre a família e a carreira, questão com a qual os homens não se vêem confrontados.

Além disso, lembram várias feministas, deve-se refletir sobre os motivos pelos quais o trabalho doméstico não recebe reconhecimento público. Mesmo quando homens e mulheres compartilham o trabalho não remunerado da casa, o sexismo pode estar presente: ele se manifesta, por exemplo, na *avaliação* do trabalho doméstico (como

inferior, indigno e/ou degradante), e não somente na sua distribuição; e manter-se-á enquanto tal “trabalho feminino” for socialmente desvalorizado.

Por isso, parte da luta por maior respeito para as mulheres envolve, necessariamente, a revisão e reavaliação de sua contribuição no âmbito doméstico. Pois, segundo estas autoras, a família está no centro da desvalorização cultural e da dependência econômica vinculadas aos papéis tradicionais de gênero. Neste sentido, é de fundamental importância para o feminismo acabar com — ou ainda, rever profundamente — a divisão público/privado, já que, como argumenta Okin (2008: 307), “é a permanência dessa dicotomia que torna possível que os teóricos ignorem a natureza política da família, a relevância da justiça na vida pessoal e, conseqüentemente, uma parte central das desigualdades de gênero.” Desse modo, tal instituição, a família, configura-se como um *locus* importante para a luta por igualdade sexual. Uma luta que deve ir além da discriminação pública: tem de alcançar os padrões do trabalho doméstico e a desvalorização das mulheres na esfera privada.

Ora, se o compromisso liberal com a dicotomia público/privado é inquestionável, a afirmação de que o liberalismo tradicional enxerga a *família* como o núcleo da vida privada já não é tão uníssona, merecendo algum aprofundamento (embora talvez não se possa dizer o mesmo a respeito da sua relação com a noção de “privacidade” como centro da vida privada, como se discutirá mais adiante). Tais distinções liberais podem ser detectadas em, pelo menos, duas concepções diferentes acerca da diferenciação entre público e privado no pensamento liberal: numa primeira, de matriz lockeana, que separa o político e o social; e numa segunda, que tem origem com os liberais de influência romântica, que distingue entre o “público” e o pessoal.

A primeira separação entre público e privado na teoria liberal, aquela que distingue o político do social, remonta a John Locke e pode ser ilustrada pela célebre distinção feita por Benjamin Constant entre liberdade dos antigos e dos modernos. Segundo ele, a liberdade dos antigos significava a participação ativa no exercício do poder político (e não a fruição da independência pessoal). Já a liberdade dos modernos está ligada à busca da felicidade pelos indivíduos em suas ocupações pessoais e vínculos, o que requer certa “liberação” em relação ao exercício direto do poder político (o que só é possível quando há um conjunto de liberdades e direitos civis constitucionalmente garantidos). Os antigos, frisa ele, sacrificavam sua liberdade privada em prol da vida pública; diferentemente dos modernos, que pensam a política somente como um meio necessário para a proteção de suas vidas privadas (Constant, 1985: 10-2).

O liberalismo está conectado portanto à liberdade moderna, na medida em que separa nitidamente o poder público do Estado das relações privadas da sociedade civil, ao mesmo tempo em que estabelece limites fortes à intervenção do Estado na vida privada. Deste modo, aquela dicotomia formulada pelos gregos, que distinguia entre uma esfera privada da *oikos* (ou da administração doméstica, identificada com a *família*) e outra esfera pública da *polis* (âmbito do sociopolítico por excelência, vinculado à idéia de *Estado*), foi ampliada pelos modernos, que passaram a diferenciar também o social do político, como já mostrou, entre outros, H. Arendt, em seu clássico *A condição humana* (Arendt, 1981: 37-43).

Esta posição assumida pelo liberalismo clássico — que distingue a sociedade civil do Estado, associando o primeiro termo ao “privado” (sociedade civil é agora o lugar da liberdade liberal) e o segundo ao “público”, e conferindo primazia à proteção do âmbito privado em relação a possíveis “ingerências” do Estado — rendeu-lhe muitas

críticas: entre outras coisas, é acusado (especialmente por autores comunitaristas) de constituir uma doutrina anti-social, que recusa a natureza inerentemente sociável dos seres humanos, em virtude sobretudo da ênfase que confere à vida privada (que, na visão liberal clássica, inclui a família e as associações livres da sociedade civil bem como o mercado).

Nada mais equivocado do que tal crítica, protesta Kymlicka: embora o liberalismo desconfie da política, vê como muito positiva a vida social e a sociedade civil. Como mostra Nancy Rosenblum, a liberdade privada dos liberais *pressupõe* a sociabilidade natural dos seres humanos. Quando o Estado deixa as pessoas em perfeita independência umas das outras, não as isola e sim as deixa livres para formar e manter “associações e combinações” — aquilo que Rawls chama de “uniões sociais livres”.

Ora, exatamente porque são animais *sociais*, os indivíduos irão fazer uso de sua liberdade de juntar-se a outros na perseguição de fins comuns (segundo Constant, um ato mais livre do que a unidade coagida das associações políticas). O ideal liberal da vida privada, portanto, argumentam eles, não visava proteger o indivíduo da sociedade, e sim libertar a *sociedade* (mercado, associações, etc.) da interferência política. Por isso, é mais acurado ver o liberalismo como a “glorificação da sociedade”, defendem; enquanto o político foi reduzido, nesta concepção liberal, ao símbolo rude da coerção necessária para sustentar a ordem.

Esta primeira distinção entre público e privado operada pelo liberalismo clássico experimentou, como era de se esperar, críticas bastante fortes da teoria feminista, como a de que a maior parte das descrições liberais do âmbito do social/privado ignoram a contribuição das mulheres na gestação, criação e formação moral daqueles homens adultos e fisicamente capazes que povoam as páginas dos tratados políticos dos pensadores clássicos desde, pelo menos, o século XVII.

Como bem apontou C. Pateman, o liberalismo, ao conceituar a sociedade civil como um âmbito privado (em oposição ao Estado/público), abstrai dela a vida doméstica atributiva, relegando-a ao esquecimento teórico. A consequência disto é que a separação entre público e privado é apresentada como uma divisão *dentro do mundo dos homens*, isto é, como uma diferenciação interna ao próprio domínio masculino, que seria expressa não somente pela dicotomia público/privado como também por outras similares, tais como ‘sociedade’ e ‘Estado’, ‘liberdade’ e ‘coerção’, ‘social’ e ‘político’ — todas elas, divisões “dentro do mundo dos homens” (Pateman, 1989: 121-2 e 128).

Assim, apesar deste movimento dos modernos na direção de uma nova diferenciação (entre político e social), a vida doméstica continuou sendo classificada fora do Estado e da sociedade civil (lugar agora das liberdades e direitos civis dos indivíduos — masculinos — por excelência). Como constata Kymlicka (2002: 389), os liberais, preocupados em assegurar que os homens pudessem participar livremente da vida social, “não se preocuparam em garantir que a vida doméstica fosse organizada de acordo com princípios de igualdade e consentimento nem que os arranjos domésticos não impedissem o acesso das mulheres a outras formas de vida social [para além da unidade familiar doméstica]”.

