

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

RAFAELA WEBER MALLMANN

UMA TEORIA DA JUSTIÇA FEMINISTA: REFLEXÕES ACERCA DA MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

RAFAELA WEBER MALLMANN

**UMA TEORIA DA JUSTIÇA FEMINISTA: REFLEXÕES ACERCA DA MUTILAÇÃO
GENITAL FEMININA**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: ética e filosofia política.

Orientador: Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior

Porto Alegre

2022

Ficha Catalográfica

M254t Mallmann, Rafaela Weber

Uma teoria da justiça feminista : reflexões acerca da
mutilação genital feminina / Rafaela Weber Mallmann. – 2022.

170p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior.

1. Mutilação genital feminina. 2. Direitos Humanos. 3. Feminismo. 4.
Cultura. I. Oliveira Junior, Nythamar Hilario Fernandes de. II.
Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

RAFAELA WEBER MALLMANN

**UMA TEORIA DA JUSTIÇA FEMINISTA: REFLEXÕES ACERCA DA
MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: ética e filosofia política.

Aprovada em: 04 de março de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior (Orientador) - PUCRS

Profa. Dra. Camila Palhares Barbosa - PUCRS

Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges - UFSC

Profa. Dra. Tatiana Vargas Maia – UNILASALLE

Porto Alegre

2022

Às mulheres, por um mundo mais igualitário.

AGRADECIMENTOS

Elaborar uma dissertação em um contexto pandêmico envolveu muitas adversidades devido ao isolamento social, aulas on-line, distanciamento de família, amigos, da sala de aula, e o medo que de certa forma sempre esteve presente. A finalização desse texto já se deu em um contexto melhor do que o que foi iniciado (2020-2022), graças ao avanço da ciência em proporcionar vacinas que estão salvando vidas. Com isso, inicio agradecendo à ciência em sua forma geral, englobando as diversas áreas do conhecimento, por sobreviver em um contexto negacionista, de cortes de financiamento, e ainda assim, ser fonte de esperança sobre a possibilidade de um mundo melhor a partir do conhecimento.

Agradeço aos meus pais, Beatriz e Jaime, por todo o amor e dedicação que destinam a mim, por estarem sempre presentes em minha vida, apoiando minhas decisões e auxiliando minha formação humana e acadêmica; por me incentivarem a fazer o que amo, e por oportunizarem as bases que me levaram até onde estou hoje.

Agradeço ao meu orientador Nythamar de Oliveira, por ter aceitado embarcar nessa jornada sobre feminismo e teorias da justiça, sempre disponível e auxiliando, encaminhando materiais e oportunizando discussões sobre esse tema em suas aulas e eventos realizados na PUCRS; pela importância que destina à essa discussão e pelo incentivo em seguir minha pesquisa.

Às minhas amigas e amigos, que compreenderam minha ausência em determinados momentos, que ouviram minhas explicações teóricas sobre a pesquisa, me consolaram em momentos de angústia, e principalmente pelo incentivo de todos em seguir meus estudos e lutar pelo que acredito.

Agradeço aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, pelos debates e conversas em sala de aula e em eventos, indicações de livros, artigos e diversos materiais que contribuíram significativamente para o resultado dessa dissertação. Agradeço ainda à Lisiane, secretária do nosso PPG, que sempre esteve disponível e ágil para auxiliar em qualquer dúvida ou necessidade referente ao mestrado.

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que apesar dos diversos cortes em financiamento à pesquisa, possibilitou o auxílio a este estudo com bolsa, que foi imprescindível para sua realização - Código de Financiamento 001.

[...] eu advogo por meu sexo, não por mim mesma. Há muito tempo considero a independência a grande bênção da vida, a base de toda virtude; e tal independência quero garanti-la sempre, pela contenção de minhas necessidades, ainda que eu vá viver em uma terra deserta. É, então, um afeto por todo o gênero humano que faz minha pena escrever rapidamente para apoiar o que acredito ser a causa da virtude; e a mesma razão me leva a desejar de modo sincero ver a mulher em uma posição a partir da qual avance, em vez de ser refreada, para o progresso desses gloriosos princípios que dão substância à moralidade. De fato, minha opinião sobre os direitos e deveres da mulher brota com tanta naturalidade de tais princípios fundamentais que me parece quase impossível que algumas das mentes abertas, responsáveis por dar forma a sua admirável constituição, não concordem comigo (WOLLSTONECRAFT, [1792] 2016, p. 19-20).

RESUMO

A mutilação genital feminina (MGF) é uma prática cultural reconhecida pela Organização Mundial da Saúde (2008) como qualquer lesão aos órgãos genitais femininos sem que haja razões médicas. O procedimento ocorre geralmente com meninas de 04 a 07 anos, sendo predominante em países Islâmicos e Africanos, mas já espalhada pelo mundo devido aos processos migratórios. Diante deste cenário, o problema que norteia a presente pesquisa indaga: é possível considerar um mínimo ético para o tratamento com o ser humano tendo em vista a diversidade cultural existente? Utilizando como base o caso da mutilação genital feminina e a discussão filosófica envolvendo o tema, a igualdade de gênero pode ser fundamento para uma teoria da justiça? Este trabalho utiliza como base a mutilação genital feminina, apresentando no primeiro capítulo considerações sobre o movimento feminista, com enfoque no feminismo liberal igualitário, discutindo questões sobre autonomia, liberdade e racionalidade; apresenta dados a respeito da prática da MGF, como os depoimentos de mulheres que passaram pelo procedimento, motivações da prática, direitos violados e avanços na erradicação. No segundo capítulo, se demonstra a relação entre multiculturalismo, universalismo, cultura e gênero; após, é apresentada a teoria de justiça de John Rawls, as críticas feministas direcionadas à sua teoria, e uma reflexão sobre como um povo fictício que realiza a mutilação genital feminina, denominado Lemândia, será visto em um cenário internacional a partir do *Direito dos Povos*. No último capítulo, é apresentada uma possibilidade de teoria da justiça feminista, em que são focadas três questões essenciais: o feminismo ético como possibilidade de tratar a mulher como um fim em si mesma, justificando a não instrumentalização das mulheres a partir do imperativo categórico; o enfoque das capacidades de Martha Nussbaum, como forma de delimitar uma justiça social básica e a teoria tridimensional da justiça de Nancy Fraser, que possibilita uma forma de organização social para que as mulheres possam reivindicar melhorias nas suas vidas a partir da ideia de paridade participativa como uma questão de justiça. A metodologia é do tipo exploratória, tendo como base referenciais teóricos em meios físicos e digitais, com enfoque principalmente nas teorias feministas e na filosofia política, além de outras fontes que possibilitem maior compreensão e aprofundamento do tema.

Palavras-chave: Mutilação genital feminina; direitos humanos; feminismo; cultura.

ABSTRACT

Female genital mutilation (FGM) is a cultural practice recognized by the World Health Organization (2008) as any injury to the female genital organs for non-medical reasons. The procedure usually occurs in girls aged 04 to 07 years, being predominant in Islamic and African countries, but already spread around the world due to migration processes. Given this scenario, the problem that guides this research asks: is it possible to consider an ethical minimum for the treatment of human beings in view of the existing cultural diversity? Using the case of female genital mutilation and the philosophical discussion involving the theme as a basis, can gender equality be the foundation for a theory of justice? This work uses female genital mutilation as a basis, presenting in the first chapter considerations about the feminist movement, focusing on egalitarian liberal feminism, discussing issues about autonomy, freedom, and rationality; it presents data regarding the practice of FGM, such as testimonials from women who have undergone the procedure, motivations for the practice, violated rights, and advances in eradication. In the second chapter, the relationship between multiculturalism, universalism, culture and gender is demonstrated; after that, John Rawls' theory of justice is presented, the feminist criticisms directed to his theory, and a reflection on how a fictitious people who perform female genital mutilation, called Lemandia, will be seen in an international scenario from *the Law of Peoples*. In the last chapter, a possibility of a feminist theory of justice is presented, in which three essential issues are focused on: ethical feminism as a possibility of treating women as an end in itself, justifying the non-instrumentation of women from the categorical imperative; Martha Nussbaum's capabilities approach, as a way of delimiting a basic social justice, and Nancy Fraser's three-dimensional theory of justice, which enables a form of social organization so that women can claim improvements in their lives from the idea of participatory parity as a matter of justice. The methodology is exploratory, based on theoretical references in physical and digital media, focusing mainly on feminist theories and political philosophy, as well as other sources that allow a better understanding and deepening of the theme.

Keywords: Female genital mutilation; human rights; feminism; culture.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E AS DESIGUALDADES DE GÊNERO	16
1.1 O feminismo como forma de emancipação	16
1.2 Autonomia, racionalidade e liberdade. Afinal, qual é a proposta do feminismo liberal igualitário?	29
1.3 Por que mutilar? Dados globais	47
1.4 Direitos violados e avanços na erradicação da prática.....	58
2 MULTICULTURALISMO, DIREITOS DE GRUPO E UNIVERSALISMO: QUESTÕES CULTURAIS E DE GÊNERO	70
2.1 Dialogando com Susan Okin: o multiculturalismo é ruim para as mulheres?.....	70
2.2 John Rawls e a ideia de Justiça	85
2.2.1 O feminismo liberal e a teoria política rawlsiana	90
2.3 A mutilação genital feminina no <i>Direito dos Povos</i>	100
3 UMA TEORIA DA JUSTIÇA FEMINISTA	111
3.1 Feminismo ético e a mulher como um fim em si mesma	111
3.2 O enfoque nas capacidades humanas centrais	115
3.2.1 – Os bens primários de John Rawls	115
3.2.2 – Amartya Sen e as capacidades	122
3.2.3 – Martha Nussbaum e o enfoque nas capacidades.....	127
3.3 A teoria tridimensional da justiça e a paridade participativa.....	135
3.4 Emancipando as mulheres: uma teoria da justiça feminista em Lemândia	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS	165

INTRODUÇÃO

A mutilação genital feminina (MGF) é uma prática reconhecida pela Organização Mundial da Saúde (2008) como qualquer lesão aos órgãos genitais femininos sem que haja razões médicas. Mencionar essa definição é essencial para compreender que tal procedimento ocorre baseado em raízes culturais que contém uma estrutura desigual de gênero presente em diversas comunidades. Com predominância em países Islâmicos e Africanos, mas já espalhada pelo mundo devido aos processos migratórios, a MGF é uma prática que ocorre geralmente com meninas de 04 a 07 anos (mas que em alguns casos pode ocorrer em meninas com idade mais avançada), resultando em gravíssimos problemas físicos e psicológicos.

A crise democrática e econômica que está presente na atualidade se torna um campo fértil para que os direitos humanos sejam questionados. Em encontros internacionais como aqueles realizados por membros das Nações Unidas, a proteção a esses direitos é destacada como essencial, tendo em vista que em momentos de crise que essa proteção perde força nos contextos locais. E quando se adentra aos contextos locais e as formas de violência que surgem principalmente em momentos de crise, as mulheres estão entre os grupos que tem seus direitos não efetivados, seja em âmbito familiar por meio da violência doméstica e feminicídios, seja em âmbito público por falta de oportunidades que garantam oportunidades de vida, emprego e lazer de forma adequada.

Ocorre que em muitos contextos não é apenas em momentos de crise que a mulher se encontra em posição inferior ou desigual aos homens, tendo seus direitos humanos não efetivados. Muitas culturas e tradições determinam à mulher um espaço recluso no ambiente doméstico e privado, em que o homem comanda todos os aspectos da vida das mulheres, além de elas não possuírem direitos básicos como à liberdade, à autonomia e à propriedade. Entre essas culturas pode se mencionar as que realizam a mutilação genital feminina, presentes no Oriente Médio e na África, em países como Egito, Camarões, Costa do Marfim, Guiné-Bissau, Iémen, Mali, Nigéria, entre outros, e já espalhadas pelo globo devido aos processos migratórios. Também já há registros de comunidades indígenas que realizam a prática na Colômbia, assim como comunidades presentes nos Estados Unidos, Nova Zelândia, Austrália e Canadá. Muitas vezes essa forma de vida é questionada tanto por quem está inserida na cultura, quanto por quem está fora dela, e esse questionamento passa a ser acusado como uma forma de

ocidentalização dessas culturas ou tradições, em que defensores do relativismo cultural afirmam que a cultura de cada grupo social deve ser analisada a partir de suas próprias formas de vida.

O período iluminista na Europa dos séculos XVII e XVIII, também conhecido como o Século da Filosofia, representou um momento histórico em que o enfoque era o uso da razão aliado às mudanças políticas, econômicas e sociais, buscando alterar padrões religiosos metafísicos estabelecidos em anos anteriores, como na Idade Média. Em 1784 Immanuel Kant publica *Resposta à pergunta: o que é Iluminismo?*, em que afirma ser “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado” (1789, p. 01), e essa menoridade “é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem” (1789, p. 01). Kant compreendia que essa menoridade ocorria por culpa própria quando a sua causa não é a falta de entendimento, “mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.” (KANT, 1784, p. 01).

Esse texto representa pontos centrais dos ideais iluministas, em que a razão passa a ser o centro das discussões. Tzvetan Todorov (2008) esclarece que há três ideias que estão na base do projeto iluminista: a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e a universalidade. Há uma necessidade em que as escolhas pessoais prevaleçam em relação ao que é imposto por uma autoridade externa. O que guia a vida dos homens são as leis, normas e regras que são escolhidas por eles próprios. Grande parte das críticas são dirigidas à religião, na busca de que a própria humanidade escolha seu destino.

Esse mesmo período obteve grandes avanços em ciências como a física, a química, a biologia e a sociologia. O conhecimento era visto como libertador, e a educação, tanto em escolas quanto academias, passa a ocupar um papel central na difusão desse conhecimento. O objetivo do Estado passa a ser o bem-estar dos cidadãos, e a natureza humana dos indivíduos possui direitos inalienáveis, retomando ideias de um Direito Natural. A condição humana passa a ser mais importante do que o pertencimento a grupos sociais, no que diz respeito à preservação dessa condição.

As ideias Iluministas não necessariamente levaram às revoluções, mas podem claramente fundamentar os ideais pelos quais as revoluções liberais lutaram. Como exemplo, A Revolução Francesa entre 1789 e 1799 não foi liderada por apenas um partido ou movimento, mas por um consenso de ideias entre um grupo social que oportunizou ao movimento revolucionário uma unidade efetiva. A burguesia foi guiada por ideias do liberalismo clássico, que foram difundidas pela maçonaria e associações informais. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789 representou um manifesto contra a sociedade hierárquica e os

privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária, pois “o burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários” (HOBSBAWM, 2012, p. 42).

Nesse contexto revolucionário e iluminista, as mulheres acompanharam de perto as mudanças sociais que estavam ocorrendo. Quando surgiu a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, Olympe de Gouges escreve a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, em 1791, reivindicando igualdade entre homens e mulheres, tendo em vista que a versão da Declaração aprovada pela Assembléia Nacional excluía mulheres (além das crianças e dos estrangeiros). De Gouges foi guilhotinada em 1793, se opondo abertamente a Robespierre, foi condenada como contrarrevolucionária.

Em 1792 Mary Wollstonecraft escreve a *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, em que debate publicamente sobre o direito da mulher à educação, tendo em vista que o projeto Iluminista da emancipação da razão e difusão do conhecimento não abarcava adequadamente a situação das mulheres, pois suas vidas eram dedicadas aos ensinamentos dos cuidados do lar e do marido. Um dos principais teóricos que Wollstonecraft realiza críticas no texto é Jean-Jacques Rousseau, em que ela demonstra a necessidade da igualdade de gênero principalmente no âmbito educacional para proporcionar às mulheres saírem de sua menoridade, da mesma forma que Kant demonstrava ser necessário para alcançar o devido esclarecimento.

Vislumbra-se assim, que as reivindicações feministas feitas atualmente já eram discutidas no Iluminismo, e questões centrais como a autonomia, a busca pela felicidade, os direitos naturais à humanidade e a universalidade encontram o fundamento central naquele período. Flávia Biroli (2013) esclarece que o feminismo como movimento político e intelectual no Ocidente pode ser considerado um filho indesejado da Revolução Francesa, surgindo com grande força na virada do Século XVIII para o Século XIX.

No mesmo sentido das declarações que buscam garantir direitos naturais aos seres humanos, e após o genocídio da Segunda Guerra Mundial, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) é assinada em 1948 por diversos países como possibilidade de garantir um mínimo ético no tratamento ao ser humano. Entretanto, apesar de sua denominação universal, muitos países e comunidades não se sentem representadas por essa Declaração, pois ao delimitar garantias individuais estaria ferindo determinadas tradições culturais que não reconhecem o indivíduo em si, mas sim o grupo, a coletividade. Entre os países que contaram com abstenção da DUDH em sua proclamação, constam: a maior parte do bloco soviético, como Bielorrússia, Tchecoslováquia, Polônia, Ucrânia, União Soviética e Iugoslávia, além da África

do Sul e Arábia Saudita. Determinado país ter assinado a DUDH não necessariamente condiz com o respeito integral aos preceitos estabelecidos na Declaração, tendo em vista a amplitude de comunidades que integram os países, a mutilação genital feminina está presente também nos que aderiram à Declaração.

A desigualdade de gênero presente nas tradições que realizam a mutilação genital feminina é evidenciada pela prática ocorrer baseada em julgamentos morais sobre as mulheres, no sentido de controle da sexualidade, pois acreditam que as mulheres mutiladas não buscarão relações fora do casamento e se dedicarão apenas aos cuidados do lar e da família. Inicia-se o procedimento com meninas jovens que não possuem condições de decidir sobre suas vidas. Ainda que muitas optem passar pelo procedimento, a decisão não é livre, pois está condicionada ao modo como a mulher é vista dentro daquela comunidade. Diante disso, argumentos baseados na perpetuação da tradição e que a prática ocorre por livre vontade das mulheres, são refutados. Não há liberdade de escolha de um procedimento agressivo quando sua realização está condicionada ao respeito que os demais terão com aquela mulher circuncisada, e nessa questão a autonomia das mulheres, já reivindicada nos tempos do Iluminismo, ainda é um direito fundamental a ser discutido.

Diante deste cenário, o problema que norteia a presente pesquisa indaga: é possível considerar um mínimo ético para o tratamento com o ser humano tendo em vista a diversidade cultural existente? Utilizando como base o caso da mutilação genital feminina e a discussão filosófica envolvendo o tema, a igualdade de gênero pode ser fundamento para uma teoria da justiça?

É necessário buscar mecanismos que possibilitem tratar a mulher com respeito à sua dignidade humana. Portanto, pensar uma teoria da justiça feminista é essencial para desenvolver formas de emancipar as mulheres em contextos que possuem uma condição de inferioridade em relação ao homem, e principalmente, em casos em que o homem decide sobre a vida e corpo das mulheres baseado em julgamentos morais que se solidificam em casos como a mutilação genital feminina.

A atualidade da discussão é visível por ser um tema debatido mundialmente. Identificada como 5º Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS), a igualdade de gênero possui como Meta 5.3 a eliminação de práticas nocivas como as mutilações genitais femininas. A Agenda 2030 foi adotada no ano de 2015 (e implementada em 2016) por 193 Estados Membros da ONU, resultando em um processo global de participação. Como forma de seguimento à Agenda de Desenvolvimento do Milênio (2000-2015), os ODS abrangem ainda o “desenvolvimento econômico, a erradicação da pobreza, da miséria e da fome, a inclusão

social, a sustentabilidade ambiental e a boa governança em todos os níveis, incluindo paz e segurança” (ODS BRASIL, 2021).

Além de atual, a discussão proposta nesta dissertação tem o intuito de apresentar uma leitura deste procedimento à luz de teorias feministas que denunciam as desigualdades de gênero, sendo apresentada essa perspectiva no primeiro capítulo junto aos dados do procedimento da MGF e motivos para sua realização, por possuir ínfima relação com noções patriarcais sobre a vida e o corpo das mulheres; no segundo capítulo aborda-se ideias centrais do multiculturalismo e do universalismo e a relação com a situação da mulher e desigualdades de gênero; se trabalha a teoria da justiça de John Rawls, por ser considerada de fundamental importância à filosofia política e ao desenvolvimento deste trabalho, bem como críticas feministas e releituras de sua teoria, realizadas principalmente por filósofas como Martha Nussbaum e Susan Okin.

Ainda, após, é demonstrado um exercício de reflexão de como uma comunidade que realiza a mutilação genital feminina é vista em âmbito internacional a partir do *Direito dos Povos*. No último capítulo é trabalhada a ideia de uma teoria da justiça feminista, que será integrada por três partes fundamentais: a utilização do feminismo ético com o imperativo categórico kantiano a fim de denunciar as desigualdades de gênero e demonstrar a importância de tratar a mulher como um fim em si mesma; a utilização das capacidades humanas centrais como uma possibilidade de justiça social básica para as mulheres, com fundamento na ideia de não instrumentalização e na autonomia de decidir o que quer ser e fazer. Acrescentando à essas ideias a teoria tridimensional da justiça de Nancy Fraser sobre reconhecimento, redistribuição e representação, é visualizada uma forma de organização social que possibilite às mulheres um campo legítimo para reivindicações de justiça a partir do fundamento da paridade participativa e do respeito às capacidades humanas centrais.

A inquietação a respeito do tema da mutilação genital feminina se dá por ser uma prática cruel realizada geralmente com meninas jovens, que não têm idade para compreender o que está acontecendo com seus corpos. Também se considera que a decisão por realizar a prática nunca é livre - ainda que a mulher aceite passar por ela – pois está condicionada ao modo como será aceita na comunidade, ou seja, se passar pelo procedimento, será digna de casamento, caso não passe, é excluída do convívio social e muitas vezes necessita fugir de sua comunidade, por ser considerada uma vergonha à família. Desse modo, a discussão é necessária para que se busque dar atenção a este procedimento. Considerando o cenário atual mundial, a igualdade de gênero surge como pauta nos mais diversos contextos, e a necessidade de mudanças e novas teorias que acompanhem o desenvolvimento social abrem caminhos para estudos como este.

A pesquisa é do tipo exploratória, utilizando a coleta de dados em fontes bibliográficas disponíveis em meios físicos e na rede de computadores. O procedimento consiste em: seleção de bibliografia e documentos afins à temática, envolvendo leituras interdisciplinares, que possibilite a construção de um referencial teórico coerente sobre o tema em estudo, responda o problema proposto, corrobore ou refute as hipóteses levantadas e atinja os objetivos propostos na pesquisa; leitura e fichamento do material selecionado; reflexão crítica sobre o material selecionado; exposição dos resultados obtidos através de um texto escrito dissertativo.

1 A MUTILAÇÃO GENITAL FEMININA E AS DESIGUALDADES DE GÊNERO

Os movimentos feministas são essenciais para compreender as reivindicações das mulheres a partir de cada contexto social. Isso se dá porque a evolução do próprio movimento demonstra as peculiaridades e as diferenças que as mulheres enfrentam na vida. Este capítulo aborda um panorama sobre as desigualdades de gênero, demonstrando um breve histórico do movimento feminista, para após, adentrar ao tema da mutilação genital feminina, apresentando as motivações da prática, bem como depoimentos de mulheres que passaram pelo procedimento; por fim, serão apresentados os direitos violados na realização da mutilação, com uma abordagem internacional, para chegar aos avanços na erradicação da prática.

1.1 O feminismo como forma de emancipação

Entre a pluralidade de correntes feministas existentes, entende-se que a que está mais alinhada ao se discutir a importância da autonomia, da liberdade e do reconhecimento de direitos humanos como condição da existência humana em relação às mulheres é o feminismo liberal. Entre as premissas essenciais dessa forma de pensamento, estão presentes a percepção do indivíduo como sujeito político, realçando valores como igualdade, liberdade e a universalidade na luta por direitos iguais entre homens e mulheres. Na própria corrente estão inseridas diversas interpretações de como deve ser organizado o feminismo liberal, entretanto, nesse trabalho será utilizado como base principalmente os estudos das filósofas Martha Nussbaum e Susan Okin.

Nussbaum (2001) baseia grande parte dos seus estudos a partir do liberalismo igualitário que John Rawls trabalha¹. A filósofa argumenta que muitas teóricas feministas afirmam que as teorias da justiça que provêm da tradição liberal não conseguem tratar adequadamente as reivindicações das mulheres. Apesar das críticas reconhecidas à teoria liberal, acredita-se que o feminismo liberal possibilita pensar a posição da mulher na sociedade com base no uso da razão e a autodeterminação das mulheres para exercerem suas liberdades de forma igualitária. Esse pressuposto servirá como base na elaboração deste trabalho, na medida em que se acredita que uma sociedade justa e igualitária possa ser alcançada adotando ideias como políticas públicas e ações afirmativas que possibilitem essa sociedade almejada.

¹ No terceiro capítulo será apresentada a teoria de Martha Nussbaum com mais profundidade, aqui serão apenas mencionadas suas perspectivas e defesa do feminismo liberal.

O feminismo liberal tem como base argumentos do período iluminista. A influência do pensamento kantiano é retratada na ideia de dignidade humana e do sujeito como ser racional, individual, situado em um ponto de vista neutro e universal. As concepções de racionalidade, autonomia, não instrumentalização, liberdade e igualdade são discussões desenvolvidas por Kant que oportunizam atualmente uma base teórica ao feminismo liberal para pensar a situação das mulheres sob uma perspectiva emancipatória, no sentido de ser livre da submissão ao homem².

Em 1792 Mary Wollstonecraft escreve *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects*, em que denuncia a situação da mulher naquele tempo como reclusa ao espaço doméstico e considerada um ser irracional. Argumenta sobre a necessidade de investir na educação das meninas desde cedo, de modo que possibilite o uso das plenas faculdades mentais e possam estar integradas nas mais diversas áreas do conhecimento. Como um dos primeiros escritos feministas, Wollstonecraft abre o caminho para que as mulheres iniciem um processo de reflexão sobre sua condição na sociedade e reivindiquem mudanças para alcançar a igualdade. Nesses pressupostos estão inseridas as teorias feministas liberais.

A discussão já feita por Wollstonecraft em 1792 encontra fundamento nas reivindicações feministas da atualidade, principalmente quando se fala em realidades sociais que praticam a mutilação genital feminina. O investimento em educação também é essencial a esses contextos, tendo em vista que a mulher poderá alcançar uma condição de esclarecimento em que sairá de sua condição de minoridade, já discutida também por Kant. A minoridade das mulheres que realizam a MGF diz respeito à sua condição de submissão em relação aos homens, no sentido de elas passarem pelo procedimento para estarem aptas ao casamento e do contexto patriarcal de que a mulher necessita do homem para realizar atividades que tenham relação com o ambiente público, seja em questões políticas ou em relação aos direitos básicos, como o direito à propriedade.

O esclarecimento a ser alcançado é em relação a reconhecer que esta prática é cruel e não encontra qualquer fundamentação moral coerente para ser realizada, gerando efeitos

² Essa visão emancipatória às mulheres foi oportunizada por leituras feministas da teoria kantiana, tendo em vista que os escritos de Kant em *observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764) e *antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) delimitavam ainda à mulher o espaço privado das relações, tratando-a como um ser sem racionalidade e que sua função era cuidar do lar e servir ao marido. Quando Kant escreve *resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* (1783) ele menciona a possibilidade de a mulher alcançar essa condição tal como os homens. Desenvolvo algumas ideias sobre essa leitura de Kant quanto às mulheres relacionando com os escritos de Mary Wollstonecraft, tendo em vista que os dois viveram o período Iluminista, neste artigo: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/40047/27219> .

psicológicos e físicos irreversíveis. Então, a partir de uma autorreflexão realizada pelas próprias mulheres, o entendimento de que essa prática faz mal às suas vidas e de suas filhas e netas representa um processo emancipatório das raízes patriarcais desses contextos sociais.

Apesar de Wollstonecraft não referenciar diretamente aos textos kantianos, e mais precisamente sobre a ideia de menoridade adotada por ele, é visível semelhanças teóricas na importância que os dois designam ao uso da razão, considerando ainda que Wollstonecraft dá conta do problema teórico kantiano de excluir metade da humanidade (as mulheres) de seu apelo à razão. Para Wollstonecraft, a mulher se encontrava em um estado de perpétua infância, incapazes de ficar sozinhas (e aqui é possível relacionar à ideia de menoridade kantiana). Ou seja, suas ações não eram baseadas na razão, apenas em emoções e outros atributos ligados à feminilidade que elevam a condição da mulher à irracionalidade.

No mesmo sentido que Kant esclarece a importância do conhecimento e do uso da razão, Wollstonecraft enfatiza seu desejo em

persuadir as mulheres a se esforçarem para adquirir força tanto da mente quanto do corpo e convencê-las de que as frases suaves, a susceptibilidade do coração, a delicadeza dos sentimentos e o gosto refinado são quase sinônimos de epítetos de fraqueza, e de que os seres que são apenas objeto de piedade e daquela espécie de amor que, por definição, lhe é próxima logo se tornarão alvo de desprezo. Dispensando, então, aquelas belas frases femininas que os homens usam com condescendência para suavizar nossa dependência servil e desdenhando a débil elegância da mente, a sensibilidade notável e a suave docilidade dos modos, que são supostamente características do sexo mais frágil, desejo mostrar que a elegância é inferior à virtude, que o primeiro objetivo de uma ambição louvável é obter caráter enquanto ser humano, independentemente da distinção de sexo, e que as considerações secundárias devem conduzir a essa simples pedra de toque. (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 26-27).

Para Wollstonecraft, um dos problemas centrais em relação às mulheres é que além dos problemas com a educação desigual que as trata inevitavelmente como futuras donas de casa, elas são consideradas “um sexo frívolo, ridicularizadas ou vistas como dignas de pena pelos escritores que se esforçam, por meio da sátira ou da instrução, para melhorá-las.” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 28). As mulheres passam muito tempo dos anos iniciais de vida adquirindo habilidades que podem ser consideradas superficiais, e “enquanto isso, a força do corpo e da mente é sacrificada em nome de noções libertinas de beleza e do desejo de se estabelecer mediante o matrimônio – o único modo de as mulheres ascenderem no mundo.” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 28). Essa crítica é central para pensar a mutilação genital feminina, tendo em vista que a prática ocorre para a plena realização de uma condição última estabelecida para a vida das mulheres: o casamento.

Com essa afirmação, não se quer questionar a realização do casamento em si, pois isso é um direito de cada pessoa escolher se quer ou não concretizar, mas a crítica central é sobre como as mulheres são tratadas dentro da esfera privada do casamento, e quando não possuem o acesso ao desenvolvimento das plenas faculdades mentais a partir da educação, estão suscetíveis a reproduzirem comportamentos já determinados historicamente pelos homens, como servas domésticas que devem se dedicar aos cuidados do lar e da família. E no caso da mutilação, a crítica se torna ainda mais importante, porque além de reproduzirem o padrão de comportamento submisso, passam por um procedimento cruel justamente para entrarem em uma vida que seguirá reproduzindo um padrão de comportamento que inferioriza as mulheres.

Quando Wollstonecraft afirma que o desejo do matrimônio faz das mulheres meros animais, ela quer dizer que “quando se casam comportam-se do mesmo modo que se espera das crianças – vestem-se, pintam-se e são apelidadas criaturas de Deus. Certamente, esses seres frágeis servem apenas para um harém!” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 28) e complementa: “Como se pode esperar que governem uma família com juízo ou cuidem das pobres crianças que trazem ao mundo?” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 28). Isso demonstra como sua crítica não é exatamente ao casamento em si, mas ao descaso com o processo educacional das mulheres que não as prepara para realizar, dentre todas as tarefas racionais necessárias para o pleno desenvolvimento da vida, também o cuidado do lar e dos filhos.

Os problemas em relação ao lar, ao trabalho doméstico e os cuidados dos filhos, seguem sendo tema das discussões feministas com o passar dos anos. Em 1963 Betty Friedan publica *The feminine mystique*, em que discute a posição da mulher norte-americana, branca, heterossexual, de classe média, como mãe, esposa e dona de casa. Ela identifica o problema que afeta estas mulheres como problema sem nome, como uma insatisfação em viver apenas para os cuidados do lar, uma ânsia por algo maior em sua vida. Afirma em sua obra que há muitos anos essa ansiedade das mulheres não é mencionada nos artigos, revistas e livros escritos para mulheres por especialistas, pois a afirmação geral era a de que a mulher deveria preocupar-se em se realizar como mãe e esposa.

Os estudos freudianos, segundo Friedan, afirmavam que a mulher não podia desejar melhor destino do que viver a sua feminilidade. Os especialistas “ensinavam-lhe a agarrar seu homem e a conservá-lo, a amamentar os filhos e orientá-los no controle de suas necessidades fisiológicas, a resolver problemas de rivalidade e rebeldia adolescente” (1971, p. 18), além de “comprar uma máquina de lavar pratos, fazer pão, preparar receitas requintadas e construir uma piscina com as próprias mãos; a vestir-se, parecer e agir de modo mais feminino e a tornar seu casamento uma aventura emocionante” (1971, p. 18), e ainda, a “impedir o marido de morrer

jovem e aos filhos de se transformarem em delinquentes” (1971, p. 18). Sobre as mulheres que quisessem se tornar poetisas, médicas ou presidentes, deveriam ser lamentadas, pois a mulher verdadeiramente feminina não apresentava interesse por seguir uma carreira, obter educação mais aprofundada, “lutar por direitos políticos e pela independência e oportunidades que as antigas feministas pleiteavam” (FRIEDAN, 1971, p. 19).

Ao buscar compreender qual era o problema, afirma que as palavras utilizadas pelas mulheres eram: “Estou me sentindo vazia... incompleta” (1971, p. 22). Ou então: “Tenho a impressão de não existir’ [...]” (1971, p. 22). Um médico de Cleveland definiu essa angústia das mulheres como “síndrome da dona de casa”. Conversando com outras mulheres, afirma que uma jovem mãe de 23 anos falou “[...]é como se desde pequena houvesse alguém ou algo monopolizando minha vida: os pais, os estudos, o amor, a maternidade, a mudança para uma nova casa. Um dia, acordei e descobri que não tinha nenhum objetivo na vida” (FRIEDAN, 1971, p. 23).

A autora afirma que não é porque as mulheres americanas vivem o conforto que outras jamais sonharam, que o problema não exista. Demonstra que parte da estranheza com esse problema reside em que a análise dele não pode ser feita em termos dos problemas materiais do homem como pobreza, doenças, fome e frio. Para ela, esta angústia “existe em mulheres cujos maridos são médicos internos, funcionários de repartições, ou prósperos doutores e advogados; em esposas de operários ou executivos, ganhando de cinco a cinquenta mil dólares anuais” (1971, p. 26), não sendo causada pela falta de conforto material, e que talvez não seja “sentida por aquelas que se encontram em luta com os desesperadores problemas da fome ou da doença” (FRIEDAN, 1971, p. 26).

Friedan demonstra que as mulheres que buscaram a vida inteira realizar seu papel feminino são as que estão passando por esse mal. Para ela, “o problema sem nome, que ferve hoje no íntimo de tantas mulheres, não é uma questão de perda de feminilidade, excesso de cultura, ou exigências domésticas”, afirmando que “[...] não podemos continuar a ignorar essa voz íntima da mulher, que diz: ‘Quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa’” (FRIEDAN, 1971, p. 31).

Atentando para o contexto que Friedan (1971) escreve, nota-se que uma maior igualdade no âmbito público não significa atingir a igualdade plena, pois o âmbito doméstico permanece desigual. Alcançar trabalho e educação ainda tornam as mulheres reféns do espaço doméstico pois a vida privada segue inalterada com papéis sociais já designados. Com a obra lançada em

1963, as norte-americanas já habitavam espaços universitários³, já haviam conquistado o direito ao voto pelas sufragistas de 1920,⁴ e apesar do visível cenário ainda desigual aos homens no que diz respeito ao acesso à vida pública, estavam em uma posição privilegiada frente a uma grande parcela populacional de mulheres que ainda não tiveram oportunidades de alcançar essa igualdade.

Entre as diversas críticas que a obra recebeu, está a de Gloria Jean Watkins, conhecida como bell hooks ativista feminista e professora do Berea College (Kentucky, Estados Unidos), integrante do feminismo negro. Afirma que a obra de Betty Friedan ainda é saudada como “o livro que abriu caminho para o movimento feminista contemporâneo” (2015, p. 193). Sua crítica reside no fato de que Friedan escreve como se as mulheres negras não existissem, e chama “a atenção porque certas premissas tendenciosas sobre a natureza da condição social das mulheres, postuladas inicialmente nele, continuam a moldar o teor e a direção do movimento feminista” (2015, p. 193).

Sobre a frase citada anteriormente, que Friedan utiliza para finalizar seu primeiro capítulo e afirma que quer algo mais além do marido, dos filhos e da casa, para hooks (2015, p. 194), a autora “definiu esse ‘mais’ como profissões, sem discutir quem seria chamado para cuidar dos filhos e manter a casa se mais mulheres como ela própria fossem libertadas do trabalho doméstico e tivessem o mesmo acesso a profissões que têm os homens brancos.” Afirma que não menciona as “necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres”, e ainda “não disse aos leitores se era mais gratificante ser empregada, babá, operária, secretária ou uma prostituta do que ser dona de casa da classe abastada” (HOOKS, 2015, p. 194).

A crítica central de hooks, assim como diversas outras teóricas feministas, reside no fato de Friedan e algumas feministas liberais considerarem como vítimas da opressão mulheres brancas com formação universitária, ressaltando um individualismo em suas reivindicações. hooks (2015) argumenta que de fato eram problemas reais, mas não eram preocupações políticas urgentes para a maioria das mulheres, tendo em vista que mais de um terço delas se encontravam na força de trabalho e estavam preocupadas com questões de sobrevivência econômica, discriminação étnica e racial. As mulheres brancas que dominam o discurso feminista atual raramente questionam se a realidade que se encontram também é a realidade de

³ Apesar de existirem disciplinas voltadas às mulheres que incentivavam os cuidados do lar e “boas maneiras”.

⁴ As mulheres negras norte-americanas apenas conquistaram o direito ao voto em 1964, com a Lei de Direitos Civis. No Brasil, a instituição do voto ocorreu com a assinatura do Decreto-Lei 21.076, de 24 de fevereiro de 1932 pelo então Presidente Getúlio Vargas, mas somente às mulheres casadas, viúvas e solteiras que tivessem renda própria podiam votar, o que excluiu muitas mulheres negras.

outras mulheres, e com isso reproduzem a desigualdade existente na própria categoria mulher, reproduzindo preconceitos de raça e classe.

Friedan realmente escreve em um contexto já privilegiado de existência das mulheres, mas é necessário considerar a importância de sua obra para incluir nas reivindicações feministas atuais. A discussão sobre o ambiente privado e a designação da mulher ao espaço doméstico já era feita por Wollstonecraft no período Iluminista e segue atual até o século XXI. Essas teorias e as próprias críticas às teorias feministas possibilitam pensar a mutilação genital feminina inserida na teoria política. As mulheres que se submetem à prática estão reclusas ao espaço doméstico, muitas são ensinadas, assim como eram as mulheres descritas por Friedan, que a mulher está naturalmente designada a essa esfera doméstica. Não se quer dizer que em todos os contextos que a MGF é realizada as mulheres não tenham acesso a voto ou ao espaço público, pois a partir dos processos migratórios muitas já saíram das comunidades mais reservadas, mas se quer demonstrar que há um padrão de entendimento patriarcal que permeia as tradições de quem realiza a prática, e não há espaço suficiente para a mulher desenvolver sua vida de acordo como ela deseja.

A crítica de hooks aos escritos de Friedan também é importante, pois diversas das mulheres que migraram para outros países em busca de melhorias na situação de vida, e que inclusive possam ter passado pela MGF, são mulheres negras que ocupam o serviço doméstico e muitas vezes recebem salários precários. Isso demonstra como toda a crítica feminista é essencial porque ao mesmo tempo em que abarca reivindicações abrangentes como o direito à liberdade e autonomia, considera também o recorte de raça e classe, possibilitando desenvolver teorias que tenham como base uma justiça social que garanta o acesso a condições mínimas adequadas de vida a todos.

A distinção entre o público e o privado ocupa um espaço central nas teorias feministas liberais atuais, como demonstrado por Susan Moller Okin. Para ela, o privado é utilizado para se referir a uma esfera ou esferas da vida social em que a interferência necessária em relação à liberdade requer uma justificativa especial; enquanto o público é utilizado para se referir a uma esfera mais acessível. Ocorre que há duas ambiguidades principais envolvidas nessa discussão. A primeira resulta do “uso da terminologia para indicar ao menos duas distinções conceituais centrais, com variações em cada uma delas”, ou seja, “público/privado é usado tanto para referir-se à distinção entre Estado e sociedade (como em propriedade pública e privada), quanto para referir-se à distinção entre vida não-doméstica e vida doméstica” (OKIN, 2008, p. 306).

Nas duas dicotomias, o Estado é público, enquanto a família e a vida íntima e doméstica são privadas. Diante disso, “a diferença crucial entre os dois é que o domínio socioeconômico

intermediário (o que Hegel chamou de ‘sociedade civil’) é na primeira dicotomia incluído na categoria de ‘privado’, mas na segunda dicotomia é incluído na de ‘público’” (OKIN, 2008, p. 307). Focando na dicotomia não-doméstico/doméstico, Okin demonstra que é a permanência dessa dicotomia que possibilita aos teóricos ignorar a natureza política da família e a relevância da justiça na vida pessoal, e justamente essa é a parte central das desigualdades de gênero.

Abordando a dicotomia como público/doméstico, demonstra que no interior dela há uma ambiguidade que resulta diretamente das práticas e teorias patriarcais do passado e que representam sérias consequências práticas para as mulheres. A divisão do trabalho entre os sexos tem sido fundamental para essa dicotomia, tendo em vista que os homens são vistos como ligados às ocupações da esfera da vida pública, como questões econômicas e políticas, enquanto as mulheres seriam as responsáveis pela esfera privada da domesticidade e da reprodução (OKIN, 2008).

Estudos feministas revelam que desde os princípios do liberalismo no século XVII, os direitos políticos e direitos pertencentes à concepção moderna liberal referente à privacidade e o privado têm sido defendidos como direitos dos indivíduos. Entretanto, esses indivíduos foram supostos e definidos como adultos, chefes de família e masculinos. Desse modo, havia uma certa relação de que os direitos desses indivíduos a não sofrerem intrusão por parte do Estado, da igreja ou de vizinhos era também o direito de tais indivíduos a não sofrerem interferência no controle que exerciam sobre a família, ou seja, os membros de sua esfera de vida privada (OKIN, 2008).

A crítica central de Okin (2008) é referente ao uso do termo privacidade no ambiente privado/doméstico para as mulheres. Grande parte dos teóricos políticos contemporâneos consideram as esferas pública e privada como separadas, ignorando a família e a divisão do trabalho que ocorre dentro dela, além da dependência econômica e da estrutura de poder. O fato de considerarem a família como um ambiente não-político está implícito ao observar que ela não é discutida na maioria dos trabalhos sobre teoria política atualmente.

Okin aponta para a necessidade de incluir a divisão do trabalho entre os sexos como questão de justiça social, e que a vida familiar não deve ser mais pressuposta, e sim discutida. As pesquisadoras feministas da Nova Esquerda dos anos 1960 (tanto liberais, quanto radicais e socialistas) insistiram na discussão sobre a negligência em relação aos gêneros nas principais teorias políticas, e ainda assim, essa negligência persiste.

Okin traça um paralelo entre as críticas ao liberalismo feitas pelos marxistas e outros socialistas, e as críticas realizadas pelas feministas. “Desde que Marx escreveu *A questão judaica e Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, estudiosos de esquerda, focando a categoria

de classe e defendendo a existência de uma relação estreita entre poder e práticas políticas e econômicas”, passaram a expor “o quanto a dicotomia entre Estado e sociedade, reificada e exagerada pela teoria liberal, serve a funções ideológicas”. Nesse contexto, “‘O econômico é político’ é uma afirmação central ao desafio que a esquerda coloca ao liberalismo” (OKIN, 2008, p. 312).

De modo paralelo, teóricas feministas, enfatizaram o gênero e argumentaram sobre o fato de o poder e as práticas políticas e econômicas serem “estritamente relacionados às estruturas e práticas da esfera doméstica”, e “expuseram o quanto a dicotomia entre público e doméstico, também reificada e exagerada pela teoria liberal, serve igualmente a funções ideológicas”⁵ (OKIN, 2008, p. 312). Surge, assim, o slogan feminista “o pessoal é político”, sendo enraizado nas críticas feministas à dicotomia liberal público/doméstico.

O surgimento deste slogan se dá devido ao fato de que grande parte das feministas do século XIX e início do século XX não questionaram ou desafiaram o papel da mulher no interior da família. Frequentemente, explica Okin (2008), essas mulheres defenderam os direitos e oportunidades como a educação e o sufrágio utilizando o argumento de que as tornariam melhores esposas e mães, ou capacitariam à maior sensibilidade moral desenvolvida na esfera doméstica para a realidade política. Portanto, ainda que lutassem contra a subordinação jurídica de esposas e exigissem direitos iguais às mulheres no ambiente público, aceitaram como relação natural e inevitável a responsabilidade da mulher e a esfera doméstica.

Ainda no início da segunda onda feminista nos anos 1960, muitas mulheres tentaram “defender o dismantelamento de todas as barreiras contra a mulher no mundo do trabalho e da política enquanto, ao mesmo tempo, sustentaram a ideia de que a mulher tinha responsabilidades especiais na família” (OKIN, 2008, p. 313). Já as feministas radicais afirmavam que se a família era a raiz da opressão contra a mulher, ela deveria ser liquidada.

A mudança na estrutura da família é essencial para alcançar igualdade para as mulheres na esfera doméstica e pública. “O pessoal é político” surgiu como representação do que grande parte das feministas querem dizer, incluindo diversas correntes e políticas. A partir disso, a família e a vida privada entraram em cena nas discussões feministas, relacionando às desigualdades, ao trabalho e aspectos psicológicos de subordinação. Okin (2008, p. 314) afirma que o que as feministas querem dizer com “o pessoal é político” é que “o que acontece na vida

⁵ “as feministas afirmam que a distinção liberal existente entre público e doméstico é ideológica no sentido de que apresenta a sociedade a partir de uma perspectiva masculina tradicional baseada em pressupostos sobre diferentes naturezas e diferentes papéis naturais de homens e mulheres, e de que, como concebida atualmente, não pode servir como um conceito central a uma teoria política que irá, pela primeira vez, incluir todas nós” (OKIN, 2008, p. 315).

peçoal, 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”; e ainda, que “nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro” (2008, p. 314).

A proposta teórica de Okin (2008) é de fundamental importância, na medida em que as desigualdades entre os gêneros no âmbito político e laboral estão intimamente relacionadas às desigualdades no interior da família. A divisão doméstica do trabalho inserida no ambiente familiar designa à mulher os cuidados do lar e dos filhos, sendo tal fator essencial para analisar as desigualdades, tendo em vista ser possível considerar essa divisão como uma construção social, e que assim, deve ser discutida no âmbito político.

Sobre os estudos acerca da família, o papel da reprodução também encontra espaço nas discussões. As feministas socialistas e as que estão ligadas à teoria crítica, demonstram a falta de atenção a essa dimensão da vida humana no marxismo, de modo que suas explicações permeiam pela desigualdade sexual no âmbito da produção e reprodução, demonstrando a relação entre patriarcado e capitalismo. A filósofa Nancy Fraser em sua obra *capitalismo em debate: uma conversa da teoria crítica* (2020), escrito juntamente com Rahel Jaeggi, analisa as mudanças epistêmicas referentes ao capitalismo no século XXI.

Uma das mudanças percebidas por Fraser é a teorizada por feministas marxistas e socialistas sobre a mudança da produção de mercadorias para a reprodução social. A atividade do “cuidado”, “trabalho afetivo” e “subjetivação”, forma os sujeitos humanos do capitalismo, e os mantém como “seres corpóreos e naturais, ao mesmo tempo que os constrói como seres sociais formando seu *habitus* e a substância socio ética (*sittlichkeit*) na qual se movem” (FRASER, JAEGGI, 2020, p. 46).

Nesse contexto, é central o “trabalho de socialização dos jovens, de construção de comunidades e de produção e reprodução de significados compartilhados, disposições afetivas e horizontes de valor que sustentam a cooperação social” (2020, p. 46) o que inclui os modos de cooperação que são vinculados à dominação que caracterizam a produção de mercadorias. A atividade reprodutiva é necessária à existência do trabalho assalariado, à acumulação de mais-valia e ao funcionamento do capitalismo como tal. O trabalho assalariado “não poderia existir nem ser explorado na ausência do trabalho doméstico, da criação das crianças, da formação escolar, do cuidado afetivo e de um conjunto de outras atividades que produzem novas gerações de trabalhadores” (2020, p. 46) de modo que “repõem as gerações existentes e mantêm vínculos sociais e compreensões compartilhadas” (2020, p. 46), tornando “a reprodução social uma

condição de fundo indispensável à possibilidade da produção capitalista” (FRASER, JAEGGI, 2020, p. 46).

Essa forma de sociedade institucionaliza a reprodução social. Nela, é instituída uma divisão entre reprodução social e produção de mercadorias, na qual a divisão passa a ser marcada por gênero, de modo que a reprodução é associada às mulheres e a produção aos homens. Há uma mudança de realidade em que o trabalho das mulheres é visível e publicamente reconhecido (ainda que distinto do dos homens) como parte integral do universo social, para outra em que o trabalho reprodutivo é encaminhado à esfera privada, de modo que sua importância social é obscurecida. Essa divisão não é natural, e sim um artefato histórico do capitalismo (FRASER, JAEGGI, 2020). É possível verificar novamente a esfera privada com pouca importância política e naturalmente designada às mulheres. Nesse caso, Fraser adiciona o capitalismo como mantedor dessa estrutura para fins da manutenção de seu próprio sistema.

Fraser (2020) oportuniza um olhar essencial para a posição da mulher na sociedade capitalista, e a inovação é a relação que ela faz com o papel essencial da reprodução social para manter o sistema. Nesse quesito é possível relacionar com as críticas de Wollstonecraft sobre o espaço privado que as mulheres ocuparam, sem acesso a uma educação adequada, passando para o período que Friedan escreve sobre as mulheres que já atingiram determinada base educacional mas que ainda estavam presas ao ambiente doméstico, para o contexto que Fraser demonstra em que as mulheres já fazem parte da mão de obra assalariada, assumindo mais posições no espaço público mas que ainda assim o corpo e uma certa “natureza” feminina são vistos como essenciais para gerar crianças que vão garantir mais mão de obra ao sistema. É visível como o corpo da mulher, que antes era privado de liberdade formal, passa a ser instrumentalizado como um meio para gerar a mão de obra que dará seguimento ao sistema capitalista.

Essa instrumentalização do corpo das mulheres também ocorre com a mutilação genital feminina. O corpo é um meio em que são inseridos significados culturais que permitirão à mulher estar apta para um casamento. No caso da mulher como reprodutora social, os direitos sexuais e reprodutivos recebem grande atenção principalmente no século XXI, em que as feministas organizam diversas marchas e paralisações para que seus países efetivem o direito ao aborto legal e seguro, como as greves de mulheres em 2017 e 2018, principalmente na Polônia e na Argentina, e depois espalhadas pelo mundo, que reivindicavam também o fim da violência contra as mulheres.

Sobre o trabalho doméstico não remunerado, Silvia Federici (2019, p. 42) afirma que esse trabalho não é como os outros, é a “manipulação mais disseminada e da violência mais

sutil que o capitalismo já perpetuou contra qualquer setor da classe trabalhadora”. No sistema capitalista, todo o trabalhador é explorado e manipulado, de modo que ter um salário significa fazer parte do contrato social, dando a impressão de um negócio justo, mas na realidade, oculta o trabalho não pago que resulta no lucro.

O trabalho em si, não é realizado porque se gosta, ou por ser algo natural ao ser humano, “mas porque é a única condição sob a qual você está autorizado a viver” (2019, p. 42). A diferença em relação ao trabalho doméstico, portanto, é que ele não só tem sido imposto às mulheres, mas também foi “transformado em um atributo natural da psique e da personalidade femininas, uma necessidade interna, uma aspiração, supostamente vinda das profundezas da natureza feminina” (FEDERICI, 2019, p. 42). Assim, atribuindo um destino natural ao trabalho doméstico, há mais probabilidade de ser aceito trabalhar sem uma remuneração.

