

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Programa de Pós-Graduação em Direito

Stefany Vaz Despinoy

**UMA RELEITURA FEMINISTA DA TEORIA DA JUSTIÇA: DEBATES
ENTRE RAWLS E OKIN**

Belo Horizonte
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito e Ciências do Estado
Programa de Pós-Graduação em Direito

Stefany Vaz Despinoy

**UMA RELEITURA FEMINISTA DA TEORIA DA JUSTIÇA: DEBATES
ENTRE RAWLS E OKIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Thomas da Rosa de Bustamante

Coorientadora: Prof^a. Dra. San Romanelli Assumpção

Belo Horizonte

2020

D468u Despinoy, Stefany Vaz
Uma releitura feminista da teoria da justiça: debates entre Rawls e Okin /
Stefany Vaz Despinoy. – 2020.

Orientador: Thomas da Rosa de Bustamante.
Coorientadora: San Romanelli Assumpção.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Justiça – Teses 3. Feminismo – Teses
4. Liberalismo – Teses 5. Rawls, John, 1921-2002 – Teses 6. Okin, Susan
Moller, 1946-2004 – Teses I.Título

CDU 340.12:396



DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA
BEL^a. STEFANY VAZ DESPINOY

Aos três dias do mês de março de 2020, às 13 horas, no Auditório Orlando Magalhães da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora constituída de acordo com o art. 73 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, e das Normas Gerais de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, integrada pelos seguintes Professores Doutores: Thomas da Rosa de Bustamante (orientador da candidata/UFMG); San Romanelli Assumpção (UERJ), Thiago Lopes Decat (UFMG) e Evanilda Nascimento de Godoy de Bustamante (UFV), designados pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, para a defesa de Dissertação de Mestrado da Bel^a. STEFANY VAZ DESPINOY, matrícula nº 2018654009, intitulada: "UMA RELEITURA FEMINISTA DA TEORIA DA JUSTIÇA: DEBATES ENTRE RAWLS E OKIN". Os trabalhos foram iniciados pelo Presidente da mesa e orientador da candidata, Prof. Dr. Thomas da Rosa de Bustamante, que, após breve saudação, concedeu a candidata o prazo máximo de 30 (trinta) minutos para fins de exposição sobre o trabalho apresentado. Em seguida, passou a palavra ao Prof. Dr. San Romanelli Assumpção, para o início da arguição, nos termos do Regulamento. A arguição foi iniciada, desta forma, pelo Prof. Dr. San Romanelli Assumpção, seguindo-se-lhe, pela ordem, os Professores Doutores: Thiago Lopes Decat, Thomas da Rosa de Bustamante e Evanilda Nascimento de Godoy de Bustamante. Cada examinador arguiu a candidata pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando a mesma, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Cada examinador atribuiu conceito a candidata, em cartão individual, depositando-o em envelope próprio. Recolhidos os envelopes, procedeu-se a apuração, tendo se verificado o seguinte resultado:

Professor Dr. Thomas da Rosa de Bustamante (orientador da candidata/UFMG)

Conceito: APROVADO (NOTA 9,0)

Professor Dr. San Romanelli Assumpção (UERJ)

Conceito: APROVADO (NOTA 9,0)

Professor Dr. Thiago Lopes Decat (UFMG)

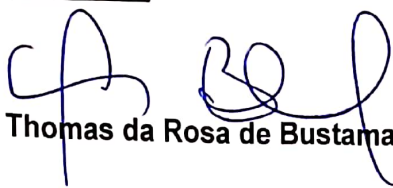
Conceito: APROVADO (NOTA 9,0)

Professora Dra. Evanilda Nascimento de Godoy de Bustamante (UFV)

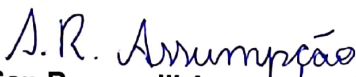
Conceito: APROVADO (NOTA 9,0)

A Banca Examinadora considerou a candidata... APROVADA....., com nota... 9,0... Nada mais havendo a tratar, o Professor Doutor Thomas da Rosa de Bustamante, Presidente da Mesa e Orientador da candidata, agradecendo a presença de todos, declarou encerrada a sessão. De tudo, para constar, eu, Priscila Campos Silva, Servidora Pública Federal lotada no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, lavro a presente Ata, que vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto da candidata.

BANCA EXAMINADORA:



Professor Dr. Thomas da Rosa de Bustamante (orientador da candidata/UFMG)



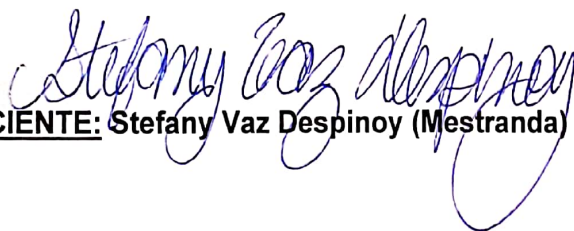
Professor Dr. San Romanelli Assumpção (UERJ)



Professor Dr. Thiago Lopes Decat (UFMG)



Professora Dra. Evanilda Nascimento de Godoi de Bustamante (UFV)



- CIENTE: Stefany Vaz Despinoy (Mestranda)

Ao meu amor, Daniel Galvão, pelo amor e
companheirismo.
Aos meus pais e ao Dan por serem porto
seguro.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é um resultado construído a partir das inúmeras contribuições que tive ao longo do processo de mestrado. Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Thomas da Rosa de Bustamante, pelo exemplo de amor à academia e aos seus ideais, pela confiança, pelo constante incentivo e pelo cuidadoso acompanhamento da pesquisa; à minha coorientadora, Professora Dra. San Romanelli Assumpção, que com muita propriedade e competência, aceitou a incumbência de guiar meus caminhos na pesquisa e o fez de corpo e alma; ao Prof. Dr. Thiago Decat, por ser quem me incentivou a gostar do mundo da filosofia e da academia desde o começo da graduação e com quem tive a sorte de continuar convivendo e aprendendo ao longo do mestrado; ao Prof. Dr. David F. Lopes Gomes pelas conversas em seu gabinete sobre a vida e sobre este trabalho; ao Prof. Dr. Leandro Zanitelli, por ter me acolhido em seu grupo de estudos de filosofia política, a partir do qual surgiu a ideia desta pesquisa; Ao pessoal da secretaria do PPDG/UFMG e, especialmente, Sara, Saul, Priscila e Ana Paula por todo o apoio prestado. Aos amigos que tive o prazer de conhecer e com eles dividir as alegrias e agruras durante este processo: Ludmila Lacerda, Franklin Dutra, Ana, Vinicius Faggion, Tatiana Proveti, Yago Condé, Emanuel Linhares, Nathália Távora, João Paulo, Lázaro, Victor Hugo Boson, Bárbara Duarte, Maurício Sullivan, Gabriella Morais e Flávio Fleury. Aos alunos e colegas professores da UFJF-GV, pela calorosa acolhida em Governador Valadares, em especial, Cynthia Lessa, Jean Filipe, Mary, Mário César, Éder, Duarte e Nathane.

Agradeço ao Daniel de Faria Galvão, meu amor, pela nossa enorme parceria em todos os aspectos da vida, inclusive acadêmica e por muitas vezes me fazer esquecer de como é viver em um sistema patriarcal. Agradeço à minha família, e em especial, às mulheres que me formaram enquanto mulher e o tempo todo me ensinaram, cada qual ao seu modo, a batalhar e a resistir aos inúmeros desafios que a vida impõe pelo fato de termos nascido do sexo feminino. Agradeço à minha mãe, Heloysa, ao meu pai, Edwin e ao meu irmão, Dan, pelo apoio incondicional, incentivo e amor que me movem; aos meus avós (Clotildes, Aloysio, Nair Fialho e William) e à Nair Alves, por terem ajudado a me criar e me ensinado tanto sobre a vida.

Agradeço também ao CNPQ pela bolsa de pesquisa que me foi concedida durante a realização do mestrado e pelo importante papel de incentivo à pesquisa no Brasil.

Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência a sente como uma necessidade indefinida de se transcender. Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito, que se põe sempre como o essencial, e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina? (BEAUVOIR, 1980, p. 23).

Resumo

O presente estudo parte do embate entre a teoria da justiça de John Rawls e as críticas que a ela foram elaboradas por autoras feministas, em especial Susan Moller Okin, na obra "Justice, Gender and the Family" (OKIN, 1989). As considerações de Okin, que é liberal assim como Rawls, não pretendem substituir ou destruir a teoria da justiça do autor, mas apenas torná-la mais inclusiva para as mulheres. Os aspectos de "Uma Teoria da Justiça" (RAWLS, 1999) criticados por Okin foram respondidos pelo autor em "Justiça como equidade: uma reformulação" (2003). Apesar disso, Rawls não resolveu de maneira satisfatória os problemas apontados. Contudo, se acredita no potencial da própria teoria rawlsiana para, com as devidas adaptações, passar a incluir as mulheres. O repensar a teoria da justiça possibilita maiores chances de que as mulheres sejam pessoas "livres e iguais", que participem da cooperação social de forma mais equitativa (mitigando os efeitos da divisão sexual do trabalho) e garantindo a elas oportunidades de escolha da forma de vida (inclusive quanto à ocupação profissional), bem como pode promover a melhor distribuição dos bens primários. A separação entre esfera pública e privada é relativa e não deve servir para justificar a inércia do estado na promoção de igualdade no âmbito privado. Há diferentes abordagens feministas sobre como combater injustiças fundadas no gênero (semelhança, diferença e dominação). Todas elas podem ser válidas para promover a igualdade. Com os apontamentos feministas os conceitos rawlsianos podem ser repensados de modo a se tornarem mais próximos do ideal de promoção da justiça como equidade para todas as pessoas, inclusive as mulheres.

Palavras-chave: Teoria da Justiça. Críticas Feministas. Liberalismo igualitário. John Rawls. Susan Okin.

Abstract

The present study starts from the clash between John Rawls' theory of justice and the criticisms that were made by feminist authors, especially Susan Moller Okin, in the work "Justice, Gender and the Family" (OKIN, 1989). The considerations of Okin, who is liberal as well as Rawls, are not intended to replace or destroy the author's theory of justice, but only to make it more inclusive for women. The aspects of "A Theory of Justice" (RAWLS, 1999) criticized by Okin were answered by the author in "Justice as equity: a reformulation" (2003). Despite this, Rawls did not satisfactorily solve the problems mentioned. However, we believe in the potential of Rawlsian theory itself, with the necessary adaptations, to include women. Rethinking the theory of justice provides greater chances that women are "free and equal" people, who participate in social cooperation more equitably (mitigating the effects of the sexual division of labor) and guaranteeing them opportunities to choose the way (including professional occupation), as well as promoting better distribution of primary goods. The separation between public and private sphere is relative and should not serve to justify the state's inertia in promoting equality in the private sphere. There are different feminist approaches on how to combat gender-based injustices (sameness, difference and domination). All of them can be valid to promote equality. With feminist notes, Rawlsian concepts can be rethought in order to become closer to the ideal of promoting justice as equity for all people, including women.

Keywords: A Theory of Justice. Feminist's critics. Egalitarian Liberalism. John Rawls. Susan Moller Okin.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS: PRINCIPAIS E MAIS POLÊMICOS ARGUMENTOS	13
1.1 Impacto e panorama da Teoria da Justiça de Rawls	13
1.2 Sociedade como um sistema equitativo de cooperação	15
1.3 Sociedade bem ordenada	18
1.4 Estrutura Básica da sociedade	19
1.5 Posição Original	21
1.6 Cidadãos como pessoas livres e iguais	24
1.7 Justificação pública	26
1.8 Equilíbrio Reflexivo.....	27
1.9 Consenso Sobreposto	28
1.10 Os princípios da justiça de Rawls	30
CAPÍTULO 2 - UMA TEORIA DA JUSTIÇA FEMINISTA: A QUESTÃO DA FAMÍLIA EM OKIN	33
2.1 Críticas liberais e não-liberais à ideia de posição original de Rawls	34
2.2 Posição original e os “chefes de família”	36
2.3 Críticas à utilização de linguagem supostamente neutra	40
2.4 Equidade para dentro da família e o papel de formação moral dos indivíduos ...	42
2.5 O gênero e a distribuição de riqueza e dos demais “bens primários”	49
CAPÍTULO 3 - PÚBLICO, PRIVADO, GÊNERO E DIREITO	57
3.1 O pessoal é político	58

3.2 Proibição ao uso do véu em espaços públicos na França.....	62
3.3 Influências de cultura e religião no direito brasileiro	65
3.4 Salário Maternidade e Licenças maternidade e paternidade	65
3.5 Interrupção da gravidez.....	69
3.6 Direito de família e religião	70
3.7 Diferenças de socialização e cidadãos livres e iguais	72
3.8 Semelhança, Diferença e Dominação	75
CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	82

INTRODUÇÃO

A teoria de John Rawls impactou a forma de se ver o mundo. Nas palavras de Samuel Freeman, Rawls certamente pode ser classificado como o filósofo “político e moral mais significativa e influente do século XX. Seu trabalho moldou profundamente as discussões contemporâneas de justiça social, política e econômica em filosofia, direito, ciência política, economia e outras disciplinas sociais” (FREEMAN, 2003, p. i)

Rawls teve grande mérito de pensar e sistematizar sua minuciosa Teoria da Justiça (1971), que foi traduzida para mais de 27 idiomas distintos e que gerou enorme impacto acadêmico, a tornando um ícone. Em torno dela, foram feitos, em menos de 10 anos, mais de 2.500 artigos a ela relacionados (FREEMAN, 2003, p. 1).