E a razão disso é que estes filósofos homens não apenas não tinham qualquer interesse em questionar uma divisão sexual do trabalho da qual se beneficiavam como também pressupunham, teoricamente, como recorda Okin (1979: 227-30), que os papéis domésticos fossem fixados de maneira biológica (a inferioridade das mulheres as predestinaria ao cuidado do lar e à maternidade enquanto a superioridade masculina consagraria os homens ao trato dos “assuntos públicos”), de modo que a esfera

doméstica e biologizada da família continuou a ser vista como uma limitação da natureza a ser “superada” na vida social e política<sup>8</sup>.

Essa maneira de enxergar o mundo propagada pelo liberalismo tinha conseqüências óbvias: a esfera doméstica, desde sempre associada às mulheres, permaneceu intacta e “imunizada” ao mundo social e político dos homens e dos grandes feitos. A separação moderna entre social e político, por sua vez, gerou uma nova divisão, agora *dentro* do âmbito da sociedade civil (associada ao privado, em contraposição ao Estado), a qual passava a abrigar uma nova duplicidade: em seu interior estavam localizados agora tanto o âmbito do mercado e das associações livres entre indivíduos (masculinos) particulares quanto a esfera doméstica da família e suas relações.

Enquanto dos homens esperava-se a atuação nos grandes e pequenos temas sociais do âmbito ‘público’ da sociedade civil (negócios, jornais, clubes, indústria, sindicatos, etc.), as mulheres eram confinadas à esfera doméstica do trabalho na casa e da (re)produção — biológica e moral — da unidade familiar, isto é, ao âmbito ‘privado’ (doméstico) da sociedade civil: o lar e suas “prendas”.

De fato, pode-se constatar com relativa facilidade, na história do pensamento político de matriz ocidental, que a glorificação daquela idéia de inspiração grega, de que a política é uma forma de vida e uma esfera superior da vida humana, típica dos escritores republicanos modernos e românticos, tinha como contrapartida a aceitação de que a vida doméstica constituía um âmbito marcado por uma natureza particularista, emocional e não universal, cujos vínculos são aqueles do amor e da amizade — todas estas características supostamente femininas (Mendus e Kennedy, 1987: 10-3; 16).

A política constituía, para estes autores, o *locus* do engenho e do artifício humanos (“cultura”) enquanto a vida doméstica era associada ao domínio heterônomo da necessidade, interesse e desejos particularistas (“natureza”, “instintos”). Neste sentido, havia uma clara associação da política àquilo que alegadamente possuía um caráter universal ou comum, e que, por isso, devia ser protegido do e, para tanto, ser separado do domínio das particularidades, sentimentos, emoções e necessidades corporais, de modo que a generalidade do público dependia da exclusão das mulheres.

Neste ponto, especificamente, como mostrou Iris Young, eles se diferenciam dos liberais, para os quais tanto a vida social quanto a doméstica se caracterizam como o reino das necessidades, da heteronomia e das especificidades (Young, 1989: 253-4). Aqui aparece com clareza um ponto de convergência entre feministas e liberais: diferentemente dos gregos, que enxergavam na política a transcendência do reino da naturalidade, e dos hegelianos, que a viam como a superação da particularidade (como *telos*, portanto), feministas e liberais compreendem o poder público estatal como um instrumento (*meio*) para a proteção de interesses e necessidades específicas.

No entanto, o fato dos liberais não terem se dedicado a uma maior distinção conceitual entre público, privado e doméstico, chegando mesmo a ignorar este último âmbito, acusam as feministas, já constitui em si razão suficiente para uma crítica da doutrina liberal, sobretudo no que respeita à justiça no interior da família e à desvalorização do trabalho feminino não remunerado, que inclui, entre outras coisas,

---

<sup>8</sup> Kymlicka (2002: 424, nota 14) levanta uma hipótese interessante a respeito deste assunto: segundo ele, os liberais clássicos sustentavam uma posição similar àquela que tinham os gregos em relação ao âmbito doméstico. “Assim como os antigos viam a esfera doméstica como algo a ser transcendido, a fim de que os homens livres pudessem participar da vida política”, escreve, “também os liberais viram a vida doméstica como algo a ser dominado, de modo que ficassem livres para a vida social”.

gestação, parto, educação dos filhos e demais responsabilidades da maternidade. É por isso que Okin (2008: 307) chama a atenção para ambigüidades envolvidas na maior parte das discussões sobre o público e o privado.

Uma delas, observa a autora, resulta justamente deste uso inadequado da terminologia para indicar ao menos duas diferenciações conceituais centrais: a dicotomia público/privado é utilizada para referir-se à diferenciação tanto 1) entre o Estado e a sociedade (propriedade pública e privada) quanto 2) entre a vida não-doméstica (‘pública’) e a vida doméstica. Nessas dicotomias, o Estado representa o público, enquanto tanto a família quanto a vida íntima e doméstica são ditas *privadas*. A diferença entre estes dois usos, aponta Okin (*idem*), consiste no fato de que o domínio socioeconômico intermediário – aquilo que Hegel denominou de “sociedade civil” – é incluído, na primeira dicotomia, na categoria de “privado”, enquanto na segunda é considerado “público”. De acordo com esta afirmação, existe uma multiplicidade de significados (e não somente um significado dual) relacionados às dicotomias Estado/sociedade e não-doméstico/doméstico.

Em sua análise, Okin opta por operar com a segunda separação, “público-doméstico”, pelo fato de acreditar que é a permanência desta dicotomia que torna possível aos teóricos ignorarem tanto a natureza política da família quanto a relevância da justiça na vida pessoal e, por conseguinte, grande parte das desigualdades de gênero (*idem*). Outra ambigüidade localizada por Okin no interior da separação público/doméstico é aquela resultante das práticas e teorias patriarcais do passado, que tem sérias conseqüências práticas, principalmente no que toca ao problema da dominação das mulheres, a saber, a divisão sexual do trabalho, a qual tem fundamental importância para essa dicotomia, até em suas bases teóricas.

Já a segunda distinção entre público e privado no pensamento liberal, a moderna, adotada pelos liberais herdeiros do romantismo, que diferencia o pessoal/íntimo do “público” (que aqui inclui Estado e sociedade civil), terminou por substituir, há mais de um século, a primeira dicotomia liberal clássica discutida antes. Esta distinção de origem romântica, nascida como uma crítica conservadora à apologia liberal da sociedade, fundava-se na preocupação romântica com a coerção tanto política quanto social sobre a *individualidade*, como se lê em Vico, Herder ou Hölderlin.