Federici destaca que não é natural ser dona de casa, tendo em vista que são necessários ao menos “vinte anos de socialização e treinamentos diários, realizados por uma mãe não remunerada para preparar a mulher para esse papel” e “convencê-la de que crianças e marido são o melhor que ela pode esperar da vida” (FEDERICI, 2019, p. 43). Nessa observação também é possível relacionar ao que Wollstonecraft escreveu em 1792, e apesar de toda a educação já acessada pelas mulheres no século XXI, ainda há muitas famílias, culturas e tradições que reproduzem essa ideia de que o melhor destino às mulheres é a formação de uma família a partir do matrimônio. No mesmo sentido crítico que Wollstonecraft já escrevia, Federici (2019) afirma que a mulher é treinada desde o início da vida para ser dócil, subserviente, dependente e o sacrifício está entre seus atributos, de modo que deve sentir prazer com isso. Caso não sinta prazer ou não goste dessas funções, o problema é de cada uma, tal qual o fracasso, a culpa e a anormalidade.

Desse modo, o capital obtém sucesso ao esconder essa forma de trabalho não remunerado, criando uma obra-prima às custas das mulheres, pois nega o salário ao trabalho doméstico e transforma-o em um ato de amor. Assim, “o capital matou dois coelhos com uma cajadada só”, obtendo inicialmente uma “enorme quantidade de trabalho quase de graça” e assegurando que as mulheres, longe de lutar contra essa situação, procurariam esse trabalho como se fosse a melhor coisa da vida”, resultando assim na “mulher de verdade” (FEDERICI, 2019, p. 44). Já o papel do homem é disciplinado, pois o “homem trabalhador ao tornar ‘sua’ mulher dependente de seu trabalho e de seu salário, e o aprisionou nessa disciplina, dando-lhe uma criada, depois de ele próprio trabalhar bastante na fábrica ou no escritório” (FEDERICI, 2019, p. 44).

O papel designado às mulheres pelo capital é o de servas felizes e amorosas da “classe trabalhadora”, ou seja, “daqueles estratos do proletariado aos quais o capital foi obrigado a conceder mais poder social”. Nesse contexto, a dona de casa deve servir “física, emocional e sexualmente o trabalhador do sexo masculino, para criar seus filhos, remendar suas meias, cuidar de seu ego quando ele estiver destruído por causa do trabalho” e ainda “das (solitárias) relações sociais que o capital lhe reservou” (FEDERICI, 2019, p. 44-45). Assim, é essa combinação particular dos serviços físicos, emocionais e sexuais que está designado às mulheres para oportunizar a criação da personagem específica da criada que é a dona de casa, tornando esse trabalho tão pesado e invisível.

Federici afirma que não é por acaso que a maioria dos homens pensam em casar-se logo após encontrar o primeiro emprego. E “isso não ocorre apenas porque agora os homens podem pagar por isso”, mas também pela necessidade de “ter alguém em casa para cuidar de você é a única condição para não enlouquecer depois de passar o dia todo em uma linha de montagem ou sentado em uma mesa” (2019, p. 45).

A relação com o dinheiro da família e a submissão da mulher é visível, na medida em que quanto mais pobre for a família, maior a escravidão a que a mulher é submetida, e isso não se dá apenas pela situação econômica, tendo em vista que o capital tem uma política dupla, sendo uma para a classe média e outra para famílias da classe trabalhadora. “Não é por acaso que encontramos o machismo menos sofisticado nessa última: quanto mais pancadas o homem leva no trabalho, mais bem treinada deve estar sua esposa para absorvê-las e mais autorizado estará o homem a recuperar seu ego à custa da mulher” (2019, p. 45). Assim “bate-se na esposa e joga-se a raiva sobre ela quando se está frustrado ou exausto em decorrência do trabalho, ou quando se é derrotado em uma luta” (FEDERICI, 2019, p. 45).

O homem serve e recebe ordens na mesma proporção que ele irá mandar. Assim, a função da esposa é aguardar “em silêncio quando ele está de mau humor, a recompor os pedaços dele quando estiver quebrado e praguejar contra o mundo, a se virar na cama quando ele disser ‘estou muito cansado esta noite’” (FEDERICI, 2019, p. 45). As formas de reagir que as mulheres encontram sempre são de forma isolada ou privada. As discussões feministas questionam como levar essa luta da cozinha e do quarto para as ruas. A resposta encontrada por Federici é reivindicar um salário para o trabalho doméstico, pois isso recusa o caráter natural dado à essa função, e assim, recusa o papel feminino que o capital destinou às mulheres.

Esses breves apontamentos sobre as questões que permeiam as desigualdades de gênero entre homens e mulheres, demonstram como o debate entre feministas ocorre no campo teórico, e que apesar das bases teóricas diferentes que cada feminista adota, as reivindicações são

interligadas, e entre os problemas centrais que a crítica feminista enfatiza estão questões de justiça social, equidade tanto salarial quanto de afazeres no ambiente da família, acesso a condições materiais e institucionais básicas para a que as mulheres desfrutem de uma vida digna e decente a partir de suas metas de vida, e principalmente permeando em torno da autonomia, para que a partir da garantia dessas questões centrais à vida das mulheres, não sejam instrumentalizadas para atingir fins impostos culturalmente ou socialmente que não condizem com suas vontades autônomas.

1.2 Autonomia, racionalidade e liberdade. Afinal, qual é a proposta do feminismo liberal igualitário?

No liberalismo, afirma Flávia Biroli (2014, p. 110), “os contratos e os acordos são legítimos na medida em que são voluntariamente assumidos. É nesse sentido também que a obrigação diante dos governantes, para sua legitimidade, depende do consentimento voluntário dos indivíduos” (2014, p. 110). O problema é que esses mesmos contratos que permitem que a perda de autonomia, caso decorra de um ato voluntário, seja aceitável.

A autonomia é um pressuposto central ao liberalismo, de modo que requer uma análise a respeito desta relação. Iniciando com uma visão geral e histórica a respeito da autonomia, José Guilherme Merquior publicou pela primeira vez a obra *O Liberalismo antigo e moderno* em 1991, em que afirma que uma “ação livre é uma ação que parte de um motivo desejado ou de um motivo neutro. Uma ação a que falta liberdade equivale a uma ação executada não exatamente ‘contra nossa liberdade’, mas oriunda de um motivo não desejado” (MERQUIOR, 2016, p. 34), e com isso, “algumas ações não livres são forçadas pela vontade de outras pessoas. Portanto, a liberdade social pode ser definida como ‘a ausência de constrangimento e de restrição’” (2016, p. 34).

Sobre constrangimento e restrição, afirma que se refere ao “efeito que se dá no espírito de qualquer agente, das ações de outras pessoas, sempre que esse efeito opere como um motivo não desejado no comportamento de tal agente” (MERQUIOR, 2016, p. 34). Desse modo, ter uma alternativa que permita escolher passa a ser um elemento definidor de uma ação livre, sendo a autonomia caracterizada, portanto, como “estar livre de coerção: implica que os outros não impeçam o curso de ação que escolhemos” (MERQUIOR, 2016, p. 34).

Essa definição é central para pensar a autonomia das mulheres envolvida no procedimento da mutilação genital feminina. Quando se enfatiza neste texto que a decisão de passar pela MGF não é livre, é porque sempre há uma certa coerção, na medida em que passar

ou não pela prática definirá como a mulher será vista dentro da comunidade. Portanto, por mais que as mulheres afirmem que querem realizar em si a MGF, essa decisão não será considerada livre ou autônoma até o momento em que não haja qualquer coerção em relação ao procedimento.

Prosseguindo à explicação sobre a autonomia, Merquior (2016, p. 34) afirma que há pelo menos quatro materializações principais no curso da história: a “primeira materialização de autonomia é a liberdade de opressão como interferência arbitrária”, que “consiste na fruição livre de direitos estabelecidos e está associada a um sentido de dignidade”. Como exemplo, cita o caso do camponês que é vinculado à terra e que seus direitos tradicionais, ainda que escassos, eram respeitados pelo senhor feudal, então esse camponês possuía certa autonomia como senhor de si mesmo no momento em que seus privilégios eram reconhecidos pelo rei. Assim, havia um sentimento de direito e respeito, em que a violação significava opressão tanto para o indivíduo quanto para a própria cultura em que viviam. Essa liberdade, Merquior (2016) chama de liberdade como intitramento. De modo distinto do que é adotado pelos direitos humanos universais, que tem como sujeito de direito o homem como tal, o portador do intitramento é sempre individualmente situado em posições sociais específicas e historicamente variáveis.

O segundo tipo de autonomia é “a liberdade de participar na administração dos negócios da comunidade em qualquer nível” e “estendeu-se a qualquer nacional livre nas cidades antigas tais como as gregas”, sendo “por esse motivo conhecido, desde o início, como liberdade política (polis significa ‘cidade’)” (MERQUIOR, 2016, p. 35). Já a terceira forma de autonomia é a liberdade de consciência e crença, que historicamente “tornou-se, e de modo duradouro, relevante primeiro como uma reivindicação de legitimidade da dissidência religiosa (da Roma papal ou outras Igrejas oficiais) durante a Reforma europeia” (MERQUIOR, 2016, p. 35). Antes da Reforma, grande parte das reivindicações relativas à independência religiosa eram vistas como heresia e subjugadas. Apesar de dificilmente ter sido essa a intenção dos grandes reformadores como Lutero e Calvino, “a Reforma inaugurou uma idade de pluralismo religioso. Isso foi, por sua vez, secularizado no moderno direito de opinião, tal como refletido na liberdade de imprensa e no direito à liberdade intelectual e artística” (MERQUIOR, 2016, p. 35).

Por fim, “a quarta e última liberdade é a materialização da aspiração de que temos de viver como nos apraz” (2016, p. 36). Com isso, Merquior afirma que “os modernos não se sentem livres simplesmente porque seus direitos são respeitados, ou porque suas crenças podem ser livremente expressas, ou porque, com liberdade, tomam parte no processo de decisão coletiva” (2016, p. 36). Argumenta que o sentimento de liberdade ocorre porque as pessoas guiam suas vidas mediante opções pessoais de trabalho e lazer, ressaltando a importância da

liberdade de realização pessoal. Essa forma de liberdade como realização pessoal é construída com base na ideia de privacidade, sendo uma tendência moderna “alicerçada na crescente divisão do trabalho na sociedade industrial e, mais recentemente, na expansão da sociedade de consumo e do tempo dedicado ao lazer” (MERQUIOR, 2016, p. 36).

Merquior aponta duas ressalvas: primeiro que “uma margem razoável de liberdade de opinião fazia parte da antiga liberdade política” (2016, p. 36), pois “no início do século V a. C., a vida política grega incluía o conceito de *isegoria*, liberdade de expressão não como contraposição à censura, mas como o direito de falar com liberdade na assembleia de cidadãos” (2016, p. 36). E a segunda é que é necessário evitar “a impressão de que faltava no mundo antigo como um todo a liberdade individualista, a quarta espécie de liberdade em nossa tipologia” (MERQUIOR, 2016, p. 36).

Estas breves considerações a respeito da autonomia e liberdade principalmente no período moderno, permitem compreender como a autonomia possui ínfima relação com a liberdade de escolha, no sentido de viver da forma como se almeja para si, livre de qualquer tipo de coerção. Essa relação é central para compreender o sentido que os novos estudos e análises feministas apropriaram as noções de autonomia e liberdade em relação às mulheres e a sujeição aos homens.

Ideais como autonomia, dignidade, direito e respeito próprio são termos do iluminismo liberal. O feminismo adotou esses termos como essenciais para a vida das mulheres, apesar de existir um paradoxo envolvendo o fato de que correntes feministas que utilizam esses termos, criticam o próprio liberalismo como uma política totalmente inadequada aos objetivos das mulheres (NUSSBAUM, 1999). Nesse sentido, é importante acrescentar uma explicação sobre a relação entre feminismo e liberalismo, de modo a esclarecer como o feminismo liberal é útil a um projeto feminista.

Amy Baehr (2020) ao analisar aspectos importantes sobre o liberalismo e o feminismo liberal, argumenta que o liberalismo consiste em um conjunto de doutrinas que tem como base a liberdade, sustentando que um Estado justo garante a liberdade aos indivíduos. As feministas liberais também consideram a importância desse valor e a função do Estado de garantir essa liberdade às mulheres. Ocorre que dentro do próprio liberalismo e do feminismo, há uma discordância sobre o entendimento de qual liberdade se está falando.

Os liberais clássicos (ou conhecidos também como antigo liberalismo) entendem a liberdade como interferência coercitiva. Amy Baehr utiliza em seu texto a denominação liberais clássicos contemporâneos e feministas liberais clássicas contemporâneas. Por outro lado, há os “novos liberais”, ou liberais igualitários, que entendem a liberdade como autonomia pessoal,

no sentido de viver suas vidas de acordo com suas preferências pessoais, e ainda autonomia política. A estes, Amy (2020) denomina de liberais igualitários e feministas liberais igualitárias.

As duas formas de feminismo liberal possuem doutrinas internas com diferenças importantes, principalmente em relação ao significado de liberdade, tendo em vista que isto implicará em como cada corrente enquadra os problemas que o feminismo busca abordar, assim como cada uma designa um papel distinto ao Estado, resultando em um conteúdo diversificado à agenda feminista liberal (BAEHR, 2020).

O feminismo liberal igualitário sustenta que o Estado é um aliado ao buscar medidas que garantam a autonomia pessoal e política das mulheres, como possibilitando leis antidiscriminação, ações afirmativas e programas de estado de bem-estar, além de medidas que alterem determinados padrões culturais a fim de garantir a paridade na participação democrática. Ao contrário do que muitos pensam, tais características colocam o feminismo liberal igualitário exatamente no lado esquerdo do espectro político (BAEHR, 2020).

Já as feministas inseridas do feminismo liberal clássico, sustentam que a tarefa política do feminismo é limitada a se opor às leis que levam à desigualdade no tratamento entre homens e mulheres. Com isso, são opositoras à lei antidiscriminação, às ações afirmativas e aos programas de bem-estar social, o que as coloca ao lado direito do espectro político. Algumas feministas inseridas nesse liberalismo clássico consideram que libertar a cultura pertence à agenda feminista liberal, entretanto, consideram que esta tarefa não é política e não cabe utilizar o poder do Estado para este fim. Essas feministas se encontram culturalmente à esquerda, enquanto as feministas liberais clássicas que rejeitam o projeto de libertar a cultura estão culturalmente à direita (BAEHR, 2020).

O feminismo liberal-igualitário tem como base a ideia de liberdade como autonomia pessoal e política. A possibilidade de escolher como quer viver é essencial à tese que se busca delimitar nesta dissertação, sendo essa a corrente liberal que se busca defender. O exercício da autonomia depende de condições que não estão presentes satisfatoriamente na vida das mulheres, envolvendo tanto arranjos sociais quanto institucionais. A carência em determinadas condições básicas de existência ocorre pois os arranjos básicos que possibilitam essas condições não possuem uma representação das mulheres nos processos de autodeterminação democrática (BAEHR, 2020).

Reconhece-se que esse feminismo liberal-igualitário possui grande influência dos estudos de John Rawls (BAEHR, 2020). Com isso, a ideia de condições básicas de existência será representada pelas capacidades humanas centrais de Martha Nussbaum, combinada com o princípio da paridade de participação presente na teoria tridimensional da justiça de Nancy

Fraser, de modo que a representação política das mulheres possibilitará melhores condições para escolher e desenvolver políticas que garantam uma melhoria na qualidade de vida das mulheres. Com essa tese inserida no feminismo liberal-igualitário⁶, acredita-se que o poder do Estado pode e deve ser utilizado para garantir o acesso às mulheres a condições adequadas de vida, assim como acredita-se na importância de ações afirmativas, leis antidiscriminação e programas de bem-estar social. Esta associação entre as duas filósofas será desenvolvida no terceiro capítulo.

Voltando à discussão sobre o liberalismo, Nussbaum (1999) afirma que algumas das críticas feministas centrais ao liberalismo consistem em: ser muito abstrato; ser muito individualista; focar muito na razão e pouco na emoção. Lisa Schwartzman (2006) em *Challenging liberalism: feminism as political critique* demonstra que Nussbaum defende uma visão geral de que o liberalismo pode acomodar suas críticas feministas ao apelar para os valores e ideias centrais mais profundos, que têm a ver com a proteção das esferas de escolha e que promova o respeito pela dignidade humana. Lisa aponta que a filosofia liberal de Nussbaum falha em abordar uma investigação que tenha como compromisso explícito acabar com a opressão com as mulheres. Cita como exemplo a metodologia de MacKinnon que inclui um apelo aos conceitos como justiça, igualdade, liberdade e direitos, mas que investiga como acabar com a opressão das mulheres, de modo que esse feminismo chamado “radical” não é imparcial, neutro ou individualista, pois situa a mulher como ponto de partida para averiguar abusos e injustiças.

Nesse sentido, é necessário esclarecer algumas possibilidades de respostas às críticas feministas em relação ao liberalismo feminista utilizado por Martha Nussbaum, para demonstrar que sua proposta igualitária não é abstrata, pois situa a mulher como ponto de partida ao propor que a abordagem das capacidades é um meio de garantir uma justiça social básica em relação às mulheres, que envolve desde questões sobre a integridade física, tendo em vista que a violência doméstica, abusos e feminicídios são casos cotidianos na vida das mulheres, até casos envolvendo direitos políticos, liberdade religiosa e de escolha do modo como querem viver. Não há sujeito abstrato nessas questões, a lista situa claramente a mulher porque aborda capacidades centrais que são negadas a grupos de mulheres em todo o globo terrestre. A abordagem universal não tira o caráter situado de sujeito concreto que é tratar uma

⁶ A ideia central desta dissertação é a defesa do feminismo liberal igualitário, na medida em que se acredita representar a melhor corrente que possibilitará uma liberdade efetiva às mulheres respeitando a dignidade humana. Apesar desta defesa, agregar a filosofia de Nancy Fraser, que está inserida na teoria crítica, permite uma complementação teórica que será útil a um projeto feminista que desenvolva um projeto libertador às mulheres. Dessa forma, a complementação teórica será desenvolvida no terceiro capítulo a fim de esclarecer tais ideias.

justiça social básica para as mulheres, essa abordagem apenas oportuniza pensar em um maior alcance, com uma proposta a nível global para melhorar a situação de vida das mulheres.

Também não se considera a proposta de Nussbaum como individualista, tendo em vista que são as mulheres o grupo mais oprimido em sociedades e comunidades patriarcais. Se considerar o contexto social antes da condição de indivíduo, isso possibilitará que tradições culturais ou religiosas prevaleçam em relação à condição individual da mulher, ou seja, procedimentos como a mutilação genital feminina poderão ser justificados em nome da tradição. Tratar a mulher como um fim em si mesma é considerar que existe um mínimo ético a ser aplicado quando se discute problemas envolvendo as mulheres, e isso possibilita sua não instrumentalização, no sentido de que sua condição humana e sua dignidade devem ser preservadas independente do grupo social que ocupam. Argumentar ao contrário disso, levará a uma reflexão de que a individualidade humana é relativa, e é justamente isso que contextos patriarcais aplicam em relação às mulheres. Portanto, a abordagem não é extremamente individualista e não desconsidera a importância de culturas ou tradições, buscando ocidentalizar qualquer cultura com a aplicação do enfoque das capacidades, a ideia é que se respeite o mínimo exigido pela lista para que as mulheres tenham condições suficientes de viver uma vida digna e decente.

A crítica de focar muito na razão e pouco na emoção também não se considera aplicável à filosofia de Nussbaum. Pois o enfoque racional é necessário tendo em vista que a razão prática, que é essencial ao liberalismo, possibilita que as mulheres escolham os meios para planejar sua vida conforme os fins que desejam. Essa possibilidade tem grande valor ao pensar na igualdade que as mulheres podem alcançar. Nussbaum (1999) esclarece que muitas feministas temem que o liberalismo seja demasiadamente racionalista ao colocar essa ênfase na razão como marca da humanidade, que isso poderia enfatizar um traço que foi tradicionalmente relacionado aos homens, enquanto às mulheres cabia as emoções e a imaginação. Com isso a natureza emocional das mulheres teria sido o motivo de sua marginalização por parte dos homens, e tal fato não teria ocorrido se a filosofia política utilizasse como fundamento uma concepção que oferecesse um peso igual à razão e à emoção.

Verifica-se assim que essa crítica em relação à razão é sustentada pela ideia de que se impõe uma norma masculina de racionalidade a um suposto vigor natural das paixões. Existem posições feministas, por exemplo, que apelam à experiência materna como um paradigma para as ações e preocupações humanas. A questão central não é que o liberalismo desconsidere a importância das emoções, mas que a mulher distinga o seu próprio bem-estar dos outros, no sentido de refletir e escolher por si mesma até que momento ela fará um sacrifício do seu bem-

estar próprio pelos outros, e que caso escolha esse sacrifício, que não seja por um hábito ou convenção, mas por uma decisão individual feita livremente. Certamente cada caso deve ser analisado para verificar as condições que seriam consideradas adequadas para escolhas livres, mas muitas condições em que as mulheres fazem esses sacrifícios como os casos de intimidação, falta de acesso à educação e de poder político ou desnutrição, não são essas condições que possibilitarão uma escolha livre (NUSSBAUM, 1999).

Muitas pessoas internalizam determinados papéis sociais e agem irrefletidamente sobre esses papéis que são designados, de modo que ajustam seus desejos e preferências de acordo com o que é designado socialmente, limitando assim as possibilidades de vida que poderia ter caso refletissem e saíssem daquela condição de não questionamento e apenas aceitação. Nussbaum esclarece que nas circunstâncias que envolvem uma hierarquia tradicional e a informação limitada, não é possível pressupor que os sacrifícios de bem-estar que uma mulher faz ocorre de maneira livre, independente do conceito ou descrição de livre escolha e autonomia que se adote (NUSSBAUM, 1999).

Catharine MacKinnon e Andrea Dworkin argumentam que a emoção, o desejo e a preferência não são naturais, e sim moldados por normas sociais e avaliações que muitas vezes subordinam as mulheres aos homens. O feminismo liberal, argumenta Nussbaum ao referenciar aos estudos sobre autonomia de MacKinnon, não propõe que as mulheres abandonem o prazer ou os cuidados das crianças e entes queridos, mas propõe que essas ações ocorram a partir de uma reflexão anterior. É necessário que isso aconteça dentro de um contexto de igualdade e respeito não instrumental (NUSSBAUM, 1999).

Onde há a desconfiança do hábito é que mais se precisa da razão. As mulheres possuem inúmeras razões para desconfiar dos hábitos da humanidade ao longo dos séculos, por isso que existe uma necessidade especial de raciocínio. Diferente dos homens que podem se consolar devido ao fato de que esses hábitos foram historicamente definidos por eles mesmos, seja para o bem ou para o mal. As mulheres devem ter em consideração que geralmente a voz da tradição que fala é uma voz masculina. Remetendo aos estudos de Mill, Nussbaum esclarece que ele argumentou que existe uma dificuldade em desmascarar essas ficções habituais, e a reação romântica contra a razão que ele já percebeu em sua época, parecia-lhe subversiva de qualquer crítica aos costumes estabelecidos (NUSSBAUM, 1999). O mesmo é aplicável às atuais críticas em relação à razão, sustentando um certo argumento de manutenção das diferenças socialmente estabelecidas entre homens e mulheres.

Esclarecidas tais respostas, volta-se à discussão sobre a autonomia das mulheres. Martha Nussbaum (1995) em seu texto *Objectification* discute a respeito das formas possíveis de

interpretar o termo “objetificação”. Argumenta que a objetificação para a jurista e ativista Catharine MacKinnon é ruim porque as mulheres são distanciadas de sua humanidade. Tanto MacKinnon quanto a escritora feminista Andrea Dworkin sustentam que lutar contra a objetificação é o cerne do feminismo. Nussbaum (1995) inicia suas observações a partir da ideia descrita por Cass Sunstein⁷ a uma crítica ao livro de Nadine Strossen (*Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women’s Rights*), de que em um contexto de igualdade, respeito e consentimento, é possível que a objetificação não seja tão problemática.

Nussbaum (1995) argumenta que é necessário esclarecer o conceito de objetificação, tendo em vista que possui várias definições. Para a filósofa, existem ao menos sete maneiras distintas de comportamento que são induzidas pelo termo, de modo que não necessariamente uma implique na outra, mas pode haver conexões complexas entre elas. Assim, em um contexto com determinadas especificações, a objetificação pode ser sempre moralmente problemática. Enquanto sob outras especificações, ela pode possuir características não tão ruins. É nesse sentido que Nussbaum concorda com o argumento inicialmente demonstrado de Sunstein. A ideia central de Nussbaum é demonstrar como é possível combinar uma forma de objetificação com igualdade, consentimento e respeito.

Remetendo aos estudos do crítico literário Wayne Booth, Nussbaum (1995) argumenta que concorda com ele quando afirma que a crítica ética da ação representada em um texto é uma coisa, e a crítica do texto como um todo é outra. Ela utiliza esse exemplo para demonstrar que ao criticar um texto, é necessário focar no autor impelido, perguntando qual o tipo de interação o texto como um todo promove nos leitores e que tipo de desejos e projetos esse texto desperta. Sustenta que a crítica ética dos textos pode ao mesmo tempo ser contínua com a avaliação ética das pessoas e ser sensível à forma literária.

Quando Nussbaum (1995) inicia a análise de textos literários, afirma que em todos os casos de objetificação, o que está em questão é tratar como objeto o que é na verdade um ser humano. Essa noção de humanidade kantiana está envolvida nas críticas à objetificação proferidas por MacKinnon e Dworkin. Nussbaum (1995) sugere que há pelo menos sete noções envolvidas na ideia de tratar o ser humano como um objeto:

- 1. Instrumentalidade;** O objetificador trata o objeto como uma ferramenta para atingir seus propósitos.
- 2. Negação da autonomia;** O objetificador trata o objeto como sem autonomia e autodeterminação.
- 3.**

⁷ Advogado norte-americano. Foi o Administrador do Escritório da Informação da Casa Branca e Regulatory Affairs na administração Barack Obama de 2009 a 2012. Foi professor na Faculdade de Direito da Universidade de Chicago e atualmente é professor da Universidade Harvard. O texto que Nussbaum referencia encontra-se em: <https://newrepublic.com/article/64143/porn-the-fourth-july>.

Inércia: O objetificador trata o objeto como algo sem agência e talvez também sem atividade. **4. Fungibilidade:** O objetificador trata o objeto como intercambiável (a) com outros objetos do mesmo tipo e / ou (b) com objetos de outros tipos. **5. Violabilidade:** O objetificador trata o objeto como sem integridade de fronteira, como algo que é permitido quebrar, esmagar, invadir. **6. Propriedade:** O objetificador trata o objeto como algo que é propriedade de outro, pode ser comprado ou vendido, etc. **7. Negação da subjetividade:** O objetificador trata o objeto como algo cuja experiência e sentimentos (se houver) não precisam ser levados em consideração⁸ (NUSSBAUM, 1995, p. 257, tradução nossa).

Cada uma dessas formas representa uma característica do tratamento que os seres humanos têm com as coisas. Tratar as coisas como objeto, esclarece Nussbaum (1995), não é objetificação, pois esta consiste em tratar como uma coisa algo que realmente não seja uma coisa. Como exemplo, afirma que grande parte dos objetos inanimados são normalmente considerados como ferramentas para os propósitos humanos, apesar de alguns serem considerados dignos de respeito em razão de sua beleza, idade ou naturalidade. A maioria dos objetos inanimados são tratados como sem autonomia, apesar de muitas vezes se considerar alguns objetos da natureza ou máquinas como providos de vida própria (NUSSBAUM, 1995).

Nussbaum (1995) não esclarece se é necessário um conjunto daqueles recursos para ter uma condição suficiente para compreender como objetificação ou se apenas uma delas já é o suficiente. Argumenta que objetificação é um termo relativamente vago, em que na aplicação, geralmente se trata qualquer um dos recursos da lista como suficiente para definir esse termo, apesar do fato de que frequentemente existe uma pluralidade de recursos quando o termo é aplicado (NUSSBAUM, 1995).

Para compreender como os recursos estão conectados, Nussbaum (1995) demonstra dois exemplos do mundo das coisas: um envolve uma caneta esferográfica, e outro uma pintura de Monet. Explica que o modo como a caneta é um objeto, envolve todos os itens da lista, talvez com uma possível exceção da violabilidade. Poderia ser considerado impróprio e um desperdício quebrar as canetas esferográficas, mas não é uma preocupação recorrente ou que envolva grandes questões morais. Tratar a caneta como uma ferramenta não autônoma, inerte,

⁸ Do original: 1. Instrumentality; The objectifier treats the object as a tool of his or her purposes. 2. Denial of autonomy: The objectifier treats the object as lacking in autonomy and self-determination. 3. Inertness: The objectifier treats the object as lacking in agency, and perhaps also in activity. 4. Fungibility: The objectifier treats the object as interchangeable (a) with other objects of the same type, and/or (b) with objects of other types. 5. Violability: The objectifier treats the object as lacking in boundary integrity, as something that it is permissible to break up, smash, break into. 6. Ownership: The objectifier treats the object as something that is owned by another, can be bought or sold, etc. 7. Denial of subjectivity: The objectifier treats the object as something whose experience and feelings (if any) need not be taken into account.

fungível, possuída e carente de subjetividade, é o padrão aplicado de forma geral ao tratá-la (NUSSBAUM, 1995).

Já a pintura é considerada não autônoma, possuída, inerte e carente de subjetividade, apesar de ser não passiva e não ser fungível. Existe uma preciosidade envolvendo-a, e há uma dúvida quanto ao fato de se é apenas uma ferramenta para os propósitos daqueles que a usam e gostam dela. Isso demonstra que os objetos são representados em muitos tipos, sendo alguns preciosos e sem fungibilidade, mas que possuem certa inviolabilidade, enquanto outros não são considerados preciosos e são fungíveis, podendo ser quebrados (NUSSBAUM, 1995).

No caso da pintura, a falta de autonomia não implica necessariamente a instrumentalidade, apesar de que tratar como algo instrumental possa implicar em tratar como não autônomo. Nussbaum acrescenta que apesar de a maioria dos objetos serem inertes, é necessário compreender que a inércia não é uma condição necessária para a falta de instrumentalidade ou autonomia. Assim como a instrumentalidade não necessariamente implica a falta de consideração pelos sentimentos e subjetividade (NUSSBAUM, 1995).

O que Nussbaum quer dizer, por exemplo com a obra de arte de Monet, é que uma coisa pode ser tratada como algo de forma que suas experiências e sentimentos não precisam ser levadas em conta, e isso não acarreta ser tratado como uma mera ferramenta ou como fungível e violável. O que ocorre é que tratar um objeto sem levar em consideração experiências e sentimentos, não é consistente em tratar como autônomo. A ideia de autonomia é a mais exigente da lista, pois Nussbaum considera praticamente impossível imaginar um caso em que um objeto inanimado seja tratado como autônomo, apesar de ser tranquilamente possível imaginar exceções para os outros casos (NUSSBAUM, 1995).

A única forma de objetificação que parece consistente em tratar como autônomo é tratar como fungível, no sentido limitado de tratar como fungível juntamente com outros agentes autônomos. Nussbaum (1995) esclarece que tratar como violável, sem limites, também pode ser consistente com tratar como autônomo, como a reivindicação feita por defensores do sadomasoquismo consensual.

A instrumentalidade, portanto, parece ser a noção mais exigente moralmente. Isso porque é possível pensar em casos em que é permitido tratar uma pessoa ou uma coisa como não autônoma, como no caso de animais de estimação, a pintura de Monet, ou filhos pequenos, mas a esses mesmos casos é inapropriado tratar apenas como um objeto ou uma ferramenta para os propósitos de terceiros (NUSSBAUM, 1995).

Considerando a objetificação envolvendo o tratamento de seres humanos por seres humanos, Nussbaum cita o exemplo dos filhos pequenos serem tratados pelos pais geralmente

a partir de uma negação da autonomia. Ainda, envolve aspectos relacionados à propriedade, embora não todos. A ideia de que as crianças podem ser usadas como ferramentas para os propósitos dos próprios pais, em que os sentimentos não precisam ser levados em conta, e sendo fungíveis, é vista em muitas localidades como uma objetificação que contém erros morais graves. Entretanto, em determinadas comunidades ou outras épocas, não é visto dessa forma (NUSSBAUM, 1995).

No caso da escravidão, esta pode ser definida como uma forma de propriedade que nega a autonomia e utiliza o escravo como mero instrumento para os fins almejados pelo proprietário. Nussbaum (1995) ressalta que quando mencionou o tratamento de propriedade em objetos, isso não acarretava instrumentalidade necessariamente. Entretanto, a relação entre a propriedade e a humanidade do escravo implica uma instrumentalização, na medida em que o ser humano é tratado como uma coisa que pode inclusive ser vendida, e assim, se está tratando apenas como uma ferramenta para atingir propósitos de terceiros, ou pode-se dizer, fins que não sejam os do próprio indivíduo que é instrumentalizado. O tratamento não instrumental de seres humanos (adultos especialmente), implica em reconhecer sua autonomia, diferentemente do caso de pinturas e objetos, e assim, entende-se que a propriedade é incompatível com a autonomia (NUSSBAUM, 1995).

Os escravos não são tratados como inertes e nem necessariamente como fungíveis. O que ocorre é que o tratamento que se dá a eles sendo semelhante a uma ferramenta inerente à escravidão leva a uma forma de fungibilidade, na medida em que a pessoa é reduzida a um conjunto de partes de um corpo que realiza determinadas tarefas. Com isso, esse corpo pode ser substituído por outro corpo ou até mesmo por uma máquina. Da mesma forma, não é necessário considerar os escravos violáveis, pois é possível a existência de leis contra o estupro e o abuso físico, mas é uma realidade o fato de que o tratamento a essas pessoas garantia uma sensação aos seus proprietários de que se tinha o direito de usar do corpo do escravo da forma que quisesse (NUSSBAUM, 1995).

Nussbaum (1995) quer demonstrar que existem variadas formas de instrumentalização, e que não necessariamente todas serão problemáticas. Cita como exemplo um casal deitado na cama em que a mulher usa o estômago do homem como traveseiro. Esse ato não é nocivo, desde que realizado com o consentimento, ou pelo menos sem causar dor, e desde que isso ocorra em um relacionamento em que esse homem seja tratado como mais do que um traveseiro (NUSSBAUM, 1995).

Aproximando-se da ideia central presente na análise de MacKinnon e Dworkin, Nussbaum (1995) articula ideias sobre Kant a partir de um artigo⁹ da professora Barbara Herman que afirma que essa noção central é kantiana. Para Kant, ao trabalhar com a ideia de sexualidade e de casamento, acredita que o desejo sexual é uma força que conduz ao tratamento das pessoas não como fins em si mesmas, mas como meios para satisfazer os próprios desejos. Essa forma de instrumentalização é ligada à negação da autonomia, pois se deseja ditar como a outra pessoa deve se comportar a fim de garantir a própria satisfação; e também à negação da subjetividade, em que se deixa de perguntar a respeito dos sentimentos e pensamentos da outra pessoa, com o propósito final apenas de garantir a satisfação própria. Dworkin quando segue os estudos de Kant, faz uma conexão dessa ideia apresentada e do abuso sexual e da violência sádica, sempre relacionando com a negação da autonomia (NUSSBAUM, 1995).

Nussbaum (1995) afirma que o argumento kantiano não é explicado de uma forma clara que possibilite compreender por qual razão Kant acha que o sexo faz isso. Buscando elaborar uma resposta, Nussbaum afirma que a ideia central parece ser a de que o desejo sexual e o prazer causam sensações no corpo que expulsam os demais pensamentos, e nisso inclui o respeito pela humanidade, que é característica de uma atitude moral em relação às pessoas. Nesse contexto, a outra pessoa é vista apenas como uma ferramenta útil ao prazer, e a instrumentalização seguirá até a conclusão do ato sexual. Do mesmo modo, a outra parte também permitirá ser instrumentalizada, e assim, ambos alternarão na condição de objetificantes e objetos/objetificados (NUSSBAUM, 1995).

As aproximações entre MacKinnon e Dworkin de Kant, ocorrem no sentido de compreender que todos os seres humanos devem ser respeitados, e que esse respeito é incompatível com a instrumentalização e com a negação da autonomia e da subjetividade. Já o afastamento entre elas e Kant se dá no fato de que elas não acreditam que essas negações sejam intrínsecas ao desejo sexual. Nussbaum (1995) argumenta que para Dworkin, é possível que no sexo haja uma experiência de prazer em que apesar de ceder temporariamente a autonomia, isso se dá de uma maneira que aumente a sensibilidade e a receptividade ao outro, sem se tornar indiferente às necessidades alheias e assim, sem necessitar da instrumentalização (NUSSBAUM, 1995).

⁹ Nussbaum (1995, p. 266) demonstra que o artigo é: “*Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage?*” in Louise Antony and Charlotte Witt, eds., *A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* (Boulder: Westview, 1993), pp. 49-67. Barbara Herman é professora de Filosofia em Griffin e professora de Direito na Universidade da Califórnia, Departamento de Filosofia de Los Angeles. É conhecida por textos em que interpreta a ética de Kant, trabalhando com filosofia moral, história da ética e filosofia social e política.

Entre os problemas centrais para MacKinnon e Dworkin encontra-se o fato de que há a impregnação de uma hierarquia e dominação que a sociedade é ensinada. Com isso, os homens aprendem a relacionar o desejo com cenários de dominação e instrumentalização, e nesse quesito a pornografia se torna uma fonte primária de disseminação dessa forma de agir e pensar. Já as mulheres são ensinadas a relacionar o desejo com esses mesmos cenários, mas ocupando a posição contrária: ela erotiza e é dominada, sendo transformada em objeto. Isso demonstra que no sexo, apenas a mulher perde sua humanidade (NUSSBAUM, 1995).

Desse modo, para Dworkin e MacKinnon, a hierarquia está na raiz do problema. As estruturas assimétricas de poder é que levam à falta de respeito em atos de amor. O casamento, ao contrário do que Kant argumentava, é justamente uma das principais estruturas que fazem a sexualidade piorar. Para Dworkin, as instituições oportunizam a desumanização. Com isso, a solução é a destruição gradual das estruturas institucionais que oportunizam aos homens erotizar o poder. Desse modo, suas críticas ao assédio sexual, à pornografia e à violência estão incluídas em um programa de reforma moral e política kantiana (NUSSBAUM, 1995).

Interessante ressaltar e fazer uma relação com a abordagem de Carole Pateman em relação à problemática envolvendo o casamento. Em 1988¹⁰, Carole Pateman publica a obra *O contrato sexual*, em que esclarece que “a nova sociedade civil criada através do contrato original é uma ordem social patriarcal” (PATEMAN, 1993, p. 16). Com esse texto, inicia-se um processo feminista reflexivo sobre as ideias de liberdade e autonomia no liberalismo. A filósofa afirma que convencionalmente, a teoria do contrato sexual “é apresentada como uma história sobre a liberdade” e uma interpretação do contrato original é a de que os homens no estado natural trocaram as inseguranças dessa liberdade pela liberdade civil e equitativa, salvaguardada pelo Estado” (PATEMAN, 1993, p. 16). Nesse contexto, essa liberdade é universal e todos os adultos possuem a possibilidade de exercer sua liberdade quando participam de contratos como o de trabalho ou o de casamento.

Para Pateman, o contrato social é uma história de liberdade, enquanto o contrato sexual é uma história de sujeição e é o contrato original quem cria ambas, tanto a liberdade, que diz respeito ao homem, quanto à dominação, que diz respeito à sujeição da mulher. Assim, o pacto original é um contrato sexual no sentido patriarcal, pois cria o direito político dos homens sobre as mulheres. Desse modo, o contrato não se contrapõe ao patriarcado, ele é o próprio “meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno” (PATEMAN, 1993, p. 17).

¹⁰ Mesmo ano em que MacKinnon e Dworkin publicam a obra *Pornography and Civil Rights: A New Day for Womens' Equality*. O que demonstra como as feministas radicais norte-americanas estavam discutindo as formas de institucionalização que prejudicam as mulheres no sentido de submissão aos homens.

Interessante ressaltar que Carole Pateman esclarece em seu texto que se pressupõe uma liberdade natural aos seres humanos, o problema é que as mulheres não nascem livres. A própria descrição clássica do estado natural pressupõe um tipo de sujeição entre homens e mulheres. Com exceção de Hobbes, Pateman (1993, p. 21) afirma, as mulheres, na visão dos teóricos clássicos, não possuem atributos e as capacidades dos “Indivíduos”. A diferença sexual, portanto, é uma diferença política, é a diferença entre liberdade e sujeição. Não participando do contrato original, as mulheres são o objeto do contrato. Para ela, o contrato sexual é o mecanismo usado para que os homens transformem “seu direito natural sobre as mulheres na segurança do direito patriarcal civil” (PATEMAN, 1993, p. 21).

Um dos questionamentos centrais de Pateman é como essas mulheres, que muitos teóricos clássicos, como Rousseau, e pode se acrescentar Kant, que afirmaram que as mulheres não alcançaram a condição de esclarecimento, vivendo em uma minoridade, e que dependem dos homens, estes virtuosos, para realizar as atividades da vida pública, como essas mulheres podem fazer parte de um contrato, como o de casamento, se consideram que elas não possuem a capacidade mental plenamente desenvolvida? Por que esses teóricos não apenas insistem que a mulher participe de um contrato matrimonial na sociedade civil, mas afirmam que elas devem participar desse contrato? (PATEMAN, 1993).

Entre as situações em que a autonomia das mulheres não é respeitada, Pateman (1993) cita o estupro dentro do casamento. E nesse sentido pode se relacionar aos estudos de MacKinnon e Dworkin sobre como essa instituição piora a sexualidade no sentido de que erotiza o poder e garante ao homem a condição de superioridade em que poderá utilizar do corpo da esposa como bem entender, resultando em uma desumanização das mulheres nesse contexto. Acrescentando a análise de Nussbaum (1995), e considerando um contexto de desigualdade entre o casal, nessa esfera de desumanização pode se encontrar a instrumentalização, na medida em que a mulher serve apenas para satisfazer os desejos do homem dentro do casamento, acrescentando a perda de autonomia e negação da subjetividade, na medida em que o estupro não considera os sentimentos da mulher envolvida. Ainda, a violabilidade é encontrada na medida em que o estupro resulta de uma invasão no corpo da mulher, em que é tratada sem qualquer integridade de fronteira.

Outra análise central de Pateman (1993) que é importante à discussão proposta aqui, é sobre os problemas relacionados a uma suposta aceitação livre de fazer parte do contrato, pois existe uma situação de desigualdade que permeia a vida dos contratantes. Ou seja, pelo simples fato de se ter um contrato não se quer dizer que a decisão de aderir àquele contrato foi livre, pois as diversas formas de desigualdades, as restrições econômicas e outras situações que

permeiam a vida humana influenciam a adesão a tal contrato. Entre exemplos dessa decisão não livre, tem-se a prostituição e o casamento. A liberdade universal, no que diz respeito ao contrato, é sempre uma ficção política (PATEMAN, 1993).

No caso do casamento, pode se acrescentar que muitas mulheres realizam esse ato por questões econômicas, gerando uma dependência financeira em relação ao homem em que este aproveita a situação para explorar e abusar da mulher das mais variadas formas. Muitos casos de violência doméstica e feminicídio resultam desta condição. Ainda, questões culturais e tradições em determinados contextos obrigam a mulher a realizar um casamento, na medida em que ao estarem solteiras após certa idade, são consideradas vergonhas às famílias. Outro caso reconhecido de motivação para o casamento é quando mulheres aderem à essa instituição para fugir de uma situação de violência anterior já sofrida dentro da própria família, muitas vezes sendo proferida pelo próprio pai.

Um caso ainda mais problemático envolvendo o casamento é a realização da mutilação genital nas mulheres e meninas para atingir uma suposta purificação que irá torná-las aptas ao casamento. Neste exemplo, é possível ver como o casamento é uma instituição que garante poder ao homem e desumaniza a mulher, previsto nas análises de Dworkin e MacKinnon. Também é um contrato em que se entra sem uma decisão livre, considerando as questões que remetem à tradição de grupos envolvida no ato, remetendo aos estudos de Pateman, resultando em uma ficção política este contrato realizado. E por fim, a análise de Nussbaum é essencial para se verificar a instrumentalização envolvida no ato, que resulta de o corpo da mulher ser um meio em que se inserem significados culturais para atingir fins de terceiros, que seria a purificação para realizar um casamento com um homem.

A negação da autonomia é observada quando o ato é realizado com as meninas ainda jovens, na média de 4 a 7 anos, ou seja, sequer possuem discernimento ou oportunidade em questionar a prática e manifestarem interesse em realizá-la ou não. A violabilidade está presente ao cortar uma parte do corpo da mulher, sem considerar limites. Esse corte do clitóris representa uma violação que será sentida por toda a vida, na medida em que a mulher perde o órgão pelo qual sente prazer, tornando-a um objeto para apenas satisfazer os desejos do homem (novamente retornando à ideia kantiana de uma ferramenta para atingir os fins que não sejam os do indivíduo). A negação da subjetividade está presente ao não considerar a experiência e os sentimentos das meninas e mulheres que passam pelo procedimento, tendo em vista que resulta em diversos e graves danos físicos e psicológicos a elas ao longo da vida.

A partir destes exemplos, é possível ver como as análises de MacKinnon, Dworkin, Nussbaum e acrescentando Pateman e Kant, convergem no sentido de oportunizar um olhar

crítico a determinadas práticas presentes na vida humana e que subordinam a mulher ao homem. A discussão sobre a liberdade envolvida em determinados atos é central para compreender se há uma autonomia nas decisões ou se está influenciada por questões alheias, como econômicas e de desigualdades diversas.

Verifica-se que a mulher ocupa essa posição de submissão, podendo se acrescentar a objetificação, na medida em que é ela quem sofre uma desumanização nos atos considerados “cotidianos”, como o casamento e as questões envolvendo-o, seja como no caso do estupro, da mutilação genital feminina, e as formas de violência que ou resultam desta instituição, ou a envolve de alguma forma. Nesse sentido, no terceiro capítulo será demonstrado como o enfoque das capacidades que Nussbaum utiliza, oportuniza pensar uma forma de garantir condições adequadas para enfrentar as desigualdades a partir de uma justiça social básica que garanta a todas as mulheres um mínimo existencial para que possam viver suas vidas da forma como querem. Acrescentando à essa ideia o princípio da paridade participativa adotado por Nancy Fraser, o enfoque será garantir às mulheres condições adequadas de vida e de participação em todas as esferas, política, econômica e cultural.

Retomando à análise de Nussbaum (1995) sobre a objetificação, a filósofa esclarece que MacKinnon e Dworkin não classificam os diferentes aspectos envolvidos no conceito de objetificação, o que leva a certa obscuridade em relação à crítica proferida por elas. Entende que essa crítica parece insuficientemente sensível à complexidade das relações humanas. Cita como exemplo uma mulher que está indo a uma entrevista de emprego. Um amigo fala para ela “você não precisa realmente ir. Você pode apenas enviar algumas fotos”¹¹ (NUSSBAUM, 1995, p. 271, tradução nossa). Se esse amigo não for próximo da mulher, essa observação pode ser ofensiva, pois reduz sua imagem física ao único atributo que garantiria àquela mulher conseguir um emprego, sem considerar qualquer atributo pessoal, desconsiderando a autonomia da mulher e tratando-a como um objeto inerte, podendo sugerir um certo tipo limitado de fungibilidade. Dependendo do contexto também pode sugerir a instrumentalização, na medida em que a mulher está sendo tratada como um objeto para o olhar masculino. (NUSSBAUM, 1995).

A outra suposição envolvendo o mesmo exemplo, mudaria de cenário caso o homem fosse namorado da mulher e a dissesse a mesma frase na cama. Apesar desta mudança, Nussbaum esclarece que nada se sabe sobre a entrevista, se seria para modelo, uma cátedra ou qualquer outra área, e ainda, não se sabe o suficiente sobre as pessoas. Se esse homem

¹¹ “You don’t really need to go. You can just send them some pictures”.

usualmente menospreza as realizações da mulher, a frase dita é pior do que se um estranho lhe dissesse, e sugeriria profundamente a instrumentalização (NUSSBAUM, 1995).

Por outro lado, se a frase foi dita em um contexto de respeito mútuo já compreendido entre os dois, e ele busca com essa frase dizer a ela o quão atraente é, o cenário é alterado, pois há a sensação de que o comentário não reduz a mulher a um mero objeto ao olhar masculino. Dependendo da entonação, senso de humor e gesto, pode ser um ato que não resulte em objetificação (NUSSBAUM, 1995).

Nussbaum (1995) esclarece que de fato esses casos são difíceis de julgar, mas busca com isso demonstrar a complexidade das relações humanas e que é diante delas que Dworkin e MacKinnon aparentam não serem suficientemente sensíveis. Outra questão essencial discutida pelas autoras mencionadas, é sobre a pornografia e a possibilidade de objetificação envolvida.

A pornografia de certa forma cria uma consciência nos homens de que apenas pelo fato de serem homens, possuem o direito de violar metade da raça humana. São criados padrões de expectativa em relação às mulheres, no sentido de que existem para a satisfação de seu prazer. Nussbaum (1995) esclarece que ao contrário de MacKinnon e Dworkin, não é a favor de restrições legais contra trabalhos que envolvam a pornografia (como livros), como a portaria civil que elas propõem. Entretanto, não recomendaria essa forma de leitura aos meninos jovens, pois isso oportunizaria o crescimento com uma compreensão errada a respeito da sexualidade. Nussbaum propõe que deve ser feita uma crítica ética em relação a essa forma de escrita (NUSSBAUM, 1995).

A Playboy também faz parte dos exemplos que Nussbaum apresenta. O seguinte caso é apresentado: “três imagens da atriz Nicollette Sheridan jogando tênis no Chris Evert Pro-Celebrity Tennis Classic, sua saia aparece levantada mostrando sua calcinha preta. Legenda: Por que amamos o tênis”¹² (NUSSBAUM, 1995, p. 253, tradução nossa).

Em sua avaliação, a legenda transmite a mensagem de que o que a mulher é e faz, sempre a designa a um objeto de prazer sexual. Isso leva ao leitor masculino a ideia de que ele é o ser com subjetividade e autonomia, e que o que é exposto na revista existe apenas para satisfazer seus desejos. Ao mesmo tempo, Nussbaum acrescenta que a Playboy pode, de certa forma, fazer parte do movimento pela libertação das mulheres, no sentido de que em muitos contextos a autonomia e auto-expressão das mulheres são reprimidas pela negação de suas capacidades sexuais. Com isso, haveria uma coerência em dizer que sob essa perspectiva a Playboy poderia ser considerada feminista (NUSSBAUM, 1995).

¹² Do original: Three pictures of actress Nicollette Sheridan playing at the Chris Evert Pro-Celebrity Tennis Classic, her skirt hiked up to reveal her black underpants. Caption: “Why We Love Tennis”. (Playboy, April 1995).

Apesar dessa observação, Nussbaum considera que a objetificação na Playboy não condiz com o ideal kantiano de dignidade e consideração humana. Existe uma mercantilização dos parceiros sexuais e uma fungibilidade, separando o sexo de qualquer conexão mais profunda com a autoexpressão ou as emoções. Cita Audre Lorde quando esta argumenta que “a desumanização e a comercialização do sexo é apenas uma face moderna de um puritanismo mais antigo. E o aparente feminismo dessas publicações é uma máscara para uma atitude profundamente repressiva em relação à verdadeira paixão feminina”¹³ (LORDE, [1982], p. 54 apud NUSSBAUM, 1995, p. 283, tradução nossa).