A teoria de Rawls representou um marco em termos de teoria normativa e permanece sendo objeto de discussões acadêmicas das mais variadas. Apesar de seus inúmeros méritos, ela gerou polêmicas e críticas de diferentes graus de intensidade, com destaque para as elaboradas por filósofas feministas de várias tradições. Elas podem ser classificadas basicamente em não-liberais, como Iris Young e Seilah Benhabib, e em liberais, como Susan Moller Okin e Martha Nussbaum. Considerando as inúmeras contribuições trazidas pela teoria Rawlsiana, e a sua especial preocupação com a igualdade, ao nosso ver, o mais adequado não seria rechaçar a teoria, mas repensá-la de modo a readequar seus pontos frágeis para que as mulheres também possam ser contempladas em sua plenitude. E para isso, nós nos baseamos principalmente em Susan Moller Okin que é reconhecida como um dos expoentes da filosofia política do Ocidente. Ela possui diversas publicações sobre o feminismo sob a ótica liberal igualitária.

A ideia de “visão feminista da teoria da justiça” já configura um pleonasma, considerando que o feminismo e a teoria da justiça são por essência teorias que visam a igualdade entre indivíduos (o que independe do gênero). Assim, há algo errado em uma teoria da justiça que não seja feminista. O feminismo, que é dividido em diversas correntes, assim como a filosofia em geral, tem como bandeira comum a extinção de padrões patriarcais e a concessão de iguais direitos a ambos os gêneros. Uma releitura feminista da teoria da justiça todavia se faz necessária pois a teoria tem diversos pontos cegos ao gênero e presume que os destinatários da teoria são cidadãos livres e iguais. Contudo, a ficção de igualdade entre os indivíduos e a

negativa de ampliar a aplicabilidade dos princípios de justiça para o interior da família ignoram as desigualdades de gênero, ao invés de propor alternativas emancipatórias para metade da população (composta pelas mulheres). A teoria da justiça peca ao voltar sua preocupação somente para as desigualdades de renda e riqueza entre as famílias e desconsiderar as diferenças existente dentro de cada uma delas. Com uma análise mais cautelosa é possível notar que os ganhos e, conseqüentemente o poder dentro de uma família são exercidos de forma desigual pelos seus membros. A atual divisão sexual do trabalho não pode ser ignorada por uma teoria que pretende garantir justiça na distribuição do produto da cooperação social. Quando se fala que a divisão do trabalho é desigual para as mulheres isso engloba tanto o trabalho executado dentro dos lares no dia-a-dia para garantir a continuidade da vida e o bem estar, quanto o realizado por elas no mercado formal, que, frequentemente é mais precário e pior remunerado. Outro aspecto importante é que, ainda que a mulher vença as barreiras para sair da esfera privada, é comum verificar que ainda que elas nem sempre conseguem se desvencilhar da maior parte das tarefas domésticas, cumulando jornadas de trabalho. Ao não se levar em consideração essas experiências de vida femininas muito distintas das masculinas, a mera correção das desigualdades econômicas entre os homens (“chefes de família”) não poderá fazer muito pelas mulheres. Sem alterar a lógica da divisão do trabalho as ideias de sistema equitativo de cooperação e de justa distribuição de bens primários ficam seriamente comprometidas.

Para respondermos “como sanar as desigualdades de modo que a teoria da justiça possa conviver de forma harmoniosa com o gênero” faremos um percurso em três etapas. O primeiro capítulo se dedica à compreensão de alguns dos principais conceitos rawlsianos, contextualizados à luz de breves comentários sobre a visão feminista sobre eles. O segundo capítulo traz um maior aprofundamento na crítica feminista, especialmente a de Okin, à teoria da justiça rawlsiana. Serão analisadas diversos apontamentos que tencionam: os conceito de posição original e de chefes de família; à utilização da linguagem supostamente neutra quanto ao gênero; o papel de formação moral dos filhos sem a prática igualitária na família; e a distribuição de riqueza e dos demais bens primários. O terceiro capítulo aborda por meio de exemplos a influência religiosa e do patriarcado sobre as relações entre indivíduos e sobre as normas jurídicas e, de que forma, o feminismo pode abordar essas questões para buscar promover a igualdade.

CAPÍTULO 1 – A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS: PRINCIPAIS E MAIS POLÊMICOS ARGUMENTOS

Neste primeiro capítulo será feita a apresentação de alguns aspectos gerais da Teoria da Justiça de John Rawls necessários para compreensão da crítica feminista de Susan Moller Okin. Após a exposição dos argumentos que consideramos mais relevantes e polêmicos de Rawls, serão destacados, ainda que de forma introdutória, alguns pontos que serão objeto da crítica feminista, mas é o capítulo seguinte que será dedicado à análise crítica mais aprofundada das objeções de Okin e de outras teóricas feministas às ideias de Rawls.

Embora em alguns pontos se tenha optado por citar a obra “Uma Teoria da Justiça”, principalmente por ser em geral mais completa, a escolha metodológica foi por dar enfoque aos argumentos de Rawls já reelaborados em “Justiça como equidade, uma reformulação”. O intuito disso foi mostrar os argumentos de Rawls à sua melhor luz para verificar se a crítica feminista continua sendo relevante na construção de uma teoria da justiça efetivamente equânime.

A estrutura deste primeiro capítulo é composta pelos seguintes subtópicos: 1.1.) Impacto e panorama da Teoria da Justiça de Rawls; 1.2) Sociedade como um sistema equitativo de cooperação; 1.3) Sociedade bem ordenada; 1.4) Estrutura Básica da sociedade; 1.5) Posição Original; 1.6) Cidadãos como pessoas livres e iguais; 1.7) Justificação pública; 1.8) Equilíbrio Reflexivo; 1.9) Consenso Sobreposto; 1.10) Os princípios da justiça de Rawls.

1.1 Impacto e panorama da Teoria da Justiça de Rawls

Samuel Freeman, um dos principais intérpretes de John Rawls, destaca que as obras rawlsianas se estenderam por mais de cinquenta anos até o presente momento, passando a determinar grande parte dos debates na filosofia política anglo-americana até os dias de hoje (FREEMAN, 2003, p.1-2).

Dentre as pessoas que teceram críticas a Rawls vale destacar as feministas Susan Moller Okin (1989), Iris Young (1990) e Seyla Benhabib (1987a). Os apontamentos feministas foram numerosos e diversificados, conforme melhor se explorará no segundo capítulo. Eles vieram tanto no sentido de combater argumentos fundamentais, como o da “posição original”, quanto no sentido de complementar a

teoria, ou até mesmo, de tornar a teoria “mais rawlsiana que o fez o próprio Rawls” levando os argumentos do autor às últimas consequências.

Freeman classificou o pensamento de Rawls como uma "utopia realista". A aparente contradição é explicada pelo autor. A teoria rawlsiana seria "ideal" ou "utópica" por ter sido projetada para uma "sociedade bem ordenada", em que pessoas razoáveis, livres e iguais, aceitam a mesma concepção de justiça. E se trataria de uma teoria "realista", por ter sido projetada para humanos que socializam de uma forma normal (sem considerar os seres humanos naturalmente altruístas ou egoístas por excelência) (FREEMAN, 2003, p. 1-2).

A despeito de não se tratar do objeto central deste capítulo é importante abrir um parêntese para deixar registrado que o comentário de Freeman (no sentido de que a teoria de Rawls não teria sido construída para seres humanos completamente altruístas ou egoístas) deve ser lido neste trabalho da forma como teria feito Okin, isso é: por completo. Desse modo, nenhum indivíduo (o que deve abarcar também os do sexo feminino), na hora da distribuição de ônus, como o de cuidar dos filhos ou de pessoas doentes, deve ser considerado mais responsável pela tarefa (por supostamente ser altruísta por natureza). Essa é uma forma de se pensar em uma questão muito cara à teoria Rawlsiana: a justiça na distribuição dos encargos na busca de um sistema justo de cooperação na sociedade. Esse seria um exemplo de uma forma de interpretar a teoria rawlsiana de uma forma mais ampla para abarcar também as mulheres¹.

Dando prosseguimento ao raciocínio, o objeto de pesquisa de Rawls em sua Teoria da Justiça é ao mesmo tempo de grande relevância, complexo e polêmico. O autor buscou responder “Qual é a concepção moral de justiça mais apropriada para uma sociedade democrática?” (RAWLS, 1999, p. viii / xiii rev.)”. A pergunta vem no intuito de estabelecer “a natureza da justiça social e sua compatibilidade com a natureza humana e o bem de uma pessoa” e Rawls a responde a partir das teorias contratualistas (como a de Kant) e em oposição ao utilitarismo (FREEMAN, 2003, p. 1-2)².

¹ A ampliação de escopo de interpretação se deve ao fato de que Rawls em diversos momentos não inseriu as relações intrafamiliares dentre as que estariam sujeitas aos princípios de justiça.

² O objeto de pesquisa de Rawls foi alterado ao longo dos anos, já que, mais de 20 anos após publicar "Uma Teoria da Justiça", Rawls publicou "Liberalismo Político". Isso não retira a importância indiscutível de obras anteriores. Em "Liberalismo Político" o autor altera a abrangência do argumento da justiça como equidade, colocando um pouco para escanteio os inimigos eleitos anteriormente (as concepções morais gerais como o utilitarismo e o perfeccionismo) para passar a se dedicar a compreender qual

Para embasar a sua teoria da justiça como equidade³, além dos princípios de justiça, as ideias fundamentais para a compreensão da teoria da justiça como equidade são: a) “a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação”; b) a noção de “sociedade bem ordenada”; c) o conceito de “estrutura básica da sociedade”; d) o emblemático conceito de “posição original”; e) a dimensão de “cidadãos como pessoas livres e iguais” e, por fim, f) a ideia de justificação pública. Essas ideias serão elucidadas nos tópicos que se seguem.

Dados os conceitos fundamentais é importante mencionar os dois princípios de justiça pensados por Rawls e que devem pautar as sociedades independentemente do sistema social adotado pelo país⁴. Esses princípios são: a) princípio das iguais liberdades básicas para todos; b) igualdade equitativa de oportunidades; b.1) princípio da diferença.

1.2 Sociedade como um sistema equitativo de cooperação

Para que uma sociedade funcione é fundamental que exista uma cultura que estimule as contribuições em prol de um projeto coletivo e estabeleça as formas de retorno de cada indivíduo. Rawls (2003, p. 7) afirma que o mais fundamental na concepção de justiça “é a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para a outra (Teoria, §1)”. A ideia de cooperação social capaz de perdurar por gerações e estabelecendo colaborações de cada membro deve estar relacionada à ideia de que esses cidadãos devem ser “pessoas livres e iguais” e à ideia de uma “sociedade bem ordenada, ou seja, uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça”.

seria o arranjo mais justo e possível das instituições sociais básicas que concretizaria os principais valores democráticos de liberdade e igualdade para todos os cidadãos (FREEMAN, 2003, p. 1-2). Mesmo diante da alteração da perspectiva ao longo da trajetória de Rawls, as questões relativas ao gênero permaneceram sem a devida atenção, muito embora diante de críticas como as de Okin ele tenha feito pequenas alterações, que, contudo, na nossa opinião, não tenham chegado ao cerne do problema, como será defendido ao longo deste trabalho.

³ Rawls (2003, p. XVIII) apresenta sua teoria da justiça como equidade como uma concepção política de justiça, e não como uma doutrina moral abrangente.

⁴ Os tipos de regimes considerados “sistemas sociais completos com suas instituições políticas, econômicas e sociais” por Rawls são os seguintes: “a) capitalismo de *laissez-faire*; b) capitalismo de bem estar social; c) socialismo de estado com economia centralizada; d) democracia de cidadãos-proprietários e socialismo liberal (democrático)”. Para Rawls, os sistemas que em suas descrições ideais há dispositivos voltados para atender os princípios de justiça são democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal (RAWLS, 2003, p. 192-195).

Rawls define os três aspectos fundamentais para a configuração da cooperação social: a aceitação das regras públicas, os termos equitativos de cooperação e a vantagem racional. Conforme explica Rawls:

a) a cooperação social é algo distinto da mera atividade socialmente coordenada – por exemplo, a atividade coordenada por ordens emanadas de uma autoridade central absoluta. Pelo contrário, a cooperação social guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam aceitam como apropriados para reger sua conduta.

b) a ideia de cooperação contém a ideia de termos equitativos de cooperação: são termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, e às vezes deveria aceitar, desde que todos os outros aceitem. Termos equitativos de cooperação incluem a ideia de reciprocidade ou mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado.

c) a ideia de cooperação também contém a ideia da vantagem ou bem racional de cada participante. A ideia de vantagem racional especifica o que os que cooperam procuram promover do ponto de vista de seu próprio bem (RAWLS, 2003, p. 8-9).

Quanto às ideias contidas nos tópicos “a” e “b” acima transcritos, cabe ressaltar uma questão que diz respeito ao gênero. Quando Rawls afirma que aqueles que cooperam devem aceitar regras e procedimentos, e que essas normas devem zelar pela reciprocidade, fica uma indagação. Será que em uma sociedade com papéis de gênero tão marcados (na vida pública e privada) essas ideias norteadoras de Rawls estariam minimamente sendo observadas? Além disso, com uma representatividade ainda percentualmente tão baixa das mulheres no parlamento⁵ e nas posições de destaque, será que essas mulheres estariam participando das tomadas de decisão no momento da formulação das mencionadas regras e procedimentos?

Com relação ao debate contido no item “c”, cumpre mencionar que Rawls estabelece a diferença entre “razoável” e “racional”. A distinção pode ser compilada da seguinte forma: “razoável” é aquilo que poderia ser estendido a todos os outros como um princípio, que deve ser honrado, inclusive em detrimento de seu próprio interesse; ao passo que “racional” é um conceito que estaria mais relacionado a um juízo acerca da maximização dos próprios benefícios (RAWLS, 2003, p. 9).