Se para os liberais clássicos a sociedade era o domínio básico da liberdade pessoal, para os românticos a individualidade era ameaçada não só pela coerção *política* (ponto em que concordavam com os liberais) mas sobretudo pela onipresença da pressão *social* e das expectativas sociais coatoras. Privado, neste raciocínio, é associado a auto-desenvolvimento, criação artística e auto-expressão e significa desvinculação da existência mundana. Como explica Rosenblum,

No pensamento liberal clássico, por contraste, “privado” refere-se à sociedade, não ao retiro pessoal; e a sociedade constitui mais um domínio de atividade racional livre do que de licença expressiva. O liberalismo protege esta esfera restringindo o exercício do poder governamental e enumerando as liberdades [civis] rivais. O romantismo puro e o liberalismo convencional estão separados não apenas por suas noções de vida privada, mas também por suas motivações para designar uma esfera privada privilegiada (Rosenblum, 1987: 59).

Em sentido estrito, portanto, o que os românticos chamam de domínio privado associa-se à noção moderna de “privacidade” (intimidade): segundo eles, os indivíduos



da modernidade precisam de tempo e espaço para si, longe da vida pública (social ou política), a fim de poderem dedicar-se à contemplação, a idéias talvez impopulares, mas capazes de lhes devolver a energia ou ainda de alimentar relações íntimas. Neste sentido, como já notou Arendt (1981: 48), a privacidade é o oposto não da esfera política, e sim da esfera social. Ora, os românticos incluíram a vida social na esfera *pública* exatamente porque os vínculos da sociedade civil, embora não-políticos, permitem a sujeição dos indivíduos ao julgamento e possível censura de terceiros: em assuntos íntimos, como amor e amizade, a vida social e a política podem ser igualmente exigentes.

Esta segunda distinção entre público e privado, embora surgida em oposição ao liberalismo, foi rapidamente assimilada e incorporada pelos liberais modernos, que procuraram integrar a ênfase romântica no perigo das pressões sociais à sua preocupação com a garantia do pluralismo político e social. Desta maneira, o liberalismo moderno passou a se preocupar não apenas com a proteção da esfera ‘privada’ da vida social, mas também com “esculpir um domínio *dentro da esfera privada* no qual indivíduos possam ter *privacidade*. Vida privada, para liberais, significa agora tanto envolvimento ativo nas instituições da sociedade civil [...] quanto retiro pessoal ante aquela vida social ordenada” (Kymlicka, 2002: 395) — idéias que hoje aparecem sob o disfarce jurídico do “direito à privacidade”.

Assim, é como “direito à privacidade” (e não como dicotomia liberal moderna entre ‘público’ e pessoal) que esta nova maneira de enxergar as relações humanas e o *self* vai aparecer diante dos tribunais e perante a opinião pública nas sociedades democráticas; e terá defensores liberais de peso, como John Stuart Mill ou Alexis de Tocqueville. Num primeiro momento, tal inovação parecia assegurar às mulheres maiores garantias contra eventuais abusos do poder social e/ou político, e até mesmo no interior da família, sobre a individualidade feminina.

Um julgamento da Suprema Corte dos EUA, ocorrido nos anos 1960, p. ex., determinou que a negação pelo Estado e seus órgãos de acesso a métodos contraceptivos às mulheres casadas constituía violação do direito à privacidade. Uma aparente vitória das mulheres, acreditaram muitos. Ledo engano: não se tardou a perceber que veredito podia ser entendido de maneira diferente. A idéia de um direito à privacidade foi interpretada logo depois no sentido de que toda interferência externa na *família!* constituiria violação de privacidade; ou seja, a sentença definiu o direito à privacidade do *casal*, interpretando-o como vinculado portanto às famílias como unidades (e não a cada um de seus membros).

N. Taub e E. Schneider constataam, a partir de casos como este julgamento da Suprema Corte, que tal medida acabou servindo “para imunizar a família contra reformas destinadas a proteger os interesses das mulheres — por exemplo, a intervenção estatal que protegeria as mulheres contra violência doméstica ou estupro marital [...] ou reconheceria oficialmente o valor do trabalho doméstico” (*apud* Kymlicka, 2002: 395). Como bem resume MacKinnon (1987: 102), o que se verifica é que o direito à privacidade reforça a separação patriarcal entre público e privado, a qual mantém o privado fora do alcance da reparação pública e despolitiza a sujeição das mulheres dentro dele, reforçando assim a tendência de isentar as relações familiares do teste da justiça pública.

Esta dificuldade em assegurar a privacidade da pessoa humana diante da unidade familiar, que pode ser verificada em boa parte das sociedades ocidentais modernas, é resultado, sem dúvida, da forma como o ideal romântico de privacidade adentrou o

ordenamento jurídico, fundido com o ideal conservador — vinculado à doutrina do *pater familiae* — da família heterossexual como bastião da sociedade. O que se nota em decisões freqüentes como esta, que subordinam a privacidade individual à autonomia familiar, é a dificuldade de se “democratizar” a esfera das relações familiares e domésticas num mundo ainda fortemente marcado pelo patriarcado. O que pode ser ainda mais difícil quando aqueles que têm interesse em manter imune a esfera doméstica adotam a linguagem da privacidade liberal. Como alerta MacKinnon,

provavelmente, não é coincidência que as coisas mesmas que o feminismo enxerga como centrais à sujeição das mulheres — o lugar, o corpo; as relações, heterossexuais; as atividades, intercurso e reprodução; e os sentimentos, íntimos — formam o âmago do que é abrangido pela doutrina da privacidade. A partir desta perspectiva, o conceito jurídico de privacidade pode proteger, e protegeu, o lugar do espancamento, do estupro conjugal e do trabalho explorado das mulheres; preservou as instituições centrais pelas quais as mulheres são *privadas* de identidade, autonomia, controle e auto-definição; [...] Este direito à privacidade é um direito de homens de ‘serem deixados em paz’ para oprimir as mulheres, uma por vez. Ele incorpora e reflete a definição de feminidade [*womanhood*] existente na esfera privada. Esta é um exemplo do liberalismo chamado feminista, liberalismo aplicado às mulheres como se nós *fossemos* pessoas, neutras em relação ao gênero. Ele reforça a divisão entre público e privado, que *não é* neutra em relação ao gênero. Ele tanto constitui uma divisão ideológica que está disseminada na experiência compartilhada das mulheres quanto mistifica a unidade [existente] entre as esferas de violação das mulheres. É uma divisão bastante material que mantém o privado fora do alcance da reparação pública e despolitiza a sujeição das mulheres dentro dele (MacKinnon, 1987: 101-2).

Isto significaria então que as feministas rejeitam a defesa liberal de um espaço de privacidade na vida de seres humanos? Todas as esferas da vida e das relações humanas, inclusive as do amor e amizade, segundo as teorias feministas, deveriam estar abertas ao controle social e político no Estado de direito?