Nesse contexto de objetificação, o sexo é uma mercadoria, enquanto as mulheres são comparadas a carros ou ternos, bens caros que representam o status de um indivíduo no mundo dos homens. A atriz na fotografia é quem é objetificada, mas a legenda sugere que as mulheres da vida real são semelhantes às jogadoras de tênis, no sentido de que se constrói ao leitor uma fantasia de uma classe de mulheres reais que podem ser objetificadas. Nussbaum (1995) esclarece que a Playboy encoraja uma percepção de que a satisfação fácil pode ser alcançada sem as dificuldades que envolvem em reconhecer a subjetividade e a autonomia das mulheres, representando um modo descomplicado de atingir o prazer (NUSSBAUM, 1995).

Outra questão importante a ser considerada nesta discussão é o poder aquisitivo dos homens. A Playboy, afirma Nussbaum (1995), é como uma revista de carros, mas com mulheres. A revista gira em torno da competição de homens com outros homens, e a mensagem que passa é sobre a disponibilidade de mulheres mais ou menos fungíveis para os homens que alcançaram certo nível de dinheiro e prestígio na sociedade. As mulheres fantasiosas nas revistas possibilitam aos homens que possam fantasiar terem alcançado o status social de prestígio. O grande apelo da Playboy, portanto, é satisfazer os desejos dos homens de se sentirem poderosos e muito especiais, na medida em que lhes diz que também podem assumir o status social elevado e de mulheres que estaria reservado na vida para pessoas como Donald Trump (NUSSBAUM, 1995).

A conclusão de Nussbaum sobre a Playboy é que é uma má influência aos homens. Afirma que não extrai implicações legais dessa observação, mas acredita ser necessário cuidados em relação à educação de meninos, no sentido de enfrentar a existência dessa forma de objetificação com crítica. A relação entre homens e mulheres é diferente da relação entre os

¹³ Do original: Lorde argues plausibly when she suggests that this dehumanization and commercialization of sex is but the modern face of an older puritanism and the apparent feminism of such publications is a mask for a profoundly repressive attitude toward real female passion.

próprios homens, pois eles já são reconhecidos socialmente como seres que são mais do que corpos (NUSSBAUM, 1995).

Nussbaum argumenta que Kant, MacKinnon e Dworkin estão corretos ao afirmarem que o tratamento instrumental dos seres humanos, como meios para atingir propósitos de terceiros, é sempre moralmente problemática. Caso não ocorra em um contexto amplo de consideração pela humanidade, pode ser questionável moralmente. Essa é uma característica comum da vida sexual, que está ligada a formas de objetificação como a negação da autonomia, da subjetividade e diversas formas de violação de limites. Em determinadas formas, é relacionado com a fungibilidade e a propriedade (ou a noção de comodificação) (NUSSBAUM, 1995).

A questão central do argumento de Nussbaum é que nem sempre os itens da lista serão moralmente questionáveis. A negação da autonomia e da subjetividade, serão questionáveis em um relacionamento adulto, mas quando inserido em um relacionamento com respeito mútuo, eles podem estar bem. Tratar o ser humano como fungível será considerado moralmente questionável quando a pessoa tratada pertence a um grupo que historicamente foi mercantilizado e usado como uma ferramenta ou um prêmio, mas em um contexto de igualdade social, esses problemas podem desaparecer (NUSSBAUM, 1995).

Quanto à ideia de objetificação, Nussbaum (1995) argumenta que há alguns motivos para duvidar do que Kant esclarece sobre a forma nociva do uso ser inerente ao desejo e à atividade sexual. Concordando com MacKinnon e Dworkin, Nussbaum acredita que a hierarquia social é o problema central em relação à deformação do desejo. Com isso, poderia ser possível afirmar que uma forma de atenção objetivada às partes do corpo pode ser um elemento importante ao corrigir a deformação e promover a igualdade erótica. É necessário admitir que não se sabe realmente quão central o desejo sexual é em todos os problemas da objetificação e da mercantilização, ao comparar, com as normas e questões econômicas que moldam o desejo na própria cultura (NUSSBAUM, 1995).

1.3 Por que mutilar? Dados globais

Considerando a importância e atualidade do tema, é necessário discutir a respeito dessa prática nociva às meninas e mulheres que estão inseridas em determinados contextos culturais e que realizam esse procedimento como forma de manifestação cultural. A Organização Mundial da Saúde (2008) define que a mutilação genital feminina “compreende todos os procedimentos que envolvam a remoção parcial ou total da genitália feminina externa ou qualquer lesão aos órgãos genitais femininos sem que haja razões médicas”.

Identifica quatro tipos de procedimentos: I - Clitoridectomia: remoção parcial ou total do clitóris e, em casos muito raros, apenas do prepúcio clitoriano. II - Excisão: remoção parcial ou total do clitóris e dos pequenos lábios, com ou sem excisão dos grandes lábios. III - Infibulação: consiste no estreitamento do orifício vaginal com a criação de uma membrana selante através do corte e aposição dos pequenos lábios e/ou grandes lábios, com ou sem remoção do clitóris. IV - Outros: todos os outros procedimentos prejudiciais à genitália feminina sem que haja razões médicas; por exemplo: picar, perfurar, incisar, raspar e cauterizar a área genital. (OMS, 2008).

No ano de 2020, 4,1 milhões de mulheres e meninas correram o risco de serem submetidas à prática. Ainda, em torno de 200 milhões de meninas e mulheres vivas hoje sofreram alguma forma de mutilação genital em 31 países. Além do sofrimento no momento do procedimento, também há a falta de apoio e serviços para atender às necessidades de cuidados da saúde física e mental subsequentes ao procedimento (UNFPA, 2020).

A *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres* (1979) garante a importância de eliminar preconceitos e práticas baseadas na discriminação de gênero. O Programa de Ação da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (1994) reconhece a mutilação genital feminina como uma violação dos direitos básicos que deve ser proibida, o que demonstra como a erradicação da prática já é discutida há anos, sendo a MGF reconhecida em vários tratados internacionais de direitos humanos e outros acordos firmados por diversos países que exigem que os Estados atuem no sentido de impedir a ocorrência de práticas nocivas à saúde e integridade física das mulheres (UNFPA, 2020).

A UNICEF (2020) estima que em países afetados pela mutilação genital feminina, sete em cada dez meninas e mulheres acham que a prática deve acabar, levando-se em conta ainda que as adolescentes são 50% mais propensas do que as mulheres mais velhas a se oporem à prática (UNFPA, 2020). Diante disso, considerando ainda as movimentações internacionais para erradicá-la, o Programa de Ação da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (1994), endossado por 179 governos, demanda que estes “tomem urgentemente medidas para interromper a prática de mutilação genital feminina e proteger mulheres e meninas de todas essas práticas desnecessárias e perigosas semelhantes (UNFPA, 2020, p. 26)”. O Programa também insiste que governos e comunidades apoiem:

Programas comunitários de extensão que envolvam líderes de aldeias e religiosos, educação e aconselhamento sobre o impacto da MGF em meninas e na saúde da mulher; Tratamento e reabilitação adequados para meninas e mulheres que sofreram

a mutilação; Aconselhamento para mulheres e homens, para desencorajar a prática (UNFPA, 2020, p. 26).

Entre os depoimentos de meninas que passaram pelo procedimento, Rhobi Samwelly afirma que aos 13 anos foi informada por sua mãe que seria submetida à mutilação genital feminina. Muito assustada, falou que não queria passar pela prática pois sua amiga havia morrido por causa dela. Após a realização, Samwelly obteve sangramento e ficou inconsciente por horas. Quando acordou, sua mãe prometeu não cortar suas seis irmãs mais novas. Após o fato, Rhobi se tornou ativista, de modo que iniciou sua luta contando às amigas da escola sobre os perigos da MGF e incentivando-as a se recusarem a realizar a prática. Fundou dois abrigos nos distritos de Butiama e Serengeti, na região de Mara, na Tanzânia, com o objetivo de “acolher e apoiar as meninas corajosas que fogem para evitar a MGF durante a temporada bianual de corte” (UNFPA, 2020, p. 67).

Buscando tornar as meninas que estão no abrigo independentes, Samwelly afirma que elas frequentam a escola comum ou um curso profissionalizante, e que assim muitas seguem carreira de sucesso, sendo atualmente algumas gerentes de hotéis, enquanto outras querem ser médicas e pilotas de avião (UNFPA, 2020). A importância de medidas como essa que buscam emancipar as meninas é fundamental, tendo em vista que em famílias mais pobres o índice de realização da prática da MGF é muito alto. Também o fato de tornar essas meninas independentes oportuniza uma futura não sujeição às determinações patriarcais impostas às mulheres dentro da comunidade, pois a partir de uma reflexão maior e o devido acesso à educação é possível questionar os padrões impostos culturalmente.

O procedimento da MGF é criminalizado na Tanzânia desde 1998, o que possibilita maior conscientização sobre os efeitos nocivos da prática. Entretanto, em determinadas regiões, principalmente onde as normas patriarcais são fortes e os líderes tradicionais e de clãs desempenham um papel central na tomada de decisão, ainda é muito complexo discutir a respeito de sua não realização. Samwelly afirma que esses líderes ainda exigem que os filhos se casem com uma mulher cortada, pois há “uma crença generalizada de que as mulheres que foram cortadas são mais controláveis, mais propensas a permanecer com o marido e a não fugir com outros homens” (UNFPA, 2020, p. 68).

Martha Nussbaum também demonstra como o pensamento predominante referente à essa prática é baseado em relações de hierarquia entre os sexos em que o homem decide sobre a vida das mulheres. A partir de relatos de entrevistas com membros destas culturas, o agricultor egípcio Said Ibrahim, demonstra estar chateado com a proibição da prática pelo governo, e afirma: “como devo ficar olhando sem fazer nada enquanto minha filha persegue homens?”

(NUSSBAUM, 2013a, p. 348). A ideia central em torno deste procedimento, portanto, sugere que é uma forma de evitar que as mulheres sintam desejos sexuais e com isso não busquem relações fora do casamento, além de ser um modo de purificá-las.

Sobre o surgimento da prática, Nussbaum afirma que atualmente há um consenso de que não há exigência religiosa para sua realização. As defesas que apelam à moralidade, sobre o fato de a prática impedir que as mulheres tenham relações fora do casamento, “se conectam à sua provável justificação original, mas pressupõe um quadro inaceitável das mulheres como indecentes e infantis” (NUSSBAUM, 2013a, p. 350).

Importante ressaltar que não são apenas os homens que perpetuam a realização do procedimento. Muitas vezes as mães e avós das meninas que as obrigam a passar pela MGF, pois é uma forma de ser aceita dentro das comunidades em que vivem. Novamente a questão da renda familiar é inserida no debate, pois a pobreza se torna um fator determinante em que as famílias não conseguem pagar mensalidades escolares, alimentos e outros custos básicos da filha, o que torna propensa a aceitação de casamentos infantis por ser uma maneira de garantir a segurança das meninas. O preço da noiva, diz Samwelly, inclui gado, dinheiro ou outros objetos de valor, sendo uma maneira de aliviar a pobreza familiar. Nesse caso também as famílias submetem as meninas à MGF para prepará-las para o casamento (UNFPA, 2020).

Sobre os progressos para eliminação da prática até 2030, Samwelly afirma ter testemunhado nas sessões que envolvem a comunidade, que os praticantes chamados nagribas estão deixando as ferramentas de lado para defender o fim da prática. Ainda, pais estão mudando de ideia sobre cortar suas filhas. A lei possui fundamental importância nessa caminhada, pois muitos pais e cortadores estão sendo presos pela realização do procedimento. Entretanto, ainda muitos circulam livremente, e Samwelly argumenta sobre a necessidade de o poder da polícia e das autoridades judiciais, ser ampliado. Ainda, afirma que deve haver oportunidades de geração de renda para as meninas e mulheres e para aqueles que se beneficiam com a prática (os líderes tradicionais e cortadores), pois isso permitiria que os praticantes parassem e daria poder às mulheres, que inseridas nesse contexto possuem medo de desafiar as normas sociais (UNFPA, 2020).

As mães são muitas vezes incapazes de ajudar as filhas a não passarem pelo procedimento, pois “estão preocupadas com o fato de serem espancadas ou expulsas de casa” e assim, “sem qualquer fonte de renda ou independência econômica, elas ficam caladas” (UNFPA, 2020, p. 71), explica Samwelly. Também são ressaltadas as atividades de conscientização que precisam ser intensificadas a fim de conscientizar as famílias dos impactos da MGF. Os esforços estão oferecendo resultado em muitos lugares, pois as meninas estão se

negando ao corte e alguns meninos não querem efetivar um casamento com uma menina que foi cortada (UNFPA, 2020).

Com maior concentração no continente africano, a MGF ocorre desde a costa atlântica ao Chifre da África, além de estar presente em países como o Iraque e Iêmen, e “em alguns países asiáticos, como a Indonésia, onde, segundo uma estimativa, 49% de meninas com 11 anos ou menos foram submetidas à MGF” (Indonésia, 2013 apud UNFPA, 2020, p. 70). Com a migração atingindo altos índices na última década, esse procedimento não está mais restrito apenas aos países do Sul Global. Dados disponíveis demonstram que “a proporção de mulheres de 15 a 49 anos que foram submetidas à MGF varia de cerca de 1% nos Camarões (2004) e em Uganda (2011) a 90% ou mais no Djibuti (2006), Egito (2015), em Guiné (2018) e Mali (2018)”. Ainda, é encontrada “na Austrália, União Europeia, no Japão, na Nova Zelândia, no Reino Unido e nos Estados Unidos”. Há estimativa dos Centros de Prevenção e Controle de Doenças dos Estados Unidos “que 513.000 meninas e mulheres no país estavam em risco ou foram submetidas à MGF em 2012, atribuindo a mudança principalmente ao aumento da imigração oriunda dos países onde é praticada” (Goldberg et al., 2016 apud UNFPA, 2020, p. 70). Esses números resultam em “três vezes mais do que a estimativa anterior, em 1990. Na Inglaterra e no País de Gales, em 2015, estima-se que 137.000 meninas foram submetidas à MGF” (Macfarlane e Dorkenoo, 2015 apud UNFPA, 2020, p. 70).

Ainda, há relatos da realização da MGF na última década na Colômbia, Malásia, Omã, Arábia Saudita e nos Emirados Árabes Unidos, com variações no tipo de MGF realizada. Em 2015 foi realizado um estudo pelo Instituto Europeu para a Igualdade de Gênero que “estimou que até 1.600 meninas na Irlanda, 1.300 meninas em Portugal e 11.000 meninas na Suécia podem ter sido submetidas à MGF em 2011”. No mesmo sentido, “estimativas posteriores sugerem que milhares de meninas foram submetidas à MGF na Bélgica, Alemanha, Itália e Holanda” (EIGE, 2015, 2019 apud UNFPA, 2020, p. 73).

O testemunho de Khady no livro *mutilada* (2006) demonstra como o procedimento foi feito. Na cidade de Thiès, no Senegal, com 07 anos, Khady passa pelo processo de purificação. Sua mãe a vestiu com um vestido de flores sem mangas, de cores marrom, amarelo e pêssego. O sol ainda não havia surgido, e a mãe de Khady leva ela e sua irmã à casa da terceira esposa de seu avô. Chegando lá, a mãe vai embora e as meninas, com mais integrantes naquele momento, ouvem o chamado de uma avó afirmando que a “senhora” chegou. Na língua *soninké*, a avó anuncia que as meninas serão *salindé* para poder rezar, o que corresponde a serem purificadas para alcançar a prece. “Em português: ‘excisadas’. Diz-se também: cortadas” (KHADY, 2006, p. 13).

“O choque é brutal”, segue seu testemunho. A menina passa a entender o que a espera, “essa coisa que as mães falam de tempos em tempos em casa, como se se tratasse de uma acessão a uma dignidade misteriosa. Parece-me, nesse instante, que revejo imagens que eu certamente tinha reprimido” (KHADY, 2006, p. 13). Khady recorda que suas irmãs mais velhas passaram por isso através da instrução de suas avós, que dirigem a casa e a educação das crianças. São as avós as encarregadas de furar as orelhas das meninas após o batismo do sétimo dia, são também elas que “tratam dos casamentos, dos partos, dos recém-nascidos, são elas que decidiram a nossa purificação” (2006, p. 13).

Há uma certa curiosidade sobre as mães irem embora durante o procedimento, mas Khady afirma que “nenhuma mãe poderia suportar a visão do que vão fazer com a sua filha, e sobretudo seus gritos” (2006, p. 24). As mães já passaram por aquilo e mesmo assim aceitam, pois é assim, não há “outra via de reflexão a não ser esse ritual bárbaro pretensamente purificador para poder rezar, chegar virgem ao casamento e permanecer fiel” (KHADY, 2006, p. 14).

Caracteriza como “insídica a manutenção das mulheres africanas nesse ritual que não tem absolutamente nada a ver com religião” (KHADY, 2006, p. 14). Nos países da África, Khady afirma que a mutilação é praticada tanto pelos animistas como pelos cristãos, muçulmanos e judeus *falashas*. A origem é de muitos séculos antes da chegada da religião muçulmana e os homens quiseram dar prosseguimento à prática por “diversas más razões: assegurar seus poderes, acreditar que suas mulheres não iriam procurar outros genitores, ou que os homens de tribos inimigas não as violariam!” (2006, p. 14). Outras explicações contam com a pretensão de que “o sexo das mulheres seja impuro, diabólico; o clitóris, em si diabólico, ao tocar a cabeça da criança no nascimento, a condenaria a inimagináveis desgraças, até mesmo à morte” (2006, p. 14). Ainda, há reflexões de que “a falsa representação de um pênis minúsculo faria sombra à virilidade masculina” (2006, p. 14).

Para Khady, “apenas a dominação é a verdadeira razão” (2006, p. 14). Argumenta ainda sobre o fato de confiarem às próprias mulheres a execução do ato, pois seria “impensável para um homem ‘ver’ ou ‘tocar’ essa parte íntima da sexualidade feminina, mesmo em estado embrionário” (2006, p. 14). Antes do procedimento iniciar, as meninas aguardam sua vez. Khady relata que seu coração batia muito forte, e procuravam convencê-las de que deveriam ser corajosas e não chorar durante o procedimento. Naquele tempo, as tradições da comunidade em que vivia eram muito opressivas, então para as mães e avós era necessário passar pelo ritual sem questionamentos. Era uma prática que permanecia secreta, eram poucas famílias na rua de Khady que realizavam o procedimento (pois havia moradores de tradições diferentes). O fato

de não haver o pai ou avô presente é retratado ao Khady afirmar que “é uma história de mulheres, e nós devemos nos tornar mulheres semelhantes” (2006, p. 16).

Enquanto o procedimento era realizado em outra menina, as que aguardavam não podiam olhar para dentro. Khady afirma que ao ouvir os gritos pavorosos da menina que estava lá dentro, suas lágrimas escorriam. Relata que estava sentada com as pernas esticadas em cima da escada, com o corpo tremendo a cada grito que vinha de dentro do quarto. Na sua vez, duas mulheres a agarraram e arrastaram para dentro. Uma por trás, segurando a cabeça e com os joelhos esmagando os ombros de Khady para ela não se mexer. A outra, segura seus joelhos com as pernas afastadas. “A imobilização depende da idade da menina, e sobretudo de sua precocidade. Se ela se mexe muito, porque é alta e forte, serão necessárias mais mulheres para dominá-la. Se a criança é pequena e magricela, elas são menos numerosas” (KHADY, 2006, p. 17). Há uma lâmina de barbear para cada menina, comprada por suas mães para a ocasião. “Ela puxa com os dedos, o mais possível, o minúsculo pedaço de carne e corta como se cortasse um pedaço de carne de zebu. Infelizmente, é impossível para ela fazer com um único gesto. Ela é obrigada a serrar” (KHADY, 2006, p. 17).

“Clamo a toda a minha família socorro” (2006, p. 17), segue o relato, “vovô, pai e mãe, todos, eu preciso soltar as palavras, berrar o meu protesto diante dessa injustiça. Com os olhos fechados não quero ver, não posso ver o que esta mulher está mutilando” (2006, p. 17). Khady garante que a dor é inexplicável, como um martelo no interior da cabeça. Em poucos minutos, a dor se espalha para todo o corpo. Pensou que iria morrer, “que já estava morta. Não sentia mais realmente meu corpo, apenas aquela pavorosa crispação de todos os nervos dentro de mim, e minha cabeça que ia explodir” (2006, p. 18). Por em torno de cinco minutos, “a mulher cortou, aparou, puxou e recomeçou para ter certeza de que retirara mesmo tudo” (KHADY, 2006, p. 18).

Quando a mutilação terminou, a senhora enxugou o sangue com um pedaço de pano com água morna, acrescentou um produto de sua fabricação, que Khady acredita ser um desinfetante, e aplicou manteiga de karité misturada com fuligem preta, para evitar infecções. Não conseguindo parar em pé, relata que dos rins ao final das pernas há um vazão. Seu corpo foi cortado em dois. É carregada pelas mulheres e deixada em uma esteira onde se encontram também outras meninas já mutiladas, que continuam chorando. Relata que a dor é indefinível, de modo que nunca conheceu algo tão violento durante toda sua existência. Khady (2006) compara com a dor do parto, cólicas renais, e afirma que aquela dor em especial é muito diferente. Era tão forte que desejava cair desmaiada, afirmando que aquele procedimento foi uma crueldade gratuita.

Na recuperação, a água fresca aliviava por segundos. Os curativos eram dolorosos e quando o sangue coagulava, a senhora necessitava raspá-lo novamente com a lâmina de barbear. Em meio a diversas dores, Khady não conseguiu urinar por dois dias, e afirma que apesar de após algum tempo a dor física diminuir lentamente, a dor psicológica estava lá. Enquanto ficava com outras meninas aguardando a recuperação, “ninguém fala, parece que uma chapa de chumbo abafou nossa alegre infância” (2006, p. 20). Khady não dava atenção ao fato até compreender que seu destino de mulher soninké partia daquilo, o corte íntimo que a privaria de uma sexualidade normal. Afirma: “éramos muitas africanas a acreditar que a normalidade era isso. Transformar-nos em mulheres submissas apenas ao prazer do homem” e que restava apenas “colher a flor nova cortada para ele e observá-la murchar antes da época” (KHADY, 2006, p. 20).

Khady nasceu em 1959 e cresceu na região de Thiès, em Senegal. Aos 13 anos foi obrigada a um casamento forçado com um primo desconhecido e muito mais velho, sofrendo violência física e moral. A partir da década de 1980, tornou-se militante ativa do GAMS, que é um Grupo para Abolição das Mutilações Sexuais e outras práticas tradicionais, criada em 1982 por mulheres francesas e africanas.

Outro relato importante de ser demonstrado, é o de Ayaan Hirsi Ali, criada em uma família islâmica de acordo com as tradições da religião. Nasceu na Somália, mas deixou o país ainda criança, passando pela Arábia Saudita, Etiópia, e se estabelecendo no Quênia. Muçulmanos, afirma, são os que submetem à vontade de Alá, expressa no Alcorão e no Hadith, todos atribuídos ao profeta Maomé. “Antes e acima de tudo, éramos muçulmanos, e só então, somalis” (HIRSI ALI, 2008, p. 10).

Aos vinte e dois anos, Ayaan chegou à Europa ocidental para fugir de um casamento arranjado. Exilou-se na Holanda e foi eleita deputada em 2003. Ao visualizar a nova realidade, começou a ver sua fé de forma mais crítica e descobriu três importantes elementos do islã que antes não chamavam sua atenção. Primeiro, que a relação de um muçulmano com Deus é regida pelo medo. A concepção absoluta da divindade exige uma submissão total, de modo que recompensa quem cumpre suas obrigações e pune quem as transgride; segundo, o islã conhece como única autoridade moral o profeta Maomé. O que é escrito no Alcorão, são as palavras de Deus ao profeta Maomé (HIRSI ALI, 2008).

E por fim, o terceiro elemento é que o islã é “fortemente dominado por uma moral sexual derivada de valores tribais árabes, vigentes quando o profeta Maomé recebeu suas instruções de Alá”, sendo “uma cultura na qual as mulheres eram propriedade de seus pais, irmãos, tios, avôs ou tutores” (HIRSI ALI, 2008, p. 11). A essência da mulher é reduzida a seu hímen, e seu

véu é uma forma de lembrar constantemente “ao mundo externo dessa moral asfíxiante, que faz dos homens proprietários das mulheres, obrigando-os a evitar que suas mães, irmãs, tias, cunhadas, primas, sobrinhas e esposas tenham contatos sexuais” (2008, p. 11). Nesse contexto, é ofensivo quando “uma mulher olha para um homem, roça seu braço ou aperta a sua mão”, de modo que “a reputação e a honra de um homem dependem inteiramente do comportamento respeitável e obediente das mulheres” (HIRSI ALI, 2008, p. 12).

Ayaan defende um processo de autocrítica para refletir sobre essas questões, mas garante que qualquer muçulmano que realize esse processo reflexivo será tachado de desertor. Caso defenda outras fontes de moralidade que não sejam as de Maomé, será ameaçado de morte, e “a mulher que se retire da jaula das virgens será tachada de prostituta” (HIRSI ALI, 2008, p. 12). A própria Ayaan foi ameaçada de morte, e diversos muçulmanos queriam sua excomunhão. Um fundamentalista religioso assassinou Theo van Gogh, que era o cineasta holandês que ajudou Ayaan a filmar *submersion: part 1*, um filme sobre o relacionamento entre a mulher e Deus.

Quando começou a falar sobre as práticas imorais do profeta Maomé, foram prestadas mais de cento e cinquenta queixas à polícia e ao governo contra Ayaan, bem como os líderes de seu partido receberam a visita de quatro embaixadores, sendo da Arábia Saudita, do Sudão, do Paquistão e da Malásia. Levaram uma carta que continha anexada uma lista de 21 países-membros da Conferência Islâmica que a apoiavam. A carta relatava principalmente o insulto ao profeta Maomé, e que com suas declarações, feriu os sentimentos de mais de 1 bilhão de muçulmanos. As ameaças de morte se estenderam também ao líder de seu partido, mas este recusou-se a cassar o seu mandato parlamentar (HIRSI ALI, 2008).

Sobre o fato de buscar outras fontes de informações e realizar leituras de textos de pessoas não islâmicas, Ayaan (2008, p. 13) afirma que o fato de Kant, Bertrand Russel, Voltaire ou John Stuart Mill não serem islâmicos e não possuírem correspondentes islâmicos, não significa que os muçulmanos devam passar longe destes e outros filósofos ocidentais. Atualmente, ressalta, “a leitura de pensadores do Ocidente é considerada um desrespeito ao profeta Maomé e à mensagem de Alá” (2008, p. 13). O que é um equívoco, tendo em vista que é possível ser fiel às boas coisas que Maomé determina e acrescentar ao mesmo tempo as ideias de filósofos moralistas. Hirsi Ali garante que “o fato de os irmãos Wright não serem islâmicos não impede os muçulmanos viajarem de avião” (2008, p. 13). Assim, “adotar apenas as inovações tecnológicas do Ocidente, sem a coragem de pensar com independência, perpetua a estagnação mental na cultura islâmica, passando-a de geração a geração” (HIRSI ALI, 2008, p. 13).

Quanto à prática da mutilação genital, Ayaan afirma que não é o mesmo que a circuncisão masculina, e quando se chama a mutilação de circuncisão, dá a entender ser uma prática aceitável. Não há como comparar os dois procedimentos, a não ser que circuncidar um menino fosse “remover a glândula e os testículos e costurar o que sobrou do pênis à bolsa escrotal vazia, a comparação seria válida” (HIRSI ALI, 2008, p. 146).

A ativista relata o caso de um urologista holandês que trabalhou em Gana, chamado Hans de Wall, que foi consultado por uma mulher de 26 anos, extremamente perturbada, pois aos dez anos passou pela mutilação com um caco de vidro. O que mais assustava a jovem era o fato de que desde o parto de um natimorto, sofria uma perda constante de urina e fezes, que era provocada por fístulas. O desenvolvimento dessas fístulas, destaca Ayaan, é comum em mulheres que têm dificuldades para dar à luz em razão da mutilação, tendo em vista o estreitamento do canal vaginal. Os riscos também ocorrem com a criança ao passar pelo canal, pois as mães sofrem para dar prosseguimento ao trabalho de parto e os bebês ficam entalados no canal artificialmente estreito. Como consequência, algumas crianças morrem, e outras ficam com sequelas ou determinadas deficiências.

Essa pressão do bebê entalado sobre os tecidos internos da mãe, explica Ayaan, corta o suprimento de sangue e danifica os tecidos e nervos, inclusive os das pernas, causando paralisia. Também ocorre de romper o intestino e a uretra, formando fístulas. Assim, “as mulheres sofrem a dor da perda dos bebês – por causa da cruel mutilação de seus corpos, sobre a qual não tiveram controle – e também o trauma dos danos internos, que as deixam totalmente incontinentes” (HIRSI ALI, 2008, p. 147).

Sobre as formas de enfrentamento da mutilação, Ayaan esclarece que assim como as outras formas brutais de violência contra as mulheres, esses casos tendem a permanecer apenas na esfera da condenação pública e das resoluções das Nações Unidas, além de providências que não saem do papel. Ações concretas não são realizadas e as pessoas acreditam que com o tempo, o problema desaparecerá sozinho, como requisito para o desenvolvimento econômico e a disponibilidade de orientações e informações. Os problemas como a guerra, a pobreza, a AIDS e os desastres naturais recebem maior atenção por exercerem um impacto mais imediato sobre a população.

Ayaan (2008) propõe uma espécie de triagem nas medidas de controle da mutilação em países que possuem imigrantes da África e parte da Ásia que realizam o procedimento. Nos países em que a prática é criminalizada, os pais muitas vezes levam as filhas de volta ao país de origem para realizar o procedimento. Utilizando como exemplo o caso da Holanda, relatórios médicos foram encaminhados ao governo recomendando que medidas de prevenção e

campanhas informativas fossem feitas, além de sanções legais. A fim de garantir o cumprimento da lei que criminaliza a mutilação, Ayaan e seu partido propõem um programa de triagem, em que as meninas de países “de alto risco” fossem examinadas anualmente, a fim de saber se foram circuncidadas.

Ocorre que, nas palavras de Ayaan, “reacionários muçulmanos e todos os outros políticos e partidos politicamente corretos, que querem preservar a mutilação genital, se manifestam contra um programa de triagem” (HIRSI ALI, 2008, p. 151). O argumento central deles é que esse exame seria uma intervenção médica que contraria o direito à inviolabilidade do corpo do indivíduo e à privacidade da jovem e dos pais. Considerando a proporcionalidade dos direitos envolvidos, é preferível que se realize um exame anual nessas meninas a fim de verificar se foram ou não mutiladas, do que afirmar que o direito à inviolabilidade do corpo foi violado pelo exame, tendo em vista que a inviolabilidade de maiores proporções se dá justamente na prática da mutilação genital, resultando graves problemas físicos e psicológicos às meninas.

A proposta para um programa de triagem preventiva descrita por Ayaan é a seguinte:

- Com o auxílio da Anistia Internacional e das Nações Unidas, elaborar uma lista de países de alto risco.
- Estabelecer um programa de exames médicos compulsórios para as crianças desses países.
- Criar duas listas: a lista A conterá os nomes das meninas que já foram submetidas à mutilação, ao passo que da lista B constarão os nomes daquelas que ainda não a sofreram. As recém-nascidas serão imediatamente incluídas na lista B.
- As meninas da lista A receberão o apoio médico e psicológico.
- Os pais das meninas da lista B serão chamados todos os anos para um exame compulsório de suas filhas, até que estas completem dezoito anos;
- Imigrantes recém-chegados de países de alto risco serão chamados automaticamente;
- A triagem pode ser feita pelo serviço de saúde local. No caso de se descobrir que uma menina da lista B foi mutilada, o fato deverá ser comunicado ao Conselho do Bem-Estar da Criança, que tomará medidas contra os pais (HIRSI ALI, 2008, p. 154-155).

Infelizmente, no caso da Holanda, o ministro da Saúde não aceitou que a triagem fosse compulsória, o que leva a uma certa ineficácia, tendo em vista que muitas famílias não irão querer participar do Programa. A ideia de Ayaan Hirsi Ali pode ser adotada em um plano de Estado futuramente por diversas nações. O processo de triagem das crianças pode ser uma medida urgente para controlar a mutilação de meninas imigrantes. A discussão em torno da obrigatoriedade envolve a proteção ao direito à saúde das crianças. Quando direitos fundamentais são confrontados, como à saúde e à privacidade, é necessário optar pelo que

garantirá mais benefícios, ponderando princípios constitucionais de cada nação, mas tendo em vista a dignidade humana como fim último a ser atingido.

1.4 Direitos violados e avanços na erradicação da prática

Utilizando como base a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, é possível refletir sobre os direitos violados na realização da mutilação genital feminina. A escolha pela Declaração se dá por ser uma base universal de direitos determinados a partir dos quais é possível garantir um mínimo ético no tratamento ao ser humano, e ainda, porque diversos acordos e tratados internacionais, bem como constituições nacionais, elencaram seus direitos a partir do que está disposto na Declaração Universal.

A capacidade de gozar dos direitos e liberdades independente de raça, cor, sexo, ou qualquer outra condição, elencada no artigo 2, é violada, na medida em que nascer mulher já é uma condição de submissão a um sistema patriarcal vigente baseado na diferença entre os gêneros; o direito à vida, disposto no artigo 3, é violado nos casos em que a prática leva à morte. A insubmissão à tortura, tratamento ou castigo cruel, desumano e degradante, disposto no artigo 5, é violado, tendo em vista que a prática é cruel, por ser realizada sem anestesia, sem o consentimento das jovens, e ainda que com consentimento, não pode ser considerada uma decisão livre, pois está condicionada à aceitação e participação da mulher na comunidade.

Pode se citar também o artigo 16 referente ao matrimônio e a fundação da família, que os homens e as mulheres possuem os mesmos direitos em relação ao casamento e só será válido com o pleno consentimento dos nubentes. Muitas meninas se casam cedo, enquanto ainda são crianças, em determinadas comunidades que realizam a mutilação genital feminina. Com clareza se considera que essas crianças não possuem a vontade plena de serem casadas, mas isso ocorre muitas vezes devido à situação de pobreza de algumas famílias. Erradicar a prática da mutilação não irá resolver a situação dos casamentos precoces, pois requer organização do governo com políticas públicas que oportunizem uma melhora na situação de vida das famílias. Mas é importante mencionar essa relação, já que a mutilação é condição essencial para que alguns casamentos se realizem.

O artigo 27 dispõe sobre o direito de todo o ser humano “participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios” (DUDH, 1948). As mulheres que não passam pelo procedimento da mutilação, são excluídas do convívio em comunidade, o que leva a ser um dos principais motivos para que as

mães e avós sigam permitindo a realização da prática nas crianças. Ainda, no artigo 29 é garantido que “todo ser humano tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível” (DUDH, 1948). Verifica-se que a Declaração preserva a importância do convívio e da vida em comunidade, assim como a preservação da cultura e tradições de cada grupo. Portanto, a ideia central é além de garantir um pluralismo razoável¹⁴, possibilitar um mínimo de respeito ao ser humano, protegendo esses direitos humanos para que todas as pessoas usufruam de condições de igualdade mínima.

O direito das crianças também é violado, tendo em vista que o procedimento ocorre ainda nessa fase. O amparo legal internacional está presente na Convenção sobre os Direitos da Criança, que foi adotada pela Assembleia Geral da ONU em 20 de novembro de 1989. Em seu artigo 24 dispõe que “Os Estados Partes reconhecem o direito da criança de gozar do melhor padrão possível de saúde e dos serviços destinados ao tratamento das doenças e à recuperação da saúde [...]” e que “os Estados Partes devem adotar todas as medidas eficazes e adequadas para eliminar práticas tradicionais que sejam prejudiciais à saúde da criança” (CDC, 1989). Desse modo, o direito à saúde das crianças é afetado, considerando o envolvimento tanto com relação à saúde física, quanto psicológica e emocional das meninas.

A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher¹⁵ aprovada em 1979, entrou em vigor em 3 de setembro de 1981, e estabelece medidas para garantir a igualdade entre homens e mulheres, resultando de esforços internacionais para promover essa igualdade independente do estado civil ou outros aspectos da vida política, econômica, social e cultural das mulheres. Até outubro de 2005, 180 países aderiram à Convenção, que pode ser considerada um parâmetro mínimo de ações estatais na promoção dos direitos humanos das mulheres.

O Artigo 3º estabelece o dever de os Estados-parte tomarem medidas em “todas as esferas e, em particular, nas esferas política, social, econômica e cultural”, incluindo ações legislativas, a fim de “assegurar o pleno desenvolvimento e progresso da mulher, com o objetivo de garantir-lhe o exercício e gozo dos direitos humanos e liberdades fundamentais em igualdade de condições com o homem” (CEDAW, 1979, p. 20). Já o Artigo 5º garante que os Estados-parte tomarão todas as medidas apropriadas a fim de alterar os

¹⁴ O fato do pluralismo razoável diz respeito a “haver uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, porém incompatíveis entre si” (RAWLS, 2000, p 24). Essa ideia difere do pluralismo comum, que pode abarcar qualquer doutrina abrangente e que não seja razoável, e que com isso, não possa ser objeto de uma concepção política de justiça. A ideia é que essas doutrinas divergentes possam conviver e endossarem uma concepção política comum, nesse caso o respeito aos direitos humanos, a partir de um consenso sobreposto. Esse consenso “pressupõe que a pessoa tenha a capacidade de ter senso de justiça e uma concepção do bem” (WEBER, 2011, p. 135).

¹⁵ Em inglês: Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW).

padrões socioculturais de conduta de homens e mulheres, com vista a alcançar a eliminação dos preconceitos e práticas consuetudinárias, e de qualquer outra índole, que estejam baseados na ideia de inferioridade ou superioridade de qualquer dos sexos ou em funções estereotipadas de homens e mulheres (CEDAW, 1979, p. 21).

Verifica-se que consta como obrigação do Estado organizar ações que possibilitem o pleno desenvolvimento das mulheres, assim como eliminar preconceitos e práticas que estejam baseadas na ideia de inferioridade e funções estereotipadas das mulheres. Diante disso, a erradicação da mutilação genital feminina encontra amparo, tendo em vista as motivações para a prática e a organização patriarcal das comunidades. Ocorre que apesar dos esforços internacionais, alguns países que realizam a MGF não são signatários, e ainda há os que aceitam a Declaração, mas com reservas, que geralmente dizem respeito a alguma incompatibilidade entre o disposto na Declaração e a lei interna do país.

A maioria das reservas provém dos países do Oriente Médio e Norte da África, e são baseadas na lei islâmica *sharia* e na incompatibilidade com as leis de alguns países. Grande parte dessas reservas são em relação ao propósito da Convenção em eliminar a discriminação e proteger as mulheres, como os artigos referentes às obrigações dos Estados Partes e outras disposições básicas da Convenção relacionadas à igualdade. O problema das reservas é que não asseguram às mulheres a possibilidade de desfrutar dos direitos humanos básicos¹⁶.

Diversos outros tratados, Convenções e Pactos Internacionais versam sobre questões envolvendo a situação das mulheres e crianças, no que diz respeito aos direitos humanos violados na realização da mutilação genital feminina, como:

a Convenção contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes, o Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos, o Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, a Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados e Protocolo Adicional relativo ao Estatuto de Refugiados, a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (Carta de Banjul) e Protocolo sobre os Direitos das Mulheres em África (Protocolo de Maputo), a Carta Africana sobre os Direitos e Bem-Estar da Criança, a Convenção Europeia para a Proteção dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais, a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, a Declaração de Pequim e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial sobre as Mulheres, a Declaração da Assembleia Geral das Nações Unidas sobre a Eliminação da Violência contra as Mulheres, o Plano de Ação da Conferência Internacional sobre a População e Desenvolvimento e a Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural (END FGM, 2021, p. 2).

¹⁶ Para informações sobre os países que realizaram reservas e quais artigos foram mencionados, verificar o documento Reservas a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer Debilitación de la protección de las mujeres frente a la violencia en Oriente Medio y el Norte de África. Amnistía Internacional, 2004.

Entre os avanços da atualidade, é possível citar que o governo francês organizou um plano de ação para melhorar o atendimento das mulheres, como em relação à saúde mental, saúde sexual e a cirurgia reconstrutiva. Em determinadas áreas, há uma parceria entre atores locais para fortalecer a proteção das mulheres, bem como foi criado um guia prático a fim de encorajar profissionais na França a relatar casos de mutilação e os potenciais riscos. A França busca ferramentas de coleta de dados que serão aplicadas particularmente nas maternidades. Além disso, investigações judiciais serão abertas por suspeitas de incitamento à mutilação sexual de menores, assim como está previsto submeter as meninas a exames médicos em caso de suspeita de crimes relacionados à mutilação (G1, 2019).

As ações do governo francês podem ser comparadas com o Programa de Triagem que Ayaan Hirsi Ali buscou implementar, como a ideia da coleta de dados na maternidade e os exames em casos de suspeitas de crimes relacionados à mutilação. Seria mais efetivo caso a triagem fosse realizada anualmente, como a ideia do Programa, mas a ação do governo francês já representa um primeiro passo para erradicar a prática e ajudar as mulheres que passaram pelo procedimento.

O Governo do Sudão aprovou uma emenda ao Código Penal, em maio de 2020, que torna os praticantes da mutilação puníveis com até três anos de prisão e multa, criminalizando assim, a mutilação genital feminina. Qualquer clínica que realizar o procedimento, será fechada (DW, 2020). Esses avanços possibilitam vislumbrar que países que possuem altos índices da MGF estão se organizando no mesmo sentido das recomendações internacionais.

O fundo das Nações Unidas para a População (UNFPA), e o Fundo das Nações Unidas para as Crianças (UNICEF), lideram o maior programa global referente à aceleração e erradicação da MGF. Concentrando-se em 17 países: “Burkina Faso, Djibouti, Egito, Etiópia, Eritreia, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Quênia, Mali, Mauritânia, Nigéria, Senegal, Sudão, Somália, Uganda e Iémen, bem como em iniciativas regionais e globais”, o Programa atua por meio de políticas de serviços de saúde que atendem às necessidades “das meninas e mulheres que sofrem as consequências desta prática e através do aumento da aceitação do abandono da MGF como uma norma social” (NAÇÕES UNIDAS, 2016).

No período de 2008 ao final do ano de 2014, o Programa Conjunto possibilitou:

- Declarações Públicas de abandono da prática em cerca de 14 mil comunidades, que representam cerca de 11 milhões de pessoas.
- A adoção de políticas nacionais, legislação ou proibições em sete países integrantes do programa e o reforço de muitas leis em mais de 800 casos.
- Uma grande visibilidade dos esforços de abandono, através de mais de 43 mil reportagens na imprensa sobre a MGF.

- A integração de protocolos para sobreviventes de MGF em cuidados obstétricos em 5.500 unidades de saúde.
- A formação de mais de 100 mil profissionais de saúde para a prevenção, resposta e cuidados relacionados com a MGF (NAÇÕES UNIDAS, 2016).

A mutilação genital feminina é um procedimento que, em tese, surge para beneficiar diretamente os homens. Nesse sentido, eles se tornam essenciais aliados no combate à prática, considerando ainda, que ocupam posições de maior poder para contestá-la, tanto em posições políticas, quanto como líderes de comunidades ou da família. Muitos já são precursores e mobilizam outros homens e meninos a ajudarem a combater a prática. O interesse próprio também entra no debate, considerando que as consequências sexuais e de saúde da MGF afeta tanto as mulheres, quanto seus parceiros masculinos (UNFPA, 2020).

O Relatório sobre a Situação Da População Mundial 2020, demonstra um estudo no Iêmen que “atribuiu um declínio no apoio à mutilação genital feminina entre os homens à sua participação na educação em saúde e nos programas de saúde sexual e reprodutiva das mulheres” (AlKhulaidi et al. 2013 apud UNFPA, 2020, p. 125). Em determinados países, há grupos de homens que “oferecem oportunidades para homens que, de outra forma, nunca discutiriam tais questões, nem falariam mais abertamente sobre elas, aprenderiam mais sobre escolhas e direitos sexuais e reprodutivos”, e ainda “começariam a questionar e a mudar comportamentos, como o uso da violência para exercer poder” (Salam, 2019 apud UNFPA, 2020, p. 125).

De modo geral, a educação está associada à mudança das atitudes masculinas em relação à mutilação genital feminina. O Relatório menciona um estudo na Etiópia que demonstra que “uma menina tem duas vezes mais chances de ser cortada se o pai não tiver educação do que se ele tiver frequentado o ensino médio” (Tamire e Molla, 2013, apud UNFPA, 2020, p. 126). Em condições de crise, ainda são as meninas que são levadas para casamentos forçados ou tráfico sexual. O diálogo comunitário é essencial para alterar essa situação desigual entre os gêneros, como demonstra o exemplo de Senegal, em que os homens estão mais ativos nos problemas envolvendo as mulheres, e com o diálogo, conseguem compreender a partir da perspectiva feminina (UNFPA, 2020, p. 126).

Os custos para erradicar duas das práticas nocivas mais comuns que permeiam a vida das meninas, como a mutilação genital feminina e o casamento infantil, está em torno de “US\$ 3,4 bilhões bem empregados por ano, em média, de 2020 a 2030, para acabar com o sofrimento de uma população estimada em 84 milhões de meninas” (UNFPA, 2020, p. 5). A mutilação está presente nos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, inserida no 5º Objetivo referente à

igualdade de gênero, e na meta 5.3 “Eliminar todas as práticas nocivas, como os casamentos prematuros, forçados e de crianças e mutilações genitais femininas” (ODS, 2021). A importância de inserir essa prática em âmbito de meta internacional é reconhecer que a MGF é um problema tão importante quanto as desigualdades sociais e a fome.

Em 2008 Hirsi Ali afirmou que os problemas relacionados, por exemplo, à AIDS, eram considerados mais urgentes em matéria internacional. É possível afirmar que o cenário está mudando, e o reconhecimento da igualdade de gênero como um Objetivo do Desenvolvimento Sustentável inserido na Agenda 2030, eleva a situação das mulheres como possíveis beneficiárias e participantes de um desenvolvimento social, pois ao garantir condições básicas para uma vida digna e decente às mulheres, podem se tornar integrantes do desenvolvimento econômico e social de suas nações e comunidades.

Ao legislar sobre práticas nocivas como a MGF e aplicar sanções punitivas, cada Estado deve cuidar para que as leis e políticas não prejudiquem quem elas devem proteger. É necessária uma análise dos determinantes sociais da prática para que sejam formuladas leis e políticas específicas e eficazes, caso contrário, há o risco de não cumprimento com rejeição das comunidades e a realização da prática clandestinamente. Ainda que as práticas sejam investigadas, processadas e punidas, não há o efeito necessário no objetivo de remover crenças e costumes nocivos arraigados culturalmente. Diante disso, devem ser inseridos esforços na educação pública e conscientização de governos e demais atores sociais (UNFPA, 2020).

No caso de Burkina Faso, país Africano, foi aprovada uma lei em 1996 proibindo a mutilação, e os casos caíram cerca de 30%. Além da lei, outras medidas foram introduzidas para conscientizar a população (UNFPA, 2020). Apesar dos avanços, em 2018 duas mulheres e alguns parentes de mais de 50 meninas foram presos por submeterem jovens, incluindo algumas com menos de quatro anos de idade, à mutilação genital feminina. As meninas foram internadas em um hospital de Burkina Faso (IG, 2018). Já na Etiópia, um estudo demonstrou que intervenções envolvendo legislação, diálogos comunitários e religiosos, além de sessões de educação comunitária sobre os problemas relacionados à MGF, contribuíram para diminuir a incidência da prática (UNICEF, 2012, apud UNFPA, 2020, p. 83).

Entre os países com leis, decretos executivos ou resoluções relacionadas à mutilação genital feminina, estão:

Austrália (seis de oito estados, 1994-2006) Áustria (2002) Bélgica (2000) Benim (2003) Burkina Faso (1996) Canadá (1997) República Centro-Africana (1996, 2006) Chade (2003) Colômbia (2009, por autoridades indígenas) Costa do Marfim (1998) Chipre (2003) Dinamarca (2003) Djibuti (1994, 2009) Egito (2008) Eritreia (2007) Etiópia (2004) França (1979) Gâmbia (2015) Gana (1994, 2007) Guiné (1965, 2000)

Guiné-Bissau (2011) Irlanda (2012) Itália (2005) Libéria (2018) Luxemburgo (2008) Quênia (2001, 2011) Mauritânia (2005) Nova Zelândia (1995) Níger (2003) Nigéria (2015) Noruega (1995) Portugal (2007) Senegal (1999) África do Sul (2000) Espanha (2003) Sudão (Kordofan do Sul 2008, Gedaref 2009) Suécia (1982, 1998) Suíça (2005, 2012) Tanzânia (1998) Togo (1998) Uganda (2010) Reino Unido (1985) Estados Unidos (1996) Zâmbia (2005, 2011) (UNFPA, 2020, p. 83).

Apesar de todos os avanços e demonstrações internacionais sobre os malefícios da prática, Martha Nussbaum afirma que há diversas manifestações que protestam contra a crítica à mutilação genital feminina, afirmando ser inapropriada e possuir um viés etnocêntrico. Muitos estudos teóricos e até mesmo debates acadêmicos demonstram um viés relativista, em que afirmam que a glamourização do prazer sexual ocidental é inapropriada, considerando que se está julgando outras culturas com base em diferentes normas morais (NUSSBAUM, 1999).

Entre as principais críticas que Nussbaum percebeu por parte de seus alunos na academia, cita: 1) é moralmente errado criticar as práticas de outras culturas quando não se está preparado para criticar práticas parecidas na própria cultura. A reação se dá ao criticar um etnocentrismo, no sentido de que a própria cultura é considerada uma referência sobre práticas e princípios apropriados para todas as pessoas; 2) é moralmente errado criticar as práticas de outra cultura, a não ser que a própria cultura já tenha erradicado todos os problemas comparáveis à prática que se está criticando; 3) a mutilação genital feminina é equivalente, moralmente, às dietas e modelagens corporais da cultura americana, tendo em vista que os padrões de beleza ocidentais encorajam muitas mulheres a se submeterem a cirurgias plásticas e procedimentos desnecessários prejudiciais à saúde; e por fim, 4) a MGF é caracterizada pela perda da capacidade de prazer sexual, que pode não ser central para as vidas em questão, tendo em vista que o ocidente atribui um significado desproporcional a esta capacidade. As defesas pela erradicação da prática que possuem o argumento de ser essencial a manutenção dessa capacidade, sugerem que as mulheres são primariamente seres sexuais (NUSSBAUM, 1999).

A primeira tese é apontada por Nussbaum como verdadeira, tendo em vista que com frequência os americanos¹⁷ criticam outras culturas sem considerar seus próprios problemas locais. Em contraponto, a filósofa afirma que não faltam críticas em relação à imagem corporal das mulheres, proferidas pelas feministas americanas. Argumenta, inclusive, que parece que tem se dado mais atenção a esses problemas do que à mutilação genital feminina, considerando o sucesso de livros como *The Beauty Myth* de Naomi Wolf e *Unbearable Weight* de Susan Bordo (NUSSBAUM, 1999).

¹⁷ Nussbaum menciona os americanos, mais precisamente os pesquisadores do norte-global, mas pode se atribuir essa crítica a toda e qualquer nacionalidade que critique a prática da MGF.

O que ocorre, considerando uma revisão da literatura feminista recente, é que o problema reside na direção oposta, ou seja, um excessivo enfoque nas próprias falhas ocidentais. De certo modo, há uma entrega a um narcisismo moral quando se foca apenas nesses erros locais e se negligencia as necessidades de quem pede ajuda à distância (NUSSBAUM, 1999).

Sobre a segunda tese, Nussbaum afirma ser falsa, pois é errado insistir em primeiro resolver todos os problemas locais para só após, responder aos problemas externos urgentes. O fato de um ser humano viver na África, não o torna menos companheiro ou menos merecedor do compromisso moral de quem vive em qualquer outra parte do globo terrestre. Deixar de reconhecer a situação difícil de outra pessoa por estar preocupado apenas com a própria cultura, nas palavras da filósofa, parece ser o cúmulo do provincianismo (NUSSBAUM, 1999).