A função dos princípios de justiça é de delinear os contornos do funcionamento da sociedade prevendo direitos e deveres a serem garantidos pelas instituições, ou, para usar as palavras de Rawls, “definir os termos equitativos da cooperação social”

⁵ Os dados a esse respeito serão expostos e mais vastamente comentados no segundo capítulo.

(RAWLS, 2003, p. 10). Os princípios de justiça solucionam uma questão fundamental para a filosofia política que é:

qual é a concepção política de justiça mais apropriada para especificar os termos equitativos de cooperação entre cidadãos vistos como livres e iguais e a um só tempo razoáveis e racionais e, agreguemos, como membros normais e plenamente cooperativos da sociedade ao longo de toda a vida, geração após geração? (RAWLS, 2003, p.10).

Ao falar no termo “livres e iguais” (melhor explorado no subtópico “1.6” deste capítulo) Rawls especifica que está desconsiderando “vários aspectos do mundo social” e de certa forma fazendo uma “idealização”. Ele justifica o posicionamento afirmando que a abstração teria a função de, segundo ele, “obter uma visão clara e ordenada de uma questão considerada fundamental, enfocando os elementos que consideramos mais significativos e relevantes para determinar sua resposta mais adequada” (2003, p. 11).

Neste ponto, ainda que brevemente, é importante mencionar que uma visão que pretende tratar de justiça inclusive quanto aos termos de cooperação social pode acabar ficando por demais incompleta e até mesmo deficiente caso não considere as peculiaridades que afetam a vida dos indivíduos como questões relativas a gênero e raça. Isso porque essas condições costumam ser determinantes para as pretensões dos indivíduos, os impactando em diversas esferas da vida. Assim, ao considerar como sujeitos de sua teoria os indivíduos “livres e iguais”, sem se preocupar com as desigualdades que não sejam de ordem econômica, a teoria, em nossa visão, perde parte de seu potencial modificador da realidade existente.

Pode parecer que estaríamos tentando aplicar de forma incauta uma teoria ideal a uma situação não ideal. Não é o caso. Muito embora se saiba que Rawls tenha construído sua teoria para funcionar em um ambiente ideal, em que não haveria desigualdades (como as de gênero ou raça), ao nosso ver, a teoria dele também pode ter utilidade em um ambiente real, qual seja, a de apontar um caminho. Mas para que se consiga apontar um caminho em um ambiente profundamente desigual não basta tratar das desigualdades econômicas, considerando que há outras formas de segregação que não desaparecem, ainda que as pessoas sejam menos desiguais do ponto de vista dos recursos a que tem acesso. É por isso que se torna importante analisar a crítica feminista e adaptar alguns desenhos rawlsianos.

1.3 Sociedade bem ordenada

Para que uma sociedade seja considerada “bem ordenada”, na visão rawlsiana, ela deve conter três elementos:

Primeiro, e implícito na concepção pública de justiça, trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita e sabe que os demais também aceitam a mesma concepção política de justiça (e portanto, os mesmos princípios de justiça política. Ademais, esse conhecimento é mutuamente reconhecido: ou seja, as pessoas sabem tudo o que saberiam se sua aceitação de tais princípios tivesse resultado de um acordo público.

Segundo, é implícito na ideia de regulação efetiva por uma concepção pública de justiça, todos sabem ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade – ou seja, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como elas interagem como sistema de cooperação – respeita esses princípios de justiça.

Terceiro, e também implícito na ideia de regulação efetiva, os cidadãos tem o senso efetivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos, e, de modo geral, agir de acordo com o que sua posição na sociedade, com seus deveres e obrigações, o exige.

Numa sociedade bem ordenada, portanto, a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista aceito por todos, a partir do qual os cidadãos podem arbitrar suas exigências de justiça política, seja em relação a suas instituições políticas ou aos demais cidadãos (RAWLS, 2003, p. 11-12).

Rawls, ao descrever o que para ele seria uma sociedade bem ordenada, não acreditou que essa sociedade perfeita existiria. Isso é, ele não considerou que seria na prática possível conjugar os seguintes elementos: o conhecimento e aceitação das normas por todos os cidadãos (considerando o “pluralismo razoável”); funcionamento das instituições de forma harmoniosa e respeitadora dos princípios de justiça; e o desenvolvimento de um senso de justiça aplicado na prática por todos na sociedade. Mas Rawls (2003, p. 12) afirmou que uma das razões que o teriam levado a trabalhar com essa abstração é a importância de se ter uma justiça pública reconhecida como tal pelos membros da comunidade (que devem ser livres, iguais e seguirem a lógica da cooperação entre gerações).

Importa comentar que o fato de estabelecer essas abstrações tanto quanto à condição de cidadãos livres e iguais quanto no que diz respeito à aceitação deles às normas não elimina a necessidade de sanar as desigualdades entre os indivíduos. Essa é uma questão importante para a justiça.

1.4 Estrutura Básica da sociedade

A estrutura básica (ao lado de outros termos elucidados neste primeiro capítulo) é um conceito rawlsiano muito importante para a compreensão da teoria da justiça e também da crítica feminista dirigida à obra dele. Para Rawls:

A estrutura básica da sociedade é a maneira como as principais instituições políticas e sociais da sociedade interagem formando um sistema de cooperação social, e a maneira como distribuem direitos e deveres básicos e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social no transcurso do tempo (Teoria, §2). A Constituição política com um judiciário independente, as formas legalmente reconhecidas de propriedade e a estrutura da economia (na forma, por exemplo, de um sistema de mercados competitivos com propriedade privada dos meios de produção), bem como, de certa forma, a família, tudo isso faz parte da estrutura básica. A estrutura básica é o contexto social de fundo dentro do qual as atividades de associações e indivíduos ocorrem. Uma estrutura básica justa garante o que denominamos de justiça de fundo [background justice] (RAWLS, 2003, p. 13-14):

Na busca pela justiça como equidade o foco deve ser a estrutura básica. A importância do conceito está relacionada ao fato de que a estrutura básica está presente desde o início da vida e gera profundos impactos sobre “as metas, aspirações, e o caráter dos cidadãos, bem como sobre suas oportunidades e sua capacidade e tirar proveito delas”. Rawls, contudo, afirma que os princípios de justiça não se aplicariam de forma plena e direta internamente às associações e associações tais como “empresas, sindicatos, igrejas, universidades e família” (RAWLS, 2003, p. 14).

Um aspecto da estrutura básica que foi objeto da crítica feminista, conforme será mais bem debatido no segundo capítulo, é a questão da não inserção por completo da família no rol de instituições aos quais os princípios de justiça se aplicam plenamente. Rawls (2003, p. 15) chega explicar que não é que a família possa agir como desejar, já que os pais (que seriam cidadãos com direitos básicos iguais) não podem, por exemplo, privar os filhos de “cuidados médicos essenciais”. Rawls, em “Justiça como Equidade, uma reformulação”, obra em que ele revisa algumas de suas ideias, inclusive devido ao debate acadêmico com Okin quanto à questão do gênero, chega a reconhecer, em trecho que merece ser citado que:

[...] para estabelecer a igualdade entre homens e mulheres no tocante ao trabalho na sociedade, à preservação de sua cultura e a sua reprodução ao longo do tempo, são necessárias disposições especiais no direito de família (e sem dúvida também em outros âmbitos) para que o encargo de alimentar, criar e educar filhos não recaia mais pesadamente sobre as mulheres, prejudicando assim, sua igualdade equitativa de oportunidades. Não se deve presumir de antemão que os princípios que são razoáveis e justos para a estrutura básica também o sejam para instituições, associações e práticas sociais em geral (RAWLS, 2003, p. 15).

A importância do conceito de estrutura básica para uma leitura feminista da teoria da justiça é que, para alcançar algum objetivo concreto de alteração no esquema de cooperação social e a forma como os frutos dela são distribuídos, além de modificar as raízes culturais patriarcais é necessário alterar as instituições estatais e não estatais que compõe a sociedade. Isso engloba a alteração da forma como a lei enxerga pessoas de gêneros distintos e se ela é sensível ou não às diferenças. Pode ser que a legislação estipule que o tempo de contribuição para a previdência seja consideravelmente menor para mulheres devido à constatação costumeira de que, em geral as mulheres trabalham em dupla jornada para suprir as necessidades da família.

No direito do trabalho, no penal, no cível e no previdenciário há diversas normas que podem ser citadas como exemplos de regras que são ou que deveriam ser sensíveis ao gênero. Por exemplo, quanto à licença maternidade, os legisladores ou legisladoras de um país podem optar por prevê-la por um período curto ou longo e, ainda, podem optar por prever uma licença paternidade por um período similar ou muito aquém ao da licença maternidade. Não é difícil imaginar que essas opções legislativas podem acarretar uma maior ou menor facilidade de acesso e de permanência da mulher no mercado de trabalho. Esses são apenas alguns exemplos de consequências diretas da distribuição na lei do encargo com a formação das próximas gerações e tem seu impacto limitado às mulheres que conseguiram se inserir no mercado de trabalho formal. Ocorre que a visão arraigada culturalmente de que o cuidado com as crianças seria um encargo prioritariamente materno impacta as chances de vida das mulheres. Essa questão, a despeito de ser relevante, por ser algo que ocorre no âmbito interno das famílias seria uma questão de justiça local que estaria fora do escopo da teoria da justiça na visão de Rawls:

Temos ao todo, de dentro pra fora, três níveis de justiça: primeiro a justiça local (os princípios que se aplicam diretamente às instituições e associações); segundo a justiça doméstica (os princípios que se aplicam à estrutura básica da sociedade); e por fim, a justiça global (os princípios que se aplicam ao direito internacional). A justiça como equidade parte da justiça doméstica – a

justiça da estrutura básica. Daí estende-se para fora, para o direito dos povos, para dentro, para a justiça local. O direito dos povos foi discutido em outro lugar. Não faremos aqui nenhuma exposição sistemática da justiça local. De modo geral, princípios da estrutura básica coagem (ou limitam), mas não determinam por si só os princípios adequados de justiça local (RAWLS, 2003, p. 15).

A despeito de Rawls ter dito simplesmente que seu recorte era a justiça doméstica e não a justiça local, excluindo assim boa parte do que se passa na vida das pessoas, para as teóricas feministas não seria possível pretender teorizar sobre a justiça sem observar o interior das famílias. Essa dicotomia entre público e privado merece severas críticas, conforme se verá no segundo capítulo. Mas apenas para não passar sem um comentário oportuno, vale dizer que há uma enorme disparidade em relação ao poder que é exercido por indivíduos dentro da família e que varia conforme o gênero. E isso tem impacto na vida das mulheres e das crianças em formação.

O que importa, por ora, é saber que a estrutura básica se relaciona com o sistema de legislação e que pode ser uma chave para minorar a diferença entre gêneros.

1.5 Posição Original

A posição original é uma dos pontos mais centrais e mais polêmicos da obra rawlsiana, tendo sido objeto de controvérsias inclusive dentre as teóricas feministas. Rawls desenvolve o argumento da posição original tendo em vista a necessidade de se imaginar, em sua teoria ideal, quem seriam os sujeitos que determinariam os termos equitativos de cooperação social. O autor descartou de antemão a possibilidade de que esses termos viessem de uma “autoridade moral, como um texto sagrado ou uma instituição, ou tradição religiosa” ou ainda de uma “lei natural”. A solução foi considerar que os termos de cooperação devem partir de um pacto entre os próprios cidadãos que possa concretizar o desiderato de estabelecer condições justas para todos (2003, p. 20).

Ocorre que há um desafio na celebração desse acordo, que é resolvido com o argumento do véu da ignorância:

“[...] a não ser que essas situações [nas quais o pacto é celebrado] satisfaçam as condições para acordos válidos e justos, os termos acordados não serão considerados justos.

[...] Na posição original não se permite que as partes conheçam as posições sociais ou as doutrinas abrangentes específicas das pessoas que elas representam. A partes também ignoram raça e grupo étnico, sexo, ou outros dons naturais como a força e a inteligência das pessoas. Expressaremos figurativamente esses limites de informação dizendo que as partes se encontram por trás de um véu de ignorância (RAWLS, 2003, p. 21-22).

Rawls faz uma ressalva que foi parte da argumentação do autor para excluir os elementos raça e gênero das variáveis que devam ser levadas em conta na construção da igualdade (elemento que foi criticado pelas teóricas feministas, conforme se verá a seguir):

[...] Vantagens históricas contingentes e influências acidentais originadas no passado não deveriam afetar um acordo sobre os princípios que devem reger a estrutura básica do presente em direção ao futuro (RAWLS, 2003, p. 22).

Outro aspecto a ser elucidado para a compreensão do argumento da posição original é de que ela se trata de um acordo hipotético e ahistórico. Nas palavras de Rawls:

(I) É hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes (conforme foram descritas) poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram.
 (II) É ahistórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. E mesmo que o fosse, isso não faria nenhuma diferença⁶ (RAWLS, 2003, p. 23).

Com relação ao fato de o acordo na posição original ser hipotético, Ronald Dworkin em seu artigo “The original position” elabora a seguinte crítica a Rawls:

Rawls não supõe que nenhum grupo tenha entrado em um contrato social do tipo que ele descreve. Ele argumenta apenas que se um grupo de homens racionais se encontravam na situação da posição original, eles contrariariam pelos dois princípios. Seu contrato é hipotético, e contratos hipotéticos não fornecem um argumento independente para a justiça de fazer cumprir seus termos. Um contrato hipotético não é simplesmente uma forma mitigada de um contrato real; não constitui contrato nenhum (DWORKIN, 1973, p. 501)⁷.

⁶ Tendo em vista que a palavra “concertado” da versão traduzida talvez não contribua de forma tão adequada para a compreensão do sentido, optou-se pela transcrição do texto original em inglês quanto ao segundo tópico e, posteriormente, se efetuou uma tradução livre. “(II) It is non historical, since we do not suppose the agreement has ever, or indeed ever could actually be entered into. And even if it could, that would make no difference” (RAWLS, 2001, p. 16-17). Nossa tradução livre: (II) É ahistórico já que nós não supomos que o contrato tenha sido, ou realmente possa vir a ser celebrado. E mesmo que pudesse, isso não faria diferença.