Obviamente, sobre questões polêmicas como estas não há consenso. Algumas feministas mais radicais, em sua luta para derrubar as fronteiras patriarcais que separam o público do privado — e, com isso, excluem as mulheres da vida pública, relegando-as ao esquecimento e à desvalorização da domesticidade —, insistem no *slogan* de que “o pessoal é político”, razão pela qual não deveria haver nenhuma esfera da vida humana imune ao controle sócioestatal. Mas esta posição tem se tornado cada vez mais minoritária entre a/os teórica/os do feminismo.

Em primeiro lugar, quando se estuda de maneira mais detida a história do pensamento político no mundo ocidental, pode-se notar que a identificação da privacidade com a unidade familiar doméstica não expressa adequadamente os fundamentos da doutrina liberal. Estudos políticos clássicos, e também recentes, inclusive de autoras dedicadas ao feminismo, mostram que, desde pelo menos o século XVII, tanto os direitos políticos quanto aqueles relacionados à concepção liberal moderna de privacidade e privado têm sido definidos e defendidos como direitos dos *indivíduos* (e não da família ou do casal); é fato, contudo, também, que tais indivíduos foram freqüentemente descritos como homens, adultos, chefes de família, brancos, capazes, heterossexuais, católicos ou protestantes, como se pode ler fartamente nos tratados clássicos de filosofia política.

Deste modo, os direitos destes indivíduos (masculinos) de disporem de uma esfera em que pudessem usufruir de liberdade em relação ao domínio do Estado, da igreja, ou da vigilância de terceiros, representavam, ao mesmo tempo, direitos que conferiam a possibilidade de não sofrerem qualquer tipo de interferência no controle que pudessem exercer sobre os demais membros — subordinados — que compõem a esfera da vida privada, leia-se, a unidade doméstica da família. Assim, não encontramos nestas teorias qualquer suposição de que os membros considerados subordinados (mulheres, filhos, “agregados”, etc.) pudessem ter seus próprios direitos à privacidade: a unidade familiar simplesmente não é objeto das considerações acerca da justiça pública no raciocínio destes pensadores.

Okin (2008: 314) acrescenta que, somente se um alto grau de igualdade for mantido na esfera *doméstica* da vida familiar, esta pode ser entendida como um âmbito privado consistente com o direito à privacidade e à segurança socioeconômica de mulheres e crianças. Com o avanço do debate entre as feministas, a afirmação de que o “pessoal é político” vem sendo reformulada: muitas teóricas questionam, hoje, “o quanto o pessoal é político?” Esta é uma forte tensão tanto para o feminismo liberal como para o socialista. Okin explica que este questionamento quer dizer

[...] primeiramente, que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de *poder*, que tem tipicamente sido vista como a face distintiva do político. [...] nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro. (idem)

A autora procura sustentar que as desigualdades entre homens e mulheres no mundo do trabalho e da política estão inextricavelmente relacionadas às desigualdades que ocorrem no interior da unidade familiar, criando um ciclo causal de dupla direção. Por terem muito clara a idéia de que a organização social contemporânea é atravessada pela percepção predominante da vida social como separada em duas esferas distintas, as feministas têm desenvolvido argumentos convincentes mostrando que boa parte desse pensamento dual leva a equívocos; e, ainda, que esse opera no sentido de reificar, e com isso legitimar, a estrutura hierarquizada de gênero da sociedade bem como de proteger uma parte significativa da vida humana do exame ao qual o político é submetido a todo o momento (Okin, 2008: 315).

Como se pode notar, algumas destas teóricas do feminismo afirmam que a separação liberal entre público e doméstico é fundamentalmente *ideológica*, pois apresenta a sociedade a partir de uma perspectiva masculina tradicional (patriarcal), baseada em pressupostos diversos sobre as distintas naturezas e diferentes papéis considerados “naturais” de homens e mulheres; e que, concebida desta maneira, não pode servir como um conceito central a uma teoria política que procura incluir a todas e todos.

Esse tratamento concedido pela tradição de pensamento político à distinção entre as esferas pública e privada pode ser percebido no enclausuramento das mulheres às esferas tipicamente femininas de atividade, como o trabalho doméstico, a reprodução, a gestação e o cuidado dos filhos e dos enfermos, ou seja, no seu confinamento ao domínio privado, o que acarreta a manutenção de sua exclusão do debate público bem como a invisibilidade “pública” de sua opressão e dominação (Benhabib, 2006: 216). Uma realidade que resulta, com frequência, na “dupla jornada” de trabalho feminina, cuja conseqüência mais visível é a concentração das mulheres em empregos de meio

período e baixa remuneração, o que acarreta sua dependência econômica. Por isso, parte da luta por maior respeito para as mulheres envolve, necessariamente, a revisão e reavaliação de sua contribuição no âmbito doméstico, já que a família está no centro da desvalorização cultural e da dependência econômica vinculadas aos papéis tradicionais de gênero.

As críticas empreendidas pela teoria feminista são profundas e, em boa medida, conseqüentes mas, sobretudo, levantam questões relevantes: deve a justiça pública do Estado alcançar, inclusive, as relações de amor e amizade em nome da igualdade entre os sexos? A família deve ser compreendida como uma esfera à salvaguarda da interferência do Estado? Seria possível formular respostas plausíveis a tais questionamentos que não operassem com as dicotomias utilizadas até aqui, público versus privado?

\*\*\*

Por terem muito clara a idéia de que a organização social contemporânea é atravessada pela percepção predominante da vida social como separada em duas esferas distintas, as feministas têm desenvolvido argumentos convincentes mostrando que boa parte desse pensamento dual leva a equívocos; e, ainda, que esse opera no sentido de reificar, e com isso legitimar, a estrutura hierarquizada de gênero da sociedade bem como de proteger uma parte significativa da vida humana do exame ao qual o político é submetido a todo o momento (Okin, 2008: 315)<sup>9</sup>.

Para algumas delas, como Carol Gilligan (1988: 20), trata-se de construir uma nova *epistème*, ancorada numa mudança de perspectiva – passar do ponto de vista dos homens para o das mulheres – capaz de transformar as categorias fundamentais, a metodologia e o entendimento da ciência, em geral, e as categorias constitutivas de teorias políticas ocidentais, em particular. Homens e mulheres falam com vozes diferentes e percebem com olhares distintos; estas duas “vozes” foram caracterizadas em função de uma “ética do cuidado” distinta de uma “ética da justiça”, com a (pre)dominância e sobrevalorização da segunda sobre a primeira. Por isso, sustentam as teóricas do feminismo radical, é preciso repensar e redefinir as categorias epistêmicas por meio das quais tem operado o patriarcado, entre as quais as dicotomias acima discutidas têm papel de relevo.