A terceira tese também é falsa, pois não há como comparar moralmente a prática da mutilação genital feminina com os procedimentos cirúrgicos estéticos. Entre os exemplos que Nussbaum adota para demonstrar essa visão, pode se mencionar que enquanto a mutilação é imposta moralmente à força com meninas jovens que sequer podem escolher passar ou não pelo procedimento, os padrões de beleza e dietas são culturalmente construídos, mas podem ser escolhidos, por mais persuasivos que sejam. Ainda, a MGF é irreversível, enquanto os procedimentos relacionados à beleza e dietas são reversíveis. O contexto de dominação patriarcal em que a mutilação é realizada é de extrema imposição da prática, de modo que a aceitação das mulheres dependa de passar pelo procedimento ou não. Enquanto os procedimentos estéticos muitas vezes são representados como uma própria emancipação feminina de quem escolhe passar ou não por uma dieta ou uma cirurgia (NUSSBAUM 1999).

Sobre a quarta tese, Nussbaum afirma que a questão central não é um fascínio pelo sexo, mas ver a mutilação como um problema prático que já ilegal em diversos países e não é apoiado por qualquer religião. As mulheres de fato não são meramente seres sexuais, e sua capacidade de uma vida plena não depende apenas da sua vida sexual. Mas há uma grande diferença entre o voto de celibato e a MGF, assim como entre jejuar e morrer de fome. O celibato envolve uma escolha de não desenvolver uma capacidade, que, por exemplo, as freiras católicas romanas ortodoxas, atribuem um valor humano considerável. No caso do jejum, determinadas pessoas consideram uma ação valiosa, e escolhem passar ou não por este ato. Mas no caso da mutilação, há uma renúncia total à própria possibilidade de utilizar uma capacidade (NUSSBAUM, 1999).

A partir das considerações de Martha Nussbaum, reflete-se sobre a oportunidade de escolha, como uma relação entre capacidade e funcionamento. A mulher tem a capacidade de ter uma vida sexual, mas depende de ela querer ou não utilizar essa capacidade. Trata-se de

uma *escolha*, e não uma *imposição*. O funcionamento é relacionado à vontade de utilizar determinada capacidade, e é nessa questão que reside a importância do debate envolvendo a mutilação genital feminina.

Os debates em âmbito internacional sobre a MGF utilizam a ideia de dignidade humana e respeito aos direitos humanos como base para seus argumentos em relação ao fim da prática. Isso se dá a partir da observância dessa escolha entre utilizar sua capacidade natural ou não. A integridade física é um direito humano e deve ser respeitada, devendo ser oportunizada a todas as pessoas, a possibilidade de definirem como querem viver suas vidas de acordo com suas concepções sobre o que é bom. Para isso, é necessário garantir um mínimo de direitos à humanidade, a fim de que possam explorar as mais variadas formas de vida a partir de suas *escolhas*, e não *imposições*.

Esses apontamentos de Nussbaum seguem no sentido do que algumas teóricas feministas africanas estão trabalhando ao longo das últimas décadas. Patricia McFadden (2020), feminista, socióloga, escritora, educadora e editora, argumenta que as noções de “prazer” e “escolha” raramente são reconhecidas nas sociedades africanas, principalmente no que diz respeito à sexualidade feminina. Para as mulheres africanas, sugerir que o prazer sexual e o erotismo possuem implicações políticas suscita alarme, sendo que raramente se reconhece que esse prazer seja fundamental para um direito de as mulheres possuírem um estilo de vida seguro e saudável.

Associa essas preocupações ao que chama de “ansiedade sócio-sexual”. Isso se dá por existir uma relação íntima entre sexualidade e poder, de forma que essa conexão se manifesta em variadas circunstâncias e experiências. Argumenta que o potencial para resolver crises socioculturais como a de HIV/AIDS, encontra-se na capacidade da sociedade em confrontar a relação entre esses dois modelos de existência humana.

McFadden (2020) acredita que o entendimento da conexão entre poder e prazer é um legado que foi transmitido pelas antepassadas das mulheres negras, e com isso, muitas vezes de uma forma oculta, está no coração da liberdade e do poder feminino. Quando esse entendimento é aproveitado, possui a potencialidade de influenciar a experiência pessoal das mulheres de viver e estar com uma força política libertadora.

Esse processo de supressão sistemática das inclinações sexuais das mulheres resultou na fusão entre a sexualidade e a reprodução em uma matriz cultural e social heteronormativa. O controle cultural vigilante é o que mantém essa supressão, resultando em um beco sem saída sexual e político, que envolve violação e repressão.

Ao retratar o cenário vivido pelas mulheres africanas, Patricia McFadden (2020) afirma que com exceção de alguns grupos “feministas radicais espalhados pelo cenário político do movimento de mulheres africanas, muitas ativistas demonstram um profundo medo de qualquer coisa relacionada à sexualidade e ao prazer” (McFadden, 2020, s.n). O medo do prazer sexual está intimamente ligado à construção histórica que remete a sexualidade das mulheres como algo “ruim” ou “moralmente corrupta”. McFadden esclarece que essas ideias são manifestadas de forma agressiva principalmente quando as mulheres procuram fazer escolhas independentes, quando se tornam visíveis publicamente como cidadãs, quando “buscam mobilidade social por meio de suas habilidades educacionais e recursos materiais e quando transgridem as fronteiras culturais e sociais defendidas em nome de ‘tradição’” (McFadden, 2020, s.n).

Patricia McFadden demonstra sua experiência pessoal como exemplo de como as mulheres que buscam fazer escolhas independentes. Após o retorno a Zimbabué de um período de seis meses em uma universidade alemã nos anos 90, participou de uma reunião de ativistas do Movimento de Mulheres. Durante o intervalo, duas ativistas locais importantes a questionaram: “*Pat, quantas vezes você tirou as calças na Alemanha?*”, e após alguns instantes respondeu “*Na verdade, nenhuma*”, o que resultou em um olhar incrédulo das ativistas que começaram a rir (McFadden, 2020, s.n).

Diante dessa situação, McFadden (2020) percebeu que se tornou sexualizada para algumas mulheres integrantes do Movimento das Mulheres do Zimbábue. A suposta “sexualidade solta” era fonte de repulsa e ressentimento em outros membros da comunidade que vivia. Os discursos libertadores envolvendo sexualidade, prazer e desejo das mulheres africanas, estava sendo reprimido pelas próprias mulheres que deveriam defendê-los. No mesmo ano, o governo de Zimbabué emitiu uma ordem de deportação a qual acusava McFadden de trair a cultura do Zimbabué e os valores da família.

Não houve manifestação do Movimento das Mulheres no Zimbabué, o que demonstra a hegemonia patriarcal e o enraizamento de ideais da extrema-direita referente às escolhas sexuais alternativas. McFadden foi considerada uma ameaça nacional, e durante os seis meses em que o Estado buscava deportá-la, foi levantado como destaque a importância de controlar a sexualidade como ferramenta política. Nesse sentido, “o uso dessa ferramenta envolve invocar crenças, valores e práticas santificadas para demonizar tudo o que é percebido como diferente e difícil”. Assim, o conservadorismo político se apropria de termos específicos ao determinar que o que defende é natural, moral e absoluto (McFadden, 2020, s.n).

Verifica-se com essa relação entre Nussbaum e o relato de Patricia McFadden, que existem forças políticas maiores que impossibilitam mudanças significativas no que diz respeito

à sexualidade das mulheres africanas. Portanto, pensar em contexto ocidental em buscar soluções e ajudar a situação das mulheres que não possuem liberdades não se trata de uma imposição cultural, tendo em vista que muitas mulheres daquela cultura buscam a mudança de dentro e encontram problemas como medidas de deportação do próprio Estado. O conservadorismo e a hegemonia patriarcal garantem controle absoluto sobre a sexualidade feminina ao definirem o que é moral e o que é imoral dentro da própria cultura (McFadden, 2020, s.n).

Como demonstrado, as próprias mulheres inseridas no Movimento de Mulheres de Zimbabué não se manifestaram sobre a situação de deportação de McFadden, o que deixa explícito o quanto a sexualidade ainda é um problema a ser tratado, possuindo raízes culturais e tendo a violência protegida pelo manto da “tradição”. Patricia demonstra como a impunidade patriarcal suprime das mulheres o controle sobre seus corpos, sua alegria e caminho próprios. Nas sociedades patriarcais, e aqui não se restringe às africanas, mulheres e meninas são ensinadas de forma frequentemente “violenta que seus corpos são sujos, desagradáveis, fedorentos, repugnantes, corruptos, imperfeitos, feios e precursores de doenças e imoralidade” (McFadden, 2020, s.n).

Essa forma de pensar um corpo feminino patologizado é percebida, afirma McFadden, por meio de homens de vários status, incluindo os pais que protegem e defendem a honra da família através desses corpos, os maridos que invocarão sua “masculinidade” por meio da ocupação e criação sexual, entre outros. Constantemente as mulheres são socializadas a partir da construção de uma identidade que garante que elas sejam bens móveis dos homens. E isso se dá a partir de uma repreensão, um insulto verbal, um direito negado, um soco, um estupro, entre tantas outras formas de violência cotidianas na vida de meninas e mulheres (McFadden, 2020, s.n).

Inserida nos exemplos mais misóginos que demonstram essa socialização brutal, que explica uma tendência a obedecer aos tabus e restrições em relação à sexualidade das mulheres, McFadden cita a mutilação genital feminina. Em um processo brutal a fim de expurgar uma suposta impureza presente na sexualidade feminina, a prática protegeria os homens de ter contato com tal impureza. Patricia McFadden demonstra como a obra *Possessing the Secret of Joy* (1992) de Alice Walker oportunizou às mulheres negras imaginar a beleza de seus corpos que foi escondida por séculos no sistema patriarcal. O livro foca na mutilação genital feminina, e McFadden esclarece que ele incentiva a conceituar a “liberdade de séculos de repressão e negação cultural e sexual, e da difamação, apropriação e violação racial do corpo feminino negro” (McFadden, 2020, s.n). Acrescenta à sua análise que o livro oportunizou a ela “sentir e conceituar a onda de poder e clareza que vem com a revelação de que alguém é bonito”, e assim,

esse pode “ser lido como um desafio para as mulheres africanas globalmente se posicionarem em relação à sexualidade, ao prazer e ao abraço de alegria e amor próprio das mulheres” (McFadden, 2020, s.n).

McFadden associa o fato de ser feminista com ser livre, possuir o prazer como algo que resulta do crescimento que ocorre por meio do engajamento e da investigação, acrescenta a isso saber que possui a capacidade de proporcionar prazer nos diversos níveis de interação humana, ou seja, “intelectualmente, socialmente, intimamente, fisicamente e sexualmente” (McFadden, 2020, s.n), e com isso, receber da mesma forma esses prazeres. Para a socióloga, as mulheres africanas se confrontam com o poder patriarcal, político, econômico e cultural recentemente.

Aponta como necessária a transformação de comunidades que são baseadas em leis e relações que excluem, silenciam e empobrecem as mulheres. Transformar o significado de comunidade é visto como fundamental, assim como elaborar discursos e estratégias que capacitem as mulheres como seres autônomos, o que tem sido essencial para adquirir direitos e exercer a cidadania. argumenta que administrar terras e possuir propriedades, “adquirindo um status legal que é sustentável, interrogando as relações que as mulheres têm com o estado, a propriedade e a lei, foram fundamentais para nossa desconstrução de noções herdadas de “comunidade”, e ainda, “para nossos esforços para criar sociedades em que papéis e identidades restritivas não são prescritos por e para terceiros” (McFadden, 2020, s.n).

2 MULTICULTURALISMO, DIREITOS DE GRUPO E UNIVERSALISMO: QUESTÕES CULTURAIS E DE GÊNERO

Neste capítulo serão apresentadas considerações a respeito do multiculturalismo e do universalismo, e a relação entre essas ideias, a cultura e o gênero. Após, será demonstrada a teoria da justiça de John Rawls, considerando que sua abordagem serviu como base para diversas teorias criadas posteriormente, incluindo as análises de Susan Okin e Martha Nussbaum. Ainda, será demonstrado como a mutilação genital feminina é vista em âmbito internacional a partir do *Direito dos Povos*, considerando um povo fictício denominado Lemândia que realiza a prática e impõe severas restrições aos direitos das mulheres.

2.1 Dialogando com Susan Okin: o multiculturalismo é ruim para as mulheres?

Susan Okin (1999) questiona: como se deve proceder quando determinadas exigências culturais ou religiões minoritárias possuem práticas que se chocam com a norma da igualdade de gênero, endossada na grande maioria dos casos pelos Estados liberais? Essa discussão envolve a mutilação genital feminina, tendo em vista que os processos migratórios levaram diversas mulheres a outros países como Portugal, França, Reino Unido, entre outros, e nestes casos ocorre a discussão envolvendo práticas culturais minoritárias e a igualdade de gênero legislada em cada país.

O clássico exemplo desse choque entre as culturas é sobre o uso do véu por meninas muçulmanas na França, discussão esta que teve início no final dos anos 1980. As demandas multiculturalistas buscam uma flexibilização e o respeito à diversidade, acusando quem é contra essa visão de um certo imperialismo cultural. Neste mesmo período, Okin (1999) esclarece que o público permaneceu em silêncio no que diz respeito aos problemas enfrentados por mulheres imigrantes árabe-francesas e africanas, como a poligamia.

Na década de 1980, o governo francês permitiu que os homens imigrantes levassem à França suas diversas esposas. Okin (1999) afirma que se havia suspeita de que a preocupação central em relação aos véus fosse motivada por uma busca pela igualdade de gênero, essa visão é contraditada pela adoção da política que permitiu a poligamia, de modo que não levou em consideração as diversas advertências e manifestações feitas pelas próprias mulheres em relação ao que essa prática às impõe.

A poligamia representava para essas mulheres uma instituição inescapável em seus países africanos de origem, mas que elas consideravam intolerável no contexto francês. Em

entrevistas, muitas mulheres argumentaram sobre os apartamentos superlotados e a falta de espaço privado para cada esposa, o que gerava um ambiente hostil e violento tanto em relação às esposas quanto aos seus filhos. Devido à pressão envolvendo o sistema previdenciário e a assistência social, o governo francês decidiu reconhecer apenas uma esposa como “legítima” e assim, anular todos os outros casamentos. O problema é o que acontece com as outras esposas e filhos, o que leva Okin a argumentar que o governo parece abdicar da responsabilidade pela vulnerabilidade desta população por sua política (OKIN, 1999).

Diante disso, Okin demonstra como o feminismo e o multiculturalismo possuem certas tensões, acrescentando que houve uma certa precipitação por parte de pessoas politicamente progressistas que se opõem a todas as formas de opressão, em acreditar que o feminismo e o multiculturalismo seriam reivindicações facilmente harmonizáveis. O argumento de Okin (1999) é no sentido de que existe essa tensão e ela se dá precisamente entre o feminismo e a defesa multiculturalista a respeito dos direitos de grupo para as culturas minoritárias.

A definição que Okin (1999) adota sobre feminismo é esclarecedora, no sentido básico da ideia de que há uma convicção de que as mulheres devem ter sua dignidade humana reconhecida e não estar em desvantagem pela condição de ser mulher, em relação aos homens, de modo que devem ter a oportunidade de viver suas vidas de acordo com o que desejam, o que lembra a própria ideia de Nussbaum de as mulheres terem esta oportunidade de viver como desejam. Por outro lado, Okin (1999) argumenta que o multiculturalismo é mais complexo de definir, mas que o aspecto principal de sua preocupação é a afirmação feita,

geralmente em democracias liberais, de que as culturas ou os modos de vida minoritários são insuficientemente protegidos pela prática de assegurar os direitos individuais de seus membros, e assim, estes deveriam também ser protegidos por meio de direitos ou privilégios especiais de grupos” (1999, p. 10-11, tradução nossa).¹⁸

O direito de grupo no caso francês, por exemplo, é representado pelo caso de que casamentos poligâmicos não estão disponíveis para a população, apenas para aquele grupo específico. Existem outros casos específicos como de grupos que reivindicam a possibilidade de se autogovernar, ou de ser dispensado do cumprimento de determinadas leis. Okin (1999) acrescenta o fato de que estes grupos possuem culturas societárias próprias, no sentido trabalhado por Will Kymlicka (1995), de que os membros possuem modos de vida

¹⁸ Do original: [...] but the particular aspect that concerns me here is the claim, made in the context of basically liberal democracies, that minority cultures or ways of life are not sufficiently protected by the practice of ensuring the individual right of their members, and as a consequence these should also be protected through special group rights or privileges.

diferenciados e significativos em todas as esferas da vida. O argumento central a favor destes direitos de grupo gira em torno do fato de que essas culturas societárias possuem um papel fundamental na vida de seus integrantes, e com a possibilidade de extinção de tais culturas, elas devem ser protegidas por direitos especiais.

Okin (1999) esclarece que existem argumentos no sentido de que estes direitos deveriam ser concedidos mesmo em culturas que desconsiderem os direitos individuais, no caso de sua condição de ser minoritária pôr em risco a sobrevivência da cultura. Outros argumentos surgem no sentido de que mesmo os grupos que violam os direitos de seus membros individuais possuem o direito a serem livres para realizarem suas tradições ao viverem em uma sociedade liberal. Em sua observação, Okin (1999) esclarece que as duas alegações são inconsistentes com a ideia liberal básica de liberdade individual, que pressupõe que os direitos do grupo não prevalecem em relação aos direitos individuais. O que ocorre é que existem defensores do multiculturalismo que limitam suas análises e sua defesa de direitos de grupos aos que são internamente liberais.

Grande parte das culturas possuem práticas ligadas aos papéis de gênero, como é o caso da mutilação genital feminina. Nos casos em que uma cultura facilite e endosse formas variadas de controle dos homens sobre as mulheres, mesmo que na esfera doméstica, resultando em disparidades de poder entre os sexos, em que os homens em geral são quem determina as crenças e interesses dos grupos, estas condições resultam direitos de grupo potencialmente antifeministas. Isso se dá porque limitam a capacidade de mulheres e meninas inseridas nesta cultura para possuírem uma vida com dignidade humana e com a liberdade de suas vidas a partir de uma escolha livre (OKIN, 1999).

Okin (1999) aponta para ao menos duas razões pelas quais os defensores de direitos de grupos nos Estados liberais não darem conta dessa crítica a tais direitos. Primeiro, afirma que eles tendem a considerar estes grupos culturais como monolíticos, de modo que prestam mais atenção às diferenças entre os grupos existentes do que às diferenças internas a eles. Ou seja, garantem pouco ou nenhum reconhecimento de que estes grupos são demarcados pelo gênero com diferenças de poder e de condições de existência entre homens e mulheres.

Nesse caso, os direitos de grupos não dão conta do fato de que a mutilação é uma prática realizada com o intuito de controlar o corpo das mulheres, na medida em que as relações de poder entre os sexos são demarcadas por uma hierarquia e violência. A hierarquia é visível quando são os homens que tomam as principais decisões sobre a organização da cultura, inclusive perpetuando a mutilação como uma forma de controle. Enquanto a violência é

percebida no próprio ato da mutilação, garantindo problemas psicológicos e físicos para toda a vida das mulheres.

A segunda razão apontada por Okin (1999) é que os defensores destes direitos de grupo praticamente não dedicam atenção à esfera privada. Entre as mais persuasivas defesas liberais destes direitos, encontra-se o argumento de que os indivíduos precisam de uma cultura própria, e que apenas inseridos nesta cultura que as pessoas irão desenvolver um sentimento de autoestima e respeito próprio, além da capacidade de decidir como querem viver e sua definição de boa vida. O problema é que este tipo de argumento negligencia os diferentes papéis sociais que esses grupos impõem aos seus membros, assim como negligencia o contexto em que são formadas inicialmente a percepção de si, suas capacidades, e ainda, o ambiente em que a cultura é transmitida, que envolve a vida doméstica e familiar.

A mutilação ocorre quando a menina ainda é criança, e dentro da esfera privada e familiar que essa tradição é perpassada entre as gerações, considerando ainda que o procedimento é aceito pela mãe e muitas vezes realizado pelas avós. É justamente neste âmbito doméstico que se deve dar atenção às práticas culturais pois a manifestação violenta se dá de forma privada, para que após o procedimento, a jovem possa ser aceita na vida pública e atingir o objetivo que a tradição lhes dá, que é o casamento.

Ao corrigir tais problemas garantindo atenção às diferenças internas e à esfera privada dos grupos, duas conexões entre cultura e gênero são destacadas: primeiro, que a esfera privada que inclui a vida pessoal, sexual e reprodutiva é o foco central em muitas culturas, sendo um dos temas dominantes nas práticas e normas culturais. Os grupos, em muitos casos, são preocupados com o “direito pessoal” que inclui leis referentes ao casamento, ao divórcio, à custódia dos filhos, e questões como divisão e controle do patrimônio e a herança. De forma corriqueira e se tornando uma regra, a defesa de práticas culturais possui um impacto muito maior sobre a vida das mulheres e meninas, ao se comparar com a de homens e meninos, considerando que há uma quantidade maior de tempo e energia das mulheres que é dedicada a manter questões pessoais, familiares e reprodutivas (OKIN, 1999).

Com isso não se quer dizer que a cultura se resume a arranjos domésticos, mas estes arranjos proporcionam um foco importante nas culturas contemporâneas, tendo em vista que o lar é o local onde a cultura se inicia e é praticada. Já no que se refere à distribuição de responsabilidades e poder no lar, há um impacto sobre quem pode participar e influenciar nos temas envolvendo a esfera pública da vida cultural, na qual se organiza os modos de vida nas duas esferas a partir de normas e regulamentações. Okin esclarece que na medida em que uma cultura exija mais das mulheres na esfera doméstica, menos oportunidades serão garantidas a

elas no que diz respeito à igualdade de gênero em relação aos homens em qualquer esfera da vida (OKIN, 1999).

Outra importante conexão entre cultura e gênero é vista no fato de que grande parte das culturas possuem entre seus principais propósitos o controle dos homens sobre as mulheres. Okin (1999) cita como exemplo os mitos fundadores da antiguidade grega e romana, e ainda do judaísmo, do cristianismo e do islamismo. Todos com claras tentativas de justificar a subordinação das mulheres e o controle dos homens sobre elas, além de possuírem uma negação do papel das mulheres na reprodução e da apropriação pelos homens do poder de se reproduzirem, acrescentando ainda a caracterização das mulheres como movidas pela emoção, não confiáveis, sexualmente perigosas e negando os direitos às mães à guarda dos filhos (OKIN, 1999).

As versões mais ortodoxas e fundamentalistas dessas religiões ainda reproduzem tais discursos. Tais visões não se encontram apenas nas culturas ocidentais ou monoteístas, tendo em vista que muitas das tradições e culturas espalhadas pelo mundo, inclusive as praticadas em Estados nacionais que foram conquistados ou colonizados (que abrangem grande parte dos povos da África, Oriente Médio, América Latina e Ásia), são reconhecidamente patriarcais. Possuem ainda padrões de socialização, rituais, costumes matrimoniais e demais práticas culturais voltadas ao controle dos homens sobre a sexualidade e as capacidades reprodutivas das mulheres. Isso resulta na falta de liberdade e autonomia às mulheres, que torna praticamente impossível a elas viverem de forma independente dos homens, ou que escolham sobre aspectos da vida como ter ou não filhos, e efetivar ou não em um casamento (OKIN, 1999).

Okin (1999) demonstra neste caso como os praticantes da mutilação genital feminina, da poligamia e casamentos forçados justificam tais medidas como necessárias para controlar as mulheres, reconhecendo que tais costumes são mantidos por insistência dos homens, para garantir esse controle. Okin ressalta uma entrevista concedida à repórter Celia Dugger, do New York Times, dos praticantes da MGF na Costa do Marfim e em Togo, que explicaram que tal prática possibilita “garantir a virgindade da jovem antes do casamento, e a fidelidade depois, reduzindo o sexo a uma obrigação marital” (OKIN, 1999, p. 14, tradução nossa)¹⁹.

Ainda, demonstra o relato de que “o papel da mulher na vida é o de cuidar dos filhos, tomar conta da casa e cozinhar. Se ela não tiver sido cortada, ela pode se preocupar com seu próprio prazer sexual” (New York Times, 5-10-1996, A4 apud OKIN, 1999, p. 14, tradução

¹⁹ Do original: [...] help insure girl's virginity before marriage and fidelity afterward by reducing sex to a marital obligation.

nossa).²⁰ Já no caso Egito, houve uma lei proibindo a MGF que foi derrubada por um tribunal, e os partidários da prática afirmaram que ela “refreia o apetite sexual das jovens e torna-as mais atraentes para o casamento” (New York Times, 26-6-1997, A9 apud OKIN, 1999, p. 14).²¹

Em culturas poligâmicas os homens também reconhecem que a prática do casamento está de acordo com os interesses deles a fim de controlar as mulheres. Um imigrante do Mali demonstra esse argumento ao afirmar: “Quando minha mulher está doente e eu não tenho outra, quem irá cuidar de mim? (...) mulher independente é problema. Quando há muitas, elas são obrigadas a ser educadas e comportadas. Se se comportam mal, você ameaça arranjar outra esposa” (International Herald Tribune, 2-2-1996, seção de notícias apud OKIN, 1999, p. 15, tradução nossa).²²

Já em relação ao casamento de crianças ou outras formas de casamento forçado, a prática também é uma forma de controlar as meninas ou jovens a se casarem virgens, aumentando o poder dos homens que na grande maioria das vezes possuem uma idade muito maior do que as meninas. Okin (1999) cita como exemplo as culturas que obrigam a vítima do estupro a se casar com o estuproador, em que este será perdoado legalmente ao se casar com a vítima e ainda ajudará a restabelecer a honra da família dela. Há ainda casos como no Oriente Médio e Paquistão em que as mulheres prestam queixa por estupro e são elas mesmas acusadas de transgredir a *zina* muçulmana, o sexo fora do casamento. As próprias mulheres são de certa forma pressionadas ao suicídio para restaurar a honra familiar (OKIN, 1999).

Verifica-se com estes exemplos como algumas culturas buscam o controle total das mulheres na esfera sexual e reprodutiva, e muitas vezes a tradição e a cultura estão estritamente vinculadas com este controle, permitindo a realização de práticas violentas em nome de tradição. É por estas razões que se busca demonstrar os argumentos envolvidos na discussão sobre cultura e gênero, de forma que é necessário compreender que quando uma prática cultural fere gravemente os direitos humanos das mulheres evidenciando a hierarquia entre os gêneros, a prática deve ser repensada e se buscar meios de erradicá-la ou alterá-la para garantir a integridade de meninas e mulheres.

Apesar de muitas culturas ocidentais ainda praticarem diversas formas de discriminação sexual em relação às mulheres, muitas conseguiram se distanciar um pouco mais do passado

²⁰ Do original: [a] woman’s role in life is to care for her children, keep house and cook. If she has not been cut, [she] might think about her own sexual pleasure.

²¹ Do original: it curbs a girl’s sexual appetite and makes her more marriageable”.

²² Do original: “When my wife is sick and I don’t have another, who will care for me?... [O]ne wife on her own is trouble. When there are several, They are forced to be polite and well behaved. If They misbehave, tou threaten that you’ll take another wife.”

patriarcal. É reconhecido que as culturas ocidentais garantem maior importância à beleza, ao corpo e à juventude nas mulheres, enquanto aos homens é designado maior habilidade, realização intelectual e força. Ainda, tarefas domésticas e ligadas ao cuidado são realizadas pelas mulheres sem remuneração, e em muitos casos elas recebem salários menores do que os homens (OKIN, 1999).

Apesar disso, as culturais mais liberais garantem direitos legalmente estabelecidos que buscam a mesma liberdade e oportunidades às mulheres e aos homens. Ainda, a maioria destas culturas (exceto casos de fundamentalismo religioso) dificilmente transmite às filhas qualquer ideia relacionada a que elas tenham menos valor que os meninos, ou que suas vidas devem ser confinadas ao serviço doméstico e da família, e que a sexualidade seja importante apenas para fins reprodutivos e em termos de agradar o homem. Estes exemplos citados demonstram como a situação das mulheres em culturas mais liberais são muito diferentes da situação das mulheres em outras culturas (OKIN, 1999).

Grande parte das culturas ocidentais obtiveram esforços para impedir e limitar formas de violência e desigualdade das mulheres. Há poucos anos ainda os homens não eram responsabilizados por crimes considerados passionais, que eram cometidos por ciúme devido a uma suposta infidelidade da mulher. Ainda, Okin (1999) esclarece que há poucos anos que as mulheres vítimas de estupro eram consideradas culpadas pelo ataque. Apesar de teoricamente já ser compreendido que a mulher vítima de estupro não é culpada pelo ataque, ainda há um enraizamento cultural de julgar esta ação como culpa da vítima. Geralmente esse pensamento é verificado quando perguntam a roupa que a vítima usava, se estava ou não sob efeito alcoólico, entre outras características que são distorcidas para culpar as mulheres.

Nesse sentido, as dúvidas sobre certas defesas culturais surgem no sentido de uma preocupação em manter os avanços recentes em termos de igualdade. Outra preocupação que surge está relacionada a que as defesas podem distorcer determinadas compreensões sobre as culturas minoritárias quando chama atenção aos seus aspectos negativos. Mas o que ocorre, e neste sentido se concorda com Okin (1999), é que ao deixar de proteger as mulheres e em alguns casos as crianças da violência masculina e até mesmo materna, resulta no fato de que as defesas culturais violam estes direitos das mulheres e crianças a uma igual proteção legal. Neste sentido Okin (1999) questiona por qual motivo uma mulher que está inserida em uma cultura mais patriarcal, ao chegar em um Estado ocidental basicamente liberal, deveria ser menos protegida contra a violência masculina do que o são as outras mulheres?

Okin (1999) argumenta que apesar do reconhecimento e das evidências de que as práticas culturais controlam as mulheres, os defensores de direitos multiculturais e de grupos

não trataram adequadamente destas conexões entre gênero e cultura e dos conflitos entre feminismo e multiculturalismo. Ao mencionar os estudos de Will Kymlicka, Okin (1999) afirma que os argumentos dele a favor dos direitos de grupo são baseados nos direitos do indivíduo, e garantem os privilégios e proteção aos grupos culturais que são internamente liberais. No mesmo sentido da ideia de John Rawls sobre o autorrespeito, para Kymlicka o pertencimento a uma cultura com linguagem e história próprias é essencial para o desenvolvimento desse autorrespeito e para garantir às pessoas um contexto que possibilite desenvolver sua vida a partir de suas escolhas (OKIN, 1999).

Diante disso, as minorias culturais precisam dos direitos de grupos para que suas culturas não sejam ameaçadas de extinção, o que geraria problemas com o autorrespeito e a liberdade dos membros do grupo. Assim, esses direitos garantem às minorias uma posição igualitária em relação à maioria. A liberdade é central na ideia de Kymlicka, sendo assim, um grupo que reivindica direitos especiais deve ser governado com base em princípios liberais reconhecíveis, no sentido de que não se pode infringir as liberdades básicas de seus próprios membros, seja por impor restrições internas, seja por discriminação com base em sexo, raça, ou orientação sexual (KYMLICKA, 1989, p. 168-172, 195-198 apud OKIN, 1999).

Com isso, Kymlicka possibilita uma justificação liberal a respeito dos direitos de grupo, garantindo que uma cultura discriminatória não pode proporcionar o contexto necessário para o desenvolvimento individual que o liberalismo busca, e ainda, os direitos coletivos poderiam oportunizar uma opressão no interior das culturas liberais no sentido de que se impediria questionar os papéis sociais herdados (OKIN, 1999).

Tais existências de regras internas liberais oportuniza eliminar a justificação de direitos de grupo para os fundamentalistas. A crítica de Okin à visão de Kymlicka reside no fato de que poucas culturas minoritárias terão condições de reivindicar direitos de grupos sob esta justificação liberal. Apesar de não imporem aos outros suas crenças, e aparentemente respeitar as liberdades civis e políticas das mulheres, diversas culturas não as tratam, principalmente na esfera privada, com a mesma preocupação e respeito que destinam aos homens, e não permitem que elas desfrutem das mesmas condições de liberdade (OKIN, 1999).

Isso ocorre porque a discriminação e o controle em relação às mulheres são realizados em praticamente todas as culturas, mas possuem um enfoque central nas religiosas e que buscam no passado e textos antigos as orientações sobre os modos de vida. Desse modo, Okin (1999) ressalta que é necessário considerar o grau em que cada cultura é considerada patriarcal e a sua disposição para alterar esse cenário, como fatores centrais ao julgar as justificativas para os direitos de grupo.

Okin argumenta que Kymlicka vê claramente as culturas que discriminam abertamente as mulheres, envolvendo educação, direito ao voto ou participação política. Mas o que ocorre é que a discriminação sexual se torna menos evidente por ocorrer na esfera privada, sendo imposta na grande maioria dos casos pelos pais ou mulheres mais velhas, como é o caso da mutilação genital feminina. Em diversas culturas em que os direitos civis e as liberdades básicas das mulheres estão assegurados formalmente, a discriminação que ocorre no âmbito doméstica além de limitar severamente as escolhas de meninas e mulheres, ameaça seu bem-estar e suas vidas. E essa discriminação sexual, independente da forma que ocorra, possui na maioria dos casos fortes raízes culturais (OKIN, 1999).

Nesse sentido, o argumento de Okin é que apesar de Kymlicka se opor à concessão de direitos de grupo às culturas minoritárias que realizam uma discriminação sexual, os argumentos que ele profere em favor do multiculturalismo deixam de lado uma parte que ele mesmo reconhece, de que a subordinação das mulheres é privada e informal, e que nenhuma cultura atual, seja minoritária ou majoritária, seria aprovada em seu teste sobre a ausência de discriminação sexual, caso este fosse aplicado à esfera privada (OKIN, 1999).

Diante disso, quem defende tais direitos de grupo a partir de fundamentos liberais, necessita considerar essas espécies de discriminações privadas e culturalmente reforçadas, tendo em vista que o autorrespeito e a autoestima requerem mais do que simplesmente pertencer a uma cultura. O fato de determinada cultura ser protegida não garante que a pessoa inserida nela tenha a capacidade de questionar o papel social que herdou e que possa fazer escolhas livres sobre sua vida (OKIN, 1999).

Assim, o local que o indivíduo ocupa dentro da cultura é tão importante para a autoestima e o autorrespeito, da mesma forma que a capacidade de questionar os papéis sociais dentro da própria cultura, e ainda a oportunidade de escolher modos específicos de viver. Quando uma menina desenvolve sua existência em uma cultura patriarcal, o desenvolvimento saudável é posto em risco nestes aspectos (OKIN, 1999).

Okin argumenta que de um ponto de vista feminista não é claro que os direitos de grupos minoritários sejam parte de uma solução, pois podem exacerbar o problema já existente. Menciona o caso de uma cultura minoritária mais patriarcal que vivem no contexto de uma cultura majoritária menos patriarcal, em que não é possível argumentar que as mulheres da cultura minoritária terão um grande interesse em sua preservação. E que na verdade, as mulheres poderiam estar em uma situação de vida melhor caso aquela cultura fosse extinta, levando seus membros a integrar uma cultura menos sexista. Também pode ocorrer, preferencialmente, que a cultura minoritária fosse estimulada a uma modificação que garanta a

igualdade das mulheres, pelo menos no mesmo grau em que tal valor é garantido na cultura majoritária (OKIN, 1999).

Okin (1999) ressalta que existem outros aspectos a serem considerados como a preservação da língua e casos de preconceito como discriminação racial que a cultura minoritária enfrenta. Mas nestes casos, é necessário demonstrar importantes fatores contrários para debater o fato de que uma cultura restringe as escolhas das mulheres e dificulta seu bem-estar.

Um dos problemas centrais em relação à discriminação dentro da própria cultura contra as mulheres no âmbito doméstico, é que elas podem nunca aparecer na esfera pública, em que os tribunais poderiam impor os direitos das mulheres, e ainda, os teóricos políticos poderiam analisar as práticas e considerá-las antiliberais, e assim, como violações injustificadas na vida das mulheres, envolvendo tanto a integridade física quanto mental (OKIN, 1999).

Desse modo, direitos de grupo em algumas culturas minoritárias podem não ser a melhor opção para meninas e mulheres destas culturas. Quem propõe argumentações liberais a favor desses direitos precisa examinar as desigualdades inscritas dentro desses grupos, considerando o fato de que há menor probabilidade de formas de desigualdade na esfera privada se tornarem problemas públicos. Okin (1999) argumenta que as políticas constituídas para responder às reivindicações de grupos minoritários precisam considerar a urgência de representar de forma adequada as mulheres.

A proposta de Okin, portanto, é no sentido de que para ser consistente com as ideias do liberalismo, os direitos de grupos minoritários precisam objetivar o bem-estar dos membros, garantindo que as mulheres participem do processo de negociações sobre tais direitos, e não deixando apenas nas mãos dos homens mais velhos para representar os interesses de todos os membros. Ainda, ressalta a importância de mulheres jovens participarem, na medida em que as mulheres com mais idade seguem reproduzindo o padrão de desigualdade dentro da cultura, como já mencionado, o caso de avós que reproduzem a mutilação nas próprias netas.

No sentido de propor mudanças dentro da própria cultura proposto por Okin, quando uma cultura minoritária pode ser estimulada a uma modificação para garantir igualdade às mulheres pelo menos no mesmo grau que na cultura majoritária, Seyla Benhabib desenvolve uma ideia sobre a democracia deliberativa, em que a partir do diálogo, é possível alterar tradições que subordinam as mulheres.

Antes de adentrar precisamente na teoria desenvolvida por Benhabib a respeito do diálogo, é necessário esclarecer algumas ideias presentes na discussão envolvendo questões culturais, que remete às propostas sobre o universalismo e o relativismo cultural. Seyla

Benhabib (2006) afirma que o termo universalismo pode ser representado por diversos conjuntos de ideias: primeiro, argumenta que o universalismo pode ser identificado como uma crença filosófica de que existe uma natureza humana que define os seres como humanos. No século XVIII, muitos filósofos acreditavam que a natureza humana consistia em paixões estáveis e previsíveis, instintos e emoções passíveis de serem estudados. Cita como exemplo Thomas Hobbes, David Hume e Adam Smith. Já Rousseau acreditava que não havia uma natureza fixa, enquanto Kant acreditava que o que torna humano é a capacidade de criar princípios morais que poderão ser universalizados.

Benhabib (2006) esclarece que apesar de muitos dos filósofos universalistas serem essencialistas, há casos, como Jean Paul Sartre, que é existencialista, que repudia a psicologia empírica, assim como a ética racionalista e a antropologia filosófica, e argumentam que o que é universal em relação à condição humana é que se está de certa forma predestinado a criar significados e valores por meio de ações em um universo que está privado de ambos.

O segundo modo de entendimento do universalismo diz respeito à sua presença nos debates filosóficos contemporâneos em que se apresenta como uma estratégia de justificação. Isso ocorre quando se questiona sobre a possibilidade de uma razão filosófica que seja imparcial, objetiva e neutra. Nesse contexto, hermenêuticos como Hans-Georg Gadamer e contextualistas como Richard Lyotard, e ainda, Benhabib (2006) menciona os céticos pós-modernos como Jean François Lyotard e teóricos do poder, como Michel Foucault, argumentam no sentido de que as estratégias justificativas assim como estas pretensões de uma objetividade estão relacionadas, ou mesmo presas, por horizontes históricos e questões culturais sociais e psicológicas que irão incluir o contexto social em que vivem.

De lado oposto ao ocupado pelos contextualistas, encontra-se os universalistas como Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin e John Rawls. Benhabib (2006) argumenta que eles podem não ser essencialistas, pois poucos sustentam a existência de princípios básicos sobre a natureza e a psicologia humana. Mas a questão central partilhada por todos eles é acreditar em um conteúdo normativo da razão humana, ou seja, na validade dos procedimentos de investigação, evidência e questionamento que são uma herança do iluminismo.

Em terceiro, Benhabib (2006) argumenta que o universalismo não é apenas um termo na investigação cognitiva, na medida em que possui um significado moral. Associa ele com o princípio de que todos os seres humanos, independente de gênero, orientação sexual, raça, cultura, religião, devem ser considerados como iguais em uma perspectiva moral, no sentido de possuírem o direito de serem tratados como iguais e com respeito moral. Benhabib (2006) esclarece que um dos questionamentos centrais na ética filosófica atual é compreender se é

possível defender esse universalismo moral sem estar apoiando o universalismo cognitivo presente nos exemplos um e dois.

A quarta forma de compreender o universalismo diz respeito a um sentido jurídico garantido ao termo. Benhabib (2006) argumenta que surge no sentido de que normas e princípios sejam respeitados universalmente por todos os sistemas jurídicos. A ideia central é a igualdade de direitos básicos, um mínimo a ser pensado, como direito à vida, à liberdade (em suas diversas formas, como associação, religiosa, de expressão), direito a um julgamento justo, podendo ser agregado ainda os direitos socioeconômicos, direitos democráticos participativos e direitos culturais.

Benhabib (2006) relaciona o *Direito dos Povos* de Rawls como coerente com este modelo de compreensão do universalismo, na medida em que busca demonstrar que o universalismo, assim como a justiça, pode ser político sem ser metafísico. A filósofa argumenta que apesar de acreditar que o universalismo é possível sem a metafísica, ela questiona que os universalismos moral e jurídico podem ser defendidos sem um forte compromisso com o conteúdo normativo da razão.

Em contraponto a estas ideias, Benhabib (2006) menciona o argumento de que o universalismo é uma forma de etnocentrismo, e chama esta visão de relativismo dos quadros de referência. Para os teóricos relativistas, os juízos de validade são relativos aos quadros de referência, envolvendo a linguagem, tradições etnocêntricas e cosmovisões epistemológicas. Dessa forma, argumenta que escolher um marco para ser estabelecido em termos universais e racionais não é possível, tendo em vista que os termos seriam relativos aos quadros de referência, ou seja, aos contextos em que se encontram.

Discutir o caso das mulheres envolvendo situações culturais requer a compreensão de que as mulheres e seus corpos são localizações simbólico-culturais em que as sociedades inscrevem sua ordem moral. Benhabib (2006) esclarece que a pergunta de Okin (1999) sobre ser o multiculturalismo ruim para as mulheres levou a um impasse e uma polarização desnecessários, tendo em vista que tanto os opositores quanto os defensores do multiculturalismo seguem defendendo uma visão errônea que considera as culturas como totalidades unificadas, holísticas e auto consistentes. Diante disso, os processos de ressignificação e reinterpretação em que as mulheres estão presentes nas comunidades étnicas minoritárias são ignorados. Argumenta que uma política multicultural que seja democrática e deliberativa possibilita o desenvolvimento de sua autonomia frente às identidades que lhes são designadas.

Benhabib (2006) argumenta que Okin (1999) estava correta ao declarar os questionamentos envolvendo o fato de que a exigência de direitos especiais de grupo geralmente prejudica ainda mais a situação das mulheres devido às estruturas de gênero opressivas e desiguais. Ocorre que suas críticas às culturas por serem todas mais ou menos patriarcais e sua crítica ao descrever as práticas culturais deixou muçulmanos ortodoxos e grupos de judeus extremamente irritados.

A polarização nos debates feministas contemporâneos com o fato de Susan Okin e Martha Nussbaum se preocuparem a partir de uma perspectiva liberal com a igualdade e os direitos das mulheres em contextos multiculturais, resulta em elas serem acusadas de eurocentrismo, feminismo patriarcal, arrogância, imperialismo, e insensibilidade em relação às outras culturas. Por outro lado, os teóricos multiculturais são acusados de relativismo cultural, insensibilidade moral, além de colocar em perigo a situação referente aos direitos das mulheres a fim de preservar as tradições (BENHABIB, 2006).

Nesse sentido, Benhabib questiona se a ideia de que a autonomia e o pluralismo cultural são irreconciliáveis é verdadeira. Propõe que o diálogo multicultural complexo poderia possibilitar conciliar as aspirações de liberdade e igualdade das mulheres conjuntamente à pluralidade de culturas. Com a implementação de espaços multiculturais discursivo deliberativos nas democracias liberais, Benhabib (2006) compara esse enfoque com um liberalismo defensivo que sustenta a distinção entre o público e privado, de modo que posiciona discussões multiculturais no lado privado da divisão.

O modelo deliberativo de democracia, baseado na ética do discurso, possui um enfoque nas instituições estabelecidas, como a legislativa e o poder judiciário, inseridos nas democracias liberais. Já as atividades e lutas políticas envolvendo movimentos sociais, são analisadas a partir da esfera pública democrática, nesta esfera que se encontra situada dentro da sociedade civil é que ocorrem as lutas multiculturais, além de ser o local em que aprende sobre o campo moral e político, e sobre as mudanças de valoração. Essa ênfase é para Benhabib (2006) a solução dos problemas multiculturais, pois é por meio dos processos de formação da opinião e da vontade na sociedade civil, que se torna compatível com outras três condições normativa: sendo a reciprocidade igualitária, auto inscrição voluntária e liberdade de saída e associação.

Os discursos práticos consistem na igualdade de oportunidades para que os participantes possam inserir qualquer tema que considerem relevantes sobre alguma norma problemática que seja discutida. A proposta de Benhabib (2006) envolvendo a democracia deliberativa e as lutas multiculturais consiste que para a ética do discurso, a autonomia é vista como um princípio moral e político, o que requer a projeção de práticas, diálogos e espaços públicos na sociedade

civil em direção às questões normativas controversas para que todos os afetados possam participar.

Dessa forma, Benhabib (2006) argumenta ser essencial à autonomia que as práticas coletivas que se participa possam ser vistas como resultado dos processos legítimos de deliberação, tendo em vista que esse modelo possibilita ampliar o diálogo político e moral na esfera pública. As práticas discursivas ocorrem quando se produzem conflitos políticos e morais, e quando as certezas normativas presentes no cotidiano perdem força. Assim, as pessoas envolvidas e possivelmente afetadas por aquela norma em questão são quem fará parte das práticas discursivas.

Dessa forma, é possível pensar as ideias de Okin, que possuem relação com o que a própria Nussbaum argumenta sobre a situação desigual das mulheres dentro de culturas extremamente patriarcais, por meio do diálogo em práticas discursivas realizadas a partir de uma democracia deliberativa, em que as mulheres irão participar das decisões sobre o destino daquela cultura. A proposta de Okin de que mulheres mais novas participem destes postos de decisão é coerente, na medida em que as mulheres mais velhas reproduzem o padrão de tradição patriarcal já estabelecido naquela cultura.

As ideias de Okin e Benhabib possuem certa relação com o que Nussbaum e Fraser argumentam, respectivamente, a respeito de garantir a liberdade das mulheres dentro da cultura, e de que as mulheres participem do processo de decisão a respeito de questões que as envolvam. Benhabib esclarece que a discussão a respeito do reconhecimento e da redistribuição consiste em distribuir X (bens, serviços e direitos) a Y (pessoas). Isso implica em reconhecer que existem direitos de grupo que possibilita que Y tenha direito a X. Diante disso, os direitos de grupo possibilitam que determinados grupos tenham acesso, por exemplo, ao voto, como o caso de cidadãos e cidadãs, o que não é garantido a estrangeiros ou residentes. Assim, argumenta que as reivindicações envolvendo redistribuição e reconhecimento estão implicadas entre si.

Benhabib (2006) esclarece que para Nancy Fraser, a política do reconhecimento não deve ser confundida ou equiparada com a política da identidade, tendo em vista que as reivindicações por reconhecimento não implicam apenas a afirmação de uma especificidade cultural. Fraser trabalha com os paradigmas da redistribuição e do reconhecimento para explicar a dinâmica das lutas sociais que possibilitem igualdade social, econômica e o reconhecimento da diferença.

A partir das ideias de classe, gênero, raça e sexualidade, Fraser reconhece que a raça e o gênero estão imbricadas e atravessam as esferas da redistribuição e do reconhecimento. A mulher que é membra de uma raça oprimida terá consequências tanto na arena da distribuição

quanto do reconhecimento. Dessa forma, para eliminar a discriminação de gênero e o racismo é necessário uma reestruturação nos dois níveis. Argumenta Benhabib que para Fraser, as identidades de classe serão transformadas através das lutas redistributivas, e os problemas relacionados aos preconceitos envolvendo a sexualidade só poderão ser transformados por meio de mudanças simbólicas e culturais.

Nesse sentido, Benhabib (2006) reconhece que a contribuição de Fraser garantiu ao conceito de reconhecimento um conteúdo empírico e analítico. As lutas por reconhecimento incluem mudanças nos padrões culturais de interpretação, comunicação e representação. A distinção analítica entre a política identitária e a política de reconhecimento sugere que é possível pensar uma justiça em relação à reivindicação por reconhecimento, sem aceitar que a única possibilidade de realizar esta justiça é reafirmar os direitos de grupo e definir os limites da própria identidade. Estas considerações a respeito da teoria de Fraser serão aprofundadas no último capítulo, no intuito de demonstrar a importância das lutas envolvendo reconhecimento, redistribuição e representação em complementação à ideia das capacidades humanas centrais desenvolvidas pela Nussbaum.

O importante a destacar é como tanto Nussbaum, quanto Okin, Fraser e Benhabib a partir de seus marcos teóricos distintos possuem argumentos no sentido de melhorar a situação de vida das mulheres, principalmente em casos envolvendo questões culturais que são fortemente tensionados quando analisados sob a perspectiva feminista que busca a igualdade de gênero. O diálogo surge em todas estas teóricas como a melhor forma de alterar padrões patriarcais de comportamentos em tradições que subordinam as mulheres.

No caso de Benhabib, o modelo de democracia deliberativa possui afinidades com a ideia de razão pública do modelo rawlsiano, na medida em que ambas consideram a legitimação do poder político e a análise envolvendo a justiça das instituições como um processo que seja público e aberto aos cidadãos. A questão é que o modelo deliberativo vai mais além da proposta de Rawls, pois possui abertura da agenda do debate público, enquanto Rawls restringe a razão pública para decidir uma questão específica.

Não há como negar a influência dos estudos de John Rawls no desenvolvimento das teorias envolvendo questões de justiça das filósofas mencionadas anteriormente, e por este motivo, nos próximos tópicos será dada uma atenção especial à explicação sobre como Rawls desenvolve sua teoria da justiça e a perspectiva de um liberalismo político, esclarecendo ainda algumas críticas feministas e releituras sobre sua teoria, tendo em vista a importante base teórica que sua filosofia política garantiu aos estudos realizados posteriormente.

2.2 John Rawls e a ideia de Justiça

A Teoria da Justiça de John Rawls passou por algumas reformulações feitas pelo filósofo ao longo de seus anos de vida. Em *Uma Teoria da Justiça*, publicada em 1971, argumenta que a ideia norteadora “é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original” (2000, p. 12). Desse modo, “esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação” (2000, p. 12). Tais princípios devem regular todos os acordos seguintes e especificar “os tipos de cooperação social que se podem assumir as formas de governo que se podem estabelecer” (2000, p.12). Denomina essa forma de considerar os princípios da justiça como “justiça como equidade” (RAWLS, 2000, p. 12).

Rawls afirma que a posição original de igualdade, na justiça como equidade, corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. A partir de uma situação hipotética essa posição se dá para conduzir a uma concepção de justiça. Nessa situação, “ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes”. Ainda, presume-se que “as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares” (RAWLS, 2000, p. 13).

Desse modo, o véu da ignorância é essencial para o procedimento de escolha dos princípios da justiça, pois garante que “ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais” (RAWLS, 2000, p. 13), resultando em um consenso equitativo. Nessa concepção, os indivíduos são considerados como pessoas éticas, ou seja, seres racionais com objetivos próprios e capazes de um senso de justiça. A posição original é “o status quo inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são equitativos” (RAWLS, 2000, p. 13-14). O filósofo explica que a justiça como equidade transmite a ideia “de que os princípios da justiça são acordados numa situação inicial que é equitativa” (RAWLS, 2000, p. 14).

A afirmação dos dois princípios da justiça de Rawls inicialmente é: primeiro, que “cada pessoa deve ter direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras” (2000, p. 64) e segundo, que “as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao

mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (RAWLS, 2000, p. 64).

Em *justiça como equidade, uma reformulação*, Rawls exprime os dois princípios da justiça da seguinte forma: “(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos” (2003, p. 60) e “(b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades” (2003, p. 60) e em segundo “têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio da diferença)” (RAWLS, 2003, p. 60).