⁷ Tradução livre feita pela autora. Eis o trecho original transcrito: Rawls does not suppose that any group ever entered into a social contract of the sort he describes. He argues only that if a group of rational men did find themselves in the predicament of the original position, they would contract for the two

Rawls, diante da crítica de Dworkin, defende-se alegando que a posição original é um “experimento mental” cuja relevância reside nos seguintes elementos:

Primeiro, é um modelo do que consideramos – aqui e agora – condições equitativas sob as quais os representantes dos cidadãos, vistos exclusivamente como pessoas livres e iguais, devem concordar com os termos equitativos de cooperação que devem reger a estrutura básica. Segundo, é um modelo do que consideramos – aqui e agora – restrições aceitáveis às razões com base nas quais as partes dispostas em condições equitativas, podem com propriedade propor certos princípios de justiça política e rejeitar outros (RAWLS, 2003, p. 24).

A crítica de Dworkin pecou ao desconsiderar a importância da noção de que ideias regulativas são um componente necessário de qualquer teoria normativa, como é o caso da Teoria da Justiça desenvolvida por Rawls. Ademais, Dworkin não parece demonstrar os motivos que o teriam levado a entender por que um acordo hipotético não poderia gerar obrigações.

Ou outro aspecto que deve ser lembrado é que Dworkin (2002) em seu livro “Sovereign Virtue” (“Virtude Soberana”) desenvolve um argumento que prevê acordos sobre a distribuição de renda em uma situação hipotética, ou seja, de uma forma metodologicamente muito similar à que ele critica em Rawls:

Obtemos uma melhor compreensão do teste de inveja em ação imaginando um mecanismo artificial que poderia alcançar uma distribuição que satisfizesse esse teste. As pessoas em uma ilha deserta disputam vários grupos de recursos físicos encontrados lá, a partir de um estoque inicialmente igual de recursos de licitação, como conchas, e o leilão é realizado repetidamente, em rodadas sucessivas, até que todo mundo esteja satisfeito por terminar. Se terminar, o teste de inveja é satisfeito, pois ninguém inveja o conjunto geral de recursos que outra pessoa adquiriu, mesmo que pessoas diferentes sejam felizes ou bem-sucedidas em diferentes graus (DWORKIN, 2002, p. 140)⁸.

principles. His contract is hypothetical, and hypothetical contracts do not supply an independent argument for the fairness of enforcing their terms. A hypothetical contract is not simply a pale form of an actual contract; it is no contract at all (DWORKIN, 1973, p. 501).

⁸ Tradução livre feita pela autora. A seguir, encontra-se transcrito o original em inglês: “We gain a better grasp of the envy test in action by imagining an artificial mechanism that could achieve a distribution satisfying that test. People on a desert island bid for various groups of the physical resources found there, from an initially equal stock of bidding resources like clamshells, and the auction is run repeatedly, in successive rounds, until everyone is content that it end. If it does end, the envy test is then satisfied, because no one envies the overall bundle of resources another has acquired, even though different people are happy or successful in different degrees” (DWORKIN, 2002, p. 140).

Assim, ao nosso ver, essa crítica tecida por Dworkin não seria a forma mais apropriada de questionar a posição original. Há, todavia, teorizações interessantes sobre o assunto desenvolvidas por Susan Okin e por outras feministas serão objeto de nossos estudos no segundo capítulo deste trabalho. Passaremos agora a discutir a ideia de pessoas livres e iguais.

1.6 Cidadãos como pessoas livres e iguais

Pessoas “livres e iguais”, para Rawls são aquelas que possuem “as duas faculdades morais”, definidas pelo autor como:

(I) Uma dessas faculdades é a capacidade de ter um senso de justiça. É a capacidade de compreender e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agir a partir deles (e não apenas de acordo com eles).

(II) A outra faculdade moral é a capacidade de formar uma concepção do bem: é a capacidade de ter, revisar e buscar atingir de modo racional uma concepção do bem. Tal concepção é uma família ordenada de fins últimos que determinam a concepção que uma pessoa tem do que tem valor na vida humana ou, em outras palavras, do que se considera uma vida digna de ser vivida. Os elementos dessa concepção costumam fazer parte de, e ser interpretados por, certas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais abrangentes à luz das quais os vários fins são ordenados e compreendidos (RAWLS, 2003, p. 26).

Para Rawls os cidadãos são considerados “iguais” quando “tem, num grau mínimo essencial, as faculdades morais necessárias para envolver-se na cooperação social a vida toda e participar da sociedade como cidadãos iguais”. Esta seria, em apertada síntese, a “base da igualdade” (RAWLS, 2003, p. 27).

Os indivíduos seriam “livres”, na concepção rawlsiana “na medida em que consideram a si mesmos e aos demais como detentores da faculdade moral de ter uma concepção de bem” (RAWLS, 2003, p. 30). Rawls ressalva, contudo, que não é necessário que essa concepção de bem seja imutável, esclarecendo que:

“por exemplo, quando cidadãos se convertem de uma religião para a outra, ou cessam de professar uma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, para questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Nada se perde do que poderíamos chamar de sua identidade pública ou legal – sua identidade em termos de direito fundamental.

[...] há um outro tipo de identidade relacionado com os objetivos e engajamentos mais profundos dos cidadãos. Vamos denomina-la identidade não legal, ou identidade moral.

[...] Em segundo lugar, os cidadãos consideram a si mesmo como livres na condição de fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si

mesmas. Ou seja, consideram-se autorizados a fazer reivindicações a suas instituições para promover suas concepções de bem (desde que essas concepções se incluam entre as admitidas pela concepção pública de justiça) (RAWLS, 2003, p. 30-32).

De forma breve, são essas as concepções de Rawls acerca do que seriam “cidadãos livres e iguais”. Importa mencionar que esse conceito é muito relevante para uma compreensão adequada e feminista da teoria da justiça. Isso, pois o desenvolvimento das faculdades morais, ou seja, das capacidades de racionar em conformidade e aplicar os princípios de justiça, somadas à capacidade de elaborar uma concepção do bem, são habilidades que não podem ser simplesmente aprendidas em um livro e distanciadas da prática. Desta feita, as feministas (dentre as quais Okin, 1989) destacam que em um ambiente sexista, marcado por desigualdades, injustiças e papéis subalternos frequentemente ocupados pelas mulheres fica difícil ensinar igualdade para as novas gerações. Essa crítica será mais bem explorada no segundo capítulo, mas não se pode deixar de anotar que este é um ponto importante para a teoria feminista da justiça.

Uma outra questão também importante acerca do tópico “indivíduos livres e iguais” é a abordagem acerca daqueles indivíduos que não se enquadram como iguais. Isso é, aqueles “menos favorecidos”. Conforme Rawls, há uma lista de bens básicos que todo indivíduo deve ter para que possa ser um indivíduo livre e igual. São os chamados “bens primários”. Para o autor:

Embora a lista de bens primários se apoie em parte nos fatos e exigências da vida social, só o faz junto com uma concepção política de pessoa como livre e igual, dotada de faculdades morais, e capaz de ser um membro plenamente cooperativo da sociedade. Essa concepção normativa é necessária para definir a lista de bens primários (RAWLS, 2003, p. 82).

O conceito de bens primários abrange cinco elementos, que são de mais difícil acesso para os indivíduos em situação de desvantagem, quais sejam:

- (I) Direitos e liberdades básicos: liberdades de pensamento e de consciência, e todas as demais (§13). Esses direitos e liberdades são condições institucionais essenciais para o adequado desenvolvimento e exercício pleno e consciente das duas faculdades morais [nos dois casos fundamentais (§13)]
- (II) As liberdades de movimento e de livre escolha de ocupação sobre um fundo de oportunidades diversificadas, oportunidades estas que propiciam a busca de uma variedade de objetivos e tornam possíveis as decisões de revê-los e alterá-los.
- (III) Os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade.

(IV) Renda e riqueza entendidas como meios polivalentes (que tem valor de troca) geralmente necessários para atingir um ampla gama de objetivos, sejam eles quais forem.

(V) As bases sociais do auto-respeito, entendidas como aqueles aspectos das instituições básicas normalmente essenciais para que os cidadãos possam ter um senso vívido de seu valor enquanto pessoas e serem capazes de levar adiante seus objetivos com autoconfiança (RAWLS, 2003, p. 82-83).

Os princípios de justiça, que serão apresentados no tópico “1.10” deste capítulo, se prestam a medir a estrutura básica (disposta no item 1.4) de acordo com a sua capacidade de regular “a repartição dos bens primários entre cidadãos, repartição esta especificada conforme um índice apropriado” (RAWLS, 2003, p. 83).

Vale adiantar que, embora Rawls não considere a questão de raça e gênero (mas somente renda e riqueza) como um elemento suficiente para caracterizar essa desvantagem, não é difícil imaginar a maior dificuldade de mulheres e pessoas negras para alcançarem esses bens primários.

1.7 Justificação pública

Em uma sociedade bem ordenada a justificação dos princípios de justiça deve ter transparência, isso é, ser pública, afinal, todos precisam aceitar os mesmos princípios de justiça. Uma sociedade bem ordenada precisa de uma base comum a partir da qual os cidadãos justifiquem uns para os outros os seus juízos políticos. Esse seria, para Rawls, o significado de justificação pública. (RAWLS, 2003, p. 36-38).

Rawls não espera que a sociedade consiga atingir um acordo completo sobre a totalidade das questões políticas, mas acredita que o mais importante é o acordo sobre os seguintes pontos (que são elementos constitucionais essenciais):

(1) Os princípios fundamentais que determinam a estrutura geral de governo e seu processo político; as prerrogativas dos poderes legislativo, executivo e judiciário; os limites da regra majoritária; e

(2) os direitos e liberdades básicos iguais da cidadania que as maiorias legislativas têm de respeitar, como o direito de votar e participar da política, a liberdade de pensamento e associação, a liberdade de consciência, bem como as garantias do estado de direito (RAWLS, 2003, p. 39).

Para finalizar, importa mencionar que para Rawls “enquanto houver um acordo firme sobre os elementos constitucionais essenciais, mantém-se firme a expectativa de que a cooperação política e social entre cidadãos livres e iguais possa perdurar” (RAWLS, 2003, p. 39).

1.8 Equilíbrio Reflexivo

O senso de justiça envolve uma faculdade intelectual das pessoas (relacionada com habilidades relativas à razão, imaginação e julgamento) que vai se desenvolvendo gradualmente de modo a permitir com que elas façam julgamentos sobre as situações à sua volta. Dos juízos de justiça política Rawls destaca os “juízos refletidos” que são aqueles proferidos sob condições em que o indivíduo parece ter capacidade, oportunidade e desejo de fazer um julgamento correto e que não seja autointeressado no resultado (RAWLS, 2003, p. 41).

Para Rawls, nós fazemos:

“juízos políticos refletidos em todos os graus de generalidade, de juízos específicos sobre as ações singulares de indivíduos a juízos sobre a justiça e injustiça de determinadas instituições e políticas sociais, terminando com juízos sobre convicções extremamente gerais. Entre essas convicções encontram-se aquelas sobre as restrições a serem impostas às razões apresentadas em prol de princípios de justiça para a estrutura básica, e para estas convicções tomamos como modelo a ideia do véu da ignorância na posição original (§6º) [...] Mas como nossas mentes são divididas e nossos juízos entram em conflito com os das outras pessoas, alguns desses juízos talvez tenham de ser revistos, suspensos ou retratados, para que se possa atingir o objetivo prático de obter um acordo razoável no tocante à justiça política (RAWLS, 2003, p. 42).

Sobre equilíbrio reflexivo restrito Rawls elucida da seguinte maneira:

Pensando agora numa pessoa qualquer, suponhamos que nós (enquanto observadores) encontramos a concepção de justiça política que exija menos revisões dos juízos iniciais dessa pessoa e que se comprove aceitável quando apresentada e explicitada. Quando a pessoa em questão adota essa concepção e ela alinha seus outros juízos, dizemos que ela está em equilíbrio reflexivo restrito. O equilíbrio é restrito porque, embora as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos específicos estejam alinhados, procurávamos a concepção justa que exigisse menos revisões para ganhar consistência, e nem concepções distintas de justiça nem a força dos vários argumentos que sustentam essas concepções foram levadas em conta pela pessoa em questão (RAWLS, 2003, p. 42-43).

Rawls trata então de um argumento que considera ainda mais relevante que o do “equilíbrio reflexivo restrito”: o do “equilíbrio reflexivo amplo”:

Isso sugere que entendemos por equilíbrio reflexivo amplo (ainda no caso de uma pessoa) o equilíbrio reflexivo alcançado quando alguém considerou cuidadosamente outras concepções de justiça e a força dos vários argumentos que a sustentam. Mais exatamente, essa pessoa considerou as

principais concepções de justiça política encontradas em nossa tradição filosófica.

[...] supomos que as convicções gerais, os princípios fundamentais e os juízos particulares dessa pessoa estão alinhados; mas agora o equilíbrio reflexivo é amplo, dadas a reflexão abrangente e as várias prováveis mudanças de opinião que a precederam. O equilíbrio reflexivo amplo e não restrito é sem dúvida o conceito importante (Teoria, §9, embora os termos “restrito” e “amplo” não sejam empregados ali) (RAWLS, 2003, p. 43).