Tais pensadora/es vão sustentar que a conseqüência da separação entre o político/pessoal e público/social traduziu-se na associação de homens e mulheres a modos diferentes de pensamento e de sentimento. Ao longo da história da filosofia ocidental, é possível encontrar teóricos políticos que opõem as disposições particularistas emocionais e intuitivas, que dizem estar relacionadas às mulheres e/ou ao feminino e à vida doméstica, ao pensamento imparcial, desapaixonado e racional, que relacionam ao homem e/ou ao masculino e à sua ação na esfera pública.

A ética moderna, definidora dos padrões da justiça e da política, esclarece Iris Young (1989:69), delinea a imparcialidade como a característica primeira da razão moral. Imparcialidade aqui quer dizer um ponto de vista da razão que se localiza à parte de interesses e desejos. Donde deriva que não ser parcial significa ser capaz de enxergar

---

<sup>9</sup> Agradeço a Raissa Wihby Ventura o precioso auxílio no desenvolvimento desta reflexão: sem sua colaboração, interlocução e dedicação, este *paper* bem como o aprofundamento das idéias aqui debatidas não teriam se viabilizado. As reflexões aqui apresentadas tiveram sua primeira formulação em nossa apresentação conjunta do trabalho “Patriarcado, justiça e cuidado: mundos irreduzíveis? Problematizando abordagens dicotômicas”, apresentado no *XVI Colóquio Winnicott Internacional – A ética do cuidado*, realizado entre 26 e 28 de maio de 2011, na PUC-SP.

o todo, de ver como todos os pontos de vista e interesses particulares numa situação moral específica se relacionam. Assim, o argumento moral imparcial é colocado de fora e acima da situação sobre a qual o/a agente deveria raciocinar, sem compromisso prévio com o contexto, ou como se se o/a agente estivesse fora ou acima da situação particular em questão.

Mais do que isso, no discurso moral moderno, ser imparcial significa sobretudo ser desapaixonado, ou seja, ser inteiramente isento de sentimentos no julgamento. Segundo este raciocínio, portanto, em virtude da oposição explícita entre razão e desejo, as escolhas e decisões morais fundadas em considerações de simpatia, de cuidado e numa avaliação da necessidade são definidas como não racionais, não “objetivas”, estritamente sentimentais, e por isso são relegadas ao âmbito culturalmente identificado com os estilos de decisão moral das mulheres e de quaisquer outros grupos cuja experiência ou estereótipos os associam ao desejo, necessidade, afetividade e cuidado (cf. Young, 1987: 73).

Nesse sentido, a moralidade estaria fragmentada numa “divisão do trabalho” que seguiria as linhas de gênero. As tarefas de governar, de regulamentar a ordem social e de administrar “instituições públicas” foram monopolizadas pelos homens como seu domínio privilegiado, enquanto as tarefas de sustentar as relações sociais características do âmbito “privado” foram impostas ou deixadas às mulheres. Portanto, os gêneros foram delineados em termos de projetos morais especiais e distintos. A justiça e os direitos estruturam normas, valores e virtudes morais masculinos; ao passo que o cuidado e a receptividade definiriam normas, valores e virtudes morais femininas (Friedman, 1978: 94).

Estes “projetos morais” distintos foram vistos como diferentes e/ou conflitantes: as supostas disposições particularistas das mulheres, apesar de funcionais para a vida familiar ou doméstica, são essencialmente inadequadas em relação à justiça imparcial exigida para a vida pública. Disso derivou a afirmação de que a saúde do público dependeria da exclusão das mulheres (Okin, 1990; Pateman, 1980). A exclusão das mulheres de esferas públicas e seu concomitante confinamento ao mundo privado resultaram, teoricamente, na exclusão e/ou no esquecimento da família como um campo importante para a análise. Embora os teóricos contemporâneos não condenem mais abertamente as mulheres à exclusão do público, a família continua sendo negligenciada e os limites das abordagens da igualdade, que relegam ao esquecimento os âmbitos familiar e doméstico, tornaram-se cada vez mais explícitos.

O resultado da dupla jornada de trabalho das mulheres, p. ex., é uma realidade que as obriga a concentrarem-se em atividades de meio período e remuneração baixa, o que, por sua vez, as torna economicamente dependentes. Porém, mesmo que esta vulnerabilidade econômica fosse de alguma forma removida, por exemplo, pela garantia de uma renda anual a todas, ainda assim existiria a injustiça de que é apresentada às mulheres uma escolha entre família e carreira que não é colocada para os homens. E mesmo que homens e mulheres compartilhem o trabalho doméstico não remunerado, isso não representaria igualdade sexual genuína, já que o motivo de sua não-remuneração repousa no fato de nossa cultura desvalorizar o “trabalho de mulher” ou a “ocupação feminina”. Assim, o sexismo pode estar presente tanto na distribuição do trabalho doméstico quanto na sua avaliação (Kymlicka, 2006: 318-319).

Diante de constatações desta natureza, uma corrente significativa do feminismo contemporâneo propôs e sustentou, inclusive, teoricamente, a necessidade de se considerar a moralidade das mulheres como cognitivamente diferente: a moralidade

feminina deveria ser entendida como um modo de raciocínio e discernimento moral próprios, e não simplesmente como um sentimento intuitivo ou como o resultado artificial da desigualdade sexual. Aqui, a afirmação de uma disposição das mulheres a uma natureza intuitiva — que se presta à justificação dos teóricos homens de restringirem as mulheres ao âmbito privado — é substituída pela defesa de que o pensamento particularista das mulheres deve ser entendido como, além de diferente, um complemento necessário para o pensamento imparcial. Cuidado e emotividade, podem ser melhor apreendidos quando são entendidos como complementares à justiça e ao direito. E o reconhecimento dessa afirmação exigiria que fossem borradas as fronteiras que marcam as dicotomias político/pessoal e público/social, reforçando-se assim aquela afirmação de que *o pessoal é também político*.

Essa defesa feita pela ala radical da/os teórica/os do feminismo ganha também uma versão em estudos empíricos. As regras do jogo democrático, que se localizam no espaço político/público, argumenta Young (2001: 371-72), privilegiam o discurso assertivo e confrontacional, em detrimento das expressões conciliatórias e exploratórias, que seriam características da esfera pessoal. Na maioria das situações reais de discussão, isto privilegiaria estilos masculinos de discurso em relação aos femininos. Uma literatura cada vez mais extensa pretende provar que meninas e mulheres falam menos em situações marcadas pela firmeza e competição de argumentos. Num trabalho apresentado na reunião da American Political Science Association (1992), Lynn Sanders apresentou estudos que mostram que, nos júris, os homens falam mais do que as mulheres e tomam mais freqüentemente posições de liderança. No caso das legisladoras estaduais, os resultados se repetem: elas falam menos que os legisladores e, em reuniões públicas, tendem mais a dar informações e a fazer perguntas, enquanto homens afirmam opiniões e entram em confrontação (cf. Mansbridge, 1991).