Nythamar de Oliveira (2003) observa que o primeiro princípio, o da “igual liberdade”, tem prioridade em relação ao segundo, que se divide em “princípio da igualdade equitativa de oportunidades” e “princípio da diferença”. Afirma que, segundo Rawls, os princípios devem ser ordenados em uma série lexicográfica que “satisfaz completamente um primeiro princípio antes de ser aplicada aos princípios subsequentes” (2003, p. 18), o que permite que a “inviolabilidade das liberdades individuais está assegurada acima de todos os ajustes sociais envolvendo questões de oportunidades e desigualdades, de forma a evitar o sacrifício de indivíduos” (OLIVEIRA, 2003, p. 18-19).

O primeiro princípio refere-se às liberdades fundamentais, no sentido de serem aplicadas a todos os indivíduos a partir de uma lista de liberdades básicas iguais, que é concebível pelas partes. Entre as liberdades mais importantes, encontra-se

a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público), a liberdade de expressão e reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, as liberdades da pessoa (integridade pessoal, qual seja, proteção contra agressão física e psicológica), o direito à propriedade privada (que não inclui a propriedade de bens produtivos) e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias (OLIVEIRA, 2003, p. 19).

Nythamar (2003) demonstra como esta lista possui relação com os direitos humanos que moldam as democracias liberais do mundo ocidental, das sociedades e dos povos que aderem à Declaração Internacional dos Direitos Humanos. Em um plano ideal, todos esses direitos e liberdades devem ser garantidos a todos os indivíduos de forma equânime, a partir das constituições de cada país. É possível ainda fazer uma relação desta lista de direitos estabelecidos no primeiro princípio da justiça de Rawls, com a lista de capacidades humanas centrais desenvolvida por Martha Nussbaum. Todos estes direitos encontram-se também

dispostos na lista, assim como a ideia de constitucionalizar em cada país o estabelecimento destes direitos.

A teoria de Rawls passou por diversas críticas de autores comunitaristas como Michael Walzer, Alisdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, entre outros. Para eles, os modelos liberais como de Rawls “tendem a conceber o indivíduo isolado da comunidade e de suas ideias correlatas de bem comum, tradição e contexto” (OLIVEIRA, 2003, p. 22), o que torna “incapaz de assegurar a coesão e integração de um grupo social qualquer, menos ainda da sociedade como um todo, que sempre precede o indivíduo” (OLIVEIRA, 2003, p. 22). MacIntyre e Sandel argumentam contra a neutralidade do liberalismo deontológico, em que a identidade social, cultural e étnica é “determinada por fins que não foram escolhidos por indivíduos isolados ou desinteressados, mas descobertos e desvelados pela inserção do indivíduo num determinado contexto social” (2003, p. 23), o que leva à fórmula do “*embedded self*”, o eu arraigado, inserido, situado, contra o “*encubered self*” (o eu desimpedido, isolado)” (OLIVEIRA, 2003, p. 23).

Após duas décadas de revisão de seu texto de 1971, Rawls acatou diversas críticas e publicou *O Liberalismo Político* em 1993. Revisou a questão do self e o tópico da “estabilidade e a exposição da justiça como equidade, que já não deveria mais ser tomada como uma concepção filosófica” (OLIVEIRA, 2003, p. 23), como a doutrina moral liberal, mas a partir de sua “especificidade política, partindo não mais da posição original mas da perspectiva da cultura política pública, onde se opera o consenso sobreposto (*overlapping consensus*), dado o pluralismo razoável em uma sociedade democrática constitucional” (2003, p. 23). Desse modo, há uma inversão na ordem da exposição da justiça como equidade, em que se parte da “concepção normativa de pessoa em direção à sociedade bem-ordenada e à posição original para a aplicação dos princípios de justiça através de reformas constitucionais, plebiscitos, assembleias legislativas e revisão judicial” (OLIVEIRA, 2003, p. 23).

O ponto de partida da ideia de justiça como equidade, é noção da cultura pública como fundo de ideias e princípios básicos que são implicitamente reconhecidos. A formulação dessas ideias e princípios é articulada em uma concepção política de justiça que condiz com as convicções profundamente arraigadas na sociedade. Rawls (2000) afirma isso para dizer que para uma concepção política de justiça ser aceitável, deve estar de acordo com as convicções refletidas em todos os níveis de generalidade. Assim, decorre do que o filósofo chama de equilíbrio reflexivo.

Para encontrar uma base de concordância pública, é necessária uma maneira de organizar ideias e princípios conhecidos numa concepção de justiça política. Isso é possível a

partir de uma ideia organizadora em que todos os princípios e ideias possam estar sistematicamente conectados e relacionados, sendo assim, a ideia se dá a partir da concepção da sociedade “como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, vistas como membros plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida” (RAWLS, 2000, p. 50-51).

O objetivo da justiça como equidade é se apresentar como uma “concepção da justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem-informado e voluntário” (RAWLS, 2000, p. 52). Assim, “expressa a razão política compartilhada e pública de uma sociedade” (2000, p. 52). Para uma razão compartilhada, é necessário que a concepção de justiça seja “tanto quanto possível, independente das doutrinas filosóficas e religiosas conflitantes e opostas que os cidadãos professam” (2000, p. 52). Desse modo, “ao formular tal concepção, o liberalismo político aplica o princípio da tolerância à filosofia”. (RAWLS, 2000, p. 52).

Rawls apresenta a razão pública como o debate entre os cidadãos no espaço público sobre as questões básicas de justiça e os fundamentos constitucionais, sendo possível, após a análise da justiça como equidade, orientar melhor esse debate por uma “concepção política cujos princípios e valores todos os cidadãos possam endossar” (2000, p. 52). Para o filósofo, tal “concepção política deve ser, por assim dizer, política, e não metafísica ” (RAWLS, 2000, p. 53).

Como já mencionado, a ideia fundamental da justiça como equidade é a de uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, que inclui a preocupação com novas gerações. Essa ideia é acompanhada por outras duas: a de cidadãos livres e iguais, e a de que uma sociedade bem-ordenada é regulada por uma concepção política de justiça. Rawls (2000, p. 57) supõe que “essas idéias podem ser trabalhadas numa concepção política de justiça capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto”.

Essa forma de consenso “abrange todas as doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis e conflitantes que provavelmente se manterão ao longo de várias gerações” (RAWLS, 2000, p. 57), conquistando “um número considerável de adeptos num regime constitucional mais ou menos justo, um regime cujo critério de justiça é essa mesma concepção política” (2000, p. 57). Rawls acrescenta ainda que “se a justiça como equidade (ou alguma concepção semelhante) pode ou não conquistar o apoio desse consenso sobreposto, essa é uma questão aberta à especulação” (2000, p. 57). Assim, “só se pode chegar a uma conjectura fundamentada formulando-a e mostrando a forma pela qual poderia ser justificada” (RAWLS, 2000, p. 57).

Com a ideia de um sistema equitativo de cooperação, considerando que os indivíduos possuem as capacidades necessárias para ser membros cooperativos da sociedade, a questão fundamental da justiça política é: “qual é a concepção mais apropriada de justiça para especificar os termos da cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, membros normais e plenamente cooperativos da sociedade, ao longo de toda a vida?” (RAWLS, 2000, p. 63).

A justiça como equidade pressupõe que os “termos equitativos da cooperação social são concebidos como um acordo entre as pessoas envolvidas, isto é, entre cidadãos livres e iguais, nascidos numa sociedade em que passam sua vida” (RAWLS, 2000, p. 66). Entretanto, “esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas” (2000, p. 66), sendo que “essas condições devem situar equitativamente pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que a outras” (2000, p. 66). Rawls esclarece ainda, que situações “como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas” (RAWLS, 2000, p. 66).

A posição original surge como um artifício de representação, em que se descreve as partes, “cada qual responsável pelos interesses essenciais de um cidadão livre e igual, numa situação equitativa, alcançando um acordo sujeito a condições que limitam apropriadamente o que podem propor como boas razões” (2000, p. 68). Rawls argumenta introduzir a ideia de uma posição original, pois “não parece haver forma melhor de elaborar uma concepção política de justiça para a estrutura básica a partir da ideia fundamental da sociedade como um sistema duradouro e equitativo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais” (RAWLS, 2000, p. 68- 69).

O véu de ignorância é uma característica importante dessa posição, pois “não tem implicações metafísicas específicas a respeito da natureza do eu; não implica um eu ontologicamente anterior aos fatos sobre as pessoas, cujo conhecimento é vedado às partes” (RAWLS, 2000, p. 70). Dessa forma, considerando uma base comum a todos, é possível discutir melhor sobre as ideias a serem adotadas, desconsiderando brevemente as reivindicações culturais, religiosas ou morais abrangentes que poderiam influenciar na tomada de decisões.

O teste para avaliar a justiça como equidade é o equilíbrio reflexivo, em que se busca compreender em que “medida a visão como um todo articula nossas mais firmes convicções refletidas de justiça política, em todos os níveis de generalidade, depois do devido exame e depois de feitos todos os ajustes e revisões que pareciam necessários” (RAWLS, 2000, p. 72). Assim, Rawls (2000, p. 72) afirma que “uma concepção de justiça que satisfaça esse critério é, tanto quanto podemos avaliar agora, a mais razoável para nós”.

Como foi demonstrado, Rawls recebeu críticas de diversos autores no desenvolvimento de sua teoria da justiça, principalmente dos que estão inseridos na corrente teórica chamada comunitarismo. Entre as principais críticas verificou-se a questão de dar demasiada importância ao indivíduo e deixar de lado o contexto e todas as questões sociais que envolvem a formação daquele indivíduo, e que de certa forma, irão influenciar na maneira como ele vive e como interpreta o que é uma vida boa.

Entre as críticas proferidas à filosofia política de Rawls, encontram-se as críticas feministas. Nesse sentido, após esclarecidas estas breves considerações sobre o desenvolvimento da teoria rawlsiana, será demonstrado no próximo tópico de que forma algumas críticas feministas foram proferidas a esta teoria, utilizando principalmente os argumentos de Martha Nussbaum e Susan Okin, por terem sido as filósofas inseridas em um feminismo liberal que buscaram utilizar da teoria de Rawls e ir além em sua proposta, abarcando a igualdade de gênero como uma questão essencial à justiça.

2.2.1 O feminismo liberal e a teoria política rawlsiana

Martha Nussbaum e Susan Moller Okin a partir de um filtro de leitura feminista demonstram problemas na teoria rawlsiana que necessitam ser alterados, garantindo que o projeto do liberalismo não seja ameaçado. Diante disso, esta seção busca demonstrar quais as releituras feitas por Okin e Nussbaum, apontando falhas e resoluções à teoria rawlsiana, de modo que se adeque às reivindicações feministas. Toda esta discussão é central para compreender a respeito da posição da mulher em culturas que realizam a mutilação genital feminina, na medida em que a subordinação, a falta de autonomia e o uso da violência ferindo a integridade física das mulheres está entre os principais problemas enfrentados pelo feminismo liberal, que surge no intuito de encontrar soluções para erradicar com estas formas de violação aos direitos das mulheres.

Nussbaum (2003) afirma que o problema mais difícil que a teoria de Rawls enfrenta em relação à igualdade das mulheres é como tratar a instituição da família. Nessa mesma instituição é que as pessoas organizam e passam para as próximas gerações as suas próprias concepções acerca do bem. Uma sociedade liberal, portanto, deve oportunizar uma liberdade para que sua população forme as famílias da forma como querem. Uma das preocupações centrais das feministas em relação à família, é que ela é uma instituição social não-voluntária, e é justamente nela que a hierarquia sexual, a violência e a negação quanto à igualdade de oportunidades ocorrem baseada no sexo. Para a filósofa, isso sugere que uma sociedade comprometida com a

justiça igualitária deve restringir a família em nome da justiça. Diversos pensadores liberais negligenciaram essa crítica feita por feministas, tratando a família apenas como uma esfera privada e que a justiça não deveria ser aplicada.

O ambiente da família é onde a tradição da MGF é passada de avós para netas, e ainda, é onde é realizada. Essa preocupação em tratar a família apenas como uma esfera privada, distancia o Estado e qualquer outra instituição de tomar medidas para evitar práticas violentas e hierárquicas que ocorrem neste âmbito. A instituição familiar é discutida por feministas há muitas décadas, em que se pode ver os primeiros escritos já quando Mary Wollstonecraft criticava a educação que se passava para as meninas se tornarem mães e donas de casa. Esse espaço recluso e privado das mulheres torna a família uma instituição coordenada pelo homem e para o homem.

Outra crítica destinada à teoria rawlsiana é sobre as partes na posição original serem desinteressadas. Argumentando no sentido de uma defesa de Rawls quanto à posição original, Susan Moller Okin (2004) esclarece que as partes nessa posição que irão definir os princípios da justiça, são considerados por Rawls como seres racionais e mutuamente desinteressados. Em um olhar inicial, as críticas de que a diferença e a alteridade estão ausentes são direcionadas à proposta de Rawls de que os que se encontram na posição original são idênticos. Rawls previu as interpretações de que sua teoria se concentra no eu racional e desinteressado, alertando que muitos a considerariam baseada no egoísmo caso o desinteresse mútuo da posição original fosse destacado isoladamente das outras especificações.

O que ocorre é que visto a partir de sua totalidade, a combinação das qualidades atribuídas às partes na posição original força cada pessoa a levar em consideração o bem dos outros. Okin (2004) argumenta que isso se dá porque os que estão atrás do véu da ignorância devem considerar o interesse de todas as possibilidades de self, pois não saberão qual eles virão a ser, e assim consideram os interesses de todos os *eus* possíveis igualmente. Sem conhecimento sobre suas características particulares, as partes devem pensar a partir da posição de todos.

Em se tratando de pessoas reais que sabem quem são, Okin (2004) afirma que não se trata de um egoísmo racional, mas de uma empatia e prontidão para ouvir diversos pontos de vista. Argumenta que a teoria de Rawls não exemplifica uma ética da justiça abstrata e racionalista, mas que é construída em grande parte com uma ética do cuidado, pois se preocupa com determinadas emoções, assim como a racionalidade, além das diferenças e semelhanças humanas.

A partir dessa perspectiva, a importância da posição original e do véu da ignorância surge pelo fato de se poder reivindicar maior igualdade entre homens e mulheres, na medida

em que as partes necessitam considerar todas as possibilidades de self. Se utilizar esses artifícios para delimitar os princípios de justiça em comunidades que realizam a MGF, e com isso pensar a mutilação genital feminina, além das mulheres, os próprios homens não poderiam optar pela realização da prática, na medida em que ao atuar racionalmente sob o argumento da igualdade, não haveria possibilidade de um acordo quanto à reprodução desta tradição.

Okin (2004) cita Linda McClain²³ quando esta se refere que ao considerar uma sociedade justa, "a teoria de Rawls não prevê um indivíduo desencarnado, mas uma sociedade onde o reconhecimento da interdependência leva ao respeito mútuo - e onde o respeito mútuo implica não o direito de ser deixado em paz, mas um pedido quase terno um pelo outro" (McClain 1992, apud OKIN, 2004, p. 1546, tradução nossa)²⁴. Diante disso, é necessário que os cidadãos de uma sociedade bem ordenada tenham a capacidade de desenvolver empatia, cuidado e preocupação com os outros. O problema central é que obter tais qualidades garante um fardo diferenciado às famílias, pois na teoria rawlsiana, é o local em que se origina o desenvolvimento moral. Paradoxalmente, afirma Okin (2004), as concepções de família em *Uma Teoria da Justiça* e no *Liberalismo Político* aparentam serem incapazes de enfrentar tal desafio.

Tanto Okin quanto McClain e Martha Nussbaum defendem o liberalismo rawlsiano contra críticas feministas antiliberais porque, segundo Okin (2004), acreditam que o liberalismo foi devidamente compreendido, tendo em vista sua recusa em aceitar a hierarquia, e o foco na liberdade e igualdade dos indivíduos, que são questões cruciais para o feminismo. Apesar de concordarem que diversos teóricos liberais falharam no cumprimento de seu compromisso com o indivíduo, principalmente destinando às mulheres uma subordinação "natural" dentro das famílias, ou por não prestar a devida atenção ao trabalho das mulheres de produzir e reproduzir o self masculino supostamente independente, acreditam que um liberalismo consistente e plenamente desenvolvido e devidamente revisto para incluir as mulheres, possui grande potencial para o feminismo.

A maior falha do liberalismo, Okin (2004) concorda com Nussbaum, não é ser extremamente individualista, mas considerando a família, não ser individualista o suficiente. Nesse sentido, Nussbaum (1999) aponta que nenhuma teoria liberal contemporânea deveria ignorar mais da metade da humanidade ao não considerar as mulheres em seu projeto liberal.

²³ O texto citado é Linda C. McClain, "Atomistic Man" Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence, 65 S. Cal. L. Rev. 1171 (1992).

²⁴ Do original: Rawls's theory envisions not a disembodied individual, but a society where recognition of interdependency leads to mutual respect - and where mutual respect entails not the right to be let alone but an almost tender-hearted solicitude for one another.

Mulheres em diversas partes do mundo, inclusive onde o liberalismo não prevalece, buscam aplicar e reivindicar conceitos liberais como a autonomia, os direitos e o respeito para defender questões envolvendo suas liberdades, igualdades e integridade.

McClain esclarece que ainda que se acredite que a ética do cuidado possa produzir argumentos melhores para posições favoráveis feministas, o liberalismo é mais persuasivo e pode produzir resultados melhores. Entre as críticas feministas aos argumentos teóricos liberais e igualitários, desenvolvidos principalmente no final do século XX, *A Theory of Justice* de Rawls passou por uma revisão contundente exigida pela crítica feminista (OKIN, 2004).

Após a publicação da obra *A Theory of Justice*, em 1974, a filósofa Jane English destacou considerações importantes sobre a teoria rawlsiana que não foram observadas por outros comentaristas: aqueles presentes na posição original são chefes de família, e não a população na forma geral, que incluiria as mulheres. Com isso, a família não se torna passível de reivindicações de justiça. Na mesma época, os movimentos feministas desafiavam a divisão tradicional do trabalho, e quando se considera a família nessa discussão, a mulher que cuidava da criação dos filhos e dedicava sua vida ao lar, via sua vida privada de participação econômica, política e realizações pessoais, o que torna questionável o padrão exigido por Rawls de igualdade justa de oportunidades. Por quase uma década, Okin esclarece que demorou a surgir uma visão mais desenvolvida de uma crítica feminista à teoria rawlsiana (OKIN, 2004).

Em 1983, Deborah Kearns, teórica política australiana, realizou uma crítica efetiva que permeia as estudiosas feministas de Rawls desde então: apesar de incluir a família como parte da estrutura básica da sociedade em que os princípios de justiça devem ser aplicados, a teoria rawlsiana excluiu as mulheres, a família e o amor do reino da justiça. Ocorre que essa exclusão ameaçava o desenvolvimento de um senso de justiça nas crianças, que são integrantes e futuros cidadãos da sociedade justa. Kearns relaciona isso ao fato de que para Rawls a família não é necessariamente uma instituição justa, e por isso ele efetivamente a remove do escopo dos princípios de justiça (OKIN, 2004).

Susan Okin (2004) afirma que em *A Theory of Justice*, além de Rawls ignorar quase completamente o gênero, também ignora as mulheres. A omissão do sexo da lista de características pessoais que são ocultadas dos indivíduos na posição original e a especificação de que essas pessoas são chefes de família, são questões centrais da crítica feminista. Apesar de Rawls ter indicado anos mais tarde que o sexo foi então considerado como uma característica contingente, ele não aparentou reconhecer que isso exigia uma revisão dos principais aspectos de sua teoria.

Quando Rawls trabalha na II parte de *A Theory of Justice* sobre como os dois princípios da justiça são aplicados às instituições da estrutura básica da sociedade, ele exclui a família. Não há questionamento se a família, do modo tradicional como é representada, é uma instituição social justa. Rawls aborda a discriminação sexual formal e legal, quando afirma que quando as desigualdades, no que diz respeito aos direitos básicos, são baseadas em características naturais físicas como a distinção de sexo, raça e cultura só devem ser aceitáveis quando justificadas pelo princípio da diferença (OKIN, 2004).

Tal raciocínio se aplica aos direitos básicos, como liberdade de expressão e religião, ou o sufrágio, mas com a igualdade real a situação é mais complexa e não condiz com a igualdade formal. Considerando ainda um contexto histórico de que as instituições sociais foram construídas baseadas na suposição de que alguém, além de seus participantes, está realizando as tarefas relacionadas ao cuidado, seja dos jovens, idosos, doentes, ou das necessidades dos próprios participantes, são as mulheres que predominam no espaço destinado a tais tarefas (OKIN, 2004).

A única seção de *A Theory of Justice* que Rawls menciona bastante a família é quando fala sobre o desenvolvimento moral. Okin (2004) afirma que Rawls simplesmente assume que a família é uma instituição justa, sem desenvolver adequadamente essa suposição. Sua crítica central em relação a isso, reside no questionamento sobre como poderia ser desenvolvido um senso de justiça em uma instituição injusta (OKIN, 2004, p. 59). Com isso, questiona se essa confiança nas famílias basta como base para o local em que se realiza o desenvolvimento moral.

Apesar das críticas direcionadas à teoria rawlsiana, Okin (2004) afirma que há um grande potencial feminista no método desenvolvido por Rawls para pensar sobre a justiça. Como mencionado anteriormente, considerando a compreensão de que o véu da ignorância oculta de seus participantes o sexo e outras características particulares, e o abandono da suposição de “chefes de família”, a posição original pode ser um conceito essencial para desafiar a estrutura de gênero, isso se dá com a inserção dos pontos de vista de mulheres e homens na posição original.

Deixando de lado alguns pressupostos liberais tradicionais sobre as esferas pública e privada, é possível utilizar a teoria rawlsiana como uma ferramenta para a crítica feminista que possibilite alcançar a justiça entre os sexos na sociedade e na família. Uma das questões centrais observadas por Okin (2004) é compreender como uma teoria da justiça que aplique os princípios de Rawls às famílias e outras instituições básicas da sociedade, teria potencial de transformar as suposições e práticas de gênero.

Okin (2004) esclarece que no final do século XX, acreditava que dois tipos de políticas públicas poderiam diminuir as injustiças de gênero, que resultaram da aplicação do princípio da igualdade de oportunidades e do princípio da diferença. O primeiro deles encorajaria homens e mulheres a compartilhar o ambiente público e o doméstico, e os papéis, além das responsabilidades tanto remuneradas quanto não remuneradas da vida familiar, de forma equânime, ou seja, possibilitando que ambos participassem em pé de igualdade nas funções referentes ao trabalho, na sociedade civil, e na política.

Essas políticas incluiriam cuidados subsidiados na primeira infância e depois da escola para as crianças, horários de trabalho flexíveis para os pais e licença parental neutra, ou seja, que tanto o pai quanto a mãe recebam o mesmo período de licença, além disso, Okin (2004) propõe uma lei antidiscriminação aplicada em todas as áreas necessárias relacionadas à família e ao cuidado.

O segundo tipo de política protegeria quem opta por realizar a maior parte do trabalho familiar não remunerado, das vulnerabilidades possíveis que dessa decisão possa advir. Essa política incluiria a divisão igual entre o salário de quem trabalha fora e o de quem se dedica aos cuidados do lar, e garantindo que em caso de divórcio, ambas as famílias tenham o mesmo padrão de vida. Rawls concordou com essas sugestões específicas (OKIN, 2004).

Na obra *Liberalismo Político*, Rawls aborda brevemente as críticas feministas, admitindo em sua introdução que algumas questões importantes foram omitidas em *Uma Teoria da Justiça*, como a questão da família. Entretanto, o LP não respondeu às críticas feministas. Okin (2004) afirma que certos aspectos reelaborados de sua teoria ao tentar diferenciar a teoria política da justiça de uma teoria mais abrangente, agravaram os problemas com o feminismo, apesar de ele ter afirmado que suas concepções e princípios podem ser utilizados para tratar sobre as questões de gênero e da família (ainda que não tenha esclarecido de que forma isso se daria).

As críticas feministas logo surgiram demonstrando que a sociedade justa e pluralista do LP, e suas concepções “razoáveis” do bem incluíam religiões que praticavam maneiras de viver sexistas. Rawls exclui certos tipos de fundamentalismo, mas garante que todas as principais religiões históricas poderiam ser vistas como doutrinas abrangentes razoáveis. Ocorre que textos do judaísmo, cristianismo e islamismo, por exemplo, contém diversas passagens sexistas:

o Torá / Bíblia inverte a realidade da reprodução de modo que a primeira mulher é feita de um homem, conta uma história dos judeus da qual as mulheres estão virtualmente ausentes, e aconselha as esposas a obedecerem aos maridos. O Alcorão defende explicitamente espancar mulheres "das quais você teme desobediência" e sugere que alguma barreira seja colocada entre os sexos, o que tem sido interpretado

de várias de maneiras, incluindo o uso de véu compulsório pesado e a "reclusão", ou forçada socialmente a prisão de mulheres em suas casas, em grande parte da história dos povos muçulmanos (OKIN, 2004, p. 1556, tradução nossa)²⁵.

Apesar de algumas versões reformadas dessas religiões reconhecerem a igualdade dos sexos de várias maneiras, muitas versões mais ortodoxas, que não são consideradas necessariamente fundamentalistas, ainda discriminam as mulheres, levando a uma subordinação delas na própria prática religiosa, assim como dentro e fora da família (OKIN, 2004). O LP demonstrou uma certa aceitação de Rawls dessas crenças e práticas associadas a concepções abrangentes “razoáveis” do bem, inclusive em uma sociedade justa e bem ordenada da teoria ideal. Com isso, exacerbou o problema apontado pelas feministas sobre se a família faz ou não parte da estrutura básica da sociedade. Rawls parece reiterar a posição assumida em *A Theory of Justice* (OKIN, 2004).

Okin (2004) aponta para a necessidade de que as decisões na família sejam tomadas igualmente por seus membros, assim como acredita que o princípio da diferença possa ser aplicado dentro das famílias. É possível concluir que as famílias são o lugar por excelência para a justiça, ao invés de um lugar onde ela não é necessária ou é impossível de ser aplicada, como tem sido mais comumente pensado. Não que as famílias devam ser justas, em vez disso, que a justiça é sua virtude básica primária, e que as "virtudes mais nobres", como a generosidade e a disposição de sacrificar os próprios interesses pelos dos outros, não são confiáveis e até mesmo perigosas para alguns membros da família, a menos que sejam construídas sobre isso.

Rawls reconhece a injustiça histórica das mulheres da tarefa de criar, nutrir e cuidar dos filhos, e esse fato pode torná-las vulneráveis caso ocorra um divórcio. Observa que se uma causa básica referente à desigualdade das mulheres como cidadãs é essa participação na criação e cuidados dos filhos, é necessário tomar medidas para igualar sua participação ou de alguma forma compensá-la. Argumenta ainda que quando a liberdade de religião requerer que se permita alguma divisão tradicional de gênero no trabalho doméstico dentro da família, que ela deve ser totalmente voluntária e não levar à injustiça. Nesse ponto Rawls parece concordar com Okin quanto à necessidade de um salário dividido e uma divisão igualitária de bens em casos de divórcio, pois Rawls reconhece ser injusto que um marido deixe sua família e leve consigo todo seu poder aquisitivo.

²⁵ Do original: the Torah/Bible reverses the reality of reproduction so that the first woman is made from a man, tells a history of the Jews from which women are virtually absent, and advises wives to obey their husbands. The Qur'an explicitly advocates beating women "from whom you fear disobedience," and suggests that some barrier be placed between the sexes, which has been interpreted in a myriad of ways, including heavy compulsory veiling and the "seclusion," or socially enforced imprisonment, of women in their homes, in much of the history of Muslim peoples.

Okin (2004) reconhece o passo importante que Rawls toma ao responder a determinadas críticas feministas, mas a filósofa ressalta que ainda há vários aspectos de sua resposta que são intrigantes ou insatisfatórios. Primeiro porque ele reafirma a ideia de que as famílias são como outras associações privadas, sem abordar diretamente as críticas feitas a esta posição. No mesmo sentido do argumento de Nussbaum, Okin afirma que as famílias não são associações voluntárias que possa entrar e sair facilmente. Apesar de as famílias formadas geralmente serem constituídas por um processo voluntário, nem sempre elas são encerradas voluntariamente. E quando são, geralmente a saída não ocorre sem esforço ou perda.

Difícilmente um divórcio poderia ser comparado a formar-se na faculdade ou lecionar em outra universidade. Ao contrário de associações privadas como as universidades e a igreja, a família faz parte das instituições sociais básicas às quais Rawls afirmou que devem ser aplicados os princípios de justiça. Em sua crítica, Okin (2004) ressalta que embora Rawls tenha referido várias vezes em *The Idea of Public Reason Revisited* sobre o papel da família em desenvolver cidadãos com senso de justiça, a falta de interesse de Rawls pela família, colocando-a no mesmo patamar de outras associações como universidades e sindicatos, aparenta uma negligência quanto à função crucial das famílias na promoção de um senso de justiça nos jovens.

Sobre os problemas da posição original que Rawls diz incluir o sexo, Okin (2004) questiona como essas partes na posição original não estariam preocupadas com a justiça interna às famílias? Afirma que as partes provavelmente gostariam de garantir que em uma sociedade justa, as políticas e instituições públicas promovessem uma divisão igualitária do trabalho não remunerado no lar, de modo que as mulheres pudessem ter mais tempo para se dedicar às outras esferas da vida. Ainda, afirma que Rawls não respondeu à pergunta desde o artigo de Kearns em 1983 quanto à inconsistência interna que ocorre em *A Theory of Justice* que depende da família para o desenvolvimento moral e socialização de seus cidadãos, sendo ela uma instituição que não é regulada internamente pelos princípios da justiça. Justamente uma instituição social que Rawls garante a importância de ser onde os primeiros sinais de justiça na vida das crianças emerge, no contexto de amor e confiança daqueles que as cuidam, não é baseada em uma justiça interna.

Sobre as objeções feministas à teoria de Rawls, Nussbaum (2003) afirma que para o filósofo elas não invalidam uma abordagem liberal da teoria da justiça. As teorias liberais podem responder de forma mais adequada às preocupações feministas do que outras teorias, mas Rawls admite que as teorias liberais sobre justiça ainda têm muito trabalho para responder

aos problemas em relação à desigualdade entre homens e mulheres, principalmente na justiça familiar.

No mesmo sentido da crítica de Okin (2004), Nussbaum (2003) questiona como Rawls pode considerar a família parte da estrutura básica e uma instituição voluntária análoga a uma igreja ou universidade. Para a filósofa, as instituições da estrutura básica são as que a influência é presente desde o início da vida humana, sendo que a família cumpre esse requisito. Entretanto, universidades e igrejas não. Nussbaum (2003) argumenta que Rawls deveria ter dado alguma explicação sobre a diferença entre a família e instituições como as universidades na estrutura básica, em relação a como os princípios se aplicariam.

Rawls não reconhece o caráter paroquial da família nuclear ocidental. Nussbaum (2003) afirma que ele ainda parece considerar essa unidade como possuindo um status quase natural. O problema consiste em ele não reconhecer esse caráter paroquial de toda a ideia de criar filhos em uma família nuclear, tendo em vista que grupos de aldeias e coletivos de mulheres, por exemplo, são grupos que estão envolvidos na criação das crianças. Na posição original, Nussbaum (2003) ressalta que as partes não deveriam dar preferência a uma forma particularmente ocidental e burguesa de constituição da família sobre outras formas possíveis. É necessário olhar as questões de justiça favorecendo grupos que são capazes de criar os filhos com um senso de justiça que é compatível com outras exigências da justiça.

Ainda, Nussbaum (2003) afirma que Rawls não reconhece até que ponto nas sociedades modernas a família é uma criação do Estado, e que possui um status muito diferente do que a igreja ou a universidade possui. A associação de pessoas que vivem juntas e possuem filhos receberá a denominação de família por uma questão jurídica e política, não é algo que é decidido pelas próprias partes, tendo em vista que o Estado constitui a estrutura familiar a partir das leis, definindo assim quais são os grupos de pessoas que podem ser considerados famílias. Com essa definição, irá advir os privilégios e direitos dos membros dessa família a partir das definições de casamento e divórcio, responsabilidade e legitimidade parental, entre outras questões relacionadas. Isso demonstra que o Estado está presente na família desde o início, e isso se dá de uma forma menos evidente no caso de uma igreja ou universidade. É o Estado quem diz o que é a família e de que forma alguém é membro dela.

Explicando essa diferença com mais clareza, Nussbaum (2003) demonstra os rituais que definem uma pessoa como membro de uma associação. Utiliza como exemplo a matrícula em uma universidade e a concessão de um diploma posterior; em uma igreja, o batismo ou a conversão ou determinado rito de passagem; na família, o casamento. A relação do Estado com a matrícula na universidade ou com o batismo religioso e a conversão a alguma religião é de

policciamento a esses ritos externamente, definindo por exemplo a instituição que possui determinado status como isenta de impostos, ou evitando determinadas crueldades ou ilegalidades nos ritos de passagem religiosos. Já o casamento, desde o início é um rito público administrado pelo Estado, de modo que suas leis definem e restringem a entrada nesse espaço.

Desta forma, o Estado não policia o casamento do lado de fora, é justamente ele quem casa as pessoas. É o Estado quem irá determinar se as pessoas podem ser consideradas casadas, como por exemplo casos de uniões homoafetivas que foram solenizadas em alguma religião, mas que ainda não são de fato casadas porque o Estado não concedeu a licença. Ainda, é o Estado quem determina quem pode adotar as crianças, quem são filhos legítimos ou não, envolvendo toda a questão de herança e sucessão dentro da família. Com isso, Nussbaum (2003) quer demonstrar que a família é moldada pela lei, e que sua própria definição é legal e política, devendo cumprir determinados requisitos legais para ser considerada família. A esfera política, portanto, não consegue evitar de moldar a estrutura familiar na medida em que reconhece quem é ou não é uma família.

O contraponto com Rawls reside no fato de que ele trata a família como uma organização com existência fora do campo político, e pergunta até que momento o Estado poderia interferir nela. Nussbaum (2003) ressalta que se ele tivesse reconhecido este caráter fundamental da presença do Estado na família, poderia ter sido reconhecido que os princípios da justiça favorecem as unidades familiares de uma forma compatível com a justiça.

Nussbaum (2003) argumenta que sua impressão é a de que Rawls buscou reconhecer os direitos de grupo, no sentido de direito das famílias à proteção em relação à ação do Estado. A questão central é que se o interesse é realmente reconhecer o igual valor dos cidadãos e considerar a vulnerabilidade das crianças inseridas na estrutura familiar, é necessário conceber o dilema liberal de forma diversa, buscando equilibrar a liberdade de associação dos adultos e os demais interesses por suas concepções de bem, com as liberdades e oportunidades destinadas às crianças, tendo em vista que serão futuros cidadãos. Assim, nenhum grupo terá privilégios especiais como grupo, e é necessário reconhecer que não existe um grupo cuja existência se deu “por natureza”, e que no caso da família, ela é uma criação do Estado, as vezes com mais presença deste do que muitas outras associações.

Dessa forma, Nussbaum (2003) argumenta que uma sociedade justa pode adotar políticas que Rawls consideraria como uma intervenção excessiva, como o caso de políticas indianas em tornar o dote ilegal e dar subsídios por parte do governo aos grupos de mulheres como grupos familiares que promovem a igualdade entre meninas. É necessário, portanto,

reconhecer que a família é parte da estrutura básica, e não apenas uma associação; e que a estrutura da família é pública, sendo totalmente moldada pelo Estado.

O trabalho de Rawls, portanto, oportunizou às feministas críticas centrais e insights importantes para pensar sobre a justiça. Considerando o teor destas críticas, a teoria de Rawls pode ser adaptada para atendê-las, considerando principalmente que as que envolvem situações mais complexas são as críticas à família e que parecem ameaçar o próprio projeto do liberalismo político. Dessa forma, verifica-se a importância de que a justiça seja aplicada na estrutura familiar.

Após esclarecer de que forma se deram algumas críticas e releituras feministas da teoria rawlsiana, no próximo tópico será apresentada uma proposta de compreensão das comunidades que realizam a mutilação genital feminina a partir do *Direito dos Povos*, para demonstrar de que forma Rawls possibilita uma reflexão sobre questões culturais e como estas comunidades serão observadas em âmbito internacional.

2.3 A mutilação genital feminina no *Direito dos Povos*

As teorias políticas possuem um longo período de discussão a respeito de questões envolvendo o termo justiça. Pensar a mutilação genital feminina a partir de uma perspectiva teórica requer organizar preceitos que possam incluir uma análise da prática à luz da filosofia política. Nesse sentido, o *Direito dos Povos* é visto como uma obra que possibilita refletir a respeito das sociedades que realizam a mutilação e verificar se podem ser consideradas sociedades bem ordenadas ou não.

A teoria rawlsiana a respeito do *Direito dos Povos* surge como uma forma de refletir sobre a possibilidade de cidadãos e pessoas razoáveis viverem pacificamente em um mundo justo. Nythamar de Oliveira e Tiago Gomes esclarecem que Rawls publicou inicialmente o artigo seminal *The Law of Peoples* em 1993 no periódico *Critical Inquiry*, e no ano de 1997 acrescenta “a ideia de razão pública revisitada” que foi publicado na *University of Chicago Law Review*. Argumentam que a sociedade dos Povos é postulada:

com o intuito preciso de julgar os objetivos e limites da guerra justa, regulamentar a conduta recíproca e assegurar a coexistência pacífica dos povos (em contraposição a nações, de forma a viabilizar as reivindicações político-normativas de palestinos, bascos e curdos, por exemplo, que não são reconhecidos ainda como nações soberanas) (OLIVEIRA, GOMES, 2016, p. 64).

Nesse sentido, Rawls trabalha com a ideia de povos ao invés de nações ou Estados. Isso se dá porque possuem características diferentes, no sentido de que considera inadequada a ideia de Estados com a soberania tradicionalmente ligada a ela. Com “*Direito dos Povos*”, Rawls refere-se a uma concepção particular de direito e justiça que é aplicada aos princípios e normas do Direito e das práticas internacionais. Ao utilizar “Sociedade dos Povos”, designa “todos os povos que seguem os ideais e os princípios do *Direito dos Povos* nas suas relações mútuas” (RAWLS, 2019, p. 03).

A ideia central é que a descrição do *Direito dos Povos* de Rawls concebe os povos democráticos liberais e decentes como atores na Sociedade dos Povos, da mesma forma que os cidadãos são atores na sociedade internacional. Os povos liberais possuem três características básicas: “um governo constitucional razoavelmente justo, que sirva aos seus interesses fundamentais; cidadãos unidos pelo que Mill denominou ‘afinidades comuns’; e, finalmente, uma natureza moral” (2019, p. 30). Assim, “a primeira é institucional, a segunda é cultural, e a terceira exige uma ligação firme com uma concepção política (moral) de direito e justiça” (RAWLS, 2019, p. 31).

Nesse contexto, esses povos possuem seus próprios governos internos, havendo cinco tipos de sociedades nacionais: povos liberais razoáveis, povos decentes (os dois tipos sendo povos bem-ordenados), Estados fora da lei, sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis e sociedades que são absolutamente benevolentes (as que preservam os direitos humanos, mas como é negado aos seus membros o papel político significativo nas decisões políticas, não são bem ordenadas) (RAWLS, 2019).

Na primeira parte da teoria ideal, Rawls (2019) propõe o *Direito dos Povos* como uma utopia realista. Incluído em uma sociedade razoavelmente justa encontra-se o pluralismo razoável, que se dá com a diversidade entre povos razoáveis, envolvendo culturas, religiões e tradições. A ideia central é pensar um *Direito dos Povos* que possa ser aceito pelo maior número possível de povos razoáveis, de modo que seja imparcial e eficaz. O caso da mutilação genital feminina envolve a discussão a respeito da aceitação da prática por ela ser cultural, inserida nas tradições de determinadas sociedades. Nesse cenário, é necessário pensar se essa prática é considerada razoável.

Pelo fato de ser baseada em julgamentos morais sobre o corpo e a vida das mulheres, no sentido de que ao passarem pela prática estarão aptas ao casamento e que não tendo prazer nas relações sexuais poderiam se dedicar apenas aos cuidados do lar e da família, é possível pensar que a MGF não poderia ser utilizada ou aceita em um *Direito dos Povos*.

Considerando uma sociedade utópica denominada Lemândia, pensada apenas para este exemplo da mutilação genital feminina, não é possível enquadrar em povos liberais razoáveis e nem povos decentes, pois os dois pressupõem uma sociedade razoavelmente justa, com participação política e respeito aos direitos humanos. Nessa sociedade utópica pensada, não há acesso às mulheres à participação política e o respeito aos direitos humanos não é efetivado, tendo em vista que a mutilação genital feminina é reconhecida internacionalmente como uma prática violadora dos direitos e da dignidade humana das mulheres. Também não será enquadrada como uma sociedade que seja um absolutismo benevolente, pois novamente, os direitos humanos não são respeitados, apesar do enquadramento na falta de participação nas decisões políticas às mulheres. Caberá, nesse caso, o enquadramento como Estado fora da lei.

A posição original como modelo de representação descreve o primeiro passo da teoria ideal. Essa posição juntamente com o véu da ignorância é considerada um modelo de representação das sociedades liberais. O primeiro uso da posição original é determinado por Rawls como cidadãos de uma mesma sociedade liberal que discutem a respeito de uma concepção liberal de justiça a partir de condições justas e razoáveis. Essas partes são “representantes racionais de cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais, para especificarem termos de cooperação para regulamentar a estrutura básica dessa sociedade” (RAWLS, 2019, p. 39).

O véu da ignorância possibilita restringir uma concepção política de justiça que seja livre de concepções morais abrangentes. Essa concepção será adotada se puder ser razoável e racional, e a partir das devidas razões. Rawls (2019) considera cinco características essenciais da posição original: possibilita que as partes representem os cidadãos imparcialmente; os modela como seres racionais; possibilita que as partes selecionem dentre princípios de justiça disponíveis, os que se aplicam ao sujeito adequado, que é a estrutura básica; as partes fazem essas seleções a partir das razões adequadas; as partes selecionam a partir dos interesses fundamentais dos cidadãos razoáveis e racionais. A imparcialidade e a igualdade da situação dos representantes na posição original possibilitam satisfazer as condições para que os princípios a serem seguidos sejam devidamente escolhidos.

A justificativa de um véu da ignorância denso se dá pelo fato de que encontrar uma concepção política de justiça para uma sociedade democrática requer considerar uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis presentes na vida humana, e diante disso, pensar um sistema de cooperação justa entre cidadãos livres e iguais, que endosse os princípios de justiça requer que essa concepção conquiste o apoio dos cidadãos que utilizem

doutrinas abrangentes diferentes, embora razoáveis, e assim, será possível um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis.

Rawls (2019) propõe uma segunda posição original como modelo, em que é utilizada para estender uma concepção liberal ao *Direito dos Povos*. Nesse modelo, as partes serão os representantes racionais de povos liberais que irão especificar esse Direito. O uso dessa posição original em segundo nível é um modelo de representação da mesma maneira que no primeiro. A diferença não se dá no modo como o modelo de representação é usado, mas no modo como precisa ser ajustado, considerando os agentes modelados e o caso em questão.

As cinco características abrangidas por essa posição original consistem em: os representantes do povo serem razoáveis e situados como livres e iguais; os povos serem modelados como racionais; seus representantes estarem deliberando a respeito do conteúdo do *Direito dos Povos*; as deliberações seguem em termos das razões certas, considerando a restrição imposta pelo véu da ignorância; e por fim, a seleção dos princípios para o *Direito dos Povos* é baseada nos interesses fundamentais de um povo, a partir de uma concepção liberal de justiça que já foi selecionada na primeira posição original (RAWLS, 2019). Importante ressaltar que os representantes dos povos liberais ignoram as concepções abrangentes do bem pois na sociedade liberal com regime constitucional, não possui como sociedade, uma concepção abrangente do bem. Apenas os cidadãos e associações possuem tais concepções.

Rawls elenca oito princípios tradicionais de justiça entre povos livres e democráticos:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.
3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não intervenção.
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente (RAWLS, 2019, p. 47-48).

Esse rol de princípios é um tanto quanto abstrato e geral, mas isso se dá por poder ser endossado pelos povos de modo que a partir de cada contexto, complementem a lista, sendo esta uma forma de reconhecer certos princípios básicos de justiça política para melhor governança dos povos. É o básico a ser considerado ao formular princípios. No caso dos Estados fora da lei, deve ser qualificada, pois muitos envolvem violações aos direitos humanos.

Rawls explica que o direito à independência e à autodeterminação são válidos dentro de certos limites que serão especificados pelo *Direito dos Povos* para o caso geral. Isso quer dizer que nenhum povo tem direito à autodeterminação às custas de outro povo. Ainda, um povo não pode protestar “contra a sua condenação pela sociedade mundial quando as suas instituições internas violam os direitos humanos ou limitam os direitos das minorias de viver entre ele” (2019, p. 49). Nesse sentido, “o direito de um povo à independência e à autodeterminação não é escudo contra a condenação ou mesmo contra a intervenção coercitiva de outros povos em casos graves” (RAWLS, 2019, p. 49).

Na segunda posição original as partes devem especificar o *Direito dos Povos*, ou seja, quais seus ideais, princípios e padrões, bem como determinar de que forma essas normas se aplicam às relações políticas entre os povos. Rawls ressalta que as partes não recebem um menu de possibilidades de princípios e ideias para escolher, como ocorre em *Liberalismo Político* ou em *Uma teoria da justiça*. O que ocorre é que “os representantes de povos bem-ordenados refletem sobre as vantagens desses princípios de igualdade entre os povos, e não veem nenhuma razão para abandoná-los ou para propor outras possibilidades” (RAWLS, 2019, p. 53). Os princípios devem, portanto, satisfazer os critérios de reciprocidade, tendo em vista que ele é válido em ambos os níveis, seja entre cidadãos como cidadãos ou entre povos como povos. As interpretações dos princípios elencados devem ser debatidas na posição original do segundo nível.

Na segunda parte da teoria ideal, Rawls (2019) trabalha com a tolerância de povos não liberais, ou seja, até que ponto os povos liberais devem tolerar os povos não liberais. O filósofo utiliza o termo “tolerar” no sentido de reconhecer essas sociedades como membros participantes iguais na Sociedade dos Povos, com determinados direitos e obrigações, e ainda, com o dever de civilidade, que exige que ofereçam razões para outros povos sobre os seus atos adequados à Sociedade dos Povos. Rawls argumenta sobre a ideia de boa reputação, em que as sociedades liberais devem cooperar e dar assistência a estes povos.

Rawls (2019) reconhece que uma sociedade liberal deve respeitar as doutrinas abrangentes dos seus cidadãos, ou seja, questões religiosas, filosóficas e morais, mas desde que essas doutrinas sejam compatíveis com uma concepção política razoável da justiça e da sua razão pública. No caso das sociedades não liberais, desde que suas instituições básicas cumpram certas condições específicas referentes ao direito, política e justiça, e que seu povo honre um Direito razoável e justo para a Sociedade dos Povos, deve ser tolerada por um povo liberal. A esses povos, Rawls chama de povo descentes.

A hierarquia de consulta decente faz parte da estrutura básica desses povos. Não necessariamente todos os povos decentes terão essa hierarquia, e ainda assim poderão se tornar membros da Sociedade dos Povos. Rawls (2019) não descreve essas sociedades possíveis, mas refere-se aos povos liberais e aos povos decentes como povos bem-ordenados. Quanto aos critérios para as sociedades hierárquicas decentes, presume-se que essas sociedades podem assumir muitas formas institucionais, religiosas e seculares. Todas são associativas e seus membros são vistos na vida pública como integrantes de grupos diferentes, sendo cada um representado no sistema jurídico por um corpo numa hierarquia de consulta decente.

O primeiro critério destacado por Rawls (2019, p. 84) é que “a sociedade não tem objetivos agressivos e reconhece que deve alcançar seus fins legítimos por meio da diplomacia, do comércio e de outros caminhos pacíficos”, ou seja, deve respeitar a ordem política e social de outras sociedades. O segundo critério, com três partes, determina que: o sistema de Direito de um povo hierárquico decente, quando em conformidade com sua ideia de justiça do bem comum, pode assegurar a todos os membros do povo os direitos humanos. Não há um sistema decente de cooperação política e social caso haja a violação a esses direitos.

A segunda parte consiste em o sistema de Direito de um povo decente impor “deveres e obrigações morais (distintos dos direitos humanos) *bona fide* a todas as pessoas dentro do respectivo território” (RAWLS, 2019, p. 86). Isso ocorre não no sentido de imposição, mas de membros racionais e decentes que reconhecem que esses deveres e obrigações são ajustados à sua ideia de justiça do bem comum. Por fim, a terceira parte do segundo critério consiste em haver uma “crença sincera e não irrazoável, da parte dos juizes e outros funcionários que administram o sistema jurídico, de que a lei seja realmente guiada por uma ideia de justiça do bem comum” (RAWLS, 2019, p. 86-87). Assim, preenchendo tais requisitos, é possível vislumbrar um povo decente que possa integrar uma Sociedade dos Povos.

Quanto à hierarquia de consulta decente, serve como uma estrutura básica da sociedade que possui representantes que irão participar de um processo de consulta e cuidar da justiça do bem comum de um povo, considerada como interesse de todos os membros. O objetivo comum de um povo consiste no que a sociedade busca conquistar para si ou seus membros, envolvendo questões de justiça e bem-estar. Rawls (2019) faz ainda três observações a respeito dessa ideia de hierarquia de consulta decente.

Na primeira observação, retoma ideias de Hegel ao afirmar que a necessidade de grupos representados pelos corpos na hierarquia de consulta decente se dá porque as pessoas pertencem inicialmente a grupos, ou seja, Estados, associações e corporações. Assim, tais grupos representam os interesses de seus membros. Isso se dá porque a representação por grupos

permite pensar nas necessidades coletivas de seus representados, ao invés de interesses privados em detrimento dos vínculos da comunidade (RAWLS, 2019).

Como segunda observação, Rawls (2019) trata da tolerância religiosa de um povo decente que necessita de uma menção explícita. Isso quer dizer que as doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes não podem ser estendidas politicamente às relações com outras sociedades. A intenção não é negar uma religião já estabelecida na sociedade com privilégios, mas que haja uma liberdade de consciência e religiosa que permita a coexistência de diversas manifestações religiosas sem perseguições.

A terceira observação refere-se à representação de membros oprimidos, como o caso das mulheres que sofrem com graves violações aos direitos humanos. Rawls (2019) propõe que seja assegurado que uma maioria dos membros dos corpos que representam as categorias que sofrem com violações a tais direitos, sejam inseridos como membros que tomam as decisões. Assim será possível considerar as peculiaridades de cada grupo para melhor atender a efetivação de sua dignidade humana.

A proteção aos direitos humanos é essencial ao pensar em um *Direito dos Povos*. Esses direitos “expressam uma classe especial de direitos urgentes, tais como a liberdade que impede a escravidão ou servidão, a liberdade (mas não igual liberdade) de consciência e a segurança de grupos étnicos contra o assassinato em massa e o genocídio” (RAWLS, 2019, p. 103). Assim, a violação a tais direitos é condenada pelos povos liberais razoáveis e por povos hierárquicos decentes. Uma das funções essenciais dos direitos humanos no *Direito dos Povos* é restringir as razões justificadoras de guerra e impor limites à autonomia interna de um regime. Com isso, Rawls demonstra que a guerra é apenas justificada como autodefesa ou casos graves de violações aos direitos humanos. A autonomia interna do governo, portanto, passa a ser limitada.

Rawls (2019) argumenta que o cumprimento dos direitos humanos é o que determina se as instituições políticas de uma sociedade ou sua ordem jurídica são decentes. Ou seja, é esse cumprimento que vai delimitar em qual categoria de sociedade determinado povo estará inserido. O respeito a esses direitos exclui a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, seja por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou por meio da força militar. São os direitos humanos que estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos, de modo que esses direitos representam um mínimo a ser respeitado, em que cada sociedade poderá inserir direitos a partir de seus contextos, desde que respeitado esse mínimo.