1.9 Consenso Sobreposto

Para Rawls, a ideia de consenso sobreposto visa contornar a questão do pluralismo razoável de ideias presente na sociedade (a despeito dos acordos que possam existir sobre um núcleo mínimo) e “tornar a noção de sociedade bem-ordenada mais realista e ajustá-la às condições históricas e sociais” (RAWLS, 2003, p. 44-45). Na visão do autor:

Cidadãos tem opiniões religiosas filosóficas e morais conflitantes e portanto afirmam concepções políticas a partir de doutrinas abrangentes diferentes e opostas, ou seja, pelo menos em parte, por razões diversas. Mas isso não impede que a concepção política seja um ponto de vista comum a partir do qual podem resolver questões que digam respeito aos elementos constitucionais essenciais.

[...] O fato do pluralismo razoável implica que não existe uma doutrina, total ou parcialmente abrangente, com a qual todos os cidadãos concordam ou possam concordar para decidir as questões fundamentais de justiça política. Pelo contrário, dizemos que numa sociedade bem-ordenada, a concepção política é afirmada por aquilo que denominamos consenso sobreposto razoável. Entendemos por isso que a concepção política está alicerçada em doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis embora opostas, que ganham um corpo significativo de adeptos e perduram ao longo do tempo de uma geração para a outra. Esta é, creio eu, a base mais razoável de unidade política e social disponível para os cidadãos de uma sociedade democrática (RAWLS, 2003, p. 45).

Importa mencionar que, para Rawls, o fato de haver uma multiplicidade de ideias e de concepções de vida distintas não é contingencial. Ele explica que:

[...] a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes em sociedades democráticas modernas não é uma mera condição histórica que logo passará; é um aspecto permanente da cultura pública de uma democracia. Nas condições políticas e sociais garantidas pelos direitos e liberdades básicos de instituições livres, pode surgir e perdurar uma grande diversidade de doutrinas abrangentes conflitantes e irreconciliáveis, mas razoáveis, caso já não existissem. É esse fato das sociedades livres que denomino fato do pluralismo razoável (RAWLS, 2003, p. 47).

Se a pluralidade de concepções é típica das sociedades democráticas, a unificação dos ideais em torno de uma única doutrina abrangente só é conseguida por meio da violência e opressão. Rawls leciona que:

Um segundo fato que relaciono com o primeiro é que a adesão coletiva continuada a apenas uma doutrina abrangente só se mantém pelo uso opressivo do poder do estado, com todos os seus crimes oficiais e as inevitáveis brutalidades e crueldades, seguidas da corrupção da religião, filosofia e ciência. Se denominamos comunidade uma sociedade unificada em torno da afirmação de uma única e mesma doutrina abrangente (ver §7.3), então o uso opressivo do poder de estado com seus conseqüentes crimes é necessário para manter a comunidade política. Chamemos isso de fato da opressão. Na sociedade da Idade Média, mais ou menos unificada em torno da afirmação da fé católica, a Inquisição não foi um acidente; a supressão da heresia era necessária para preservar a crença religiosa comum. O mesmo se aplica, suponho, a qualquer doutrina filosófica e moral abrangente, mesmo as seculares. Uma sociedade unificada em torno de uma forma de utilitarismo, ou das ideias de Kant ou Mill também exigiria as sanções opressivas do poder de Estado para assim permanecer (RAWLS, 2003, p. 47-48).

Um outro fator importante na construção de uma sociedade é a habilidade de se conviver com a pluralidade:

Junto com o primeiro fato geral, isso significa que para servir de base pública da justificação para um regime constitucional, uma concepção de justiça precisa ser endossada por doutrinas abrangentes muito diferentes e até irreconciliáveis. Caso contrário, o regime não será duradouro e seguro (RAWLS, 2003, p. 48).

Por último, Rawls lembra que a estabilidade está relacionada com uma adesão a um conteúdo mínimo:

Acrescentamos, pois, um quarto fato geral: que a cultura política de uma sociedade democrática que tenha funcionado razoavelmente bem durante um período considerável de tempo costuma conter, pelo menos de modo implícito, certas ideias fundamentais a partir das quais é possível elaborar uma concepção política de justiça apropriada para um regime constitucional (RAWLS, 2003, p. 48).

1.10 Os princípios da justiça de Rawls

O tema “princípios de justiça” compõe o cerne da teoria rawlsiana e também importa muito para a discussão apresentada neste trabalho. Contudo, não se exaurirá o tema devido à sua enorme extensão e ao fato de o objetivo deste capítulo ser apenas relembrar os principais conceitos e introduzir a crítica feminista.

Os princípios de justiça rawlsianos foram elaborados com intuito de responder à seguinte indagação: “considerando uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais, quais princípios são mais apropriados para ela?”; ou ainda: “que princípios são mais apropriados para uma sociedade democrática que não só professa, mas pretende levar a sério a ideia de que cidadãos são livres e iguais, e tenta concretizar essa ideia em suas principais instituições?” (RAWLS, 2003, p. 55).

Com o objetivo de responder a esses questionamentos, Rawls desenvolveu em “Uma Teoria da Justiça” o que chamou de “os dois princípios de justiça”, conteúdo que revisitou e aprimorou em “Justiça como Equidade, uma reformulação”. Cumpre destacar que os célebres “dois princípios” da justiça de Rawls, na verdade poderiam ser considerados três (e não dois) princípios, quais sejam: a) o princípio que estabelece iguais liberdades básicas para todos, b) o que trata da equitativa igualdade de oportunidades e, por fim, o c) princípio da diferença (também chamado de “princípio maximin” ou “justiça maximin”).

Em “Uma Teoria da Justiça”, Rawls elaborou os princípios da justiça para as instituições e, embora tenha feito algumas adequações posteriormente nesses princípios em “Justiça como Equidade, uma reformulação”, optou-se por citar os primeiros e mais completos escritos e por acrescentar as alterações que importam em notas de rodapé:

Primeiro Princípio: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais⁹ que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo Princípio: as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo:

⁹ A lista do que compõe as “liberdades básicas iguais” a que faz menção o primeiro princípio é assim formulada: liberdades de pensamento e de consciência; liberdades políticas (por exemplo o direito de votar e participar da política) e liberdades de associação, bem como os direitos e liberdades especificados pela liberdade e integridade (física e psicológica da pessoa); e finalmente, os direitos e liberdades abarcados pelo estado de direito (RAWLS, 2003, p. 63).

- a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e
- b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades¹⁰.

Primeira Regra de Prioridade (A Prioridade da Liberdade)

Os princípios da justiça devem ser classificados em ordem lexical e portanto as liberdades básicas só podem ser restringidas em nome da liberdade. Existem dois casos:

- a) Uma redução da liberdade deve fortalecer o sistema total das liberdades partilhadas por todos;
- b) Uma liberdade desigual deve ser aceitável para aqueles que têm liberdade menor.

Segunda Regra de Prioridade (Prioridade da Justiça sobre a Eficiência e sobre o Bem-Estar)

O segundo princípio de justiça é lexicamente anterior ao princípio da eficiência e ao princípio da maximização da soma de vantagens; e a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença. Existem dois casos:

- a) uma desigualdade de oportunidades deve aumentar as oportunidades daqueles que têm uma oportunidade menor;
- b) uma taxa excessiva de poupança deve, avaliados todos os fatores, tudo é somado, mitigar as dificuldades dos que carregam esse fardo (RAWLS, 2000a, p. 333).

Não é nosso objetivo explorar cada parte do trecho acima, pela extensão do conteúdo, mas há alguns fragmentos que merecem atenção. Rawls elabora uma teoria ideal que pressupõe “cidadãos livres e iguais” que devem gozar dos chamados “bens sociais básicos”:

"[...] a justiça geralmente exige que os bens sociais básicos - liberdade e oportunidade, renda e riqueza e as bases do auto-respeito - sejam igualmente distribuídos, a menos que uma distribuição desigual seja vantajosa para todos (Rawls, TJ, p. 62-54 rev.). Mas, sob condições sociais favoráveis, aplica-se uma concepção especial, “justiça como equidade”; requer dar prioridade a certas liberdades e oportunidades através das instituições de uma democracia constitucional liberal. Os dois princípios de justiça de Rawls exigem que certas liberdades importantes sejam fornecidas igualmente para todos, que essas liberdades "básicas" tenham prioridade sobre o bem-estar social agregado e valores perfeccionistas, que oportunidades "justas" (não apenas "formais") sejam fornecidas igualmente para todos os cidadãos e que as diferenças de renda e riqueza e de posições sociais sejam estruturadas de modo a beneficiar ao máximo os membros mais pobres da sociedade [princípio da diferença]. A teoria [da justiça de Rawls] descreve a justiça como equidade, como um ideal moral universal a ser aspirado por todas as sociedades (FREEMAN, 2003, p. 1-2).

Cabe neste momento retomar uma ideia já mencionada neste capítulo ao tratar dos “indivíduos livres e iguais”. Ao mencionar na construção de sua teoria “todos os cidadãos” ou mencionar “condições normais da vida social” Rawls, a despeito de

¹⁰ Em “Justiça como equidade, uma Reformulação”, Rawls faz uma alteração que ele mesmo define como “estilística”. Ele basicamente inverte a ordem dos fatores “a” e “b” (RAWLS, 2003, p. 60 e 61).

demonstrar preocupação com os indivíduos que estão economicamente na pior situação não demonstra igual preocupação com alguns tipos de indivíduos que enfrentam outras formas de desigualdade, como as provenientes de raça e de gênero, preferindo desconsideradas essas diferenças. Ele entende que embora mulheres e raças menos favorecidas historicamente tenham sido prejudicadas, em uma “sociedade bem-ordenada e em condições favoráveis, com liberdades básicas iguais e igualdade equitativa de oportunidades garantidas” essas diferenças “não determinariam pontos de vista relevantes” (RAWLS, 2003, p. 92-93).

A não inclusão do gênero como um fator que dificulta o acesso aos bens primários foi muito criticada por filósofas feministas, e será novamente retomada no segundo capítulo. Por ora, basta registrar que Rawls não leva em conta raça e gênero nem isoladamente e nem em conjunto (interseccionalidades).

Diante de importância inequívoca da teoria da justiça rawlsiana, ela não precisa ser descartada, mas sim ampliada, como bem defendeu Susan Okin. Levar a sério a noção de promoção da justiça para todos os “cidadãos livres e iguais” é, por sua essência, um assunto que importa muito para uma visão feminista da teoria da justiça rawlsiana. Aliás, uma teoria da justiça séria não tem como não ser feminista, já que o feminismo diz respeito à igualdade entre os indivíduos de diferentes gêneros.

CAPÍTULO 2 - UMA TEORIA DA JUSTIÇA FEMINISTA: A QUESTÃO DA FAMÍLIA EM OKIN

No primeiro capítulo trabalhamos os seguintes pontos da obra de Rawls: sociedade como um sistema equitativo de cooperação; sociedade bem ordenada; estrutura básica da sociedade; posição original; cidadãos como pessoas livres e iguais; justificação pública; equilíbrio reflexivo; consenso sobreposto; e os princípios da justiça.

Após trabalharmos esses assuntos, cumpre observar as contribuições de Susan Okin que afetam a teoria rawlsiana, em especial o argumento da posição original e a noção de cidadãos livres e iguais. Porém, antes de ingressarmos no debate entre a teoria da justiça e os argumentos feministas, é importante esclarecer os motivos pelos quais Okin foi eleita para figurar no centro do debate e o contexto no qual foram dirigidas diversas críticas feministas à Teoria da Justiça de Rawls. Para começar, ela é uma das maiores filósofas políticas do Ocidente.

Importa mencionar que devido ao impacto da teoria rawlsiana, surgiram tanto críticas mais severas, por parte das feministas não liberais (como Iris Young e Seyla Benhabib), como também críticas mais brandas e construtivas, como é o caso das trazidas por Okin. A intenção de Susan Okin não foi reduzir a pó as construções rawlsianas, mas sim, conforme ela mesma descreve, aplicar de forma profunda e radical os princípios liberais de justiça de Rawls. Isso, conforme a filósofa, poderia levar a desafiar as bases do sistema de gênero da nossa sociedade (OKIN, 1989a, p. 89). Portanto, ao contrário de outras feministas, que negaram as bases da teoria de Rawls, Okin defende a ampliação do escopo da teoria dele, para abranger as questões que afetam de forma especial as mulheres e alcançar, assim, uma igualdade mais profunda e que confira realmente iguais oportunidades para todos os indivíduos, independentemente do gênero. Este é o motivo pelo qual a filósofa neozelandesa foi eleita para figurar sob os holofotes neste trabalho.

Desta feita, neste segundo capítulo se entrará no cerne deste trabalho, que é uma análise crítica das objeções de Okin a Rawls, além de uma breve incursão em outras teóricas feministas. Este capítulo será dividido nos seguintes subtópicos: 2.1 Críticas liberais e não-liberais à Ideia de Posição Original de Rawls; 2.2 Posição Original e os “Chefes de Família”; 2.3 Críticas à Utilização de Linguagem Supostamente Neutra; 2.4 Equidade para dentro da família e o papel de formação

moral dos indivíduos e 2.5 O Gênero e a Distribuição de Riqueza e dos demais “Bens Primários”.

Como anteriormente exposto, a teoria rawlsiana sofreu críticas por parte das feministas por desconsiderar em sua construção a questão de gênero, sendo de destacada importância as considerações elaboradas por Susan Okin. Tais críticas fizeram inclusive com que Rawls revisasse parte de sua teoria em “Justiça como equidade, uma reformulação” (“Justice as Fairness a Restatement”), com o acréscimo do parágrafo 50 que trata da família como instituição básica. Contudo, apesar das alterações feitas pelo autor elas foram consideradas pelas feministas de modo geral como sendo muito aquém do necessário para que se alcançasse uma teoria da justiça de fato justa e igual.

Diante disso é fundamental destacar as principais críticas de Okin a Rawls, bem como algumas outras ideias que reforçam que a desigualdade de gênero promove o desequilíbrio que compromete as bases da teoria da justiça em questão.