O interesse feminista pelos modos de raciocínio moral das mulheres tem nos escritos de Carol Gilligan sua fonte primária. O trabalho de Gilligan expõe as conseqüências de abordar a “questão da mulher” a partir de *dentro* do discurso científico estabelecido. Quando as mulheres são incorporadas no quadro acadêmico, seja como objetos de investigação científico-social seja como pessoas que levam a cabo essa investigação, os parâmetros nos quais os paradigmas estabelecidos encontram-se apoiados estremece. A validade da definição do *domínio do objeto*, suas unidades de medida, seu método de verificação, a suposta neutralidade de sua terminologia teórica e a pretensa universalidade de seus modelos são colocadas em suspensão (Benhabib, 2006: 203-4).

No caso da teoria feminista proposta Giligan, a afirmação de que homens e mulheres teriam “vozes diferentes” que devem ser, ambas, respeitosamente ouvidas resulta da consideração segundo a qual as sensibilidades morais dos homens e das mulheres tendem a se desenvolver — cognitivamente — de maneira diferente. Essa idéia está resumida em seu livro *In a Different Voice* [1982], e pode ser resumida na idéia de que o problema moral entre os sexos surge antes das *responsabilidades conflitantes* que de direitos rivais; e que sua solução exige um modo de pensar contextual e narrativo, mais do que formal e abstrato. Essa concepção de moralidade vinculada à atividade do cuidado delimita o desenvolvimento moral a partir da compreensão da responsabilidade e das relações; do mesmo modo que a concepção de moralidade como equidade vincula o desenvolvimento moral à compreensão dos direitos e das regras (Gilligan, 1993: 19).

A concepção de uma moralidade vinculada ou interessada que centra o desenvolvimento moral na responsabilidade e nas relações entre os seres humanos gera uma voz que é caracterizada a partir da *ética do cuidado*. Gilligan chega a esta formulação a partir de uma pesquisa sobre o aborto: o estudo sugeriu, segundo ela, que as mulheres apresentam uma maneira diferente de construir problemas morais, a partir de termos dos conflitos de responsabilidade:

The sequence of women's moral judgment proceeds from an initial concern with survival to a focus on goodness and finally to a reflective understanding of care as the most adequate guide to the resolution of conflicts in human relationships. The abortion study demonstrates the centrality of the concepts of responsibility and care in women's constructions of the moral domain, the close tie in women's thinking between conceptions of the self and of morality, and ultimately the need for an expanded developmental theory that includes, rather than rules out from consideration, the differences in the feminine voice" (Gilligan, 1993: 105).

A voz e a moralidade (pre)dominantes, no entanto, tem sido aquela centrada na equidade, fundada nas regras e nos direitos, a qual delinea a voz própria de uma *ética da justiça*, que, para Gilligan (1986: 238), é “fundamentalmente incompatível” com a do cuidado. Pois os dilemas fundados na epistemologia moral centrada na ética da justiça frustrariam as mulheres, cuja voz é mais contextual e está em sintonia com o ponto de vista de um *outro concreto* — um indivíduo racional com uma história concreta, identidade e constituição afetivo-emocional específicos<sup>10</sup>. As categorias morais que acompanham as interações, a partir da perspectiva do cuidado, diz ela, são as de responsabilidade, vinculação e compartilhamento. E os sentimentos morais correspondentes são os do amor, cuidado, simpatia e solidariedade. Em contrapartida, a ética da justiça estaria ancorada em categorias morais que acompanham a relação entre indivíduos generalizados e são estruturadas pela defesa do direito, da obrigação e da capacitação; os sentimentos morais a ela correspondentes são o respeito, o dever, o valor e a dignidade (Benhabib, 1987: 98). Assim, valores da justiça e da autonomia são caracterizados e diferenciados daqueles próprios ao cuidado nos seguintes termos:

(...) presupposed in current theories of human growth and incorporated into definitions of morality and self, imply a view of the individual as separate and of relationships as either hierarchical or contractual, bound by the alternative of constraint and cooperation. In contrast, the values of care and connection, salient in women's thinking imply a view of self and other as interdependent and of relationships as networks created and sustained by attention and response. The two moral voices that articulate these visions, thus, denote different ways of viewing the world (Gilligan, 1988: 8).

A proposta de uma *ética do cuidado* envolve assim um deslocamento das questões morais essenciais que compõem o problema na direção de (re)definir que princípios são os melhores ou os mais justos para mais bem equipar os indivíduos e melhor prepará-los para agir moralmente. Ser uma pessoa moral, segundo esta visão, é menos conhecer os princípios justos universalizáveis e mais ter as disposições corretas para uma ação responsável contextualizada; o eu como agente moral percebe e reage em

---

<sup>10</sup> “While an ethic of justice proceeds from the premise of equality – that everyone should be treated the same – an ethic of care rests on the premise of nonviolence – that no one should be hurt.” (Gilligan, 1993: 174).

primeiro lugar à percepção da necessidade (Gilligan, 1988: 23). Daí a necessidade de se compreender as capacidades morais em um sentido mais amplo, ou seja, seguindo a ética do cuidado: em vez de afirmar princípios morais, a imaginação moral, o caráter e as ações devem responder à complexidade de cada ação específica (Tronto, 1987: 657). O centro da argumentação passa a ser menos a determinação de princípios neutros e potencialmente universalizáveis, e muito mais se eles devem ser princípios que atentem para “os direitos e a equidade” ou para “as responsabilidades e as relações” (Kymlicka, 2006: 348-49).

Há, contudo, na literatura de área, sérias controvérsias quanto a determinar se esta voz diferente realmente existe; e, em caso afirmativo, se está correlacionada de maneira significativa ao gênero. Alguns defendem que, ainda que existam duas vozes morais distintas, a do cuidado e da justiça, homens e mulheres tendem a empregar ambas com regularidade mais ou menos igual. Outros argumentam que, embora homens e mulheres, em muitos casos, falem com uma voz diferente, essa afirmação obscurece um elemento comum subjacente: a moralização do gênero é mais uma questão de como pensamos que raciocinamos do que como efetivamente raciocinamos. Algumas das críticas mais contundentes ao trabalho de Gilligan foram expressas por feministas que entendem que a voz reivindicada pela autora como “a voz da mulher”, de fato, representa somente a mulher profissional, heterossexual e branca, o que significaria a exclusão de outras tantas vozes dissonantes desse padrão (cf. Nicholson, 1983: 514-37).

Não obstante as limitações da formulação de uma ética do cuidado, é preciso ressaltar que, para combater e compreender a opressão das mulheres, como bem mostrou a segunda onda do movimento das mulheres na Europa e nos Estados Unidos, não basta reivindicar somente a emancipação política e econômica das mulheres: é necessário também questionar aquelas relações psicosssexuais que se aloca na esfera doméstica e privada, no âmago da vivência cotidiana das mulheres, por meio das quais as identidades de gênero são produzidas e reproduzidas.