Considerando a necessidade desse respeito aos direitos humanos, os Estados fora da lei como a sociedade Lemândia adotada neste texto para representar um Povo que realiza a mutilação genital feminina, poderá sofrer sanções coercitivas e intervenções. No contexto atual,

a partir das Nações Unidas, foi criada uma agenda em setembro de 2015, com ações mundiais a serem realizadas até 2030, no intuito de promover os direitos humanos e melhorar a situação de vida das atuais e futuras gerações. Nessa agenda, constam 17 Objetivos do Desenvolvimento Sustentável e 169 metas, sendo reconhecido como 5º Objetivo a igualdade de gênero, e inserida a meta 5.3 que consta como necessário “eliminar todas as práticas nocivas, como os casamentos prematuros, forçados e de crianças e mutilações genitais femininas” (ODS, 2021).

Com isso, e assim como já demonstrado anteriormente, é possível constatar o reconhecimento internacional de que essa prática fere os direitos humanos de meninas e mulheres. Atualmente no contexto mundial não há intervenção nos países que realizam o procedimento, apenas a inserção em tratados e declarações internacionais que demonstram a necessidade de não o realizar mais. Pensando na inserção da teoria rawlsiana a esse contexto, considera-se Lemândia um Estado fora da lei que não respeita os direitos humanos e com isso, a intervenção é necessária como uma forma de garantir que a prática não seja mais realizada.

Essa intervenção é justificada por Rawls pelo fato da violação aos direitos humanos. Argumenta que no *Direito dos Povos* não há tolerância aos Estados fora da lei, e isso se dá em consequência do liberalismo e da decência. A ideia trabalhada pelo filósofo não significa impor a cultura ocidental às outras, mas um meio de garantir um mínimo de proteção ao indivíduo. É possível organizar a sociedade Lemândia para se tornar um povo decente que tenha mais reconhecimento na Sociedade dos Povos e principalmente que respeite os direitos humanos.

Poderia se questionar sobre o oferecimento de incentivos de povos liberais aos povos não liberais para desenvolverem uma constituição democrática liberal. Entretanto, Rawls (2019) argumenta que organizações de povos como as Nações Unidas (idealmente), não devem oferecer esses incentivos para os seus membros se tornarem mais liberais, tendo em vista que poderia gerar conflitos. Ocorre que para o filósofo, os povos não liberais decentes podem voluntariamente solicitar fundos para esse propósito. Também há a possibilidade de a própria sociedade civil se organizar e levantar fundos privados.

É possível, assim, vislumbrar duas saídas para lidar com Lemândia. Uma é inserir na própria sociedade, por meio da educação para os direitos humanos e a igualdade de gênero, políticas públicas que possibilitem às mulheres refletirem dentro de seus contextos sobre o procedimento e buscarem mudanças localmente, o que pode transformar Lemândia em uma sociedade bem-ordenada e que possa solicitar auxílio internacional por meio de incentivos. E outra, em âmbito internacional, é a intervenção como guerra justa.

A característica essencial dos povos bem ordenados é que desejam viver em um mundo em que todas as pessoas sigam e aceitem o ideal do *Direito dos Povos*. Rawls (2019) determinou

em uma das partes da teoria não ideal que Estados fora da lei recusam-se a aceitar um *Direito dos Povos* razoável, e assim, para esses regimes uma razão para guerrear é a promoção de interesses racionais não razoáveis que se utilizam. No caso de Lemândia, não há interesse em guerrear com outros grupos, não buscam maior território ou poder e não querem impor suas tradições aos outros povos. Isso poderia facilitar o percurso em tornar Lemândia um povo bem-ordenado, tendo em vista que, como já mencionado, seus principais problemas são em torno do tratamento às mulheres.

Seguindo a teoria rawlsiana, um *Direito dos Povos* razoavelmente justo oportuniza o direito à guerra em autodefesa. Para uma sociedade liberal guerrear, será no intuito da preservação das liberdades de seu povo e das instituições políticas. Os povos decentes também possuem esse direito, assim como os inseridos no absolutismo benevolente. Apesar de cada um deles utilizar motivos variados para guerra em autodefesa, todos honram e respeitam os direitos humanos.

Rawls (2019) propõe às sociedades oneradas uma atenção especial à situação das mulheres. Utiliza como argumento que a China impôs restrições severas ao tamanho das famílias e outras medidas dramáticas. Para o filósofo, não há a necessidade de medidas desse tipo, sendo possível adotar uma política eficaz e aceitável que estabeleça os elementos da justiça igual para as mulheres. Cita como medida eficaz o estado indiano de Kerala, que ao final de década de 1970, permitiu voto e participação política às mulheres, além de acesso à educação e o direito de possuir e gerir sua riqueza e propriedade. Em poucos anos a taxa de nascimento de Kerala caiu abaixo da taxa da China, e tudo isso ocorreu sem poderes coercitivos, apenas com o desenvolvimento de uma política igualitária. O Brasil também obteve resultados similares, o que demonstra que elementos da justiça básica são essenciais para a política social saudável.

Apesar dessas dicas se referirem às sociedades oneradas, é possível delimitar um plano para tornar Lemândia uma sociedade razoavelmente bem-ordenada, sendo reconhecida como povo descente. Ao aceitarem a recomendação de garantir maior atenção à situação das mulheres, pode ser desenvolvido um grupo de representantes mulheres que assumam posições políticas para tomar decisões a respeito do grupo, e isso será inserido após delimitar-se uma hierarquia de consulta decente.

Essa hierarquia funciona como estrutura básica dos povos decentes. Satisfazendo o primeiro critério de não possuir objetivos agressivos, Lemândia, que como já mencionado, não pretende expandir território ou se impor culturalmente aos outros povos, poderá respeitar a ordem política e social de outras sociedades. O segundo critério é essencial, pois refere-se à

proteção aos direitos humanos a todos os membros do povo. Assim, ao erradicar a prática da mutilação, Lemândia cumprirá com esse critério. Ainda, ao impor deveres e obrigações morais e adequar a crença dos juízes e funcionários que a lei seja guiada por uma ideia de justiça do bem comum, poderá satisfazer o mínimo a fim de se tornar um povo decente bem-ordenado.

Os representantes dessa hierarquia irão participar do processo de consulta para cuidar da ideia de justiça do bem comum do povo. É nessa fase que um grupo de representantes mulheres poderão participar das decisões e atuar conforme as necessidades coletivas, assim como outros grupos oprimidos poderão também se organizar por meio de representantes.

Não há dúvidas de que transformar um Estado fora da lei em uma sociedade bem-ordenada não é um procedimento simples, tendo em vista que diversas questões culturais, religiosas e históricas permeiam a discussão. O intuito é demonstrar uma possibilidade de organização em uma sociedade hipotética a partir do *Direito dos Povos* desenvolvido por Rawls, de modo que ao se transformar em um povo bem-ordenado, Lemândia poderá integrar uma Sociedade dos Povos e aderir ao *Direito dos Povos* obtendo reconhecimento de outras sociedades e principalmente, respeitando os direitos humanos.

Opta-se por essa delimitação, para verificar como o respeito a tais direitos é essencial, e demonstrar as implicações internacionais em caso de desrespeito, envolvendo desde questões de reconhecimento a questões econômicas, tendo em vista que uma outra forma de impor esse respeito aos direitos humanos também pode se dar pelo corte de relações de comércio com povos que não efetivem esses direitos. A ideia central é não intervir coercitivamente, mas que sejam tomadas medidas eficazes como a inserção da ideia de respeito às mulheres e à igualdade de gênero, que poderá ser efetivado a partir de uma educação para os direitos humanos.

Como já demonstrado por Rawls no caso do estado indiano de Kerala, as políticas igualitárias possibilitam alcançar uma justiça social sem impor coerções ou medidas restritivas. O fundamento para a prática da mutilação genital feminina é exclusivamente baseado em julgamentos morais sobre o corpo e a vida das mulheres. Já ocorrem muitas manifestações contrárias à prática dentro da própria cultura, como demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação, entretanto, essas mulheres sofrem severas acusações de ocidentalização, de modo que não encontram o apoio necessário para lutar pelo fim da prática.

Assim, é necessário refletir sobre uma forma de organização que oportunize uma luta justa dessas mulheres inseridas em seus próprios contextos e que recebam apoio internacional para garantir o fim da mutilação. A educação mencionada é necessária para que as próprias mulheres reflitam sobre os fundamentos da prática e compreendam os malefícios relacionados a ela. A inserção dessa discussão na teoria rawlsiana sobre o *Direito dos Povos* possibilita

vislumbrar em um cenário internacional, de que modo determinadas sociedades seriam inseridas, como o caso hipotético de Lemândia, e quais implicações não respeitar os direitos humanos teriam, no caso de um acordo internacional como o *Direito dos Povos*.

3 UMA TEORIA DA JUSTIÇA FEMINISTA

Pensar em uma teoria da justiça feminista e fundamentada na igualdade de gênero requer organizar um cenário em que seja possível delimitar determinadas ideias para esse fim. Neste capítulo, reconhece-se que Nancy Fraser e Martha Nussbaum partem de pontos teóricos distintos, mas acredita-se que a complementação das duas teorias é útil a um projeto feminista. Os estudos sobre feminismo ético apresentados inicialmente, derivam de estudos feministas sobre a filosofia de Immanuel Kant, em que são propostas releituras que utilizem do imperativo categórico para denunciar desigualdades de gênero. Esse será o primeiro ponto a ser apresentado no capítulo, tendo em vista utilizar desse exercício com a mutilação genital feminina para denunciar a instrumentalização das mulheres.

Após, será apresentada inicialmente a ideia de bens primários de John Rawls, para adentrar à crítica que Amartya Sen realiza à essa ideia, e por fim demonstrar o enfoque nas capacidades de Martha Nussbaum, que é criado a partir de uma releitura das ideias de Rawls e Sen. A teoria tridimensional da justiça de Nancy Fraser surge como uma forma de organização social por meio da ideia de paridade participativa, que possibilitará uma complementação com o enfoque de Nussbaum. Essa complementação será realizada no último tópico do capítulo, a fim de esclarecer como essa teoria da justiça feminista poderia ser aplicada, utilizando como base o caso fictício de Lemândia, para trabalhar com a mutilação genital feminina.

3.1 Feminismo ético e a mulher como um fim em si mesma

A filosofia de Immanuel Kant recebeu diversas críticas feministas ao longo das últimas décadas. Apesar de reconhecer aspectos problemáticos em sua teoria, é necessário reconhecer o potencial emancipatório que pode ser utilizado pelo feminismo. O imperativo categórico possibilita argumentos no sentido de tratar a mulher como um fim em si mesma, evitando sua instrumentalização. Para Kant, todos os imperativos ordenam ou hipotética ou categoricamente. Os hipotéticos dizem respeito à necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar algo que se queira. Assim, a ação é apenas boa como meio para alcançar determinado fim. Já o imperativo categórico representa uma ação objetivamente necessária por si mesma, boa em si, sem qualquer outra finalidade (KANT, 2007).

Kant afirma que “princípios práticos são proposições que encerram uma determinação universal da vontade, subordinando-se a essa determinação diversas regras práticas”. Assim,

são subjetivos ou máximas, quando “a condição é considerada pelo sujeito como verdadeira só para a sua vontade”, e são objetivos ou leis práticas “quando a condição é conhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser humano” (2007, p. 31).

Kant argumenta que o valor moral de um ato está no imperativo categórico, “pois este ordena imediatamente um comportamento, sem se relacionar com a matéria de uma ação e com o que dela pode resultar, mas tão somente com a forma da qual deriva”, assim, o valor moral do ato reside “na intenção, seja qual for o resultado” (WEBER, 1999, p. 32). O imperativo categórico é um só, entretanto, há diversos desdobramentos e formulações resultantes dele. Assim, ele consiste em: “age apenas segundo uma máxima tal que possas, ao mesmo tempo, querer que ela se torne lei universal (KANT, 2007, p. 58). Dessa formulação, Weber (1999) destaca que foi interpretada por Paton como Fórmula da Lei Universal.

A “segunda fórmula ou primeiro desdobramento é o da lei universal da natureza” (WEBER, 1999, p. 32), sendo: “Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 2007, p. 59). A “terceira fórmula ou segundo desdobramento é a que considera o homem como fim em si mesmo” (WEBER, 1999, p. 32-33), consistindo em “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69).

Tratando sobre a autonomia da vontade, a “quarta fórmula ou terceiro desdobramento” consiste em: “age de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (2007, p. 84). A quinta formulação é entendida por Paton (WEBER, 1999) como o que Kant chama de “reino dos fins”, e é descrita em Kant como “cada ser racional terá, de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins” (KANT, 2007, p. 84).

Nesse sentido, essas ideias são essenciais para pensar sobre a autonomia e a liberdade das mulheres, aplicando as ideias kantianas ao feminismo. Stella Villarnea citando os estudos de Célia Amorós, aponta para uma distinção entre feminismo ético e ética feminista. A ideia de ética feminista implica pensar que exista também um tipo de ética que não é feminista. O feminismo ético parte da premissa de que a teoria moral precisa cumprir requisitos que possuem relação com o tratamento que as mulheres teriam a partir dessa perspectiva ética. Assim, se é ética, também tem de ser feminista (VILLARNEA, 2004).

O feminismo ético possui como objetivo analisar as implicações que uma teoria moral tem para as mulheres, de modo que coloca em prática determinadas medidas laborais, políticas, sociais e jurídicas que acabem com a discriminação moral das mulheres. De modo contrário ao

feminismo essencialista, não há que se supor modos especificamente femininos de pensar e agir moralmente, assim como não há suas correspondentes versões masculinas, pois a proposta central é demonstrar a irrelevância de considerar o gênero do sujeito ao decidir julgar a ação moral (VILLARMEA, 2014).

Stella Villarnea propõe sua análise a partir dos estudos de Herta Nagl-Docekal, em que ambas buscam compreender o impulso que as categorias morais kantiana podem oferecer ao feminismo ético. A ética universalista importa ao feminismo pois quem manda o manda para todos da mesma maneira, e nisso, não há distinções morais entre homens e mulheres (VILLARMEA, 2004).

Kant propõe um valor absoluto aos seres racionais, e assim pode se aplicar um imperativo moral. A abordagem universalista propõe apresentar uma única regra formal que possa servir como critério a fim de julgar se a intenção da ação está de acordo com a lei moral, e diante disso, surge o imperativo categórico que é suscetível a diversas formulações (VILLARMEA, 2004).

Essa concepção universalista da lei moral é relacionada ao respeito e proteção das necessidades individuais, e é esse ponto central que o feminismo ético pode desenvolver de modo que possua a mesma relevância aos homens e mulheres. Para essa análise, será utilizado tanto os estudos de Villarnea como de Nagl-Docekal, na medida em que Villarnea faz apontamentos importantes sobre a abordagem de Nagl-Docekal.

A proposta consiste em aplicar o universalismo formal para analisar as práticas morais que permeiam a vida das mulheres. Desse modo, com o uso do imperativo categórico, é possível verificar os diversos problemas morais que as mulheres sofrem devido à sua condição de ser mulher. Com isso, é possível criticar moralmente as práticas discriminatórias e justificar tal crítica utilizando o universalismo formal (NAGL-DOCEKAL, 1997).

Esse projeto adota três aspectos essenciais da lei moral kantiana: o primeiro consiste na proibição de usar as pessoas simplesmente como meio; o segundo é sobre o dever de respeitar fins autodeterminados para os demais sujeitos; e o terceiro é o preceito de contribuir ou ajudar as pessoas a atingirem os fins que determinam para si mesmas²⁶ (VILLARMEA, 2004). O

²⁶ Nagl-Docekal separa em duas categorias de análise em seu artigo *Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant's Moral Philosophy*, in Schott, Robin (ed.) *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Parle PA, Penn State Press, 1997, pp. 101-124, utilizando como primeiro elemento a proibição que diz que as pessoas nunca devem ser usadas simplesmente como um meio e como segundo elemento o que está contido na lei moral universal, que requer que perguntemos em que grau as mulheres encontram apoio em sua busca individual pela felicidade. Neste trabalho optou-se pela explicação que Stella Villarnea faz ao separar o segundo elemento apresentado por Nagl-Docekal em o dever de respeitar fins autodeterminados para os demais sujeitos; e o preceito de contribuir ou ajudar as pessoas a atingirem os fins que determinam para si mesmas.

primeiro aspecto possibilita julgar diferentes tipos de exploração das mulheres como imoral, como a violência doméstica, a pornografia, a prostituição internacional, o assédio sexual, entre outros (NAGL-DOCEKAL, 1997), sendo adotado nesta pesquisa em questão, o caso da mutilação genital feminina.

O segundo aspecto tem como base o respeito pelas opções individuais referentes às diferentes concepções de felicidade, respeitando os parâmetros morais e aplicando esse respeito tanto às mulheres quanto aos homens. Estudos sociais demonstram que em muitas sociedades, as mulheres não são consideradas indivíduos pelos demais cidadãos da mesma forma que os homens. Com isso, há menos oportunidades de realização pessoal às mulheres, tendo em vista que os papéis sociais designados a cada gênero apresentam menos opções a elas (VILLARMEA, 2004).

O terceiro aspecto, por fim, questiona até que ponto as mulheres encontram apoio em sua busca individual pela felicidade. É necessário oportunizar às mulheres o acesso na mesma medida que aos homens, das oportunidades para que cada uma possa viver da maneira que preferir (VILLARMEA, 2004). Desse modo, medidas como ações positivas e cotas possuem uma justificativa moral na medida em que possibilitam pôr fim a essas desigualdades (NAGL-DOCEKAL, 1997).

Evitando objeções iniciais que designem o projeto como uma utopia, Villarnea (2004) afirma que o intuito é garantir que as mulheres alcancem um patamar de igualdade em relação aos homens, nem mais, nem menos, e por isso, esse é o padrão de medição para avaliar moralmente as diferentes situações. Nagl-Docekal (1997) esclarece que a vantagem de utilizar uma análise dessas questões a partir do imperativo categórico, é poder observar as desigualdades de gênero específicas como questões morais, e não apenas problemas decorrentes de conflitos de interesses entre grupos.

Desse modo, há duas razões pelas quais o feminismo ético contemporâneo pode se beneficiar pela filosofia moral kantiana: primeiro, porque é utilizado como um instrumento crítico que possibilita demonstrar por qual motivo e de que forma a subordinação das mulheres é um mal moral; e segundo, porque oportuniza refletir sobre quais mudanças precisam ser feitas na concepção mais ou menos típica de gênero e em suas práticas para permitir que as mulheres desfrutem, assim como os homens, da simpatia e apoio individual e social que precisam para seguir seus próprios caminhos para a felicidade (NAGL-DOCEKAL, 1997).

A mutilação genital feminina pode ser criticada moralmente, tendo em vista que o corpo das mulheres é utilizado como um meio em que se inserem os significados culturais patriarcais. As mulheres que vivem nessa condição, não podem autodeterminar seus fins, ou seja, não

podem viver a vida de acordo com o que desejam, tendo em vista que antes mesmo de nascer já recebem uma carga de designações comportamentais e culturais que vão delimitar o que a sociedade espera delas.

Nesse sentido, as mulheres não encontram apoio para buscar a felicidade, tendo em vista que a predestinação a um casamento e uma forma comportamental, bem como ao procedimento da MGF determina a elas uma realidade desigual se for comparada com a liberdade que os homens possuem. Essas ideias centrais são retomadas por Nussbaum ao trabalhar com o preceito de a mulher ser considerada um fim em si mesma. No próximo tópico será esclarecida a abordagem das capacidades desenvolvida por Nussbaum e como ela avança em relação ao feminismo ético, em que após avaliar essa situação desigual das mulheres e como elas são instrumentalizadas quando passam pela MGF, ela busca uma forma de igualar o tratamento entre homens e mulheres e apresenta uma lista de capacidades que garanta que a mulher seja tratada como um fim em si mesma.

3.2 O enfoque nas capacidades humanas centrais

No intuito de esclarecer a abordagem das capacidades de Nussbaum, e a relação que possui com a filosofia política de John Rawls, esta seção irá abordar inicialmente breves considerações sobre os bens primários adotados por Rawls, para após explicitar a crítica de Amartya Sen a esta lista e como sua ideia de capacidades é desenvolvida, a fim de esclarecer o enfoque das capacidades que Martha Nussbaum desenvolve a partir de uma crítica e releitura tanto da abordagem de Rawls, quanto da de Sen.

3.2.1 – Os bens primários de John Rawls

Na conferência V do Liberalismo Político, John Rawls (2000) argumenta que a ideia da prioridade do justo é essencial ao liberalismo político, possuindo um papel central na justiça como equidade. Essa prioridade não quer dizer que uma concepção política liberal de justiça não possa utilizar ideias sobre o bem. O que ocorre é que o direito e o bem são complementares, no sentido de que uma concepção de justiça deve se basear nas duas, e não em apenas uma ou outra.

Para esclarecer alguns conceitos importantes, Rawls (2000) ressalta a distinção entre uma concepção política de justiça e uma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente. A

concepção política de justiça é uma concepção moral elaborada em função de um objeto específico, sendo no caso do Liberalismo Político, a estrutura básica de um regime democrático constitucional. Aceitar essa concepção política não pressupõe a aceitação de “qualquer doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente em particular, e sim que a concepção política apresenta-se como uma concepção razoável unicamente para a estrutura básica” (RAWLS, 2000, p. 221). E por fim, esta concepção não é formulada em termos de qualquer doutrina abrangente específica, mas sim a partir de ideias fundamentais consideradas importantes na cultura política e pública de uma sociedade que seja democrática.

Dessa forma, a distinção reside em uma questão de alcance, ou seja, os objetos aos quais uma concepção se aplica. Ela será considerada uma concepção geral quando puder ser aplicada a diversos objetos, e é abrangente quando inclui concepções do que é valioso na vida humana, incluindo questões relacionadas à virtude e caráter pessoais, que definem a conduta não-política. Rawls (2000, p. 222) esclarece que “as concepções religiosas e filosóficas tendem a ser globais e plenamente abrangentes; na verdade, que o sejam é considerado às vezes como um ideal a ser realizado”. Dessa forma, uma doutrina é considerada

Plenamente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos num sistema de pensamento articulado de maneira rigorosa, ao passo que uma doutrina é apenas parcialmente abrangente quando abarca certos (mas não todos) valores e virtudes não-políticos e sua articulação é menos precisa” (RAWLS, 2000, p. 222).

Rawls (2000) chama atenção ao fato de que para uma concepção ser parcialmente abrangente, ela necessita ir além do político, de modo que abranja valores e virtudes não-políticos. Diante disso, o liberalismo político garante uma concepção política de justiça apenas para as principais instituições da vida política e social, o que não inclui a vida como um todo.

Essa concepção necessita ter o conteúdo associado historicamente ao liberalismo, como direitos e liberdades básicos, e atribuir uma certa prioridade a eles e outros direitos. A principal restrição que o liberalismo político pode fazer sobre as ideias do bem é que elas devem ser ideias políticas, ou seja, devem estar inseridas em uma concepção política razoável de justiça que possibilite supor que:

- a. são, ou podem ser, compartilhadas por cidadãos considerados livres e iguais;
- b. não pressupõem qualquer doutrina plenamente (ou parcialmente) abrangente. Na justiça como equidade, essa restrição se expressa pela prioridade do justo. Em sua forma geral, essa prioridade significa que as ideias admissíveis do bem devem respeitar os limites da concepção política de justiça e desempenhar um papel em seu interior (RAWLS, 2000, p. 223).

Assim, a prioridade do justo significa que as concepções abrangentes do bem são aceitáveis, sendo possível realizá-las na sociedade quando sua realização condisser com a concepção política de justiça, ou seja, sem violar os princípios de justiça (RAWLS, 2000). A fim de explicar o significado da prioridade do justo, Rawls observa de que forma cinco ideias do bem explicitadas na justiça como equidade satisfazem os pontos detalhados acima:

a) A idéia do bem como racionalidade; b) a idéia dos bens primários; c) a idéia das concepções do bem abrangentes e permissíveis (aquelas associadas a doutrinas abrangentes); d) a idéia de virtudes políticas; e e) a idéia do bem em uma sociedade bem-ordenada (politicamente) (RAWLS, 2000, p. 223).

A ideia do bem como racionalidade pressupõe que os membros de uma sociedade democrática possuem, ainda que de forma intuitiva, um projeto racional de vida, por meio do qual suas atividades mais importantes são planejadas e seus recursos são distribuídos (envolvendo intelecto, corpo, tempo e energia), a partir da busca pela realização de suas concepções do bem ao longo da vida. Quando isso não ocorre de uma maneira mais racional, pressupõe essa ocorrência de uma maneira sensata ou ao menos satisfatória (RAWLS, 2000).

Traçando esses planos, Rawls argumenta que se supõe que as pessoas considerem “suas expectativas razoáveis em relação a suas necessidades e exigências nas circunstâncias futuras de todos os estágios da vida, tanto quanto podem prevêê-las a partir de sua posição atual na sociedade e nas condições normais de uma vida humana” (2000, p. 224). Assim, ao pensar em uma concepção política e viável de justiça que possa servir de base pública de justificação e seja aceita pelos cidadãos, deve-se pressupor a importância da vida e da satisfação das necessidades e dos objetivos humanos básicos como um bem e objetivo geral, e para isso, adota-se a racionalidade como um princípio básico de organização social e política (RAWLS, 2000).

Dessa forma, o bem como racionalidade é uma ideia básica que juntamente com outras ideias, como a concepção política de pessoa, possibilita elaborar ideias do bem, quando for necessário. Desempenhando dois papéis, o bem como racionalidade primeiro possibilita identificar uma lista viável de bens primários; e ainda, a confiança nesta lista possibilita especificar os objetivos ou motivação das partes na posição original e explicar por qual motivo tais objetivos são racionais (RAWLS, 2000).

Rawls (2000) esclarece que o objetivo da ideia do bem como racionalidade, é visualizá-lo como integrante do marco conceitual para a interpretação dos bens primários. Para tornar esse conceito completo, o bem como racionalidade precisa ser complementado com uma concepção política dos cidadãos como livres e iguais. Após isso, é possível formular o que os

cidadãos precisam e exigem a partir dessa perspectiva, considerando-os ainda membros cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida. Esta concepção de cidadãos como pessoas precisa ser vista como uma concepção política, e não inserida em qualquer doutrina abrangente.

A ideia dos bens primários é esclarecida por Rawls (2000) da seguinte forma: uma sociedade política bem-ordenada possui como característica a existência de um entendimento público sobre os tipos de exigências que os cidadãos podem fazer quando questões de justiça política, e ainda, sobre a forma que tais exigências serão defendidas. Com isso, “uma concepção política de justiça constitui uma base para esse tipo de entendimento e, dessa forma, capacita os cidadãos a chegar a um acordo quando se trata de examinar suas várias exigências e de determinar o peso relativo de cada uma delas” (RAWLS, 2000, p. 226).

Essa base é uma concepção das necessidades dos cidadãos, o que permite à justiça como equidade garantir que a realização dessas exigências relacionadas a tais “necessidades deve ser publicamente reconhecida como benéfica e, por isso, considerada uma realização que promove as condições da cidadania para os propósitos da justiça política” (RAWLS, 2000, p. 226). No liberalismo político, a concepção política de justiça inclui um entendimento político sobre o que deve ser reconhecido como as necessidades dos cidadãos. O problema reside em a partir das comparações interpessoais, definir, dadas as concepções abrangentes sobre o bem e que são conflitantes, “de que maneira é possível chegar a esse tipo de entendimento político em relação ao que deve ser considerado como exigências apropriadas?” (RAWLS, 2000, p. 226).

De modo diverso do utilitarismo, o Estado não pode maximizar a satisfação das preferências ou aspirações racionais dos cidadãos, e ainda, não pode promover a excelência humana e nem os valores da perfeição, assim como “não pode promover o catolicismo ou o protestantismo, nem qualquer outra religião” (RAWLS, 2000, p. 227). Isso se dá porque tais questões correspondem a doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes e não são aceitas pelos cidadãos de forma geral. Desse modo, buscando uma ideia compartilhada do bem dos cidadãos que possibilite atingir propósitos políticos, o liberalismo político utiliza a ideia de benefício racional inserido em uma concepção política que seja independente de doutrinas abrangentes específicas, e que assim, pode ser objeto de um consenso sobreposto.

Diante disso, Rawls (2000) afirma que a ideia de bens primários possui relação com esse problema político prático. A proposta do filósofo consiste em identificar uma “similaridade parcial na estrutura das concepções permissíveis do bem dos cidadãos” (2000, p. 227). Essas concepções são doutrinas abrangentes em que sua realização não é excluída pelos princípios de justiça. Apesar de todos os cidadãos não utilizarem da mesma concepção em sua totalidade,

Rawls define duas características como suficientes para uma ideia compartilhada a respeito do benefício racional:

primeiro, que os cidadãos afirmem a mesma concepção política de si como pessoas livres e iguais; e, segundo, que suas concepções (permissíveis) do bem, por mais distintos que sejam seu conteúdo e as doutrinas religiosas e filosóficas associadas a elas, exijam para sua promoção aproximadamente os mesmos bens primários, isto é, os mesmos direitos, liberdades e oportunidades básicos, e os mesmos meios polivalentes, tais como renda e riqueza, juntamente com todos os outros, tudo isso sustentado pelas mesmas bases sociais do auto-respeito (RAWLS, 2000, p. 227-228).

Esses são os bens que os cidadãos necessitam quando considerados pessoas livres e iguais. Rawls propõe uma lista básica de bens primários dividida em cinco categorias (podendo ser aumentada):

a. os direitos e liberdades fundamentais, que também constituem uma lista; b. liberdade de movimento e livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas; c. poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; d. renda e riqueza; e. as bases sociais do auto-respeito (RAWLS, 2000, p. 228).

Rawls (2000) argumenta que a lista inclui características institucionais que dizem respeito a direitos e liberdades fundamentais, assim como oportunidades institucionais e prerrogativas dos cargos e posições, e ainda, questões envolvendo renda e riqueza. Nesse mesmo contexto, as bases sociais do autorrespeito são explicadas pelo conteúdo e pela estrutura das instituições justas, juntamente com as características da cultura política pública, que envolve o reconhecimento e a aceitação públicos dos princípios de justiça.

Os bens primários, portanto, surgem como uma base pública de comparações interpessoais que surge a partir de “características objetivas das circunstâncias sociais dos cidadãos que são passíveis de exame, tudo isso dado o contexto do pluralismo razoável” (RAWLS, 2000, p. 229). Rawls propõe a possibilidade de incluir outros bens, como tempo para o lazer e questões envolvendo a dor física e estados mentais.

A questão essencial é reconhecer os limites do político e do praticável, na medida em que se mantêm dentro dos limites da justiça como equidade, buscando uma concepção política de justiça que possa ser objeto de um consenso sobreposto; e ainda, respeitando as “restrições impostas pela exigência de simplicidade e pela disponibilidade de informação, às quais qualquer concepção política praticável (em contraposição a uma doutrina moral abrangente) está sujeita” (RAWLS, 2000, p. 229).

Os economistas Kenneth Joseph Arrow e Amartya Sen demonstraram existir diversas variações importantes entre as pessoas, em relação às suas capacidades (intelectuais, físicas e morais), e suas concepções do bem, além de questões como gostos e preferências. Com isso, buscam afirmar que tais variações são tão diversificadas que torna injusto garantir a todos apenas um mesmo índice de bens primários.

Enquanto Arrow foca nas variações em relação às necessidades de tratamentos médicos e sobre ser dispendioso para as pessoas satisfazer seus gostos e preferências, Sen demonstra a importância das variações entre as pessoas no que diz respeito às suas capacidades básicas, e assim, a capacidade de usar os bens primários para realizar seus objetivos. Rawls (2000) concorda com os economistas em que um mesmo índice para todos seria injusto em alguns casos. Argumenta que para Sen, as capacidades se referem “às liberdades como um todo em escolher entre combinações de *functioning* (a rigor, um número de *functionings* elevado à enésima potência), e constituem a base de sua visão das diferentes formas de liberdade, a liberdade de bem-estar e a liberdade de agir” (RAWLS, 2000, p. 230).

A questão central de Rawls é propor, a partir do pressuposto de que apesar de os cidadãos não possuírem capacidades iguais, todos possuem ao menos no grau mínimo essencial (incluindo faculdades morais, intelectuais e físicas), que possibilite torná-los membros plenamente cooperativos da sociedade durante suas vidas. Rawls concorda com Sen de que as capacidades básicas são importantes e que o uso dos bens primários deve ser avaliado a partir das suposições sobre essas capacidades.

Sobre como lidar com tais variações, Rawls distingue quatro tipos principais de variações e questionar se esta variação situa as pessoas acima ou abaixo da linha divisória, ou seja, se as deixa com mais ou com menos do que o mínimo de capacidades essenciais requeridas para se tornar um membro cooperativo normal da sociedade. Dessa forma, os quatro principais tipos de variações são definidos por Rawls (2000) como:

a) variações nas capacidades e habilidades morais e intelectuais; b) variações nas capacidades e habilidades físicas, inclusive os efeitos das doenças e da fatalidade nas capacidades naturais; c) variações nas concepções do bem aceitas pelos cidadãos (o fato do pluralismo razoável); e d) variações nos gostos e preferências, embora estas últimas sejam menos profundas (RAWLS, 2000, p. 231).

Assim, quando os princípios de justiça, juntamente com sua lista de bens primários, são satisfeitos, as variações entre os cidadãos não são injustas. No primeiro caso (a), as únicas variações são aquelas acima da linha do mínimo essencial, que são resolvidas por práticas sociais da livre competição e qualificação de cargos em um contexto equitativo de

oportunidades, como por exemplo à educação, combinada com a regulamentação das desigualdades de renda e riqueza oportunizadas pelo princípio da diferença (RAWLS, 2000).

Já no caso (b), as variações que podem situar cidadãos abaixo da linha divisória surgem em consequência de doenças ou fatalidades, e podem ser resolvidas na seara legislativa, com o governo computado os custos do tratamento necessário incluído em seus gastos. Dessa forma, a saúde é essencial a ser recuperada para que os cidadãos possam voltar a ser membros cooperativos da sociedade (RAWLS, 2000).

No caso (c), Rawls (2000) argumenta que a justiça como equidade é justa com as pessoas que possuem diferentes concepções de bem. Isso ocorre porque se uma concepção de bem não consegue ser sustentada em uma sociedade que garante as liberdades básicas iguais e a tolerância mútua, ela não é compatível com os valores democráticos. O liberalismo político possibilita que diferentes grupos com tradições e culturas diferentes encontrem diferentes visões abrangentes que são merecedoras de sua adesão. Isso se dá porque essa forma de liberalismo utiliza o pluralismo razoável, que possibilita especificar condições de fundo que são equitativas para que possibilite que as concepções diferentes acerca do bem possam ser adotadas.

A única possibilidade de o liberalismo ter um viés injusto seria se adotasse que apenas concepções individualistas tivessem a oportunidade de sobreviver em uma sociedade liberal, ou se isso se predominasse de tal forma que as associações que possuem valores religiosos ou comunitários não pudessem ser aceitas (RAWLS, 2000). O que ocorre é que existe um mínimo a ser aceito em termos democráticos, para garantir a todos a possibilidade de uma vida digna e decente.

Sobre o quarto caso (d), assumir a responsabilidade pelos próprios fins faz parte do que os cidadãos livres podem esperar uns dos outros. Por isso, essas variações quanto às preferências e gostos são de total responsabilidade de cada um, e possibilita visualizar os casos que incapacitam as pessoas de cooperarem com a sociedade, como problemas a serem tratados. Rawls cita como exemplo casos de saúde como envolvendo médicos e psiquiatras.

Esclarecidas essas considerações sobre os bens primários, o próximo tópico possibilitará visualizar a crítica proferida por Amartya Sen à esta ideia, bem como o desenvolvimento que o economista faz da abordagem das capacidades ao considerar que renda e riqueza são ineficazes para julgar eventuais vantagens na vida humana.

3.2.2 – Amartya Sen e as capacidades

Sen (2009) argumenta que renda ou riqueza são formas inadequadas de julgar a vantagem, tendo em vista que a riqueza não é algo que se valoriza em si mesmo. Ela também não serve como bom indicador do tipo de vida que se pode alcançar. Por exemplo, uma pessoa com uma grave deficiência e com riqueza ao ser comparada com alguém que não possui deficiência, não pode ser considerada com maior vantagem apenas pela questão da renda. Isso ocorre porque essa pessoa pode estar sujeita a restrições às quais a outra pessoa que pode ser considerada mais pobre, mas sem deficiência, não está sujeita (SEN, 2009).

Com isso, para julgar as vantagens que diferentes pessoas possuem em relação às outras, é necessário verificar as capacidades totais que podem desfrutar. Isso ocorre porque a ideia da capacidade está ligada à liberdade substantiva, e com isso, garante um papel central à aptidão das pessoas para fazerem o que valorizam. Assim, a abordagem é centrada nas vidas humanas, e não apenas nos recursos que os indivíduos possuem. Ao passar do foco dos meios de vida para as oportunidades reais de uma pessoa, a abordagem das capacidades propõe uma mudança nos padrões de avaliação que são utilizados na economia e nas ciências sociais (SEN, 2009).

Essa proposta de Sen garante um afastamento da ideia de bens primários de Rawls, que avalia as questões distributivas na aplicação do princípio da diferença. Sen (2009) considera os bens primários úteis para muitas finalidades, mas não são valiosos em si mesmos, apenas para ajudar a buscar aquilo que realmente se valoriza. Dessa forma, apesar de os bens primários serem os meios para alcançar os fins valiosos da vida humana, quando se reconhece que os meios para a vida humana satisfatória não são eles mesmos os fins da boa vida, o enfoque nas capacidades possibilita ampliar o alcance desse exercício avaliativo.

Quando Sen (2009) argumenta sobre a liberdade, afirma que ela é valiosa por duas razões: primeiro, que a liberdade oportuniza buscar os objetivos, o que o indivíduo valoriza. Ela torna o ser humano apto a decidir como quer viver e buscar os fins que deseja. Em segundo lugar, Sen atribui importância ao processo de escolha, no sentido de não ser forçado a algo por restrição ou imposição de terceiros. A estas duas formas, ele diferencia como aspecto de oportunidade e aspecto de processo.

O exemplo para ilustrar essa diferença é explicado por Sen (2009) ao utilizar um personagem denominado Kim, que decide que um certo domingo prefere ficar em casa em vez de sair. Caso Kim consiga fazer exatamente o que quer, representa-se um cenário A. Outra situação possível consiste em bandidos armados tirarem Kim à força de sua casa, e o jogarem em uma valeta, cenário este denominado B. Já em uma terceira possibilidade, denominada

cenário C, os bandidos ordenam que Kim não saia de casa, com uma ameaça de punição severa caso viole a determinação.

No cenário B a liberdade é afetada pois Kim não pode fazer o que gostaria, sem oportunidade de decidir por si mesmo. Nesse caso, existe a violação do aspecto de oportunidade da liberdade de Kim (que foram severamente reduzidas) e do aspecto de processo, em que ele não pode decidir o que quer fazer. Já no cenário C, o processo da liberdade de Kim é afetado, pois ele não poderia tomar outra decisão, sob risco de ser punido. Apesar de ter sido escolha dele não ficar em casa, e de certa forma isso tenha se concretizado, o fato não ocorreu mais por escolha dele, devido à ameaça de punição (SEN, 2009).

A questão em torno da oportunidade envolve o questionamento de se é possível julgar as oportunidades apenas por terminar ou não na situação em que se gostaria de estar, independente de alternativas que poderiam ter sido escolhidas caso o indivíduo quisesse. Dessa forma, em contraste à ideia de avaliar a vantagem de uma pessoa a partir de sua renda, riqueza e recursos, a abordagem das capacidades possui como característica que a vantagem individual é julgada a partir da capacidade de uma pessoa fazer coisas que ela tem razão para valorizar. Em relação às oportunidades, Sen argumenta que a vantagem de uma pessoa é medida quando, por exemplo, ela possui uma capacidade menor, ou seja, menos oportunidade real, para realizar coisas que valoriza. Assim, o foco consiste na liberdade que uma pessoa possui para fazer ou ser o que quiser (SEN, 2009).

Nesse enfoque, a liberdade também possui relação com o fato de ser livre para determinar o que ser, o que valoriza, e o que se decide escolher. Entre as características dessa abordagem, Sen esclarece que o enfoque das capacidades aponta a um foco informacional para julgar e comparar vantagens individuais globais, mas não propõe qualquer fórmula específica sobre como tal informação pode ser usada. Assim, “os diferentes usos podem surgir em função da natureza das questões que estão sendo abordadas” (SEN, 2009, p. 198), como políticas que tratem sobre temas como a pobreza, a incapacidade ou a liberdade cultural, e de maneira prática, em função da disponibilidade de dados e material informativo que podem ser usados. Dessa forma, é uma abordagem geral com base nas informações sobre a vantagem individual, sendo julgada com relação à oportunidade, e não condiz com um design ou padrão específico sobre como uma sociedade deve ser organizada.

Sen (2009) referencia os estudos de Martha Nussbaum como uma excelente contribuição no que diz respeito à avaliação social e política que ela faz a partir da abordagem das capacidades. Essa perspectiva aponta para a relevância central da desigualdade de capacidades ao avaliar as disparidades sociais, entretanto, não se propõe uma fórmula específica

para as decisões políticas. Existe uma pluralidade de preocupações da vida humana que as capacidades buscam dar conta. Sen exemplifica com as diversas realizações de funcionamentos humanos que são valorizados, como estar bem nutrido, evitar a morte precoce, participar da vida em comunidade e estar apto a seguir as ambições ligadas ao trabalho e demais planos de vida.

Diante disso, a capacidade que se interessa é o potencial individual de realizar diversas combinações de funcionamentos que seja possível comparar e julgar entre si com relação ao que se tem razão para valorar. Assim, essa abordagem se concentra na vida humana, e não apenas em objetos como rendas ou mercadorias. Sen (2009) esclarece essa questão pois esses são fatores utilizados na análise econômica para demonstrar o sucesso humano.

Com essa distinção, verifica-se que a crítica proferida por Sen aos bens primários de John Rawls, e o enfoque nas capacidades se dá considerando que a abordagem das capacidades propõe um “deslocamento desde a concentração nos meios de vida até as oportunidades reais de vida” (SEN, 2009, p. 199). Esse deslocamento possibilita uma mudança das abordagens avaliativas orientada para os meios, como os bens primários, que seriam os meios úteis para realizar diversos propósitos, entre eles, renda e riqueza, poderes e outras prerrogativas que estejam associadas a cargos, as bases sociais da autoestima, entre outras questões.

Sen esclarece que apesar de os bens primários serem considerados meios para fins valorizados da vida humana, na formulação dos princípios da justiça de Rawls, se tornam parâmetros centrais para julgar a equidade distributiva. E isso para Sen trata-se de um equívoco, tendo em vista que os bens primários são apenas meios para atingir outros fins, especialmente a liberdade. Dessa forma, a abordagem das capacidades busca “transferir esse foco sobre os meios para a oportunidade de satisfazer os fins e a liberdade substantiva para realizar esses fins arrazoados” (SEN, 2009, p. 199).

Sen (2009) argumenta que essa mudança a favor da capacidade possui diferenças construtivas e significativas, como por exemplo, pensar uma pessoa que tem uma renda alta, mas que é propensa a uma doença crônica, ou que possui uma deficiência física grave, este indivíduo não precisa ser visto como estando em grande vantagem apenas por possuir uma renda alta. Assim, retomando o exemplo inicial de uma pessoa com certa deficiência, é necessário verificar o quanto esta pessoa pode de fato realizar de um estado de boa saúde, bem-estar e aptidão para que possa fazer o que tem razão para valorizar. Nesse sentido, Sen argumenta que “compreender que os meios para uma vida humana satisfatória não são em si mesmos os fins da boa vida ajuda a gerar um aumento significativo do alcance do exercício

avaliativo. E o uso da perspectiva das capacidades começa precisamente aí” (SEN, 2009, p. 199-200).

Ainda, há características dessa abordagem das capacidades que Sen considera importante mencionar:

- 1) do contraste entre capacidade e realização, (2) da composição plural das capacidades e do papel do exercício da razão (incluindo o exercício da razão pública) na utilização da abordagem das capacidades, e (3) do lugar dos indivíduos e comunidades e suas interrelações na concepção das capacidades (SEN, 2009, p. 200).

Amartya Sen afirma que além do que uma pessoa faz, o núcleo da abordagem consiste também no que a pessoa é de fato capaz de fazer, a partir da escolha de aproveitar ou não essa oportunidade. As capacidades são definidas a partir de uma derivação dos funcionamentos, e incluem as informações referentes às combinações de funcionamentos que uma pessoa pode escolher. Sen esclarece que caso haja interesse em uma concentração apenas em funcionamentos realizados, nada “impediria de basear a avaliação de um ‘conjunto capacitário’ na avaliação da combinação de funcionamentos escolhida a partir desse conjunto” (SEN, 2009, p. 201). Dessa forma, caso a liberdade apenas tivesse “uma importância instrumental para o bem-estar de uma pessoa, se a escolha não tivesse nenhuma relevância intrínseca, então com efeito esse poderia ser o foco informacional adequado para a análise da capacidade” (SEN, 2009, p. 201).

Sen argumenta que há algumas ideias centrais a tratar quando se fala da importância da perspectiva das capacidades e da liberdade. Primeiro, refere que mesmo que exista um “empate” entre duas pessoas no que diz respeito aos funcionamentos realizados, isso pode ocultar certas diferenças que são significativas entre suas respectivas vantagens, que oportunizariam compreender se uma pessoa está em maior desvantagem do que a outra. Cita como exemplo passar fome e estar desnutrida. A pessoa que jejua por motivos políticos ou religiosos pode estar tão privada de alimentos e desnutrida quanto uma pessoa que passa fome.

A desnutrição é um funcionamento realizado por ambas, mas a capacidade da pessoa que decide jejuar é maior do que a da pessoa que passa fome involuntariamente por causa da pobreza. Dessa forma, a capacidade possui essa distinção, tendo em vista que é orientada para a liberdade e as oportunidades, que diz respeito à aptidão real das pessoas para escolher viver diferentes tipos de vida que pode ter, ao invés de confinar a atenção apenas ao que Sen (2009) afirma poder ser descrito como a culminação, ou seja, as consequências da escolha.

A segunda observação feita por Sen (2009) diz respeito à capacidade de escolher entre diferentes filiações na vida cultural, que possui importância pessoal e política. Cita como exemplo a liberdade dos imigrantes de países não ocidentais em conservar suas tradições após se estabelecerem em outro país. Essa questão envolve a distinção entre fazer algo e ser livre para fazê-lo. Nesse ponto verifica-se que Amartya Sen valoriza as diferenças culturais e a preservação das tradições, desde que haja um exercício reflexivo que oportunize àquela pessoa escolher como prefere viver, após comparar os elementos culturais com os padrões de comportamento que prevalecem no novo país que habitam. Sen (2009) argumenta a favor da reflexão sobre oportunidade e escolha, ao invés de utilizar um estilo de vida particular sem consideração pela preferência ou escolha.

A terceira observação diz respeito às responsabilidades e obrigações gerais das sociedades e indivíduos, em ajudar os necessitados, que possui importância tanto para as disposições públicas nos Estados quanto para o exercício dos direitos humanos. Sen considera as vantagens de adultos responsáveis, e ressalta ser apropriado pensar que as “reivindicações dos indivíduos em sociedade sejam mais bem-vistas com relação à liberdade para realizar (dada pelo conjunto de oportunidades reais) em vez das realizações efetivas” (SEN, 2009, p. 202). Como exemplo, utiliza a importância dos cuidados básicos de saúde, que oportuniza às pessoas a capacidade de melhorar o estado de saúde.

Isso leva ao raciocínio de que caso uma pessoa tenha a oportunidade de receber cuidados de saúde socialmente garantidos, mas decide por vontade própria e com pleno conhecimento não utilizar dessa oportunidade, então esta privação não se trata de uma questão social tão preocupante como o fracasso em prover à esta pessoa a oportunidade de receber os cuidados de saúde. Dessa forma, Sen (2009) ressalta a importância de se focar na perspectiva informacional ampla das capacidades, ao invés de se concentrar apenas nos funcionamentos.

Estabelecidas estas considerações sobre a abordagem das capacidades utilizados por Sen e como ele realiza a crítica aos bens primários de Rawls pelo fato de renda e riqueza não serem medidas adequadas para verificar a qualidade de vida das pessoas, no próximo tópico será esclarecido o enfoque das capacidades que Nussbaum utiliza, que parte tanto da crítica aos bens primários de Rawls, quanto à elaboração de uma lista a partir do enfoque das capacidades adotado por Amartya Sen.

3.2.3 – Martha Nussbaum e o enfoque nas capacidades

As mulheres carecem de apoio em funções fundamentais da vida em grande parte do mundo, tendo em vista as complexas realidades precárias que muitas vivem. Questões envolvendo salários menores, abuso sexual e violência física, má alimentação e um precário acesso aos serviços de saúde, permeiam a vida das mulheres que se encontram em posição de extrema desigualdade em relação aos homens (NUSSBAUM, 2000).

Quanto à igualdade legal na vida pública, as mulheres continuam em uma situação inferior, principalmente ao se falar em direito de propriedade, associação, liberdade religiosa, entre outros. O trabalho doméstico não remunerado e o cuidado dos filhos influenciam na hora de conseguir um emprego, tendo em vista que geralmente as mulheres precisam dividir suas rotinas entre essas duas formas de trabalho, e não encontram tempo para desenvolver atividades ou realizações pessoais. Esses fatores possuem forte influência no bem-estar emocional das mulheres, demonstrando que possuem menos oportunidades do que os homens para viver uma vida plena de realizações e alcançar a felicidade que almejam (NUSSBAUM, 2000).

Martha Nussbaum (2000) esclarece que as diferentes circunstâncias políticas e sociais, resultam em capacidades humanas desiguais para as mulheres. Isso ocorre quando as mulheres não são tratadas como fins em si mesmas, mas como meios para a realização de outros fins. Essa instrumentalização é observada quando a função de reprodutora social, cuidadora do lar e dos filhos e questões culturais como a mutilação genital feminina, tratam as mulheres como meios para outros fins, como a geração da vida, cuidados da família, e um procedimento cultural que supostamente purifica a mulher para ter acesso a um casamento.

No caso da mutilação genital feminina, a mulher sem qualquer possibilidade de escolha é submetida ao corte de uma parte de seu corpo que levará consequências físicas e psicológicas para o resto da vida. Como já demonstrado no capítulo 1 os graves problemas relacionados a isso, e que a prática ocorre baseada em julgamentos morais sobre a vida das mulheres, pode se concluir que as mulheres e meninas que passam pela MGF possuem um alto grau de instrumentalização, na medida em que o procedimento é um meio cruel para atingir o fim único possível a essas mulheres, o casamento.

O enfoque das capacidades que Martha Nussbaum utiliza é articulado a partir da ideia de Rawls em relação ao liberalismo político²⁷, sendo assim, é “a concepção dos direitos vista

²⁷ Com liberalismo, se está referindo ao liberalismo igualitário, que busca garantir direitos fundamentais individuais mínimos à sociedade, não havendo qualquer relação com o liberalismo libertário ou até mesmo o neoliberalismo.

como uma concepção parcial de bem, para propósitos políticos, à qual os cidadãos podem associar diferentes concepções abrangentes do bem” (2013b, p. 200). Desse modo, é estruturado a partir de ideias éticas independentes, sem doutrinas éticas abrangentes ou religiosas. Assim, podem ser “objeto de um consenso sobreposto entre cidadãos que, com relação ao resto, possuem posições abrangentes diferentes” (NUSSBAUM, 2013b, p. 200).

Um dos pontos que diferencia da abordagem de Rawls, é que Nussbaum (2013b) acredita em um consenso em nível internacional. Isso não requer que todos os elementos inseridos nesse consenso sejam baseados nas tradições democráticas ocidentais, mas sua justificação se dá para que pessoas com diversos interesses possam aceitar a lista e complementá-la ao longo dos anos a partir de suas concepções sobre o que é bom. A abordagem das capacidades trata-se de uma espécie de visão dos direitos humanos, e pressupõe que os direitos possuem uma base material, e que os garantir às pessoas requer uma ação afirmativa do Estado (NUSSBAUM, 2004).