2.1 Críticas liberais e não-liberais à ideia de posição original de Rawls

Susan Okin afirma que a ideia de posição original é a mais importante e ao mesmo tempo a mais polêmica contribuição de John Rawls para a teoria política. Para Rawls, os princípios de justiça que devem regular as instituições básicas da sociedade deveriam ser aqueles revelados por pessoas racionais e desinteressadas, munidas de todas as informações gerais para nelas basearem suas decisões, porém, sem informações sobre suas características pessoais ou sobre posição que ocupariam na sociedade (“véu da ignorância”) (OKIN, 1989a, p. 90).

Ocorre que, conforme adiantado, esse conceito gerou uma série de críticas, especialmente por parte das teóricas feministas. Dentre as críticas há quem critique a inaplicabilidade e conseqüente inutilidade do conceito de posição original (sobre o qual se assenta a teoria rawlsiana) e, lado outro, quem entenda o conceito de forma metafórica e não o repudie por completo (como faz Okin).

Uma crítica bastante contundente feita por feministas não liberais é a dirigida ao conceito de posição original em Rawls. Para elas, seria impossível que quem ocupasse a chamada posição original fosse alguém completamente desinserido de seu contexto e desincorporado da realidade, conforme defende Seyla Benhabib. Benhabib não acredita na relevância do conceito de véu da ignorância, pois se a

reciprocidade moral exige a capacidade de se colocar no lugar do outro, e se o véu da ignorância impede as pessoas de saberem quem serão (após levantado o véu), então não haveria um "eu" e nem um "outro", o que esvaziaria a ideia central do véu da ignorância (1987, pp. 81, 88,89)

Okin, em defesa de Rawls, aponta que Benhabib teria uma visão um pouco simplificada do conceito de posição original de Rawls. Em primeiro lugar, a teoria rawlsiana já propõe ser uma teoria ideal, isolando como que em laboratório as variáveis para elaborar experimentos mentais sobre as situações. Assim, nem mesmo Rawls acredita que possa existir na prática quem não conheça a própria identidade e a sua posição na sociedade. Ademais, Okin traz uma compreensão mais refinada do argumento do véu da ignorância e da posição original. A visão okiniana desmonta o argumento da suposta inutilidade do argumento pela sua não aplicabilidade na vida real tal como foi delineado (valendo-se de condições ideais). Para Okin os argumentos de Rawls podem ser entendidos de uma forma metafórica. Desta feita, conforme leciona a autora (1989a, 246), não se trata de exigir que se raciocine de uma perspectiva totalmente isenta e desencarnada, mas sim que se tenha a capacidade de ter empatia e considerar que os outros possam ter identidades e valores muito diferentes dos nossos. E essas habilidades (como a de ter empatia), estão muito ligadas à formação moral adequada que se dá exatamente dentro das famílias. Neste ponto, Okin sustenta a necessidade de romper e ir além de Rawls, porém, seguindo a linha por ele proposta. É que, para que as famílias sejam uma escola de igualdade e não de desigualdade e dominação, devem prezar pela aplicação da justiça internamente a elas. Isso implica dizer que a teoria da justiça de Rawls depende de que as pessoas tenham capacidades morais desenvolvidas, o que inclui, nas palavras de Okin (1989b, p. 247) o interesse e o cuidado.

Além de Benhabib, outra feminista não liberal que tenciona o conceito de posição original e de véu da ignorância é Iris Young (1987, p. 62). Ela entende que, sob um ponto de vista imparcial, não faria sentido a preocupação de se considerar a situação do ponto de vista do outro, pois ser imparcial já significaria levar em conta todos os pontos de vista possíveis. Ocorre que "levar em conta todos os pontos de vista possíveis" consiste em uma exigência básica para a própria imparcialidade. Kymlicka explica que a visão de Young confunde a exigência moral de se atuar com imparcialidade com uma exigência epistemológica de imparcialidade (KYMLICKA, 2006, 355, 356).

2.2 Posição original e os “chefes de família”

Criticar a posição original quanto ao argumento dos chefes de família envolve um assunto muito importante que é a família igualitária, ou seja, sem uma hierarquia entre os seus provedores. Isso equivale a tratar da não sujeição da mulher ao homem (em uma família tradicional).

Okin (1989, p. 92) desenvolve duras críticas ao fato de Rawls sustentar que os indivíduos na posição original (posição em que irão pactuar os princípios de justiça) são presumivelmente “chefes de família” (tradicional e monogâmica). É que o termo “chefes de família” geralmente é aplicado aos homens em todas as famílias que contém a figura masculina. Assim, Rawls estaria excluindo da posição original tanto as mulheres quanto outros possíveis arranjos familiares distintos da família tradicional e monogâmica.

Kymlicka afirma que a contradição que as feministas apontam na visão moderna do liberalismo é que a família é tratada como uma instituição fora do Estado e da sociedade civil em uma distinção sem sentido. Ocorre que a família é uma instituição eminentemente social, agregando indivíduos e incentivando a tão cultuada (pelos liberais) cooperação social. Ademais, os liberais guardam uma especial preocupação no sentido de proteger o acesso à vida pública aos homens sem, contudo, se preocuparem com o acesso das mulheres a essa esfera. Isso é, inexistiu um cuidado por parte dos liberais no sentido de garantir que a vida privada fosse regida pelos mesmos princípios de igualdade e consentimento que devem pautar a esfera pública. Assim, se mostra incoerente que os liberais tenham questionado a hierarquia na ciência, religião, cultura e economia, ao passo que não o tenham feito em relação à hierarquia dentro da própria família (KIMLICKA, 2006, p. 324 - 325).

A criação e manutenção da ideia de uma hierarquia na família pode ter como origem o auto-interesse consciente por parte dos homens, e sobretudo contar com uma teorização que a autorize por parte dos filósofos. A defesa desse esquema verticalizado de distribuição de poder dentro da família pode também ter suas raízes na falta de visão crítica sobre as posições de privilégio que se ocupa, constituindo uma espécie de cegueira cômoda, mas não intencional que, de toda sorte sem impõe comum obstáculo aos propósitos igualitários.

Okin, retrata como a subordinação da mulher ao homem no bojo da família foi, ao longo do tempo e das diferentes abordagens dos filósofos, tendo as suas justificativas alteradas na teoria política. A filósofa afirma que inicialmente a ideia mais utilizada como base era a natureza, ou seja, a sujeição se basearia na essência feminina:

Quando as teorias políticas foram construídas com base em suposições da hierarquia natural ou de uma grande cadeia de seres dada por Deus, não havia dificuldade particular em apoiar a ideia de que as mulheres estavam entre as categorias inferiores dos seres humanos. Portanto, elas poderiam ser legitimamente excluídas da vida política, terem negada a igualdade legal e serem relegadas à uma posição de subordinação dentro da família. Com a interessante exceção parcial de Platão, os pensadores clássicos e medievais poderiam argumentar sobre a desigualdade dos sexos sem criar tensões internas ou inconsistências em suas teorias da sociedade e da política. Enquanto outras categorias inteiras de escravos, servos e assim por diante eram consideradas "naturalmente" sujeitas ao domínio de seus superiores, não era tão difícil aplicar esse argumento também às mulheres. No século XVII, no entanto, teorias construídas com base em suposições de hierarquia natural ou dada por Deus estavam enfrentando sérios desafios, tanto por parte de cientistas quanto de teóricos políticos (OKIN, 1982, p.65)¹¹.

Okin afirma que atribuir a fragilidade da mulher à sua essência passou a não ser suficiente para sustentar sua sujeição feminina. Diante disso ela afirmou que:

[...] a ideia da igualdade natural e liberdade dos seres humanos, como argumentado por filósofos como Hobbes e Locke, apresentaram um importante problema intelectual para uma sociedade ainda determinada a defender o tratamento desigual de homens e mulheres. Foi um problema para o qual nem Hobbes nem Locke forneceram uma solução. Então procederei no meu argumento principal - que o desenvolvimento, ou mais particularmente a idealização, da família doméstica sentimental, muito documentado por historiadores da família nos últimos anos, forneceu uma nova lógica para a subordinação das mulheres. Essa lógica estava claramente enraizada entre os teóricos políticos na última parte do século XVIII (OKIN, 1982, p.65)¹².

¹¹ Tradução livre feita pela autora. Original em inglês: "When political theories were built on assumptions of natural hierarchy or of a God-given great chain of being, there was no particular difficulty supporting the idea that women were among the inferior categories of human beings. They could therefore legitimately be excluded from political life, denied legal equality, and relegated to a subordinate position within the family. With the interesting partial exception of Plato, classical and medieval thinkers could argue the inequality of the sexes without creating internal tensions or inconsistencies within their theories of society and politics. While other whole categories of people-slaves, serfs, and so on-were held to be "naturally" subjected to the rule of their superiors, it was not so difficult to apply this argument to women, too. By the seventeenth century, however, theories built on assumptions of natural or God-given hierarchy were facing serious challenge, from both scientists and political theorists" (OKIN, 1982, p.65).

¹² Tradução livre feita pela autora. Original em inglês: "I propose, first, to show that the idea of the natural equality and freedom of human beings, as argued by philosophers such as Hobbes and Locke, presented an important intellectual problem to a society still determined to uphold the unequal treatment of men and women. It was a problem for which neither Hobbes nor Locke provided a solution. I shall

No tocante aos denominados “chefes de família”, Rawls tenta se defender das colocações no sentido de que a função seria presumivelmente masculina, contudo, Okin, diante do conjunto da argumentação do autor, considera necessários reparos mais abrangentes no conceito de “chefes de família”:

Há duas ocasiões em que Rawls parece afastar-se de sua suposição de que aqueles na posição original são "chefes de família" ou assumir que "um chefe de família" tem a mesma probabilidade de ser tanto mulher quanto homem. Na afirmação dos direitos básicos da cidadania, ele argumenta, favorecer o homem sobre a mulher é justificado pelo princípio da diferença. . . só se for para a vantagem das mulheres e aceitável do ponto de vista delas'. Mais tarde, ele parece sugerir que a injustiça e a irracionalidade das doutrinas racistas também são características das [doutrinas] sexistas. Mas, apesar dessas passagens, que parecem desafiar a discriminação formal de sexo, as discussões das instituições formais na parte 2 dependem implicitamente, em vários aspectos, da suposição de que as partes que formulam instituições justas são chefes (masculinos) de (famílias bastante tradicionais) e, portanto, não se preocupam com questões de distribuição justa na família ou entre os sexos. Assim, a suposição do chefe de família, longe de ser neutra ou inocente, tem o efeito de banir uma grande esfera da vida humana - e uma grande esfera particular da vida da maioria das mulheres - do escopo da teoria (OKIN, 1989, p. 95)¹³.

A grande questão é que o argumento da posição original não pode presumir uma hierarquia na família em que um integrante atua como chefe único e representante dos interesses de todos da família por dois motivos. Em primeiro lugar pois, como visto, geralmente nesse modelo o chefe será um homem, o que afeta seriamente a noção de pessoas livres e iguais, construída por Rawls. E em segundo lugar, a predeterminação de que o âmbito em que a mulher deve trabalhar deva ser dentro do lar afeta o primeiro princípio de justiça de Rawls. Isso é: não se está

then proceed to my major argument-that the development, or more particularly the idealizing, of the sentimental domestic family, much documented by family historians in recent years, provided a new rationale for the subordination of women. This rationale was clearly entrenched among political theorists by the latter part of the eighteenth century.

¹³ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: “There are two occasions when Rawls seems either to depart from his assumption that those in the original position are “family heads” or to assume that “a head of family” is equally likely to be a woman as a man. In the assignment of the basic rights of citizenship, he argues, favoring man over woman is ‘justified by the difference principle. . . only if it is to the advantage of woman and acceptable from their standpoint’. Later he seems to imply that the injustice and irrationality of racist doctrines are also characteristics of sexist ones. But, in spite of this passages, which appear to challenge formal sex discrimination, the discussions of formal institutions in part 2 implicitly rely, in number of respects, on the assumption that the parties formulating just institutions are (male) heads of (fairly traditional) families and are, therefore, not concerned with issues of just distribution within the family or between the sexes. Thus, the head of the families assumption, far from being neutral or innocent has the effect of banishing a large sphere of human life – and a particular large sphere of most woman’s lives – from the scope of the theory” (OKIN, 1989, p. 95).

conferindo igualdade de oportunidades para que a mulher delibere sobre a carreira em que irá investir.