Para explicar a opressão e as relações de dominação entre homens e mulheres é preciso, antes, revelar o poder de símbolos, mitos e fantasias que regem ambos os sexos no mundo fechado e não questionado dos papéis de gênero. E é isso que contemporaneamente as teorias feministas buscam fazer, na medida em que descobrem diferenças onde antes prevalecia igualdade; notam dissonância e contradição no reino das uniformidades; denotam o duplo sentido de palavras que antes eram tidas como termos acabados; e demonstram a persistência de injustiças, desigualdades e regressão em processos que anteriormente se caracterizavam como justos, igualitários e progressivos (Benhabib, 2006: 204).

Inserida em tais preocupações, Carol Gilligan ouviu os murmúrios, os protestos e as objeções que mulheres pronunciaram diante dos modos de apresentar dilemas morais que pareciam estranhos a elas. Seguindo o movimento de suspensão de validade dos parâmetros e verdades estabelecidos, a autora argumenta que a exclusão das mulheres e de suas experiências do *mainstream* das teorias filosóficas e políticas revelaria os limites da pretensão tanto de universalidade quanto de neutralidade dessas formulações. Acrescenta ainda a este quadro a incômoda necessidade de compreensão dos motivos que levaram as vozes das mulheres a serem silenciadas, e como os ideais dominantes e as definições privilegiadas de esfera moral continuam a calar essas vozes (Benhabib, 1987: 106).

\*\*\*



As contribuições desta ala mais radical do feminismo para a crítica aos termos e ao modo de se (re)produzir das filosofias políticas e das teorias da justiça não evitaram, contudo, que a teoria política feminista se renovasse, a partir da própria crítica interna. O trabalho da filósofa norte-americana Judith Butler ilustra bem os largos avanços promovidos por esta incomparável capacidade de se “reinventar” a partir da autocrítica que a teoria política feminista tem demonstrado: segundo Butler, a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade feminina compreendida pela categoria *mulheres*, que não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso como também constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada — uma posição que não pode mais ser sustentada no interior do discurso feminista. Isto porque o próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes, como têm mostrado os debates feministas contemporâneos sobre os significados do conceito de gênero (Butler, 2010: 17-18).

A dependência radical do sujeito masculino diante do “Outro” feminino é parte constitutiva de uma certa sensação de debilidade por parte do feminismo que, em última instância, expõe o caráter ilusório da autonomia das teorias feministas, as quais dependeriam de uma estrutura binária segundo a qual *o sexo* figuraria o “real” e o “fatural”, enquanto *o gênero* seria a inscrição cultural nessa base material, o sexo. Diante de tal incômodo presente nas análises que partem da relação entre o sujeito masculino e um “Outro” feminino, afirma ser necessário ressignificar a noção de poder, a qual funcionaria como amálgama dos termos dessa relação. Isso porque o poder parece operar na própria produção dessa estrutura binária em que se pensa o conceito de gênero. Butler questiona assim a composição dos discursos de gênero a partir de distinções, como o natural e o artificial, o interno e o externo, etc.

Os caminhos para a construção de possíveis respostas a tais problemas, sugere Butler (2010: 8-9), passam pelo reconhecimento de categorias (como identidade binária de sexo, gênero e corpo) que podem ser apresentadas como produções que estão a criar um efeito natural, original e inescapável. Explicar as categorias fundacionais do sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder, como pretende a autora, supõe uma forma de investigação crítica à qual Foucault, ao reformular Nietzsche, chamou de *genealogia*. A crítica genealógica, da maneira que Butler a entende,

recusa-se a buscar origens de gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. (...) A genealogia toma como foco o gênero e a análise relacional por ele sugerida precisamente porque o feminino já não parece mais uma noção estável, sendo seu significado problemático e errático quanto o de ‘mulher’, e porque ambos os termos ganham seu significado problemático apenas como termos relacionais. (Butler, 2010: 9).

Seguindo Foucault, Butler observa que os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que depois passam a representar. As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos negativos — ou seja, por meio de limitação, de proibição, de regulamentação, de controle e de “proteção” dos indivíduos relacionados àquela estrutura política frente a uma ação contingente e retratável de escolha. Contudo,

em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por estas estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com suas exigências.

Se esta análise estiver correta, conclui Butler (2010: 18), a formação jurídica da linguagem e da política que representa as mulheres como “o sujeito” do feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional. Desse modo, o sujeito feminista se revela discursivamente constituído pelo próprio sistema político que deveria facilitar sua emancipação. Neste contexto, um apelo acrítico a esse sistema em nome da emancipação das “mulheres” estaria inelutavelmente fadado ao fracasso<sup>11</sup>.

Por isso, a crítica feminista deve explorar as afirmações totalizantes da economia significativa masculina, mas também precisa permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do próprio feminismo. O esforço de identificar o inimigo como singular em sua forma é um discurso invertido que mimetiza acriticamente a estratégia do opressor, em vez de oferecer um conjunto de termos diferentes que poderiam servir como ferramenta para a compreensão. Nesse sentido, as críticas feministas afirmam que a idéia de uma identidade feminina oprimida por um sujeito masculino está repleta de essencialismos. A insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou na prática a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das “mulheres” (Butler, 2010: 34-35).

Seguindo esta perspectiva, seria equivocado supor de antemão a existência de uma categoria — “mulheres” — que apenas necessite ser preenchida com os vários componentes de raça, classe, etnia e sexualidade para tornar-se completa. A hipótese de sua incompletude essencial confere a possibilidade da categoria servir permanentemente como espaço disponível para os significados contestados. Sem a pressuposição ou o objetivo da unidade, sempre instituído no nível conceitual, unidades provisórias podem emergir no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade, sem a expectativa compulsória de que as ações feministas devam instituir-se a partir de um acordo estável e unitário sobre a identidade.

O raciocínio *fundacionista* da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados e, posteriormente, a ação política é empreendida. O paradoxo interno presente nesse tipo de raciocínio, denuncia a filósofa, é que ele presume, fixa e restringe os próprios sujeitos que espera representar e libertar. Contra esta defesa, Butler (2010:205) argumenta que não há a necessidade de haver “um agente por trás do ato”: o agente é diversamente construído de forma discursiva no e por meio do ato. E a identidade desse agente se afirma por intermédio de um processo de significação; se é desde sempre significada, e se mesmo assim continua a significar, à medida que circula em vários discursos interligados, a questão da ação não deve ser respondida mediante recursos a um “eu” que preexista à significação. Seguindo a autora:

(...) as condições que possibilitam a afirmação do ‘eu’ são providas pela estrutura de significação, pelas normas que regulam a inovação legítima ou ilegítima desse pronome, pelas práticas que estabelecem os termos da inteligibilidade pelos quais ele pode circular. A linguagem não é um *meio* ou

---

<sup>11</sup> “Não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação”(Butler, 2010:19).

*instrumento* externo em que despejo um eu e onde vislumbro um reflexo desse eu (Butler, 2010: 207).