Ingrid Cyfer (2010) demonstra que na teoria de Nussbaum duas ideias centrais são extraídas dos estudos kantianos: uma, refere-se à igual dignidade entre os seres humanos, e a outra diz respeito ao poder de escolha moral do indivíduo, que é compreendida como a capacidade de determinar sua vida a partir de sua própria concepção quanto aos fins que deseja atingir. Com essas ideias, compromissos políticos necessários a uma teoria feminista são garantidos, como a possibilidade de que as diferenças moralmente irrelevantes não se tornem fontes sistemáticas da hierarquia social. Com isso, o liberalismo pode ser crítico da discriminação racial, de classe, de gênero, entre outras formas que permeiam a vida das mulheres.

A política liberal tem como finalidade o bem comum universal, sem privilegiar determinados grupos. Para Nussbaum, o conceito liberal mais valioso ao feminismo é a autonomia do indivíduo. Em sua filosofia, se encontram críticas ao discurso conservador tradicional e às teorias feministas essencialistas que defendem uma identidade feminina valorando atributos femininos como naturais. A crítica reside no fato de que tais atributos geralmente são associados à maternidade, de modo que os hormônios são considerados fatores determinantes do comportamento da mulher (CYFER, 2010).

A biologia, na visão de Nussbaum, não define comportamentos, mas cumpre um papel essencial delimitando as características das representações do feminino e do masculino. Para a filósofa, a identidade de gênero resulta da interação entre a biologia e a cultura do ser humano. Sua visão feminista não reivindica o reconhecimento de identidades e nem da desconstrução dos gêneros. Cyfer afirma que para Nussbaum o “conceito de igualdade de gênero aplica-se à

valoração dessas identidades e às implicações dessa valoração na distribuição de oportunidades entre homens e mulheres”, entre elas, “a realização pessoal, a possibilidade de planejar a própria vida, participação política e o acesso ao trabalho sem custos adicionados em razão da identidade de gênero” (CYFER, 2010, p. 141-142).

Tendo a autonomia do indivíduo como ênfase, o liberalismo feminista de Nussbaum possibilita um mínimo ético ao tratamento às mulheres. O enfoque das capacidades humanas centrais é uma forma de garantir o acesso a direitos fundamentais mínimos a todas as mulheres, resultando em um ponto de partida equânime, em que a partir disso, as reivindicações de cada movimento feminista possam ser debatidas. É necessário primeiro oportunizar individualmente o acesso às capacidades, para que após estabelecidas as condições básicas de existência de uma vida digna e decente, possam ser reivindicadas questões sociais envolvendo o coletivo.

O enfoque das capacidades pode ser interpretado como uma readequação que Nussbaum faz, também se utilizando dos estudos de Amartya Sen, a partir da crítica de que termos de renda e riqueza utilizados por Rawls não são suficientes como indicadores do bem-estar para as pessoas. Como essência do enfoque, é caracterizado que “os bens primários a serem distribuídos na sociedade são plurais e não singulares, e que não são comensuráveis em termos de uma única medida quantitativa padrão” (2013b, p. 204). A filósofa argumenta para desenvolver uma crítica convincente, é necessário criar uma lista de capacidades²⁸ que “serão consideradas como direitos humanos centrais, em função dos quais a justiça social básica é definida” (NUSSBAUM, 2013b, p. 204).

Na obra *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie*²⁹ (2013b, p. 91-93), elencam-se as Capacidades centrais para o funcionamento humano:

1. **Vida.** Ter a capacidade de viver até o fim de uma vida humana de duração normal; não morrer prematuramente, ou antes que a própria vida se veja tão reduzida que não valha a pena vive-la. 2. **Saúde física.** Ser capaz de ter boa saúde, incluindo a saúde reprodutiva; de receber uma alimentação adequada; de dispor de um lugar adequado para viver. 3. **Integridade física.** Ser capaz de se movimentar livremente de um lugar a outro; de estar protegido contra ataques de violência, inclusive agressões sexuais e violência doméstica; dispor de oportunidades para a satisfação sexual e para a escolha em questões de reprodução. 4. **Sentidos, imaginação e pensamento.** Ser capaz de usar os sentidos, a imaginação, o pensamento e o raciocínio – e fazer essas coisas de um modo “verdadeiramente humano”, um modo informado e cultivado por uma educação adequada, incluindo, sem limitações, a alfabetização e o treinamento matemático e científico básico. Ser capaz de usar a imaginação e o pensamento em conexão com experimentar e produzir obras ou eventos, religiosos, literários, musicais e assim por diante, da sua própria escolha. Ser capaz de usar a própria mente de modo protegido por garantias de liberdade de expressão, com respeito tanto à expressão

²⁸ Uma crítica de Nussbaum ao Amartya Sen é em relação a relutância dele em elaborar uma lista, pois sem ela, é dificultado seu projeto de utilizar as capacidades para definir uma teoria da justiça social (NUSSBAUM, 2013).

²⁹ Publicada originalmente como *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, em 2006.

política quanto artística, e liberdade de exercício religioso. Ser capaz de ter experiências prazerosas e evitar dores não benéficas. 5. **Emoções**. Ser capaz de manter relações afetivas com coisas e pessoas fora de nós mesmos; amar aqueles que nos amam e que se preocupam conosco; sofrer na sua ausência; em geral, ser capaz de amar, de sentir pesar, sentir saudades, gratidão e raiva justificada. Não ter o desenvolvimento emocional bloqueado por medo e ansiedade (apoiar essa capacidade significa apoiar formas de associação humana que podem se revelar cruciais para seu desenvolvimento). 6. **Razão prática**. Ser capaz de formar uma concepção de bem e de ocupar-se com a reflexão sobre o planejamento da própria vida. (Isso inclui proteção da liberdade de consciência e de prática religiosa). 7. **Afiliação**. **A**. Ser capaz de viver com e voltado para outros, reconhecer e mostrar preocupação com outros seres humanos, ocupar-se com várias formas de interação social; ser capaz de imaginar a situação do outro. (Proteger essa capacidade significa proteger as instituições que constituem e alimentam tais formas de afiliação, bem como proteger a liberdade de associação e de expressão política). **B**. Ter as bases sociais de autorrespeito e não humilhação; ser capaz de ser tratado como um ser digno cujo valor é igual ao dos outros. Isso inclui disposições de não discriminação com base em raça, sexo, orientação sexual, etnia, casta, religião, origem nacional. 8. Outras espécies. Ser capaz de viver uma relação próxima e respeitosa com animais, plantas e o mundo da natureza. 9. **Lazer**. Ser capaz de rir, brincar, gozar de atividades recreativas. 10. **Controle sobre o próprio ambiente**. **A. Político**. Ser capaz de participar efetivamente das escolhas políticas que governam a própria vida; ter o direito à participação política, proteções de liberdade de expressão e associação. **B. Material**. Ser capaz de ter propriedade (tanto de bens imóveis quanto de móveis) e ter direitos de propriedade em base igual à dos outros; ter o direito de candidatar-se a empregos em base de igualdade com os demais; ter a liberdade contra busca e apreensão injustificadas. No trabalho, ser capaz de trabalhar como ser humano, exercendo a razão prática e participando de relacionamentos significativos de reconhecimento mútuo com os demais trabalhadores³⁰.

Após a criação de uma lista (que pode ser provisória) das capacidades centrais, para fins de elaboração de uma constituição e uma estrutura institucional, pode ser levantada a questão a respeito de se renda e riqueza podem ou não ser bons representantes das capacidades, tendo em vista ter sido estabelecido que serão consideradas as necessidades incomuns das pessoas em posições sociais desvantajosas, e é nessa questão que Nussbaum (2013b) ressalta a colisão em um obstáculo.

A filósofa esclarece que todas as capacidades são direitos fundamentais dos cidadãos, sendo essenciais para uma vida humana digna e decente. Com isso se dá a justificativa da inclusão de uma capacidade na lista. As capacidades não são negociáveis, ou seja, “a carência em uma área não pode ser resolvida simplesmente oferecendo às pessoas uma quantidade maior de outra capacidade” (2013b, p. 205). Assim é limitada a “aplicabilidade da análise quantitativa custo-benefício”. Nussbaum propõe um nível mínimo adequado de capacidades a que cada cidadão tem direito com base na justiça. Caso uma pessoa esteja “abaixo desse nível mínimo em qualquer das capacidades, isso é uma falha de justiça básica, não importa quão avançadas estejam em todas as outras” (NUSSBAUM, 2013b, p. 205).

³⁰ Títulos destacados para melhor visualização das capacidades centrais da lista.

Susan Okin (2003) ao escrever o artigo *Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard?* sugere que o enfoque das capacidades de Nussbaum é insuficiente quando se considera a diferença cultural e a situação específica das mulheres. Com isso se refere precisamente ao livro *Women and Human Development: the Capabilities Approach* em que Nussbaum escreve sobre a situação das mulheres na Índia. Como resposta a esta crítica, Nussbaum esclarece que na verdade sua abordagem leva em conta o pluralismo razoável (2004).

Com este rol de capacidades centrais é possível estabelecer a base para uma vida com dignidade humana. O enfoque é universal e Nussbaum (2013b, p. 94) afirma que “argumentar em favor de um grupo de normas interculturais e contraposições de relativistas culturais tem sido uma dimensão importante deste enfoque”, considerando ainda que “ele reserva um lugar central para a importante norma de respeito pelo pluralismo, e isso pode ser feito de seis maneiras” (NUSSBAUM, 2013b, p. 94).

Primeiro, Nussbaum define a lista como possível de ser complementada ou revisada. Segundo, os itens na lista são abstratos e gerais, o que possibilita espaço para que as decisões dos cidadãos, seus parlamentares e tribunais sejam aderidas, a partir das necessidades de cada grupo social. Terceiro, a lista representa uma concepção moral parcial independente, de modo que é introduzida apenas para fins políticos, sem qualquer fundamentações religiosas ou metafísicas. A lista é definida como um módulo que pode ser endossado por diferentes pessoas que possuem concepções distintas sobre o propósito da vida, e cada uma poderá adotá-la e conectá-la com suas doutrinas religiosas ou seculares abrangentes (NUSSBAUM 2013b).

A quarta forma de proteger o pluralismo, é afirmar que o objetivo político é a capacidade, e não o funcionamento, pois “muita gente que estaria disposta a apoiar dada capacidade como direito fundamental se sentiria desrespeitada se o seu funcionamento associado se tornasse obrigatório”. Como exemplo, há o direito de votar, que poderia ser endossado por cidadãos que se sentiriam “ofendidos se o voto passasse a ser obrigatório, porque isso iria contra a sua concepção religiosa”. Assim, “a liberdade de expressão religiosa pode receber apoio de pessoas que, no entanto, não concordariam em absoluto com qualquer medida que obrigasse todos os cidadãos a algum tipo de atividade religiosa” (NUSSBAUM, 2013b, p. 96).

Em quinto, Nussbaum demonstra que as liberdades de expressão, associação e consciência são itens centrais da lista e as principais ao se proteger o pluralismo. Por fim, em sexto, é necessário determinar uma separação entre questões de justificação e questões de implementação. Como uma base de princípios políticos, a utilização da lista não requer intervenção em um Estado que não a reconheça. Desse modo, serve como persuasão, mas

medidas interventivas apenas são justificadas em casos de crimes contra a humanidade (NUSSBAUM, 2013b).

As capacidades presentes na lista possuem certa relação entre si. A alfabetização possibilita o direito de participação política das mulheres; a saúde reprodutiva possui relação com a razão prática e a integridade corporal, sendo visível como a mutilação genital feminina está inserida nessa relação, podendo incluir ainda a possibilidade de viver uma vida plenamente humana desenvolvendo todas as suas capacidades. O enfoque político da lista possibilita inserir uma perspectiva de gênero ao analisar a situação das mulheres e a desigualdade em relação aos homens, que majoritariamente possuem mais acesso a estas capacidades do que as mulheres.

No caso da mutilação genital feminina, a integridade corporal é deficitária às mulheres, na medida em que a própria locomoção e os limites do corpo sofrem severas interferências culturais. É possível mencionar ainda casos de violência como a doméstica e a sexual, em que o corpo das mulheres é um campo de agressões por parte dos homens. Nussbaum (1996) afirma que os costumes e os arranjos políticos geralmente são as causas mais reconhecidas da miséria e da morte das mulheres. Nesse contexto, a lista possibilita uma mínimo de garantias às mulheres, em que, a partir do pluralismo razoável, seja possível respeitar a diversidade cultural existente, e ao mesmo tempo, erradicar com práticas que ferem gravemente os direitos humanos.

Nussbaum (1996) ressalta a importância da discussão de temas como relativismo e universalismo, justiça política e formação social. Para a filósofa, é necessário que tais debates sejam conduzidos com base em fundamentos teóricos adequados. Argumenta que a responsabilidade das teóricas feministas é a inserção nessa discussão, e caso não utilizem os melhores argumentos sobre essas questões, as teorias que passam a refletir tradições misóginas, seguirão prevalecendo.

É necessário que as filósofas feministas encontrem alianças com outras pensadoras feministas do globo terrestre, inclusive as que estão presentes em diversas áreas do conhecimento, como as cientistas políticas e ativistas, que por estarem envolvidas empiricamente, podem contribuir de maneira essencial para a reflexão sobre a situação das mulheres em perspectivas locais e globais. Isso possibilita criar uma estrutura crítica racional e não imperialista das tradições (NUSSBAUM, 1996).

A abordagem que Nussbaum utiliza na lista, possui uma ideia intuitiva dupla, em que primeiro, há determinadas funções que são essenciais na vida humana, e assim, sua ausência ou presença é sentida como uma marca de ausência ou presença de vida humana; segundo, essas funções devem ser exercidas de uma forma verdadeira humana, o que difere de uma forma animal. Isso quer dizer, poder exercer as próprias funções humanas de maneira plena, com

raciocínio prático e sociabilidade. Essa separação entre o racional e o animal possibilita compreender que determinadas ações e funcionalidades são essenciais para o pleno desenvolvimento individual (NUSSBAUM, 1999).

As capacidades como a educação, o lazer e as liberdades de associação e expressão são essenciais a esse desenvolvimento, pois possibilita ao ser humano a dignidade e a liberdade de moldar a sua própria vida, ao invés de ser passivamente pressionado ou moldado como um rebanho animal (NUSSBAUM, 1999). Garantir o mínimo existencial presente na lista, possibilita em um contexto de desigualdades, que uma pessoa tenha primeiramente garantidas as condições mínimas de sobrevivência e de uma vida digna e decente, para após, integrar discussões sobre problemas sociais coletivos, como o cuidado com o meio ambiente. Uma pessoa com fome possui preocupações mais urgentes como a manutenção da própria vida, antes de se preocupações com os problemas coletivos. Desse modo, a lista possibilita esse ponto de partida equânime para que a sociedade possa, como um todo, escolher políticas que contribuirão para a melhoria de suas vidas de forma coletiva.

Entre as capacidades de essencial importância, Nussbaum (1999) destaca duas: a razão prática e a afiliação. Isso ocorre porque ambas organizam e abarcam as outras, de modo que possibilitam o desenvolvimento de uma vida plenamente humana. Quando o ser humano tem acesso às habilidades como educação, suporte profissional e material, são capazes de desenvolverem suas funções de acordo com suas vontades. Essa abordagem das capacidades tem início na arena política a partir da intuição básica de que as habilidades humanas exercem uma reivindicação moral de que devem ser desenvolvidas.

As capacidades básicas possibilitam desempenhar as funções em questão. Essas são chamadas de capacidades de nível inferior. Desse modo, essas capacidades não podem ser privadas de recursos que as transformariam em um alto nível, pois assim seriam infrutíferas. Para Nussbaum, a vida humana que não tenha dignidade e oportunidade de escolha, é uma forma de morte de sua humanidade (NUSSBAUM 1999).

Há três tipos de recursos que desempenham fundamental importância ao determinar o senso de valor e da dignidade humana como necessários para garantir o funcionamento que dará origem aos deveres sociais e políticos: primeiro, Nussbaum considera que existem as capacidades básicas, que são a base necessária inata que os indivíduos possuem para desenvolver uma capacidade mais avançada e uma base de preocupação moral; segundo, há as capacidades internas, que são estados da própria pessoa, sendo assim, condições suficientes para exercer as funções requeridas. Por exemplo, a mulher que não sofreu a mutilação genital

feminina, tem a capacidade interna para o prazer sexual. Ainda, muitos indivíduos possuem a capacidade interna para a liberdade religiosa e de expressão (NUSSBAUM, 1999).

Terceiro, existem as capacidades combinadas, que são as capacidades internas combinadas com condições externas que possibilitam o exercício de determinada função. Nussbaum utiliza como exemplo a mulher que não passou pela MGF, entretanto, seu esposo falece enquanto ela ainda é jovem, e devido à sua cultura, está proibida de se casar novamente. Essa mulher terá a capacidade interna, mas não combinada, da expressão sexual, e em grande parte dos casos isso ocorre também com as possibilidades de emprego e participação política. Desse modo, a lista de capacidades humanas centrais é uma lista com capacidades combinadas, em que a realização de um dos seus itens implica promover o desenvolvimento adequado das competências internas das pessoas e preparar o ambiente para favorecer o exercício da razão prática e das demais funções essenciais (NUSSBAUM, 1999).

Okin (2003) afirma que Nussbaum atribui as tarefas ao Estado para promover as capacidades, e nisso Nussbaum (2004) concorda. Mas a crítica de Okin reside no fato de que Nussbaum se abstém de defender uma responsabilidade global, e que isso evita uma discussão acerca de quem é o dever quando os Estados pobres não podem cumprir suas obrigações sem ajuda. Nussbaum (2004) ressalta que a efetividade das capacidades em muitas nações requer uma cooperação internacional, e exigirá a transferência de riqueza de nações mais ricas para as mais pobres. Nussbaum (2004) inclui ainda essa função às instituições como corporações multinacionais e instituições internacionais.

A defesa de Nussbaum (2004) sobre as 10 capacidades da lista referencia que como Rawls, ela vê seus argumentos como essencialmente socráticos ao apelar ao interlocutor para ponderar o que está implícito na ideia de dignidade humana, assim como na ideia de uma vida de acordo com ela. Dessa forma, o interlocutor passa a refletir sobre modos de vida que o ser humano é obrigado a viver, mas que não são modos plenamente humanos no sentido de envolver a dignidade humana. Essa noção de dignidade humana é uma das mais utilizadas na jurisprudência constitucional mundial. A ideia é de fato intuitiva, e possibilita refletir sobre várias áreas da vida que possuem influência das políticas públicas, e com isso, Nussbaum (2004) garante que a proteção dessas 10 capacidades, estes 10 direitos elencados na lista é um requisito essencial para desenvolver uma vida com dignidade humana.

Diante deste cenário, é possível verificar que o feminismo universalista adotado por Martha Nussbaum se dá com a utilização das capacidades humanas centrais em todas as nações, de modo que ao garantir um mínimo ético no tratamento das mulheres, garante melhorias na situação de vida de cada uma. A aplicação das capacidades pode se dar na forma de direitos

fundamentais que são inseridos nas constituições e servem como base para definir as políticas de cada país. A lista representa uma proteção aos direitos humanos das mulheres, e a sua discussão em nível internacional possui relação com a atualidade da busca pela igualdade de gênero, tendo em vista que diversos tratados e acordos internacionais possuem como meta atingir essa igualdade nas diversas esferas da vida.

A atualidade dessa discussão, já demonstrada anteriormente, pode ser vista, por exemplo, no 5º Objetivo de Desenvolvimento Sustentável inserido na Agenda 2030 (ODS, 2021), em que são estabelecidos objetivos e metas a serem cumpridas globalmente, no intuito de acabar com a pobreza, proteger o meio ambiente e o clima e garantir aos indivíduos a paz e a prosperidade. A própria meta 5.3 diz respeito a erradicação da mutilação genital feminina, e nesse sentido, acredita-se que a lista de capacidades humanas centrais é uma forma de justiça social que pode ser aplicada em âmbito global, de modo que a vida das mulheres e toda a humanidade possa ser desfrutada da melhor maneira possível.

3.3 A teoria tridimensional da justiça e a paridade participativa

O objetivo em apresentar as ideias de Nancy Fraser sobre justiça, é propor uma complementação com o enfoque das capacidades de Martha Nussbaum. No decorrer deste tópico será demonstrado como Fraser opta pelo campo da moralidade, deixando a ética como último recurso a ser utilizado caso não se consiga atingir os objetivos da justiça pela moralidade. Ao contrário da proposta de Nussbaum que utiliza a ética como abordagem principal ao desenvolver um plano normativo para guiar os Estados e garantir capacidades mínimas, um mínimo existencial que possibilita um mínimo ético no tratamento ao ser humano, e principalmente às mulheres.

Reconhece-se que as duas abordagens partem de perspectivas distintas a respeito da justiça, inclusive Fraser critica o humanismo utilizado por Nussbaum por ser muito abstrato ao abarcar toda a humanidade (apesar de ela acreditar ser uma interpretação melhor do que a ideia de Rawls em que os reivindicantes da justiça são os cidadãos, o que passa a ser muito restritivo), mas acredita-se que a complementação entre o enfoque das capacidades e a abordagem da justiça de Fraser é possível, na medida em que Fraser trabalha com uma abordagem ampla da justiça que considera as três esferas de reconhecimento, redistribuição e representação e aplica a paridade participativa em todos. Com essa perspectiva, é possível garantir às mulheres a participação nas três esferas da justiça, ocupando posições em que possam reivindicar melhorias em suas vidas em igualdade com os demais membros reivindicantes.

Fraser trabalha com a ideia de quem pode reivindicar justiça, quando essa reivindicação é justa e de que forma ela se dá. Essa é a visão ampla que a filósofa trabalha. Enquanto Nussbaum pensa a partir de uma perspectiva global no sentido de melhorar a vida das mulheres a partir da constitucionalização das capacidades, garantindo a todas de forma igual, pelo simples fato de serem humanas. A complementação entre as duas teóricas é possível quando após analisar se as mulheres se encontram em uma posição equânime com os demais, garantir a elas a constitucionalização das capacidades, para, além da participação ativa na vida pública, terem acesso a um mínimo existencial que garanta uma qualidade de vida. Junta-se assim, um plano normativo de direitos às mulheres, e uma crítica às instituições sociais. Ainda, uma ideia complementa a outra no sentido de que ao garantir constitucionalmente as capacidades, isso oportunizará às mulheres maior igualdade para reivindicar, a partir do contexto de cada uma, a forma de justiça que lhe falta, seja no âmbito da representação, do reconhecimento, ou da redistribuição.

Nesse sentido, para melhor compreensão das ideias de Nancy Fraser (2009a, p. 08), é necessário inicialmente observar que ao escrever sobre a justiça, afirma que esta “requer arranjos sociais que permitam que todos participem como pares na vida social” (2009a, p. 08). Desse modo, superar a injustiça é “desmantelar os obstáculos institucionalizados que impedem alguns sujeitos de participarem, em condições de paridade com os demais, como parceiros integrais da interação social” (2009a, p. 08). Por muitos anos Fraser trabalhou com uma teoria bidimensional da justiça, em que ao analisar os distintos obstáculos à participação paritária, afirma que correspondem a duas diferentes espécies de injustiça.

A primeira corresponde às pessoas que são impedidas de plena participação devido às estruturas econômicas que lhes negam os recursos necessários para interagir com os demais. Nesse caso ocorre a injustiça distributiva, a má distribuição. A segunda forma é referente à coibição da interação em termos de paridade “por hierarquias institucionalizadas de valoração cultural que lhes negam o status necessário; nesse caso, elas sofrem de desigualdade de status ou falso reconhecimento” (2009a, p. 08). Assim, “no primeiro caso, o problema é a estrutura de classe da sociedade, que corresponde à dimensão econômica da justiça. No segundo caso, o problema é a ordem de status, que corresponde à sua dimensão cultural” (FRASER, 2009a, p. 08).

A essa teoria bidimensional da justiça, Fraser acrescenta a terceira dimensão, o político, sendo esse o palco em que as lutas por distribuição e reconhecimento são conduzidas. Quando estabelecido o critério de pertencimento social e assim determinado quem conta como um membro, a dimensão política da justiça especifica o alcance das outras duas dimensões, pois

ela designa quem está incluído e quem está excluído do âmbito daqueles que são titulares de uma justa distribuição e de reconhecimento recíproco. Estabelecendo as regras de decisão, a dimensão política também “estipula os procedimentos de apresentação e resolução das disputas tanto na dimensão econômica quanto na cultural” (2009a, p. 09), pois “ela revela não apenas quem pode fazer reivindicações por redistribuição e reconhecimento, mas também como tais reivindicações devem ser introduzidas no debate e julgadas” (2009a, p. 09). Assim, “centrada em questões de pertencimento e procedimento, a dimensão política da justiça diz respeito prioritariamente à representação” (2009a, p. 09), de modo que “em um nível, pertinente ao aspecto do estabelecimento das fronteiras do político, a representação é uma questão de pertencimento social” (FRASER, 2009a, p. 09).

A representação refere-se “aos procedimentos que estruturam os processos públicos de contestação” (2009a, p. 09). A questão central são “os termos nos quais aqueles incluídos na comunidade política expressam suas reivindicações e decidem suas disputas” (2009a, p. 09). O problema que surge, portanto, nos dois níveis é se as relações de representação são justas. O questionamento essencial no campo da representação, sendo especificamente política, que Fraser faz é: “as regras decisórias da comunidade atribuem, para todos os membros, igual capacidade de expressão nas deliberações públicas e representação justa no processo público de tomada de decisão?” (FRASER, 2009a, p. 09). Na maioria dos casos, quando se fala dessa igualdade em relação às mulheres, a resposta é “não”.

Fraser (2003) questiona quais os remédios para má distribuição e reconhecimento os proponentes da justiça deveriam tentar colocar em prática. Para responder este questionamento, é necessário pensar uma forma de organizar e avaliar as alternativas. Assim, propõe uma distinção de estratégias gerais para remediar a injustiça que transcende a divisão entre redistribuição e reconhecimento, envolvendo a afirmação e transformação.

Essa distinção entre afirmação e transformação tem como base o contraste entre as estruturas sociais subjacentes por um lado, e os resultados sociais que geram por outro. No intuito de alterar as estruturas sociais subjacentes que os geram, as estratégias afirmativas buscam corrigir os resultados desiguais dos acordos sociais. Já as estratégias transformadoras, surgem no intuito de corrigir as injustiças reestruturando o próprio marco gerador delas.

Fraser (2003) ressalta que a questão central está presente no nível em que se aborda a injustiça, na medida em que a afirmação se concentra nos resultados no estado final, a transformação aborda as causas finais. Essa distinção pode ser aplicada à justiça distributiva. Uma estratégia afirmativa nesse contexto inclui quando um Estado liberal de bem-estar busca reparar a má distribuição por meio da transferência de renda. O problema desse enfoque é a

confiança excessiva na ajuda pública ao buscar incluir a participação de pessoas mais pobres no consumo, e com isso, deixando intacta a estrutura econômica subjacente.

O socialismo é um exemplo de estratégia transformadora, na medida em que busca alterar o cenário, reparar a injustiça pela raiz, transformando o marco que a gera, ao invés de apenas alterar a distribuição final das cotas de participação no consumo. O viés transformativo alteraria a divisão do trabalho, as formas de propriedade e diversas outras estruturas do sistema econômico (FRASER, 2003).

Apesar de a transformação econômica já estar fora de moda devido ao conteúdo institucional do socialismo ser problemático, Fraser ressalta ser errado concluir que se deve abandonar a ideia de uma profunda reestruturação econômica. Essa ideia segue sendo forte quando se fala em redistribuição afirmativa, que deixa tal como está as causas finais da má distribuição. É necessário pensar em uma transformação econômica atualmente, apesar de ainda não se ter certeza acerca de seu conteúdo institucional precisamente (FRASER, 2003).

Fraser (2003) critica as estratégias afirmativas pois quando se aplicam a questões de reconhecimento, os remédios afirmativos tendem a reificar as identidades coletivas. Ao valorar uma identidade de grupo seguindo um único eixo, simplificam a autocompreensão das pessoas, negam a complexidade de suas vidas e a multiplicidade de suas identificações. Para Fraser, ao invés de promover a interação por meio das diferenças, as estratégias afirmativas para reparar o reconhecimento se parecem muito com um comunitarismo repressivo.

Ainda, os remédios afirmativos quando se aplicam aos problemas da distribuição, provocam uma violenta reação da falta de reconhecimento. Fraser (2003) cita como exemplo o estado liberal de bem-estar, os programas de assistência pública, que deixam intactas as estruturas profundas que geram a pobreza. Assim, fazem ressignificações superficiais. O resultado é que quem está mais prejudicado sempre precisa de mais (FRASER, 2003).

Já as estratégias transformadoras quando aplicadas aos problemas envolvendo o reconhecimento, buscam desestabilizar as distinções injustas de status. Reconhecendo a multiplicidade e a complexidade de identificações, buscam substituir as dicotomias dominantes como negro-branco, gay-hétero, com diferenças menores. Quando essas transformações têm êxito, oportunizam favorecer a interação através das diferenças e desencorajam o conformismo que acompanha o multiculturalismo dominante e o comunitarismo repressivo (FRASER, 2003).

E quando aplicado à esfera da distribuição, esse enfoque transformador possui um caráter solidário. Os direitos tendem a ser formulados em termos universais, buscando ainda uma reestruturação das condições gerais de trabalho. Essa ideia transformadora reduz as desigualdades sem criar classes estigmatizadas que necessitem de uma generosidade adversa.

Fraser (2003) ressalta que ao tentar reparar a má distribuição, é possível reparar os problemas com o reconhecimento, tendo em vista que as injustiças de reconhecimento derivam diretamente da estrutura econômica da sociedade.

Com isso, Fraser (2003) argumenta que considerando a igualdade de condições, as estratégias transformadas são preferíveis, mas que nem por isso estão livres de enfrentar dificuldades. Isso se dá por exemplo com o fato de que a desconstrução de oposições binárias está distante das preocupações imediatas de grande parte dos sujeitos que sofrem injustiças de reconhecimento. Da mesma forma ocorre com a transformação econômica, que envolve um processo longo e resulta em um distanciamento da experiência real de grande parte dos sujeitos que sofrem da má distribuição, tendo em vista que necessitam de soluções mais imediatas de transferência de renda do que atingir uma planificação socialista democrática.

Assim, de forma geral, apesar de produzirem resultados mais contundentes, as estratégias transformadoras são vulneráveis aos problemas da ação coletiva. Só são factíveis em raros momentos, como por exemplo quando acontecimentos sociais permitem que diversas pessoas se distanciem ao mesmo tempo das interpretações vigentes de seus interesses e identidades.

Essa distinção entre afirmação e transformação é contextual. Fraser (2003) afirma que muitas vezes algumas reformas que parecem afirmativas podem possuir efeitos transformadores em determinados contextos. Cita como exemplo a ajuda de renda básica incondicional que garante um nível mínimo de vida aos cidadãos, o que oportuniza certa independência de participação no trabalho mas que deixa intacta a estrutura de direitos de propriedade que está presente nas sociedades capitalistas. De modo geral, aparenta ser uma medida de caráter afirmativo. Mas aplicado a uma democracia social, se esse nível de ajuda fosse suficientemente elevado, a renda básica poderia alterar a relação de poder entre capital e trabalho, e com isso, favorecer a vida dos indivíduos provocando mais mudanças. A longo prazo, Fraser afirma que o resultado pode ser um enfraquecimento da mercantilização da mão de obra.

Essa questão da renda básica quando aplicada em relação ao gênero, oportuniza às mulheres, quando instituída com um sistema público de assistência infantil de qualidade, poderia equilibrar o poder entre homens e mulheres contribuindo para mudanças na própria divisão do trabalho que é fundamentada pelo gênero. Essas ideias tratam-se de um caminho no meio das visões afirmativa e transformativa. Essas normas captariam por um lado as identidades de pessoas satisfazendo suas necessidades dentro dos marcos de distribuição e reconhecimento, e ainda, trilham uma trajetória de mudança que tornam praticáveis reformas mais radicais. Assim, essas reformas modificam o terreno de lutas, na medida em que alterando as estruturas

de incentivo e políticas, ampliam o conjunto de opções viáveis de futuras reformas e com isso, a longo prazo transforma as estruturas subjacentes que geram as injustiças. Fraser (2003) chama tais mudanças de reforma não reformista.

Uma das observações de Fraser (2003) quanto ao reconhecimento é sobre tratá-lo como identidade ou como status. Sua estratégia consiste em romper com o modelo padrão de que reconhecimento é relacionado à identidade. No modelo da identidade, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo, e seu não reconhecimento consiste em uma depreciação dessa identidade pela cultura dominante e um dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar tal dano é reivindicar reconhecimento. Nesse contexto, a política do reconhecimento é a política da identidade, pois se requer que os membros do grupo remodelem sua identidade coletiva por meio da criação de uma cultura própria auto-afirmativa (FRASER, 2007).

A proposta de Fraser é alternativa a essa, de modo que busca tratar o reconhecimento como uma questão de status social. Nesse modelo de status, o que exige reconhecimento já não é a identidade específica do grupo, como no modelo da identidade, e sim reconhecer a condição igual dos membros desse grupo como parceiros integrais na interação social. Desse modo, o não reconhecimento implica em uma subordinação social em que se é privado de participar como igual na vida social. A ideia central é fazer do sujeito falsamente reconhecido se tornar um membro, e assim, reparar a injustiça requer uma política de reconhecimento, mas não necessariamente da identidade (FRASER, 2007). Essa ideia de superar a subordinação é essencial para pensar a situação das mulheres dentro dos próprios contextos sociais, tendo em vista que ao buscar uma condição de paridade de participação, permitirá considerar a condição individual da mulher, ao invés de vê-la apenas inserida em determinada tradição que a subordina às determinações majoritariamente patriarcais do contexto em que vive.

Para Fraser, o modelo da identidade é problemático porque enfatiza uma “estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social” (FRASER, 2007, p. 107). Com isso, posiciona-se a identidade do grupo como objeto do reconhecimento e ao se enfatizar uma identidade coletiva autêntica e auto-afirmativa, se submete membros individuais a uma pressão moral de modo que se conformem com a cultura do grupo. Isso resulta em uma imposição, em muitos casos, de uma identidade de grupo singular simplificada que nega a complexidade envolvida na vida dos indivíduos, negando ainda “a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Além disso, o modelo reifica a cultura” (FRASER, 2007, p. 107). Um dos problemas centrais é que se ignora as interações transculturais e “trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse

óbvio onde uma termina e a outra começa” (FRASER, 2007, p. 107), resultando em um separatismo e enclausuramento dos grupos, ao invés de se propor uma interação entre eles.

O modelo da identidade negando a heterogeneidade interna dos grupos, obscurece as disputas dentro deles por autoridade para representá-los, o que encobre o poder dominante de grupos que geralmente são homens e reforça a própria dominação interna. Esse modelo da identidade aproxima-se das formas repressivas do comunitarismo. Utilizar o modelo de status proposto por Fraser e tratar o reconhecimento como uma questão de status social possibilita “examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais” (FRASER, 2007, p. 109).

Com isso, será possível analisar e demonstrar como a participação paritária na vida social se trata de uma questão de reconhecimento recíproco e igualdade de status, de modo que os grupos que não garantem essas condições adequadas para as mulheres participarem de forma equânime, terão problemas com a justiça a partir de um falso reconhecimento. Ocorre que em muitos contextos os padrões institucionalizados de valoração cultural consideram determinados atores como inferiores, e nesses casos as mulheres geralmente predominam nesse espaço.

Nesse sentido, se visualiza como Fraser contribui para uma paridade de participação às mulheres por meio da superação da subordinação, tornando-as parceiras integrais na vida social que são capazes de interagir como pares em relação aos outros. Com isso, se busca uma desinstitucionalização de padrões de valoração cultural que impedem essa paridade. Uma questão central dessa proposta de Fraser é que entende o reconhecimento de uma forma que não é colocado no campo da ética. Ao conceber esse reconhecimento como uma questão de igualdade de status com paridade participativa, fornece uma abordagem deontológica do reconhecimento e com isso, “libera a força normativa das reivindicações por reconhecimento da dependência direta a um específico e substantivo horizonte de valor” (FRASER, 2007, p. 110). Um dos problemas que Fraser aborda é: “o reconhecimento é um problema da justiça, e, portanto, da moralidade, ou é um problema da boa vida e, portanto, da ética?” (FRASER, 2007, p. 111).

A concepção de reconhecimento de Fraser é diferente da de Charles Taylor e Axel Honneth, por exemplo, pois os dois relacionam o reconhecimento como um problema da boa vida, ligado à ética. Taylor argumenta que:

[...] o não reconhecimento ou o falso reconhecimento [...] pode ser uma forma de opressão, aprisionando o sujeito em um modo de ser falso, distorcido e reduzido. Além da simples falta de respeito, isso pode infligir uma grave ferida, submetendo as pessoas aos danos resultantes do ódio por si próprias. O devido reconhecimento não

é meramente uma cortesia, mas uma necessidade humana vital (Taylor, 1994: 25 apud FRASER, 2007, p. 111).

Para Honneth (2003) a luta por reconhecimento é o que motiva os conflitos sociais. Visualiza a negação do reconhecimento como prejudicial pois as pessoas não conseguem ter uma visão positiva de si mesmas, considerando que esta visão é adquirida subjetivamente. Nesse sentido, Fraser (2007, p. 111) argumenta que tanto Honneth quanto Taylor, acreditam que “ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida” e assim, “negar a alguém o reconhecimento é privá-la(o) dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano” (FRASER, 2007, p. 111). Ambos entendem o não reconhecimento relacionado a uma subjetividade prejudicada que em termos éticos, impede o sujeito de alcançar a boa vida. A proposta de Fraser portanto, é tratar o reconhecimento como uma questão de justiça.

O problema com o falso reconhecimento, portanto, é que é injusto a alguns indivíduos e grupos negar a condição de parceiros integrais na interação social simplesmente porque existem padrões institucionalizados de valoração cultural que eles sequer participaram em condição de igualdade e que depreciam suas características distintivas. Assim o não reconhecimento é errado porque é uma forma de subordinação institucionalizada, representando uma séria violação à justiça.

Fraser aponta três vantagens importantes dessa abordagem: primeiro que ao recorrer a um padrão deontológico, permite justificar reivindicações por reconhecimento “como moralmente vinculantes sob as condições modernas de pluralismo valorativo” (2007, p. 112). Nessas condições, não há concepção da boa vida que seja universalmente compartilhada, e nem que possa ser entendida como autoritativa. Assim, tentativas de justificar reivindicações por reconhecimento que apelem a uma concepção da boa vida serão sectárias. Essas abordagens não podem compreender tais reivindicações “como normativamente vinculantes para aqueles que não compartilham do horizonte de valores éticos do teórico” (FRASER, 2007, p. 112).

Assim, o modelo de reconhecimento de status é deontológico porque ao incorporar o espírito da “liberdade subjetiva”, principal característica da modernidade, sustenta que os indivíduos e grupos que irão definir para si próprios o que é uma boa vida e com isso, criarão formas de alcançá-la dentro dos limites que asseguram uma liberdade semelhante a todos. Dessa forma, o modelo de status apela para uma concepção de justiça que pode ser aceita por quem tem diferentes concepções da boa vida. O não reconhecimento, portanto, torna-se moralmente inaceitável porque nega a determinados indivíduos e grupos a possibilidade de participar como iguais na interação social. Fraser argumenta que a norma da paridade participativa não é sectária

no sentido referido, pois ela pode “justificar reivindicações por reconhecimento como normativamente vinculantes para todos aqueles que concordem em seguir os termos justos da interação, sob as condições do pluralismo valorativo” (FRASER, 2007, p. 112).

A segunda vantagem em tratar o reconhecimento como uma questão de justiça é que ao conceber o não reconhecimento como subordinação de status, o equívoco é localizado nas relações sociais e não na psicologia individual ou interpessoal. Fraser ressalta que quando o não reconhecimento envolve distorções internas na estrutura da autoconsciência do oprimido, torna-se muito fácil culpar a vítima. Cita como exemplo imputar um dano psíquico a quem é submetido ao racismo, o que pode agravar ainda mais a situação daquele indivíduo. O que ocorre é que “quando o não reconhecimento é igualado ao preconceito internalizado pelos opressores, superá-lo parece demandar o monitoramento de suas crenças, uma abordagem que é autoritária e contrária aos pressupostos do liberalismo” (FRASER, 2007, p.113).

A ideia de focar em uma situação social e não psicológica oportuniza compreender o não reconhecimento como uma questão de impedimento que é externamente manifestado e publicamente verificável, para que determinados indivíduos sejam membros integrais da sociedade. Esses arranjos, portanto, se tornam moralmente indefensáveis independente de se distorcem ou não a subjetividade dos oprimidos (FRASER, 2007).

Evitar a psicologização, Fraser esclarece, não quer dizer que o modelo de status suponha que o falso reconhecimento jamais tenha os efeitos descritos por Taylor e Honneth. O que esse modelo sustenta é que condenar o falso reconhecimento não depende da presença desses efeitos, de modo que o modelo de status dissocia da psicologia a normatividade das reivindicações por reconhecimento, o que possibilita ampliar sua força normativa. Quando essas reivindicações são baseadas em uma teoria psicológica como no modelo de Honneth (1995), se tornam vulneráveis às instabilidades daquela teoria, e com isso, o vínculo moral evapora caso a teoria se torne falsa. Assim, tratar o reconhecimento como uma questão de status evita submeter as reivindicações normativas a questões psicológicas e com isso, é possível demonstrar que quando uma sociedade possui normas que impeçam a paridade de participação, ela é injusta mesmo que isso não cause danos psíquicos aos que são subordinados (FRASER, 2007).

A terceira vantagem consiste no fato de que ao alinhar o reconhecimento à justiça ao invés de à boa vida, se evita a visão de que todos têm igual direito à estima social. Fraser explica que na teoria de Honneth as pessoas merecem moralmente a estima social. Ao contrário dessa ideia, a proposta de Fraser é que todos possuem igual direito a buscar a estima social a partir de condições justas de igualdade e oportunidades. Essas condições justas não são asseguradas

quando os padrões institucionalizados de valoração cultural depreciam o feminino e o que é culturalmente associado a ele (FRASER, 2007).

Fraser analisa uma questão filosófica central: “a justiça exige o reconhecimento daquilo que é distintivo de indivíduos ou grupos, além e acima do reconhecimento da nossa humanidade comum?” (FRASER, 2007, p. 120). Para responder esse questionamento, afirma que se a resposta for positiva, será necessário revisitar a questão da ética. Inicia argumentando que a paridade participativa é uma norma universalista em dois sentidos: primeiro, ela inclui todos os parceiros adultos na interação; e segundo, ela pressupõe o igual valor moral dos seres humanos.

Apesar disso, o universalismo moral apresentado nessas duas observações ainda deixa em aberto uma questão: “se o reconhecimento do que é distintivo de indivíduos ou grupos pode ser exigido pela justiça como um elemento, entre outros, da condição intersubjetiva da paridade participativa” (FRASER, 2007, p. 121). Como resposta, não basta uma descrição a priori dos tipos de reconhecimento que as pessoas necessitam. É necessário adentrar a uma abordagem pragmatista baseada nas compreensões da teoria social.

A partir dessa perspectiva, o reconhecimento é considerado um remédio para a injustiça social e não apenas uma satisfação para uma necessidade humana genérica. Com isso, as formas de reconhecimento que a justiça exige em determinados casos, dependem das formas de não reconhecimento que devem ser compensadas. Isso quer dizer que em casos que o não reconhecimento envolve negar a humanidade comum de alguns participantes, como a negação da humanidade comum das mulheres que sofrem a imposição da mutilação genital feminina, o remédio é o reconhecimento universalista, ou seja, reconhecer sua humanidade comum acima das particularidades do grupo.

De modo contrário, quando o não reconhecimento envolve uma negação do que é distintivo de alguns participantes, o remédio será o reconhecimento da especificidade. Fraser (2007) cita como exemplo que para algumas feministas a superação da subordinação de gênero requer reconhecer a capacidade única de as mulheres darem à luz. Acrescenta-se a esse exemplo ações afirmativas e políticas públicas que os Estados podem organizar para proporcionar às mulheres o acesso às capacidades humanas centrais, reconhecendo a especificidade de que as mulheres possuem menos condições de acesso a elas do que os homens. Com isso, há o reconhecimento da diferença para poder suprir determinadas injustiças entre os gêneros.

Essa abordagem oportuniza ver as reivindicações pelo reconhecimento da diferença de modo pragmático e contextualizado, de forma que garante respostas que irão amenizar as injustiças específicas pré-existentes. Nesse sentido, ao colocar as questões de justiça na posição central, entende-se que as necessidades por reconhecimento de atores subordinados são

diferentes das dos atores dominantes, e assim, apenas as reivindicações que promovem a paridade de participação são moralmente justificadas. Verifica-se assim, que para determinar quais pessoas precisarão de quais formas de reconhecimento em quais contextos, irá depender da natureza dos obstáculos que esses indivíduos encontrarão em relação à paridade participativa (FRASER, 2007).

A questão da justificação é central ao utilizar a abordagem de que a justiça pode, em determinadas circunstâncias, exigir o reconhecimento das particularidades. Para adentrar a essa discussão, Fraser questiona: “o que justifica uma reivindicação pelo reconhecimento da diferença? Como se podem distinguir reivindicações de tal tipo justificadas das não justificadas?” (FRASER, 2007, p. 123). Com isso, argumenta que é necessário compreender se um padrão puramente deontológico é suficiente ou se é necessário adentrar a uma avaliação ética das práticas, características e identidades variadas.

A proposta de Fraser, portanto, utiliza a paridade participativa como um padrão avaliativo para justificar a reivindicação. Essa norma abrange tanto a dimensão da justiça referente ao reconhecimento quanto a distribuição, de modo que utiliza o mesmo critério geral para distinguir reivindicações justificadas das não justificadas. Dessa forma, os reivindicantes precisam demonstrar que os arranjos atuais os impedem de participar em condição de paridade com os outros na vida social. Para os reivindicantes da redistribuição, é necessário demonstrar que os arranjos econômicos existentes negam as condições objetivas para a paridade participativa; enquanto os reivindicantes do reconhecimento demonstrarão que os padrões institucionalizados de valoração cultural, negam as condições intersubjetivas necessárias para essa paridade (FRASER, 2007).

Ainda, em ambos os casos, a paridade participativa oportuniza verificar os remédios proposto contra a injustiça, de modo que os reivindicantes devem demonstrar que as mudanças sociais que eles buscam irão promover a paridade participativa. Para os reivindicantes da redistribuição, é necessário demonstrar que as reformas econômicas que buscam irão fornecer as condições objetivas para a participação plena daqueles indivíduos a quem elas são negadas, e isso deve ocorrer de forma que não exacerbe outras disparidades. Da mesma forma, os reivindicantes do reconhecimento demonstrarão que as mudanças institucionais socioculturais que buscam irão oportunizar as condições intersubjetivas necessárias, e ainda, sem piorar outras disparidades (FRASER, 2007).

Nessa discussão, é importante verificar se a norma da paridade participativa é suficiente, por si mesma, para distinguir as reivindicações pelo reconhecimento da diferença justificadas das não justificadas. Para isso, Fraser aplica o padrão de paridade participativa a algumas

controvérsias atuais. Em questões envolvendo práticas culturais e religiosas, é necessário verificar se a paridade participativa pode realmente ser considerada um padrão de justificação sem recorrer à avaliação ética das práticas. A paridade participativa, portanto, deve ser aplicada em dois níveis: “primeiro, no nível entre grupos, ela fornece o modelo para avaliar os efeitos de padrões institucionalizados de valoração cultural no posicionamento relativo de minorias vis-à-vis maiorias” (2007, p. 129); o segundo nível é no intragrupo, ou seja, verificar se “a paridade participativa também serve para avaliar os efeitos internos das práticas minoritárias para as quais se reivindica reconhecimento, é dizer, os efeitos sobre os próprios membros dos grupos” (FRASER, 2007, p. 129).

Assim, os reivindicantes inicialmente demonstrarão que a “institucionalização das normas culturais da maioria nega-lhes a paridade participativa e, segundo, que as práticas cujo reconhecimento eles buscam não nega a eles mesmos a paridade participativa a alguns membros do grupo bem como a não-membros” (FRASER, 2007, p. 129). Dessa forma, ambas as exigências são necessárias. O exemplo de Fraser mais útil à reflexão proposta nesta dissertação é quanto à controvérsia francesa sobre o uso do foulard. A questão central, afirma a filósofa, é compreender se as políticas que proíbem meninas muçulmanas de usarem o véu nas escolas públicas é um tratamento injusto a uma minoria religiosa. Inicialmente, as reivindicantes do reconhecimento do foulard precisam esclarecer dois pontos: primeiro, demonstrar que proibir o véu constitui um comunitarismo majoritário injusto que nega às meninas muçulmanas a paridade educacional; segundo, que permitir o uso do véu não exacerbaria a subordinação feminina tanto nas comunidades muçulmanas como na sociedade em geral.

Sobre o primeiro ponto referente ao comunitarismo majoritário francês ao negar o uso do véu, pode ser comprovado, tendo em vista que nenhuma medida ou proibição como essa impede o uso de cruzeiros cristãos nas escolas públicas. Com isso, verifica-se que a política atual nega a paridade em relação aos cidadãos muçulmanos. Quanto ao segundo ponto que diz respeito à não exacerbção da subordinação feminina, é controverso, tendo em vista que alguns republicanos franceses argumentam no sentido de que o foulard é um marcador da subordinação, motivo pelo qual seria necessário negar-lhe o reconhecimento.

De modo contrário, multiculturalistas diriam que o véu é um artefato altamente disputado em comunidades muçulmanas francesas. Assim, ao invés de tratar o foulard como apenas um artefato patriarcal, o estado deveria reconhecê-lo como um “símbolo da identidade mulçumana em transição, cujo sentido é contestado, assim como o é a própria identidade francesa, como um resultado das interações transculturais em uma sociedade multicultural” (FRASER, 2007, p. 130-131). Com isso, permitir o foulard em escolas públicas, pode

representar um passo para alcançar a paridade de gênero. Nesse caso, Fraser (2007) esclarece que os multiculturalistas possuem o argumento mais forte. O que não ocorre com o caso da mutilação genital feminina.

Fraser (2007) busca demonstrar como a norma da paridade participativa serve, portanto, para avaliar deontologicamente práticas culturais ou religiosas, afastando as não justificadas, e sem necessidade de uma avaliação ética. Esse padrão deve ser aplicado por meio do diálogo, do discurso, em processos democráticos de debate público. Os participantes desse debate irão discutir se os padrões institucionalizados de valoração cultural impedem a paridade de participação, e se as propostas serviriam para solucionar essa questão sem exacerbar outras disparidades. Desse modo, para o modelo de status, “a paridade participativa serve como um idioma de contestação e deliberação públicas sobre questões de justiça” (2007, p. 131), representando assim, “o principal idioma de razão pública, a linguagem preferida para conduzir a argumentação política democrática sobre questões tanto de distribuição quanto de reconhecimento” (FRASER, 2007, p. 131).

A avaliação ética, argumenta Fraser, é problemática por ser sempre contextualizada e sujeita à disputa quando horizontes avaliadores divergentes entram em contato. A proposta da paridade participativa, portanto, possibilita exaurir os recursos de raciocínio deontológico antes de recorrer à ética. Fraser (2007) argumenta que não há necessidade de escolher entre a política da redistribuição e a política do reconhecimento, pois é possível construir um modelo que acomode as duas formas. Primeiro é necessário considerar o reconhecimento como uma questão de justiça e em oposição à boa vida, o que requer a substituição do modelo de reconhecimento da identidade pelo modelo de status.

Em seguida, é necessário ampliar o conceito de justiça para incluir distribuição e reconhecimento como duas dimensões que são irreduzíveis, o que leva a colocar as duas dimensões sob a norma deontológica da paridade participativa. Após reconhecer que a justiça pode exigir em alguns casos o reconhecimento das particularidades acima e além da humanidade comum, é necessário submeter as reivindicações por reconhecimento ao padrão de justificação da paridade participativa. Após todos estes passos, seria possível encontrar uma situação em que seria necessário recorrer à ética.