O papel da mulher enquanto um ser subalterno foi ganhando contornos mais elaborados e difíceis de combater na medida em que foi sendo difundida a idealização de uma família cujo papel feminino está intimamente ligado ao afeto. Isso tornou menos evidente a exploração do trabalho da mulher:

Tendo feito o máximo para caracterizar as mulheres como pessoas guiadas por seus sentimentos, especialmente pelo apego a seus maridos e filhos, e transformá-las em companheiras encantadoras e sedutoras para a cada vez mais importante esfera doméstica, os ingleses não menos que os filósofos continentais de o final do século XVIII e o início do século XIX as julgavam carentes de necessidade e capacidade de participar da vida pública. A justificação do lugar da mulher pela "hierarquia natural" havia sido abalada pelo nascimento do individualismo liberal - mas a família sentimental idealizada fornecia uma alternativa útil. Enquanto as mulheres não eram mais vistas como ocupando uma posição em algum lugar entre homens e animais na grande cadeia do ser, o pedestal no qual "o anjo da casa" foi colocado era uma construção não menos confinante. De fato, nem foi menos desumanizante, porque foram os homens que definiram o tamanho do esforço humano, e eles naturalmente o definiram como as coisas nas quais os homens, e não as mulheres, se envolvem (OKIN, 1982, p. 88)¹⁴

Como se pôde observar, o conceito de “chefe de família” hierarquiza a família de uma forma que, sempre que existir um homem como o “pai de família” ele é que será o chefe. A expressão “mãe de família” geralmente fica relegada às situações em que a família é liderada por uma mulher por não contar com um homem apto a desempenhar esse papel. Essa suposição tem uma carga sexista, com a qual Rawls pouco se preocupou, muito embora o principal objetivo de sua teoria fosse a garantia da equidade. Outra questão que não pode ser esquecida na reformulação das construções rawlsianas de posição original e da descrição de quem ocuparia essa posição é que a eleição de apenas “um” (ou mesmo “uma”) representante para os

¹⁴ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: “Having done their utmost to characterize women as persons guided by their feelings, and especially by their attachment to their husbands and children, and to turn them into charming and beguiling companions for the increasingly important domestic sphere, the English no less than the continental philosophers of the late eighteenth and early nineteenth centuries then adjudged them to be lacking in both the need and the capacity to participate in public life. The justification of woman's place by "natural hierarchy" had been shaken by the birth of liberal individualism-but the idealized sentimental family provided a useful alternative. While women were no longer commonly perceived as occupying a position somewhere between men and beasts in the great chain of being, the pedestal on which 'the angel in the house' was placed was a no less confining construct. Neither was it, in fact, less dehumanizing, because it was men who defined the heights of human endeavor, and they of course defined these as the things that men, rather than women, engaged in” (OKIN, 1982, p. 88).

interesses da família como um todo pode apagar pretensões legítimas dos indivíduos não representados. A família não pode ser entendida como um todo uniforme.

Assim, por esses motivos, o conceito de “chefe de família” deveria ter o seu escopo ampliado para abranger mais do que a figura central de um chefe. Seria então necessário utilizar algum termo que deixasse clara a possibilidade de participação na posição original de todos os membros adultos e que constituíram e mantêm a família, como por exemplo “os líderes de cada família”.

2.3 Críticas à utilização de linguagem supostamente neutra

Neste tópico será feita uma crítica a respeito da forma como Rawls se utilizou da linguagem na construção de uma teoria pode importar. Este é um assunto que guarda relação com o que acaba de ser tratado no tópico anterior. Aliás, o termo “chefes de família” serve como um exemplo de utilização de uma linguagem supostamente neutra. Okin esclarece que as construções linguísticas rawlsianas se valem de termos supostamente aplicáveis a ambos os gêneros, mas que reforçam quase sempre o masculino. A autora afirma que:

Rawls, como quase todos os teóricos políticos até muito recentemente, emprega termos de referência masculinos supostamente genéricos em *A Theory of Justice*. *Homens, humanidade, ele e dele* são intercalados com termos de referência neutros quanto ao gênero, como *indivíduo e pessoa e moral*. Exemplos de preocupação intergeracional são formulados em termos de “pais” e “filhos”, e diz-se que o princípio da diferença corresponde ao “princípio da fraternidade”.

Esse uso linguístico talvez fosse menos significativo se não fosse o fato de Rawls conscientemente subscrever uma longa tradição de filosofia moral e política que usou em seus argumentos termos masculinos “genéricos” ou termos de referência mais inclusivos (“Seres humanos”, “pessoas”, “todos os seres racionais como tais”) apenas para excluir a mulher do escopo de suas conclusões. Kant é um exemplo claro (1989, p. 90-91)¹⁵.

Com relação à primeira parte do argumento (a respeito da utilização de termos que remetem todo tempo ao masculino, pressupondo integrantes homens e “chefes

¹⁵ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: “Rawls, like almost all political theorists until very recently, employs in *A Theory of Justice* supposedly generic male terms of reference. Men, Menkind, he, and his are interspersed with gender-neutral terms of reference such as individual and moral person. Exemples of intergenerational concern are worded in terms of “fathers” and “sons”, and the difference principles is said to correspond to “the principle of fraternity” This linguistic usage would perhaps be less significant if it were not for the fact that Rawls self-consciously subscribes to a long tradition of moral and political philosophy that has used in its arguments either such “generic” male terms or more inclusive terms of reference (“human beings”, “persons”, “all rational beings as such”) only to exclude woman from the scope of its conclusions. Kant is a clear example” (OKIN, 1989, p. 90-91).

de família” na posição original), ao nosso ver, assiste total razão à Okin. As escolhas de vocabulário nunca são totalmente neutras, muito embora quem emite uma mensagem nem sempre perceba a carga que determinados termos trazem. A comunicação revela e reforça traços culturalmente arraigados, e um desses traços é exatamente o sexismo.

Já quanto ao segundo argumento é preciso adentrar em seu conteúdo, embora não de forma totalmente acrítica. Okin (1989, p. 91) afirma que Raws se refere à generalidade e universalidade da ética de Kant, mas, ao fazê-lo (quando ele compara os princípios escolhidos em sua própria posição original com os reguladores do reino dos fins de Kant), ele não mencionaria o fato de que as mulheres não estão incluídas dentre aquelas pessoas às quais a teoria kantiana seria aplicável.

Ilze Zirbel (2011, p. 51-52) ao analisar a obra Kantiana “Antropologia do ponto de vista pragmático” e “Caráter do Sexo” deixa claro que, por inúmeras vezes Kant ao tratar das mulheres as descreve como seres inferiores e fracos. Eis alguns exemplos colacionados pela autora: “as mulheres têm uma cidadania fraca” (KANT, 2009, p. 69 apud ZIRBEL, p. 51); “a incapacidade jurídica da mulher é reflexo do direito do mais fraco” (KANT, 2009, p. 107 apud ZIRBEL, p. 51); “o choro (da mulher) é expressão da delicadeza e fraqueza do seu sexo, o homem, por sua vez, não deve chorar, pois isso o desqualificaria como aquele capaz de proteger a ‘parte mais frágil’” (KANT, 2009, p. 160 apud ZIRBEL, p. 51); “a natureza dotou a mulher de menos força física (e exigindo a proteção de um homem) com o intuito de proteger o feto, e com ele, a espécie humana como um todo” (KANT, 2009, p. 303 apud ZIRBEL, p. 51); “feminilidades significam fraquezas” (KANT, 2009, p. 199).

Para Kant a distribuição desigual de força entre os sexos seria destinada à manutenção da “união física, racional e duradoura entre homens e mulheres para o bem da espécie”, existindo, portanto, uma “relação intrínseca entre força, organização da vida a dois e mundo doméstico”. Desta feita, Kant postula que a diferença entre as “máquinas-gêneros” seria um “desejo da natureza” diante da defendida por ele “unidade indissolúvel” entre casais que somente seria viável para ele em um quadro marcado pela submissão de uma das partes. E como critério para a escolha da parte que seria superior Kant se utiliza do “indicador natural de superioridade”, que seria a maior força física masculina. (ZIRBEL, 2011, p. 51-52).

Ademais, Kant nos trechos acima mencionados por Zirbel (2011, p. 51-52) defende uma visão que impõe não apenas a submissão feminina ao homem,

estabelecendo papéis desiguais dentro da família, como também limita as formas de manifestação da sexualidade à heterossexualidade. Interessante notar que, ao passo que por diversas vezes o liberalismo afaste a ingerência do Estado na vida privada dos indivíduos, nem sempre isso significa ampla liberdade para viver e se expressar, inclusive quanto à sexualidade na esfera mais íntima dos indivíduos. Okin (1989, p. 92) denuncia que a dicotomia público-privado estaria servindo, no caso, para afastar da teoria sobre a justiça social as questões internas às famílias.

Diante do fato de Kant ter assim tratado os indivíduos do sexo feminino, talvez fosse ainda mais importante, conforme colocado por Okin (1989, p. 91), que Rawls tivesse ressaltado que, apesar de ter se baseado nas ideias kantianas, não pactuava com a forma com a qual Kant tratava das mulheres. Deste feita, não abordando que a igualdade por Rawls almejada também se aplicava às mulheres, ele perdeu uma oportunidade de deixar realmente claro que sua teoria se aplicaria a todos os indivíduos, inclusive aos pertencentes do sexo feminino. Contudo, vale ressaltar, dessa omissão não decorre necessariamente o fato de que por Rawls ter se baseado em ideias kantianas, ele tivesse aderido a todas elas integralmente.

As ideias de Kant devem, elas próprias, serem submetidas a um esforço interpretativo e de atualização, sendo considerado o seu projeto filosófico de maneira coerente. A melhor leitura do Kant é a que isola os fragmentos que contenham preconceitos de raça ou de gênero decorrentes do seu tempo, que nenhuma influência devem exercer sobre uma interpretação atual de suas ideias.

2.4 Equidade para dentro da família e o papel de formação moral dos indivíduos

A família possui grande relevância na vida dos indivíduos e impacta a forma de socialização tanto na vida privada quanto na pública. É interessante neste ponto verificar que Rawls define família sendo “parte da estrutura básica já que uma de suas funções essenciais é ser a base da produção e reprodução ordenadas da sociedade e de sua cultura de uma geração para a outra” (RAWLS, 2003, p. 230). Rawls entende que “o trabalho reprodutivo é socialmente necessário” e que “uma função central da família é providenciar, de maneira razoável e eficaz a criação e o cuidado dos filhos, garantindo seu desenvolvimento moral e sua educação para a cultura mais ampla”. Para o autor, é importante que os cidadãos (das gerações atuais e futuras) tenham

“um senso de justiça e as virtudes políticas que sustentam as instituições políticas e sociais justas” (RAWLS, 2003, p. 230, 231).

Susan Okin ao analisar a obra de Rawls quanto à importância da família verifica que:

[...] a família aparece na obra rawlsiana “Uma teoria da Justiça” em apenas três contextos distintos: como o elo entre gerações necessário à perpetuação dos princípios; como um obstáculo para a concretização da igualdade equitativa de oportunidades (considerando a desigualdade entre famílias); e como a primeira escola de desenvolvimento moral. É nesse terceiro desses contextos que Rawls primeiro menciona especificamente a família como uma instituição justa [...] (OKIN, 1989, p. 94)¹⁶.

Em outras palavras, a família é importante para possibilitar que existam gerações futuras e que elas possam também prezar pelos os princípios de justiça. Sem que os atuais e futuros cidadãos aceitem e ajam de acordo com esses princípios não é possível falar em estabilidade das instituições. A família também é vista por Rawls como um fator que pode dificultar a igualdade entre indivíduos. Isso pois, ao ser inserida (o que geralmente ocorre pelo nascimento ou adoção) em uma família com boas condições financeiras e bastante empenhada em garantiras melhores oportunidades, aquela criança contará com maiores chances de acesso aos bens primários do que outras pessoas que não contaram com a mesma sorte. Outra importante função da família destacada por Rawls é a de formação moral dos indivíduos, que é o objeto central deste tópico. Conforme comenta Okin no trecho acima transcrito, Rawls ao sustentar que a família seria uma primeira escola de desenvolvimento moral presume (sem maiores justificativas) que a família é justa, conforme se verá no trecho que será a seguir transcrito. O trecho refere-se aos princípios da psicologia moral e explica como surge o processo de formação moral dentro da família:

Primeira lei: dado que as instituições familiares são justas, e que os pais amam a criança e expressam manifestamente esse amor, preocupando-se com o seu bem, então a criança, reconhecendo o amor evidente que sentem por ela, aprende a amá-los.
Segunda lei: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo tornou-se uma realidade quando ela adquiriu vínculos de

¹⁶ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: “[...] the family appears in *A Theory of Justice* in only three contexts: as the link between generations necessary for the just saving principle; as an obstacle to fair equality of opportunity (on account of the inequalities among families); and as first school of moral development. It is in the third of these contexts that Rawls first specifically mentions the family as a just institution” (OKIN, 1989, p. 94).

acordo com a primeira lei, e dado que uma organização social é justa e esse fato é publicamente reconhecido por todos, então essa pessoa desenvolve laços de amizade e confiança em relação a outros na associação, à medida que estes, com evidente intenção cumprem seus deveres e obrigações, e correspondem aos ideais de sua situação

Terceira regra: dado que a capacidade de uma pessoa para o sentimento de companheirismo foi realizada quando ela criou vínculos de acordo com as duas primeiras leis, e dado que as instituições de uma sociedade são justas e esse fato é reconhecido por todos, então essa pessoa adquire o senso de justiça correspondente, a medida em que reconhece que ela e aqueles quem sem interessa se beneficiam dessas organizações (RAWLS, 2000, p. 544-545).

Linda McClellan (2004, p. 1571) alerta para a importância do aprendizado moral inclusive no que tange à estabilidade da sociedade como um todo. Ela afirma que quando os membros da sociedade crescem “sob uma estrutura de instituições políticas e sociais razoáveis e justas” essas instituições tendem a se perpetuar. Nessas condições os cidadãos têm um “aprendizado moral” que propicia o desenvolvimento de um “senso de justiça à medida [em] que crescem e participam de seu mundo social justo”.

Portanto, é no bojo da família que surgem os sentimentos e vínculos entre indivíduos. Essa família, para Rawls, funciona como uma pequena associação normalmente caracterizada por uma hierarquia definida, em que cada membro tem direitos e deveres. Uma das funções dessa pequena associação é a de ser a principal responsável por ser a professora moral dos indivíduos em formação, e esse papel seria (parcialmente) alcançado através de expectativas dos pais com relação às virtudes de seus filhos e filhas. Ocorre que o que faz com que alguém seja considerado um bom filho é distinto do que é considerado ser uma boa filha, assim como os fatores que fazem de alguém um bom marido não tornam alguém uma boa esposa. Desta feita, Rawls estaria aderindo a um sistema de gênero bastante tradicional e com papéis muito demarcados (OKIN, 1989, p. 96).