Determinada a desvendar as conseqüências dos usos e abusos da concepção de um *sujeito* pelas teorias feministas e executando a tarefa de buscar uma *genealogia feminista* da categoria “mulheres”, Butler propõe determinar as operações políticas que produzem e ocultam o que se qualifica como sujeito jurídico do feminismo<sup>12</sup>. Compreender a identidade como uma prática significativa é compreender sujeitos culturalmente inteligíveis como efeitos resultantes de um discurso amarrado por regras, que se insere nos atos disseminados e corriqueiros da vida lingüística. O sujeito não é aqui entendido como determinado pelas regras por meio das quais é gerado, pois a significação não é um ato fundador, explica Butler (2010: 209-10), mas antes um processo regulado de repetições que tanto se oculta quanto impõe suas regras precisamente através da produção de efeitos substancializantes.

A reconceituação da identidade como *efeito*, isto é, como produzida e/ou gerada, proposta por Butler, abriria possibilidades de “ação” que abarcariam caminhos para a compreensão de que as restrições tácitas que produzem o “sexo” culturalmente inteligível devem ser entendidas como estruturas políticas generativas, e não como fundações naturalizadas. Isso quer dizer que considerar a identidade como um efeito construído significa que ela não é nem inevitavelmente determinada nem totalmente artificial ou arbitrária. Entender a identidade como efeito de uma construção não significa necessariamente a exclusão de possibilidades de ação. Isso porque a construção é o cenário necessário da ação, constitui os próprios termos em que a ação se articula e se torna culturalmente inteligível.

Assim, a tarefa do feminismo não é estabelecer um ponto de vista fora das identidades construídas, e sim situar as estratégias de repetição subversivas facultadas por essas construções, afirmar as possibilidades locais de intervenção pela participação nessas práticas de repetições que constituem a identidade e, desse modo, apresentar a possibilidade imanente de contestá-las. Se as identidades deixassem de ser fixas como precondição de um silogismo político, inclusive aquelas relacionadas ao gênero, e se a política não fosse mais compreendida como um conjunto de práticas derivadas dos supostos interesses de um conjunto de sujeitos prontos, acabados e sem arestas, uma nova configuração política poderia surgir<sup>13</sup>.

Deste modo, longe de invalidar a existência e a importância de vozes distintas, a construção do horizonte explicativo e normativo proposto por Butler expande as esferas e as possibilidades de reivindicações para além dos atores representados pelos termos homens/mulheres. Além disso, reafirma um dos desafios centrais — quiçá a maior contribuição — propostos por Gilligan às teorias morais universalistas: o questionamento dos ideais do ser autônomo à luz de outras experiências expressas nas vozes dos *outros excluídos*.

---

<sup>12</sup> “A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento” (Butler, 2010: 23).

<sup>13</sup> Nas palavras de Butler (2010: 213-214): “As configurações culturais do sexo e do gênero poderiam então proliferar ou, (...) sua proliferação atual poderia então tornar-se articulável nos discursos que criam a vida cultural inteligível, confundindo o próprio binarismo do sexo e denunciando sua não inaturalidade fundamental”.

**BIBLIOGRAFIA:**

- ALLEN, Anita L. *Uneasy access: privacy for women in a free society*. Lanham-Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 1988.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a Teoria Feminista. In: BENHABIB, Seyla e CORNELL, D. (orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- \_\_\_\_\_. *El ser y el outro en la ética contemporânea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2006.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos, comparada à dos modernos. Tradução de Loura Silveira. *Revista de Filosofia Política*, 2, São Paulo, 1985.
- FRIEDMAN, M. Beyond caring: the de-moralization of gender. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. suplementar 18, 1978, pp. 87-110.
- FIRESTONE, Shulamith. *The dialectic of sex*. London: The Women's Press, 1970.
- GILLIGAN, Carol. Remapping the moral domain: new images of the self in relationships. In: HELLER, T. C. et al. (eds.). *Reconstructing individualism: autonomy, individuality and the self in the Western thought*. California: Stanford University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. Moral Orientation and Moral Development. In: KITTAY e MEYERS. (eds.). *Women and Moral Theory*. Boulder: Rowman & Littlefield, 1987.
- \_\_\_\_\_. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. [1982].
- GILLIGAN, Carol et al. (eds.). *Mapping the moral domain*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- GROSS, Elisabeth. What is feminist theory?. In: PATEMAN, Carole. & GROSS, Elisabeth (orgs.), *Feminist challenges: social and political theory*. Boston: Northeastern Press, 1987, ©1986.
- JAGGAR, Alison M. *Feminist politics and human nature*. Lanham-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1983.
- KELLY-GADOL, Joan. The Social Relation of the Sexes: Methodological implications of Women's History. *Signs*, vol. 1, no. 4, 1976, pp. 809-823.
- KIMLYCKA, Will. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MACKINNON, Catharine. A. *Feminism unmodified: discourses on life and law*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1987.
- MANSBRIDGE, Jane. Feminism and Democratic Community. In: CHAPMAN, J. e SHAPIRO, I. (eds.). *Democratic Community, Nomos n 35*. NY: New York University Press, 1991.
- MENDUS, Susan e KENNEDY, Ellen. *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*. Brighton: Wheatsheaf Books, 1987.
- MILLET, Kate. *Sexual politics*. London: Virago, 1969.
- NICHOLSON, Lynn. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1986.
- NUSSBAUM, Martha. *Rawls and Feminism*. In: FREEMAN, S. (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- OAKLEY, Ann. *Sex, gender and society*. London: Temple Smith, 1985 [1972].
- OKIN, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. London: Virago, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- \_\_\_\_\_. Thinking like a Woman. In: ROHDE, D. (ed.). *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Gênero, o público e o privado. *Estudos feministas*, vol.16, no. 2, 2008.
- PATEMAN, Carole. The Disorder of Women: Women, Love and the Sense of Justice. *Ethics*, vol. 91, nº 1, 1980, pp. 20-34.
- \_\_\_\_\_. *The disorder of women*. Cambridge-Oxford: Polity Press-Basil Blackwell, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- PHILLIPS, A. De uma política de idéias a uma política de presença? *Estudos Feministas*, vol.9, n.1, 2001, pp. 268-290.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo, São Paulo: Ática, 2000.
- ROSENBLUM, Nancy. *Another liberalism*. Romanticism and the reconstruction of liberal thought. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1987.
- TRONTO, Joan. Beyond gender difference to a theory of care. *Signs*, vol. 12, nº 4, 1987. p.644-663.
- YOUNG, Iris Marion. A imparcialidade e o público cívico: algumas implicações das críticas feministas da teoria moral e política. In: CORNELL, D. e BENHABIB, S. (orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- \_\_\_\_\_. Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship. *Ethics*, vol. 99, n. 2, 1989, p. 250-274.
- \_\_\_\_\_. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, Jessé. (ed.). *Democracia hoje*. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 365-386.