Nancy Fraser (2009b) também propõe um importante questionamento sobre quem conta como sujeito da justiça, bem como quais são os interesses e as necessidades que devem ser levadas em consideração. Ainda, ao falar sobre lutas envolvendo redistribuição econômica, reconhecimento cultural e representação política, questiona quem são os indivíduos que possuem o direito de realizar reivindicações de justiça uns aos outros. Fraser (2009b) esclarece

que após a Segunda Guerra Mundial, essas questões não foram vividas, tendo em vista que naquele período, o qual Fraser denomina de Guerra Fria, a única unidade dentro da qual a justiça era aplicada era o Estado territorial moderno.

Fraser (2009b) chama esta visão de *vestfaliana*, e afirma que ela enquadrava grande parte do discurso sobre a justiça. Os reivindicantes de questões envolvendo redistribuição, reconhecimento, representação, diferenças de classe ou hierarquias de status presumiam que a esfera da política dizia respeito aos limites da comunidade política, e assim, apenas esses membros contavam como sujeitos da justiça. O problema é que essa limitação da justiça dentro das fronteiras da comunidade obscurecia as injustiças transfronteiriças.

Nesse cenário, as comunidades políticas são unidades geograficamente limitadas, com fronteiras definidas, e assim, o Estado exercia soberania sobre seu território, barrando interferências externas. Os sujeitos da justiça, portanto, eram os membros de uma cidadania territorializada. O que ocorre atualmente é que este cenário sobre o espaço político está perdendo força. A presunção de uma soberania estatal que seja exclusiva e indivisível está dando lugar a um regime de direitos humanos e redes de governança global (FRASER, 2009b).

Atualmente, encontrar o “quem”, ou os sujeitos da justiça e o espaço político são objetos de luta que alteraram o cenário *vestfaliano* para outras três dimensões: primeiro, envolve os localistas e comunalistas, que se preocupam com unidades subnacionais como “o País Basco” ou “Povos Inuit”; a segunda dimensão diz respeito aos regionalistas e transnacionalistas, que buscam identificar os sujeitos da justiça com unidades maiores como a “Europa” ou o “Islã”; e por fim, a terceira dimensão condiz com globalistas e cosmopolitas, que propõem tratar da mesma forma todos os seres humanos (FRASER, 2009b).

Estas visões se chocam, e ao tempo que uma emite uma demanda por justiça demonstrando a “quem”, as outras partes apresentam argumentos contrários. A esses impasses, Fraser denomina justiça *anormal*. Considerando o conflito entre tais visões sobre os limites da justiça, Fraser questiona: “como devemos decidir quais interesses devem ser considerados? Diante de enquadramentos concorrentes de conflitos sociais, como devemos determinar qual mapeamento do espaço político é justo?” (FRASER, 2009b, p. 283, tradução nossa)³¹. Para enfrentar essas questões, Fraser argumenta que para refletir adequadamente em tempos *anormais* requer uma teorização que seja ao mesmo tempo reflexiva e discriminativa.

Essa forma de reflexão requer garantir que as reivindicações de justiça de primeira ordem, como redistribuição, reconhecimento e representação recebam um julgamento justo, e

³¹ Do original: “[...] how should we decide whose interests ought to count? Faced with competing framings of social conflicts, how should we determine which mapping of political space is just?”

para isso, é necessário pressupor que é possível que existam formas injustas de delimitar o “quem” da justiça, tanto por excluir quem merece consideração, quanto por incluir quem deve ser excluído. Assim, essa teorização deve ser reflexiva, para pular um nível a fim de questionar a justiça ou a injustiça de quadros concorrentes. Ao ser reflexivo, envolve-se o metanível, em que o próprio enquadramento está em disputa e apenas ao se tornar reflexivo que é possível apreender a questão do “quem” como uma questão de justiça (FRASER, 2009b).

Para gerar a reflexividade necessária na justiça anormal, Fraser (2009b) propõe aderir à visão tridimensional do “o quê” da justiça, que envolve suas ideias de reconhecimento, redistribuição e representação, que estão sobrecarregados pelo princípio normativo da paridade participativa. Dessa forma, a fim de esclarecer as anormalidades do “quem”, Fraser se concentra na dimensão da representação, pois é a partir da dimensão política da justiça que se pode fornecer a reflexividade necessária para esclarecer as disputas sobre o “quem” na justiça anormal.

Isso se dá porque a dimensão política pode se aplicar em dois níveis: o político comum e o meta-político, respectivamente. O primeiro diz respeito às estruturas de representação política em uma comunidade política limitada, e é geralmente o enfoque principal dos teóricos. A representação nesse nível é geralmente em função da constituição interna de uma política, que pode ser vista como a definição de regras para exercer o poder político dentro de suas fronteiras, ainda, essas regras de decisão determinam o âmbito da contestação legítima dentro da política, ou seja, estabelecem os termos para que os que são incluídos na comunidade apresentem suas reivindicações e julguem suas disputas (FRASER, 2009b).

Nesse nível, se questiona se as relações de representação são justas; se as regras de decisão garantem voz igual nas deliberações públicas e se garante uma representação justa na tomada de decisão pública para todos os seus membros; e ainda, se todos que são considerados membros possuem a possibilidade de participar em pé de igualdade com os outros. Fraser (2009b) argumenta que quando a resposta a tais questionamentos é “Não”, há um confronto com as injustiças políticas ordinárias.

Os problemas em relação à injustiça política comum surgem quando as regras de decisão do sistema político negam a determinados indivíduos que são contados como membros, a chance de participar em igualdade com os demais. Fraser (2009b) argumenta que essas injustiças originaram demandas envolvendo mudanças no modo de representação político-ordinária, que envolve cotas de gênero em listas eleitorais, direitos multiculturais, entre outros.

Essas questões não esgotam a dimensão política da justiça. Existe ainda o nível meta-político, que diz respeito às divisões entre as comunidades políticas, o que leva a um espaço

mais amplo do qual as políticas limitadas estão situadas. Nesse nível, a questão central da representação é a inclusão ou a exclusão das comunidades daqueles que possuem o direito a reivindicar justiça uns aos outros.

Em foco aqui estão precisamente aquelas questões que eram tidas como certas no nível anterior. Assim, “se a representação política comum diz respeito à alocação de voz política entre aqueles que são contados como membros, então a representação meta-política diz respeito ao estabelecimento prévio de quem conta como membro em primeiro lugar” (FRASER, 2009b, p. 286, tradução nossa)³². É nesse nível que se compreende quem é incluído ou excluído do círculo de indivíduos com direito a uma distribuição justa, ao reconhecimento recíproco e aos termos justos de representação política comum.

Fraser argumenta que nesse nível pode se questionar:

as relações de meta-representação são injustas? Os limites da filiação política excluem erroneamente alguns que realmente têm direito à voz? A divisão do espaço político em políticas delimitadas e separadas priva alguns da chance de engajar-se politicamente com outros como pares em questões de interesse comum? (FRASER, 2009b, p. 286, tradução nossa)³³

Nesses casos, quando a resposta for sim, haverá a injustiça meta-política. As injustiças nesse nível surgem quando algumas pessoas são excluídas de participar das disputas autorizadas pela justiça, a partir dos limites de uma política estabelecida. Assim, quem é constituído como não membro, passa a ser excluído da esfera de indivíduos que possuem o direito a demandas envolvendo distribuição, reconhecimento e representação política ordinária (FRASER, 2009b).

Fraser (2009b) argumenta que a ideia do mal enquadramento é reflexiva, e ao ser utilizada no nível meta-político permite questionar o mapeamento do espaço político do ponto de vista da justiça. Nesse sentido, ao considerar o nível ordinário como o objeto de análise, a ideia de mal enquadramento possibilita questionar se uma explicação acerca do “quem” da justiça é realmente justa. Ao permitir questionar enquadramentos de justiça de primeira ordem, essa ideia do mal enquadramento possibilita analisar disputas que abarcam visões conflitantes de “quem”.

Isso permite que os reivindicantes apresentem o enquadramento como uma questão de justiça. A partir disso, é necessário considerar um princípio normativo discriminatório para

³² Do original: If ordinary-political representation concerns the allocation of political voice among those who are counted as members, then metapolitical representation concerns the prior establishment of who counts as a member in the first place.

³³ Do original: are the relations of meta-representation unjust? Do the boundaries of political membership wrongly exclude some who are actually entitled to voice? Does the division of political space into separated bounded polities deprive some of the chance to engage politically with others as peers on matters of common concern?

avaliar os quadros de justiça concorrentes. Fraser (2009b) aponta para a existência de três possibilidades de avaliação dos quadros de justiça. A primeira diz respeito ao princípio da filiação política. Para quem utiliza esta linha, a participação compartilhada em uma única comunidade política é que garante que um grupo de indivíduos podem ser sujeitos da justiça. Assim, o “quem” da justiça é aquele que pertence como membro de uma comunidade política.

Fraser (2009b) esclarece que existem duas variantes do princípio de filiação que utilizam diferentes concepções acerca do pertencimento político. Em uma delas, esse pertencimento diz respeito a uma nacionalidade compartilhada. Michael Walzer e David Miller são adeptos a esta ideia, e acreditam que a justiça é mais fortalecida quando a filiação política surge a partir de um *ethos* pré-político compartilhado, com idioma, história, cultura, tradição ou descendência comuns. Assim, o “quem” da justiça passa a ser a nação.

A outra interpretação é utilizada por filósofos como Will Kymlicka e Thomas Nagel, que consideram que a pessoa é incluída, e tem o pertencimento a uma comunidade política devido à cidadania. Assim, o cidadão passa a ser o “quem” da justiça, independente da identidade nacional. Fraser (2009b) afirma que John Rawls se encontra em uma área cinzenta do princípio da filiação, que se localiza entre as ideias de nacionalidade e cidadania.

Apesar das diferenças entre as duas ideias, o que elas compartilham é a compreensão de que o pertencimento à mesma comunidade política limitada garante que determinado grupo de indivíduos sejam sujeitos da justiça. Nessa interpretação, a comunidade política é um Estado territorial moderno. É a conexão a partir de um poder coercitivo que possibilita a cooperação entre membros e os torna companheiros políticos. Assim, as relações políticas se dão em razão de um pertencimento compartilhado em uma unidade territorialmente limitada e que possui um Estado soberano, o que leva à conclusão de que o “quem” legítimo da justiça, para esta visão, é o “quem” vestfaliano.

O problema dessa abordagem consiste no fato de que impede de contemplar a possibilidade de que esse enquadramento possa ser injusto. Ao perder a reflexividade, o princípio da afiliação não pode atender aos requisitos para teorizar a justiça anormal. Diante disso, diversos filósofos e ativistas têm buscado uma abordagem mais crítica, que envolve o princípio humanista.

Ao buscar um padrão mais inclusivo, Fraser referencia que Martha Nussbaum busca resolver as disputas a respeito do “quem”, partindo aos critérios de pessoalidade. Assim, o que transforma indivíduos em sujeitos da justiça é a existência de características definidoras da humanidade. Dessa forma, independente da definição dessas características utilizadas pelos teóricos humanistas (que possuem diferentes definições acerca da autonomia, racionalidade,

linguagem, entre outras possibilidades), o que possuem em comum é o fato de que compartilham a ideia de que possuem humanidade pertencem a um único “quem” da justiça (FRASER, 2009b).

Esta abordagem do princípio humanista delimita o quadro da justiça a partir da pessoalidade, sendo capaz de acolher reivindicações que pressupõem uma compreensão não hegemônica a respeito do sujeito da justiça. Apesar disso, Fraser (2009b) ressalta que este princípio não é genuinamente reflexivo, pois opera em um nível de abstração muito alto que não possibilita discernir nada de significado moral em configurações particulares. O problema desta abordagem para Fraser, consiste no fato de que exclui a possibilidade de incluir questões diferentes que precisariam de estruturas de justiça diferentes. Este princípio não leva em conta as relações sociais reais ou históricas. Enquanto a ideia da filiação buscava fundamentar as obrigações de justiça em uma ideia excessivamente restrita às relações sociais, este atribui as obrigações independente da existência destas relações.

Fraser (2009b) relaciona as ideias humanistas de que todos contam em todas as questões com o autoritarismo, afirmando que essa elevada abstração possibilita explicar sua afinidade histórica com o imperialismo. Isso se dá porque de certa forma condiz com argumentos genéricos que não consideram as diferenças, e geralmente ocorre quando existe uma relação de exploração dos mais poderosos com os menos privilegiados, no sentido de exacerbar esse poder. Diante disso, Fraser (2009b) afirma que o princípio da humanidade não condiz com uma leitura adequada da justiça em tempos anormais, e assim, considera que nem o princípio humanista e nem o da filiação são aptos a lidar com as disputas sobre o “quem” da justiça.

O terceiro princípio é o de todos os afetados, que considera que para resolver tais disputas deve se ater às relações sociais de interdependência. Nessa perspectiva, o “quem” da justiça é uma função da escala de interação social. Jurgen Habermas por exemplo, incorpora esta ideia em seu princípio “D” da ética do discurso. A ideia central, portanto, é identificar o “quem” da justiça como uma comunidade de risco que é representada em termos de causalidade. O problema deste princípio é que ao reduzir o “quem” da justiça à questão de quem é afetado por quem, trata esse problema como um simples fato empírico, e autoriza que as ciências sociais determinem o “quem” da justiça (FRASER, 2009b).

Fraser (2009b) ressalta que é necessário distinguir os níveis e formas de efetividades que são considerados suficientes para conferir uma posição moral daqueles que não o são. Com isso, é necessário envolver uma combinação complexa de reflexão normativa, interpretação histórica e teorização social. Para avaliar as estruturas na justiça anormal, Fraser apresenta alegações de enquadramento incorreto ao que chama de princípio de todos os sujeitos. Nesse

princípio, os que estão sujeitos a uma determinada governança estrutural, possuem uma posição moral como sujeitos de justiça em relação a ela, de modo que o que transforma um grupo de pessoas em sujeitos de justiça é a sujeição conjunta a uma estrutura de governança que define as regras que governam sua interação.

A ideia de sujeição à estrutura de governança é entendida de forma ampla, de modo que abrange relações com poderes de vários tipos, e não se restringindo apenas aos estados, mas incluindo agências não estatais que geram regras aplicáveis para estruturar áreas da interação social. como exemplo, há a Organização Mundial do Comércio e o Fundo Monetário Internacional, mas pode se incluir também estruturas transnacionais a respeito do meio ambiente, energia atômica e nuclear, saúde, entre outros. Ao regular a interação de grandes populações internacionais, essas agências sujeitam tais populações. Fraser ressalta que o termo sujeito também precisa ser compreendido de forma ampla, de modo que não se restringe à cidadania formal, essa noção abrange a condição de estar sujeito ao poder coercitivo de formas não estatais e transestatais de governamentalidade (FRASER, 2009b).

Assim, o princípio de todos os sujeitos possibilita um padrão crítico para avaliar as injustiças, e uma questão será enquadrada justamente apenas quando todos os sujeitos às estruturas de governança receberem igual consideração. Para isso, é necessário apenas estar sujeito à determinada estrutura, não necessitando ser “membro” oficialmente credenciado (FRASER, 2009b).

Fraser (2009b) afirma que este princípio corrige os principais defeitos dos princípios anteriores. Atualmente, a humanidade está sujeita a uma pluralidade de diferentes estruturas de governança, e com isso, surge a necessidade de delimitar uma variedade de quadros diferentes que abordem diferentes questões. É necessário que essa abordagem seja ao mesmo tempo reflexiva e discriminatória, combinando o questionamento reflexivo das estruturas de justiça com um princípio avaliativo discriminativo.

As ideias de Fraser a partir de uma teoria tridimensional da justiça, possibilitam organizar um espaço de participação pública e respeito às mulheres. Nesse cenário, é utilizada sua teoria como forma de organização social para que seja possível discutir pautas feministas como a igualdade de gênero, de modo que o feminismo ético possa ser aplicado e estudado nessas discussões e assim, com um cenário organizado a partir do qual serão possibilitadas as reivindicações feministas, será possível incluir na pauta o uso das capacidades humanas centrais apresentadas por Nussbaum como forma de garantir um mínimo ético e social no tratamento ao ser humano.

3.4 Emancipando as mulheres: uma teoria da justiça feminista em Lemândia

Refletindo agora especificamente sobre o caso da mutilação genital feminina, é possível utilizar o exemplo de Lemândia, um povo que realiza a MGF, não garante direitos de forma equânime às mulheres e aos homens, e aqui pode se especificar direito à liberdade, igualdade, propriedade, associação e liberdade religiosa. Nesta comunidade, as mulheres realizam trabalhos fora da área do lar, mas todas as tarefas são relacionadas ao lar. Como buscar água em poços próximos, fazer as compras no mercado, alimentar os filhos, preparar almoço, jantar, cuidar dos filhos, do marido, e dos afazeres gerais da casa.

De certa forma, as mulheres ainda ocupam o espaço privado das relações sociais, pois não possuem direito ao voto, ou qualquer forma de participação política ou espaço para reivindicar o que precisam. Aplicando a política do reconhecimento a este caso, busca-se reconhecer a mulher como membra ativa daquela comunidade. Nesse caso é importante demonstrar a diferença de Fraser e Honneth, na medida em que não se busca reconhecer a identidade da mulher, mas a condição de igualdade de status com paridade participativa, para garantir a participação na vida pública.

Buscando superar a subordinação, é necessário a desinstitucionalização de padrões de valoração cultural que impedem a participação das mulheres, tendo em vista que é devido às tradições culturais de Lemândia que as mulheres não podem participar com igualdade da vida pública, baseado em uma cultura extremamente patriarcal. Essa negação de participação condiz com o falso reconhecimento, e se trata de uma injustiça, tendo em vista que as mulheres não participaram em condições de igualdade da escolha desses padrões, levando a uma subordinação institucionalizada. É nesse sentido que Fraser vai além da abordagem de Nussbaum ao criticar as instituições impostas.

Outra diferença da abordagem de Nussbaum (2000) é que Fraser (2009a) não busca encontrar uma concepção de boa vida que seja universalmente compartilhada, sendo a abordagem do reconhecimento de status deontológico, incorporando uma liberdade subjetiva, que garante que são os indivíduos e grupos quem irão definir o que consideram uma boa vida, bem como as formas que irão alcançá-la dentro dos limites da liberdade. Apesar desta diferença, a incorporação da lista de capacidades não trata de uma definição exata do que é uma boa vida, ela de certa forma propõe condições mínimas de existência para que as pessoas possuam condições básicas de perseguir a boa vida que consideram adequadas. Assim, acredita-se que a ideia de liberdade proposta pelas duas teóricas condiz, e que as duas propõem os meios para alcançar os fins que desejam.

Fraser (2007) ressalta que o modelo de status utiliza uma concepção de justiça que pode ser aceita por diferentes visões da boa vida. Da mesma forma que a utilização da lista de capacidades pode ser aderida por quem possui diferentes concepções acerca do bem, e dos fins que desejam buscar, na medida em que sua complementação de acordo com cada contexto social é possibilitada.

A ideia de estima social é utilizada por Fraser (2007) no sentido de que todos possuem o direito igual de buscar esta estima por meio de condições justas de igualdade e oportunidades. Essas condições podem de fato ser asseguradas pelo respeito às capacidades, tendo em vista que garantem um mínimo existencial por meio de uma justiça social básica. O problema ressaltado por Fraser (2007) é que essas condições não são asseguradas quando os padrões institucionalizados de valoração cultural depreciam o feminino.

Fraser (2009a) reconhece que quando o não reconhecimento envolve negar a humanidade comum dos participantes, é necessário aplicar o reconhecimento universalista, no sentido de reconhecer essa humanidade acima do grupo. Que é o caso em que se pode aplicar ao povo de Lemândia, na medida em que as mulheres não são reconhecidas inteiramente por sua humanidade, sendo utilizadas como meios em que se inserem significados culturais como a mutilação genital feminina, para atingir outros fins, como agradar o homem e possibilitar a purificação para um casamento.

Essa abordagem da paridade participativa permite ver as reivindicações pelo reconhecimento da diferença de modo contextualizado. As necessidades por reconhecimento das mulheres, que são subordinadas, são diferentes das necessidades de reconhecimento dos homens, que são dominantes, dessa forma, as reivindicações que promovem a paridade de participação serão moralmente justificadas.

Considerando portanto a necessidade de que os reivindicantes demonstrem que os arranjos atuais impedem a participação em condição de paridade na vida social, as mulheres podem demonstrar no caso da redistribuição, como os arranjos econômicos de Lemândia negam as condições objetivas necessárias para a paridade participativa, como o fato de o homem controlar o dinheiro da família, sem deixar às mulheres qualquer possibilidade de utilização de seu dinheiro e até mesmo sem a possibilidade de buscar trabalhos fora de casa e possuir independência financeira. Dessa forma, a paridade participativa é prejudicada, e as mulheres podem reivindicar a importância dessa independência a partir de uma reforma econômica.

Essa questão também possui relação com a reivindicação por reconhecimento, na medida em que os padrões institucionalizados de valoração cultural, com um forte enraizamento patriarcal, negam as condições intersubjetivas que são necessárias à paridade de participação.

Isso se dá quando a mulher é reconhecida culturalmente como um ser subordinado e inferior ao homem. O procedimento da MGF se dá puramente por julgamentos morais sobre o corpo das mulheres, com o intuito de garantir que um casamento seja efetivado, como se este fosse o fim destinado a todas as mulheres daquela cultura. Não há como considerar qualquer condição intersubjetiva garantida às mulheres nesse caso, tendo em vista ainda os problemas físicos e psicológicos que irão afetá-las para o resto da vida, além do corte brutal do órgão relacionado ao prazer feminino.

Nesse sentido, as reivindicantes do reconhecimento podem demonstrar como as mudanças institucionais socioculturais que buscam, envolvendo o fim da mutilação genital feminina e a constitucionalização de direitos mínimos às mulheres por meio das capacidades, pode promover as condições intersubjetivas necessários para garantir o reconhecimento das mulheres, e que isto de forma alguma pioraria outras disparidades.

Fraser (2007) reconhece que a mutilação nega a paridade no prazer sexual e na saúde das meninas e mulheres. Com o modelo de paridade de participação, é possível avaliar deontologicamente estas reivindicações por reconhecimento sem a necessidade de uma avaliação ética da prática cultural da MGF.

Apesar de Fraser ressaltar que não há necessidade de avaliar eticamente a prática, tendo em vista que pelo filtro da paridade participativa ela já seria condenada, é possível verificar que também ao avaliar sob uma perspectiva ética, o fim da MGF seria visto como necessário. Isso se dá ao utilizar o imperativo categórico, como já mencionado em tópico anterior, em que primeiro o ato da mutilação não pode ser visto como universal, na medida em que a conduta não é boa em si, e pelo fato de a mulher ser considerada um mero instrumento para a realização de outro fim. Kant proporciona essa análise ética da prática, e é retomado por Nussbaum que também trabalha com a ideia de a mulher ser um fim em si mesma, no sentido de não ser utilizada como ferramenta para atingir fins de terceiros, e ainda, neste caso, fins patriarcalmente enraizados na tradição. Dessa forma, a proposta de complementação entre as ideias de Nussbaum e Fraser demonstra como a prática da MGF é condenada tanto moralmente quanto eticamente.

O modelo de paridade participativa é aplicado dialogicamente e discursivamente, através de um processo democrático de debate público. Fraser (2007) afirma que a paridade representa o principal idioma da razão pública, no sentido de ser a linguagem utilizada para conduzir a argumentação política sobre questões de redistribuição e de reconhecimento.

Após estabelecido o diálogo público em um processo democrático sobre as reivindicações envolvendo a justiça que as mulheres necessitam, acrescenta-se a isso a

constitucionalização da lista de capacidades humanas centrais. Como Nussbaum (2013b) trabalha com a ideia de um consenso em nível internacional, não quer dizer que todos os elementos inseridos no consenso sejam baseados nas tradições democráticas ocidentais, como já demonstrado anteriormente, mas que a justificação em nível internacional é possibilitada para que as pessoas possam endossar a lista e complementá-la de acordo com seus contextos.

As capacidades são vistas como direitos fundamentais, e isso que justifica a inclusão de uma capacidade na lista. No caso de Lemândia, em que diversos direitos das mulheres são negados, essa constitucionalização permite que as mulheres tenham acesso equânime em relação aos homens, aos direitos fundamentais que garantirão condições mínimas para elas desenvolverem suas vidas de acordo com o que querem ser ou fazer. A lista representa um mínimo adequado, no sentido de que caso uma pessoa encontre-se com uma capacidade abaixo desse mínimo, é uma falha na justiça social básica. A partir da verificação dessa falha de justiça, a mulher pode reivindicar no processo público e democrático determinado por Fraser, de que forma aquela injustiça lhe afeta e qual a proposta para melhorá-la, demonstrando que não irá afetar outras disparidades, como já explicado anteriormente.

Dessa forma, a deficiência em determinada capacidade impede a paridade de participação, e com isso, a lista de capacidades pode ser utilizada como um parâmetro de igualdade entre homens e mulheres. Não é possível compensar determinada falta de capacidade em uma área com a exacerbação de outra capacidade em outra área. O mínimo deve ser respeitado a todos para garantir a igualdade. Isso ocorre porque essa abordagem considera que existem determinadas funções essenciais à vida humana, de modo que possibilitam o pleno desenvolvimento individual.

Como demonstrado ao explicar a abordagem das capacidades da Nussbaum (1999) no tópico anterior, existem três tipos de recursos para determinar o senso de valor e da dignidade humana como necessários a fim de originar os deveres sociais e políticos. No caso de Lemândia, ao pensar nas capacidades básicas que são a base inata para os indivíduos desenvolverem uma capacidade mais avançada e uma base moral, verifica-se que as mulheres possuem essa base, mas ela não é estimulada pela falta de acesso a um plano efetivo de capacidades.

Sobre as capacidades internas, as mulheres que passam pelo procedimento da MGF não possuem a capacidade interna (que são os estados da própria pessoa) para o próprio prazer sexual, e com isso, resta prejudicada a dignidade humana das mulheres. Já sobre as capacidades combinadas, que condizem com a combinação entre as internas e as condições externas para exercitar determinada função, a mulher que passa pelo procedimento da MGF já perde a

capacidade interna quando ocorre a prática, e ela nunca mais é restaurada a fim de combinar com qualquer fator externo que possibilite exercer livremente sua vontade.

Como as mulheres de Lemândia não possuem acesso ao voto ou participação política, elas possuem a capacidade interna, mas não combinada de efetivar essa participação. Na medida em que a lista de capacidades é uma lista com capacidades combinadas, é necessário garantir o que está presente na lista para que não implique em injustiças nas diversas áreas capacitárias, e a plena efetivação e respeito à lista possibilita promover o desenvolvimento adequado das competências internas e externas das pessoas.

Fraser (2009b) propõe uma reflexão sobre quem conta como sujeito de justiça e quais as necessidades e interesses que precisam ser levados em consideração. Para trabalhar com a justiça em termos anormais, e pensar no mal enquadramento como uma questão de justiça, é necessário um princípio normativo discriminatório que possibilite avaliar os quadros de justiça concorrentes. Para isso, utiliza o princípio de todos os sujeitos, que garante que os indivíduos que estão sujeitos a uma determinada governança estrutural, possuem uma posição moral como sujeitos de justiça em relação a ela. Assim, os membros de Lemândia são todos os indivíduos que estão sujeitos à mesma governança. Dessa forma, uma questão será considerada justa quando todos os sujeitos às estruturas de governança de Lemândia receberem igual consideração.

Para gerar a reflexividade necessária na justiça anormal, Fraser (2009b) propõe aderir à visão tridimensional do “o quê” da justiça, que envolve suas ideias de reconhecimento, redistribuição e representação, que estão sobrecarregados pelo princípio normativo da paridade participativa. Dessa forma, a fim de esclarecer as anormalidades do “quem”, Fraser (2009b) se concentra na dimensão da representação, pois é a partir da dimensão política da justiça que se pode fornecer a reflexividade necessária para esclarecer as disputas sobre o “quem” na justiça anormal.

A dimensão política pode se aplicar no nível político comum e no meta-político. É na dimensão política comum que são estabelecidos os termos para que os membros da comunidade apresentem suas reivindicações. É nessa dimensão que se deve estabelecer às mulheres o direito de reivindicar melhorias na qualidade de vida, com o acesso equânime aos direitos fundamentais representados pelas capacidades e pelo fim da mutilação genital feminina.

Como é nesse nível que será questionado se as relações de representação são justas e se as regras de decisão garantem a todos igualdade de voz nas deliberações públicas, no sentido de todos poderem participar em igualdade, verifica-se que caso não seja oportunizado às

mulheres estas condições delimitadoras de igualdade, haverá um confronto com as injustiças políticas comuns.

Isso ocorre porque se nega às mulheres a chance de participar em igualdade com homens. Em muitas localidades, tais questões foram importantes para organizar mudanças como cotas de gênero em listas eleitorais, mas apenas isso não é o suficiente. É necessário garantir à mulher o direito de votar em outras mulheres, de participar ativamente da vida pública, independente se ocupa um cargo político ou não.

No nível meta-político se tem no cerne da representação, a inclusão ou exclusão das comunidades ao considerá-las como reivindicantes ou não da justiça. Esta área conta com estabelecimento prévio de quem irá contar com membro e que pode reivindicar direitos. Um questionamento que se pode fazer é se os limites da filiação política excluem quem tem direito à voz. Isso ocorre quando as mulheres não são julgadas aptas a participar da esfera política. Com isso, haverá uma injustiça meta-política. Quando a mulher não é constituída como membra, ela é excluída da esfera de sujeitos que podem reivindicar demandas envolvendo a distribuição, reconhecimento e representação política ordinária.

Fraser (2003) demonstrou como vê a diferença entre as ideias de transformação e afirmação como remédios para problemas de reconhecimento e distribuição. Apesar de demonstrar preferência pelas ideias transformativas, reconheceu que existem medidas afirmativas que podem alterar significativamente a realidade social, atuando não apenas como uma forma rápida de resolver determinado problema, mas como um fator que a longo prazo irá promover uma mudança contextual.

O enfoque das capacidades de Nussbaum (2000), em um primeiro olhar, pode parecer uma medida simplesmente afirmativa, por se tratar de medidas utilizadas pelo Estado para promover a melhoria na vida das mulheres, considerando que a resolução se daria de certa forma de “maneira rápida” e não atingiria a fundo as estruturas sociais que levam as desigualdades às mulheres.

Olhando profundamente as mudanças que esse enfoque oportuniza, é possível dizer que se trata do exemplo de reforma não reformista que Fraser (2003) trabalha, pois se trata de uma medida afirmativa, mas que a longo prazo pode alterar significativamente o cenário de vida das mulheres. Isso se dá porque ao oportunizar uma realidade em que a razão prática seja estimulada, as mulheres poderão refletir criticamente sobre o planejamento da própria vida, o que oportuniza uma emancipação de contextos de vida que considerem inadequados. Ao refletir criticamente sobre o procedimento da MGF, as mulheres podem ver o impacto que o procedimento causa em suas vidas e encontrar formas de erradicar com a prática.

Ainda, as capacidades envolvendo vida, saúde física e integridade física, por si só já permitem verificar como a mutilação genital feminina fere todas elas, e que a partir da garantia dessas capacidades a qualidade de vida das mulheres melhorará a longo prazo, considerando que agressões sexuais, violência doméstica e outras formas de violência contra as mulheres podem sofrer uma mudança estrutural. Isso ocorre na medida em que ao ferir estas capacidades, reivindicações envolvendo a injustiça social serão feitas na esfera pública, e poderá se trabalhar medidas de conscientização aos homens sobre a igualdade em relação às mulheres e os problemas relacionados à violência e dominação, alterando a própria estrutura da consciência da sociedade a respeito desses temas.

As capacidades referentes à emoção, afiliação, outras espécies e controle sobre o próprio ambiente dizem respeito à interação entre a própria humanidade com a humanidade do outro e com a natureza, em que ao estimular essas questões, a visão da sociedade em relação ao meio ambiente, por exemplo, será alterada, a longo prazo, em sua estrutura, de modo que os indivíduos reconheçam a sensação de pertencimento a um mesmo mundo em que existe uma codependência entre a natureza e o ser humano. E quanto ao estímulo da relação afetiva com o outro, a interação social é estimulada, assim como o desenvolvimento emocional saudável, que influencia diretamente na qualidade de vida das mulheres, principalmente quando se encontram em uma situação de subordinação em relação aos homens.

A emancipação que as capacidades oportunizam, sem dúvidas garantem a longo prazo, a mudança no cerne da estrutura social que gera a desigualdade entre homens e mulheres, e neste caso específico da própria estrutura que sustenta a mutilação genital feminina, na medida em que ao garantir o mínimo de capacidades designadas, já oportunizará às mulheres condições reflexivas e existenciais para se emanciparem dessa situação de subordinação e violência. Ainda, o próprio investimento em uma lista de capacidades garante que as mulheres tenham condições básicas de reivindicar na esfera pública qualquer injustiça referente ao reconhecimento, à distribuição e à representação, que contam como condições indispensáveis para a efetivação de uma justiça social básica que reconheça e garanta a dignidade humana de todas as mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O feminismo é reconhecido como um movimento social e teórico, contando com um desenvolvimento reflexivo sobre a condição da mulher em diversos contextos. O intuito de apresentar inicialmente uma breve exposição sobre o movimento feminista, com enfoque principalmente nas bases do feminismo liberal, surgiu no sentido de esclarecer as principais ideias dessa corrente e relacionar com a mutilação genital feminina.

Isso se dá porque é inegável a importância que o feminismo liberal possui para refletir sobre a MGF, na medida em que as ideias de autonomia, liberdade, racionalidade e igualdade são essenciais às mulheres que vivem em comunidades que realizam o procedimento. Também é necessário delimitar de qual feminismo liberal se fala, e isso buscou-se esclarecer com as considerações de Amy Baehr, na medida em que se utiliza principalmente o feminismo liberal igualitário, que de forma alguma busca apenas representação política às mulheres, ou alcançar cargos de poder como dos homens, tal qual a crítica de Nancy Fraser³⁴ que fala em uma terceirização da opressão.

O feminismo liberal igualitário trabalha com a ideia de garantir às mulheres condições adequadas de vida, e nisso se inclui *todas* as mulheres. A lista de capacidades de Martha Nussbaum possibilita um mínimo existencial para que as mulheres possam ser e fazer o que quiserem para suas vidas, em que a partir da constitucionalização das capacidades e do reconhecimento de que se trata de direitos fundamentais, é possível pensar uma justiça social básica que preserve a dignidade humana.

Essas ideias são centrais ao trabalhar com a mutilação genital feminina, pois o procedimento é realizado sem qualquer influência religiosa, mas baseado em uma tradição extremamente patriarcal que domina os corpos das mulheres e os trata como meios para atingir os fins de terceiros, ou fins que podem não ser os da sua escolha, como o casamento. Dessa forma, não há como falar em melhorias na situação de vida das mulheres que vivem em comunidades que realizam a prática sem falar em liberdade, igualdade e autonomia.

Outro fato inegável é a influência de Kant para pensar esses termos, e sua contribuição no sentido de tratar a mulher como um fim em si mesma. O feminismo ético possibilita refletir sobre a mutilação e utilizar do próprio imperativo categórico para fundamentar como é uma prática que fere a condição última de ser humano. Uma das principais acusações que se recebe

³⁴ Essa crítica pode ser encontrada na obra *Feminismo para os 99%: um manifesto*, na Tese dois que consta: “O feminismo liberal está falido. É hora de superá-lo.” (2019, p. 28).

ao se defender o fim da prática, principalmente quando quem demonstra os problemas relacionados a ela está inserido em um contexto ocidental, é a acusação de ocidentalização.

O problema é que essa acusação muitas vezes acaba mascarando o desacordo com mudanças e enfatiza o enraizamento patriarcal da prática e dos praticantes. Como demonstrado no decorrer desta dissertação, muitas mulheres inseridas no próprio contexto comunitário em que se realiza a MGF, denunciaram a prática, buscaram formas de erradicá-la e com isso, foram expulsas ou tiveram que fugir de suas comunidades. Isso demonstra o quanto ainda é forte a ocorrência e a crença de que o procedimento é correto.

As discussões sobre multiculturalismo e relativismo cultural foram esclarecidas tendo em vista a complexidade que envolve a discussão sobre a mutilação genital feminina. Apesar de serem argumentos válidos os utilizados nessas correntes, verifica-se que para o caso da mutilação não há argumento que sustente de forma concreta a sua realização, sem ser encoberto por um manto patriarcal que subordina e procura controlar as mulheres.

No decorrer do texto também foi fundamental demonstrar a filosofia política de John Rawls, tendo em vista que sua teoria serviu de base tanto para crítica quanto para novas construções teóricas que surgiram no decorrer das últimas décadas. A lista de bens primários surgiu como uma ideia de mínimo existencial, que foi criticada por Amartya Sen e Martha Nussbaum e que possibilitou o desenvolvimento da ideia de capacidades como uma forma de garantir a qualidade de vida da população. Ainda, as críticas feministas direcionadas à sua teoria possibilitaram adicionar um viés diferente à sua abordagem, criando formas de pensar uma teoria da justiça inclusiva e que considere a situação das mulheres e as desigualdades envolvidas contexto familiar.

A partir da exposição teórica sobre a filosofia rawlsiana e principalmente sobre o *Direito dos Povos*, é possível refletir sobre o procedimento da mutilação genital feminina e de que forma essa prática seria vista em uma sociedade internacional como a adotada por Rawls. Na sociedade criada chamada Lemândia, nota-se que a inserção nesse âmbito internacional se dá como Estado fora da lei. Isso ocorre devido à falta de proteção aos direitos humanos e a falta de representação política às mulheres presentes nessas comunidade/povos.

Nesse sentido e a fim de oportunizar mudanças e melhorias de vida a todas as mulheres, a proposta de complementar o enfoque das capacidades humanas centrais com a teoria tridimensional da justiça de Nancy Fraser surge no sentido de garantir uma organização social para as comunidades que realizam a MGF, a fim de oportunizar um espaço em que as mulheres sejam reconhecidas como membras integrantes da comunidade, e que possam reivindicar questões de justiça, principalmente envolvendo reconhecimento, redistribuição e representação

política. Nesse cenário organizado, será possível por meio de diálogos democráticos na esfera pública, utilizar a lista de capacidades e complementá-la de acordo com as necessidades de cada comunidade, sempre respeitando o mínimo presente na lista.

A tentativa de desenvolver uma teoria da justiça feminista foi utilizada neste texto com base no caso da mutilação genital feminina a fim de emancipar as mulheres que passam ou poderão passar pelo procedimento. Mas o enfoque desse desenvolvimento permite pensar a situação de mulheres em todo o mundo, e pode ser aplicado a qualquer caso e qualquer contexto a fim de melhorar a situação de vida das mulheres. Como demonstrado, Fraser e Nussbaum partem de vertentes teóricas distintas, mas a complementação entre suas teorias possibilita visualizar que tanto no campo da ética quanto da moralidade, a realização da mutilação genital feminina é questionada e vista como uma falha de justiça, no caso de Fraser envolve uma falha na paridade participativa, e de Nussbaum como uma falha na justiça social básica por prejudicar capacidades básicas como a integridade física, psicológica, razão prática, entre outras.

Ainda, uma das críticas direcionadas às teorias femininas atuais, que inclui o feminismo liberal, é que não se critica as instituições sociais impostas. Dessa forma, a complementação do enfoque das capacidades com a teoria de Fraser permite ajustar esse déficit teórico apontados às teorias liberais.

O potencial transformador destas duas teorias juntas permite delimitar uma forma de organização social que tenha sempre como base a participação equânime de todos os membros de determinado Estado, no sentido de poderem reivindicar situações que dificultem seu acesso a uma justiça efetiva. Ainda, ajuda a determinar o “quem” da justiça na medida em que as mulheres sejam incluídas como membras reivindicantes. Aderindo essa ideia de participação equânime e da efetivação das capacidades humanas centrais, as mulheres estarão aptas a reivindicar qualquer questão de justiça que envolva suas vidas e garantir o respeito à dignidade humana. É por isso que se acredita que essa complementação teórica pode ser utilizada em nível mundial para pensar a situação das mulheres, e oportunizar estudos futuros com esse enfoque.

Assim como Nussbaum trabalhou em seu livro *Women and Human Development* (2000) com a questão empírica no sentido de facilitar o processo socrático do leitor para avaliar uma visão, buscou-se aqui demonstrar os argumentos de mulheres que vivem nos contextos em que a mutilação genital feminina ocorre, no primeiro capítulo, para possibilitar uma visão de quem de fato passou pelo procedimento e vive ou viveu aquela realidade. Reconhece-se que Nussbaum pôde ir além em seus estudos ao acompanhar os problemas enfrentados pelas mulheres na Índia e conhecendo centenas de mulheres em ONGs de diferentes tipos, o que não é o caso de a possibilidade de pesquisa de campo ser realizada nessa dissertação.

Apesar disso, não retira a importância dos dados apresentados aqui, principalmente dos relatos de mulheres que passaram pelo procedimento da MGF. O acesso à rede de computadores cada vez mais permite o acesso à informação real, e com isso, a partir de um rigoroso processo de seleção de fontes, esses relatos de vidas reais devem ser levados em conta. Nesse sentido, o presente trabalho buscou apresentar uma forma de melhorar a qualidade de vida das mulheres que passam pelo procedimento, e indo além dessa realidade, de melhorar a qualidade de vida das mulheres em todas as localidades. É necessário pensar em âmbito local e internacional para que as ações locais possuam reflexos em âmbito global na efetivação da dignidade humana, e com isso, o respeito a uma justiça social básica é condição imprescindível para que as mulheres possam desenvolver suas vidas de acordo com o que querem ser e fazer.

Dessa forma, respondendo aos problemas propostos na pesquisa, verificou-se que é possível sim considerar um mínimo ético para o tratamento com o ser humano, considerando a existência de uma diversidade cultural, e que isso se dá com a utilização das capacidades humanas centrais, que possibilita a não instrumentalização das mulheres; e ainda, que a igualdade de gênero pode ser fundamento para uma teoria da justiça, a partir da complementação teórica entre a teoria tridimensional da justiça de Fraser e o enfoque nas capacidades de Nussbaum, que possibilita refletir sobre a condição da mulher em diversas realidades, podendo ser utilizada essa ideia como base para a realização de trabalhos futuros, como o desenvolvimento de planos internacionais de governança em prol da igualdade de gênero.

REFERÊNCIAS

ARUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Tradução Heci Regina Candiani – 1. Ed. – São Paulo: Boitempo, 2019.

BAEHR, Amy R., "Liberal Feminism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/feminism-liberal/>. Acesso em 15 out. 2021.

BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global**. 1ª ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

CDC. **Convenção sobre os Direitos da Criança**. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/convencao-sobre-os-direitos-da-crianca>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CEDAW. **Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher**. 1979. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao_cedaw.pdf. Acesso em: 20 jul. 2021.

CYFER, Ingrid. Liberalismo e feminismo: igualdade de gênero em Carole Pateman e Martha Nussbaum. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 135-146, jun. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782010000200009>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/rWv78Q85myrS3pv4FKXvYsC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 out. 2021.

DUDH. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 19 jun. 2021.

DW. **Primeiro passo para o fim da mutilação genital feminina no Sudão**. 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/o-primeiro-passo-para-o-fim-da-mutila%C3%A7%C3%A3o-genital-feminina-no-sud%C3%A3o/a-54140277> . Acesso em: 15 jun. 2021.

END FGM European Campaign. **Eliminar a Mutilação Genital Feminina para promover o cumprimento dos Objectivos de Desenvolvimento do Milénio**. Disponível em: https://www.cig.gov.pt/wpcontent/uploads/2013/12/Folha_de_dados_OMGF_ODM.pdf. Acesso em: 20 jun. 2021.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: **Redistribution or recognition?** a political-philosophical Exchange. Translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452007000100006>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/JwvFBqdKJnvndHhSH6C5ngr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 23 set. 2021.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, nº 77, p. 11-39, 2009a. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452009000200001> Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/BJjZvbgHXyxwYKHjYbTYCnn/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 02 set. 2021.

FRASER, Nancy. Who Counts? Dilemmas of Justice in a Postwestphalian World. **Antipode**. Vol. 41 No. S1 2009b, pp 281–297. DOI: 10.1111/j.1467-8330.2009.00726.x. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8330.2009.00726.x> Acesso em: 20 set. 2021.

FRASER, Nancy. JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. Tradução Nathalie Bressiani. - 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2020.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.

FRIEDAN, Betty. **The feminine mystique**. New York: Dell Publishing Co., INC., 1974.

G1. **Governo francês lança grande plano nacional contra a mutilação genital feminina**. Disponível em: <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2019/06/21/governo-frances-lanca-grande-plano-nacional-contr-a-mutilacao-genital-feminina.ghtml>. Acesso em: 20 jun. 2021.

HIRSI ALI, Ayaan. **A virgem na jaula: um apelo à razão**. Tradução Ivan Weisz Kuck. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HOBBSAWM Eric J. **A era das revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais** Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2003.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº16. Brasília, jan. - abr. 2015, p. 193-210. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151608>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/mrjHhJLHZtfyHn7Wx4HKm3k/?lang=pt>. Acesso em 07 jul. 2021.

IG São Paulo. **Quase 60 meninas são internadas após mutilação genital feminina em Burkina Faso**. 2018. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2018-09-18/mutilacao-genital-feminina-burkina-faso.html>. Acesso em: 10 jun. 2021.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?** Tradução de Luiz Paulo Rouanet. [1784]. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/plu->

ginfile.php/5158861/mod_resource/content/1/09.%20Kant.%20O%20que%20%C3%A9%20o%20Esclarecimen-to.pdf. Acesso em: 26 jan. 2021.

KHADY. **Mutilada**. Khady com a colaboração de Marie-Thérèse Cuny; Tradução de Rejane Tanowitz. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

MCFADDEN, Patricia. **Prazer sexual como escolha feminista**: o desafio de separar a sexualidade da reprodução e da prestação de serviços em relações conjugais. Feminismo Com Classe. 2020. Tradução: Amanda Martins. Revisão: Aline Rossi. Disponível em: <https://feminismoclasse.medium.com/prazer-sexual-como-escolha-feminista-1d1dc696312f>. Acesso em 14 nov. 2021.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo Antigo e moderno**. Tradução de Henrique Araújo Mesquita. 3ª edição ampliada. São Paulo: Editora É Realizações, 2016.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flavia. **Teoria política feminista**: textos centrais. Vinhedo: Editora Horizonte, 2013.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flavia. **Feminismo e política**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.

NAÇÕES UNIDAS. **ONU organiza debate sobre erradicação da mutilação genital feminina. 2016**. Disponível em: <https://unric.org/pt/onu-organiza-debate-sobre-erradicacao-da-mutilacao-genital-feminina/>. Acesso em: 10 jun. 2021.

NAGL-DOCEKAL, Herta. Feminist Ethics: How It Could Benefit from Kant's Moral Philosophy. In: Schott, Robin (ed.) **Feminist Interpretations of Immanuel Kant**. University Parle PA, Penn State Press, 1997, p. 101-124.

NUSSBAUM, Martha C. Objectification. **Philosophy and Public Affairs**; Fall 1995; 24,4; Research Library Core, p. 249-291. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1995.tb00032.x>. Disponível em: <http://www.mit.edu/~shaslang/mprg/nussbaumO.pdf>. Acesso em 02 nov. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. Feminism and internationalism. **The Metaphilosophy Foundation and Blackwell Publishers Ltd**. Main Street, Cambridge, v. 27, N° 1&2, Jan/Apr, p. 202-208, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24439175>. Acesso em 20 ago. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. **Sex & Social Justice**. New York, Oxford University Press, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. **Women and Human Development**: The Capabilities Approach. New York: Cambridge University Press, 2000.

NUSSBAUM, Martha C. El futuro del liberalismo feminista. **ARETÉ Revista de Filosofía** Vol. XIII, N° 1, p. 59-101, 2001. Disponível em: <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/7427>. Acesso em 01 jun. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. Rawls and feminism. In: **The Cambridge Companion to RAWLS**. Edited by Samuel Freeman. University of Pennsylvania. New York: Cambridge University Press, 2003.

NUSSBAUM, Martha C. On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin. In: **Philosophy & Public Affairs**, N° 2, p. 193-205, 2004. DOI:10.1111/j.1088-4963.2004.00011.x. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/227986028_On_Hearing_Women's_Voices_A_Reply_to_Susan_Okin. Acesso em: 03 nov. 2021.

NUSSBAUM, Martha C. Julgando outras culturas: o caso da mutilação genital. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flavia. **Teoria Política Feminista: textos centrais**. EDUFF, 2013a.

NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça**: Deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013b.

ODS. **Objetivos do Desenvolvimento Sustentável**. Disponível em: <https://odsbrasil.gov.br/objetivo/objetivo?n=5>. Acesso em: 27 jun. 2021.

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

OLIVEIRA, Nythamar de.; GOMES, Tiago de Fraga. Guerra justa, hermenêutica política e pluralismo religioso em John Rawls E Claude Geffré. **Teocomunicação**. Porto Alegre v. 46 n. 1 p. 59-86 jan.-jun. 2016. DOI: <https://doi.org/10.15448/1980-6736.2016.1.23628>. Disponível e.; <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/23628>. Acesso em: 02 ago. 2021.

OKIN, Susan Moller. **Is multiculturalism bad for women?** Susan Moller Okin with respondentes; edited by Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press, 1999.

OKIN, Susan Moller. Poverty, Well-Being, and Gender: What Counts, Who's Heard? **Philosophy & Public Affairs**. Princeton University Press. 31, no. 3, p. 280-316, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00280.x>. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/43521/pdf>. Acesso em: 05 jan. 2022.

OKIN, Susan Moller. Gender Justice and Gender: An Unfinished Debate. In: **Fordham Law Review**. Vol 72, p. 1537-156, 2004. Disponível em: <https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3963&context=flr>. Acesso em 15 dez. 2021.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16 n° 2: 440, maio-ago. 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/4MBhqfxYMpPPPkqQN9jd5hB/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 fev. 2021.

OMS. **Eliminação da Mutilação Genital Feminina**: Declaração Conjunta OHCHR, ONUSIDA, PNUD, UNECA, UNESCO, UNFPA, ACNUR, UNICEF, UNIFEM, OMS. Organização Mundial da Saúde, 2008.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução Marta Aviancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RAWLS, John. **O Direito dos Povos**. Tradução: Luís Carlos Borges; revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha. – 2. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2019.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma reformulação. Organizado por Erin Kelly; tradução Cláudia Berliner; revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Editora Ática: São Paulo, 2000.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Reservas a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer Debilitación de la protección de las mujeres frente a la violencia en Oriente Medio y el Norte de África. Amnistía Internacional, 2004. Disponível em: <https://www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/sites/4/2021/09/ior510092004es.pdf>. Acesso em 04 jul. 2021.

SCHWARTZMAN, Lisa H. **Challenging Liberalism: Feminism As Political Critique**. The Pennsylvania State University Press, 2006.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2012.

TODOROV, Tzvetan. **O espírito das luzes**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

UNFPA. Mutilação genital feminina: violência de gênero sancionada socialmente. p. 64-90 In: **Situação da população mundial 2020. Contra a minha vontade: desafiando as práticas que prejudicam mulheres e meninas, e impedem a igualdade**. Disponível em: <https://brazil.unfpa.org/pt-br/publications/situacao-da-populacao-mundial-2020>. Acesso em 28 jun. 2021.

VILLARMEA, Stella. En el corazón de la libertad: el universalismo kantiano desde una aproximación de género. **Éndoxa**: Series Filosóficas, Madrid. n. °18, p. 321-336, 2004. Disponível em : http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-2004786FF864-6384-ED8F-F111-264680086FE1&dsID=corazon_libertad.pdf. Acesso em 04 abr. 2021.

WEBER, Thadeu. **Ética e filosofia política**: Hegel e o formalismo kantiano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

WEBER, Thadeu. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. **ethic@**. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131 - 153, Dez. 2011. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2011v10n3p131> Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p131>. Acesso em: 10 jan. 2022.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **A reivindicação dos direitos da mulher**. Tradução Ivania Pocinho Motta. - 1ªed. - São Paulo: Boitempo, 2016.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br