A definição estanque e inflexível das expectativas de acordo com gênero, além de diversos outros aspectos socialmente definidos, pode fazer com que se limitem algumas aspirações de um filho ou uma filha. E isso pode ocorrer a despeito dos talentos que possuam. Ocorre que, em um sistema que respeita o primeiro princípio rawlsiano, pelo qual se devem conferir iguais liberdades a todos, uma das mais importantes liberdades que deve ser resguardada é a da livre escolha da carreira à qual se pretende dedicar (OKIN, 1989). E o sistema marcado pela divisão sexual do

trabalho restringe ou ao menos dificulta, desde muito cedo, a possibilidade de as mulheres escolherem os rumos da própria vida profissional.

As questões internas às famílias são questões também de justiça, entretanto não receberam igual atenção de filósofos como Rawls que demonstrava preocupação apenas com as diferenças econômicas entre diferentes famílias e não as diferenças decorrentes do gênero de cada indivíduo que compõe a família, como destaca Okin (1989):

Aqueles que discutem a família sem prestar atenção às desigualdades entre os sexos são cegos para o fato de que a família estruturada de acordo com o gênero limita radicalmente a igualdade de oportunidades de mulheres e meninas de todas as classes, bem como a de crianças pobres e da classe trabalhadora de ambos os sexos. Eles também não veem que a vulnerabilidade da mulher resultante da estrutura e práticas patriarcais da família exacerba o problema que a desigualdade familiar coloca para a igualdade de oportunidades das crianças. (OKIN, 1989, p. 134-135)¹⁷

Ademais, desconsiderar o impacto que o gênero exerce na família, além de prejudicar as mulheres, tem impacto forte sobre os futuros cidadãos e cidadãs:

[...] com a crescente prevalência de famílias chefiadas por uma única mulher, as crianças sofrem cada vez mais com a vulnerabilidade econômica da mulher. Em segundo e em terceiro lugar, os teóricos da justiça e seus críticos tendem a idealizar a família como uma instituição social para a qual a justiça não é uma virtude apropriada ou, mais raramente, vê-la como um *locus* importante para o desenvolvimento de um senso de justiça (OKIN, 1989, p. 135)¹⁸.

E Okin vai além em sua crítica, defendendo que a observação de um comportamento defeituoso e não igualitário dificulta o aprendizado das crianças sobre a igualdade:

Se a justiça não pode pelo menos começar a ser aprendida com a nossa experiência cotidiana na família, parece inútil esperar que ela possa ser desenvolvida em qualquer outro lugar. Sem famílias justas, como podemos

¹⁷ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: "Those who discuss the family without paying attention to the inequalities between sexes are blind to the fact that the gendered family radically limits the equalities of opportunity of woman and girls of all classes as well as that of poor and working class children of both sexes. Nor do they see that the vulnerability of woman that results from the patriarchal structure and practices of the family exacerbates the problem that the inequality of family poses for children's equality of opportunity" (OKIN, 1989, p. 134-135).

¹⁸ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: "[...] with the increasing prevalence of families headed by a single female, children suffer more and more from the economic vulnerability of woman. Second and third, theorists of justice and their critics have tended either to idealize the family as a social institution for which justice is not an appropriate virtue, or, more rarely, to see it as an important locus for the development of a sense of justice" (OKIN, 1989, p. 135).

esperar ter uma sociedade justa? Em particular, se o relacionamento entre os pais de uma criança não está em conformidade com os padrões básicos da justiça, como podemos esperar que essa criança cresça com um senso de justiça? (OKIN, 1989, p. 135)¹⁹

Rawls (2003, p. 232), em resposta à Okin afirma que, de fato, seria um erro afirmar que pelo fato de os princípios de justiça não se aplicarem à família eles não poderiam garantir justiça para mulheres e crianças. O autor argumenta que:

Trata-se de um equívoco, que se origina da seguinte falsa ideia: o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, entendida como o arranjo das principais instituições da sociedade num sistema unificado de cooperação social ao longo do tempo. Os princípios de justiça devem aplicar-se diretamente a essa estrutura, mas não devem aplicar-se diretamente à vida interna das muitas associações que dela fazem parte, à família, dentre outras. [...] Está claro que os dois princípios de justiça (bem como outros princípios liberais) não exigem que o governo eclesiástico seja democrático. Bispos e cardeais não precisam ser eleitos; tampouco é desejável ou coerente com a liberdade de consciência ou de associação que o façam. Por outro lado, os princípios de justiça política realmente impõem certas restrições que afetam o governo eclesiástico. Como vimos (§4.2), as igrejas não podem praticar uma intolerância de fato já que, como exigem os princípios de justiça, o direito público não reconhece a heresia e a apostasia como crimes, e seus membros estão sempre livres para abandonar sua fé. Assim, embora princípios de justiça não se apliquem diretamente à vida interna das igrejas, eles protegem os direitos e liberdades de seus membros por meio de restrições a que todas as igrejas estão sujeitas (2003, p. 232).

O autor argumenta em prol de uma espécie de “semi-blindagem” da esfera privada em que se situa a família (assim como o faz em relação à igreja) quanto ao alcance dos princípios de justiça:

Voltemos a considerar a família. Aqui a ideia é a mesma: os princípios não se aplicam diretamente à sua vida interna, mas impõe restrições essenciais à família enquanto instituição e garantem os direitos e liberdades básicos e oportunidades equitativas para todos os seus membros. [...] Como as esposas são cidadãos da mesma maneira que seus maridos, todas elas têm os mesmos direitos e liberdades básicos e oportunidades equitativas que seus maridos; e isso, juntamente com a correta aplicação dos outros princípios de justiça deveria bastar para garantir sua igualdade e independência (RAWLS, 2003, p. 232-233)

Ocorre que ao apostar no direito de saída e na proibição de agressões de ordem física aos membros de uma religião como paradigma para defender a liberdade

¹⁹ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: “If justice cannot at least begin to be learned from our day-to-day experience within the family, it seems futile to expect that it can be developed anywhere else. Without just families, how can we expect to have a just society? In particular, if the relationship between a child’s parents does not conform to basic standards of justice, how can we expect that child to grow up with a sense of justice?” (OKIN, 1989, p. 135).

que a mulher teria no casamento, Rawls deixa de considerar alguns argumentos sérios levantados por Okin. A analogia acaba não funcionando por diversos fatores que dificultam o direito da mulher de sair de um casamento. A autora explica que o casamento nos moldes tradicionais tem o condão de vulnerabilizar as mulheres antes, durante e depois de sua concretização.

Antes do seu início a socialização da menina já é feita de forma diferentemente da do menino, o que inclui o papel que se espera que ela desempenhe. Isso engloba um padrão de feminilidade (que a auxiliaria a conquistar e a manter um esposo que sustente) as despesas do lar) e também e as advertências acerca do risco de estigma social decorrente uma eventual opção dela pelo não casamento (o que não teria certamente o mesmo peso para ele (OKIN, 1989, p. 138-142).

Durante o casamento as mulheres enfrentam vulnerabilidades econômicas e sociais decorrentes da cultura que a elas atribui a maior parte da responsabilidade do cuidado com os filhos, da subordinação e da dependência econômica decorrente. Essas questões não apenas constituem em si injustiças como também afetam a forma dos casais de se relacionar, visto que quem é responsável por realizar o trabalho remunerado (ou melhor remunerado) detém maior poder nas relações do que quem realiza o trabalho não remunerado. Ademais, ainda que esteja no mercado de trabalho, as mulheres enfrentam dificuldades para conseguir trabalhos não precarizados e sofrem com salários piores²⁰, já que existe uma crença no sentido de que elas tem que realizar também o trabalho de cuidado com a família (OKIN, 1989, p. 139, 147, 155).

Após o eventual fim do casamento a situação apenas piora para as mulheres e crianças com mais uma vulnerabilidade: se em uma família estruturada conforme o gênero é o homem quem realiza o trabalho remunerado, e em geral a mulher realiza o trabalho de cuidado não pago, e após a separação em geral os filhos permanecem com as mães, ocorre um empobrecimento da mulher e dos filhos após o término da relação. Em assim sendo, existe uma tendência de que a mulher evite o rompimento da relação, inclusive para que ela e os filhos não sofram os efeitos do

²⁰ No tópico 2.5 serão apresentados dados de pesquisas relacionados a essas questões salariais no Brasil. Não foram citados os dados trazidos por Okin, pois, além de se referirem aos Estados Unidos, Okin publicou sua obra "Justice, Gender and the Family" em 1989, o que os torna obsoletos, muito embora as conclusões da autora continuem aplicáveis.

empobrecimento. Disso decorre parte da sujeição feminina ao homem em um esquema de cooperação familiar tradicional (OKIN, 1989, p. 158-160).

Um outro aspecto que também compromete o direito de se retirar de um casamento é que o término de muitos relacionamentos ocorre de forma trágica, com violência doméstica contra a mulher. Cristiane Noberto analisando dados do Brasil conclui que:

Terminar um relacionamento ou não corresponder ao amor de alguém fez com que milhares de mulheres tivessem suas vidas ceifadas nos últimos anos. Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, publicado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, entre 2016 e 2018 foram mais de 3,2 mil mortes no país. Além disso, estimativa do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), indica que, no mesmo período, mais de 3 mil casos de feminicídio não foram notificados. O crime é um assassinato qualificado, incluído no Código Penal em 2015, que trouxe mais segurança jurídica para as mulheres e familiares ao tipificar com penas mais severas quem comete feminicídio. Mesmo assim, o número de mortes desse tipo aumenta a cada ano.

Essa dificuldade enfrentada após a separação de indivíduos (que não são iguais do ponto de vista dos poderes que possuem no casamento, embora Rawls assim o tenha presumido, conforme citado anteriormente) somada à cultura de que reforça a superioridade masculina, contribuem para que o direito de retirada da família não possa ser exercido em sua plenitude pelas mulheres. Essa vulnerabilidade afeta não somente os casos em que a vontade de sair já está formada, bem como o poder que a mulher tem durante o casamento, já que paira uma ameaça de que para ela uma separação poderia ser mais penosa. Desta feita, se os cidadãos de gêneros distintos não são iguais e se não há um direito de retirada realmente igual para os indivíduos de ambos os sexos, isso fulmina o argumento de Rawls quanto à igualdade no casamento pelo simples fato de o divórcio ser legalmente permitido.

Por todos esses motivos Okin (1989, p. 97) afirma que se Rawls assumisse ao longo da construção de sua teoria que todos os adultos humanos são participantes do que se passa por detrás do véu da ignorância, ele não teria outra opção senão exigir que a família, como uma importante instituição social que afeta as chances de vida dos indivíduos, fosse construída de acordo com os dois princípios da justiça.

Não são apenas as expectativas em relação aos filhos e filhas que têm impacto sobre as futuras opções de carreira disponíveis para eles e elas. O modo como os responsáveis pelas crianças interagem entre si exerce um enorme impacto sobre as noções que elas terão sobre justiça e afeto. As famílias em que as crianças são

criadas e tem seus primeiros exemplos de interação humana devem ser baseadas na igualdade e na reciprocidade, e não na dependência e na dominação. É que não há como esperar que essas crianças tenham um senso de justiça crescendo em famílias hierárquicas nas quais os papéis sexuais são rigidamente atribuídos. Neste contexto é impossível aprender a se colocar no lugar do outro e descobrir o que faríamos em sua posição. Diante disso se pode concluir que o fato de Rawls negligenciar a justiça dentro da família gera uma tensão com os requisitos de sua própria teoria do desenvolvimento moral. Portanto, a justiça familiar tem importância central para a teoria da justiça (OKIN, 1989, p. 96).

Karen Green (1986, p. 31) e Susan Okin (1987, p. 67-68) concordam ao dizer que a propensão para desempenhar os papéis de gênero (com a conseqüente má distribuição das tarefas domésticas entre eles) é um fator que deveria ser reconhecido pelos contratantes na posição original como fonte de injustiça.

Karen Green afirma que:

Uma avaliação crítica dos textos fundamentais da tradição liberal deixa claro que, embora os primeiros liberais se opusessem ao patriarcado como modelo de governo civil, eles o aceitavam como modelo para a família. Os indivíduos racionais livres e iguais que se reúnem para formar uma sociedade são, implícita ou explicitamente, homens que concordam em obedecer a instituições civis que regulam a esfera pública. As mulheres são representadas no governo por seus maridos ou pais, e são relegadas, como propriedade, à esfera de interesse particular do indivíduo do sexo masculino (Green, 1986, p. 26)²¹.

Portanto, para Okin (1989), não há como se falar em uma teoria da justiça sem incluir o que se passa no interior da família. Okin propõe uma leitura feminista de Rawls tomando por base a teoria dele de desenvolvimento moral, dando ênfase aos sentimentos morais que se originam na família. Esta leitura pode, para Okin, contribuir para o fortalecimento da teoria de rawlsiana contra algumas das críticas que lhe foram feitas.

2.5 O gênero e a distribuição de riqueza e dos demais “bens primários”

²¹ Tradução livre feita pela autora. Texto original em inglês: “A critical appraisal of the fundamental texts of the liberal tradition makes it clear that although early liberals were opposed to patriarchy as a model of civil government, they accepted it as a model for the family. The free and equal rational individuals who come together in order to form a society are, either implicit or explicitly, men who agree to abide by civil institutions which regulate the public sphere. Women are represented in government by their husbands or fathers, and are relegated, like property, to males individual’s sphere of private concern” (Green, 1986, p. 26).

A questão da distributividade do produto da cooperação social é central para a teoria da justiça. Diante disso, uma questão que chama a atenção é a disparidade de salários e diferenças de oportunidades de ingresso no trabalho entre os gêneros.

Em dezembro do 2019 foi publicado o Relatório de Desenvolvimento Humano 2019²² do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (UNDP - United Nations Development Programme) com dados sobre o grau de desenvolvimento de cada país de forma detalhada. A nota informativa sobre a situação do Brasil explica que “as desigualdades no desenvolvimento humano são um gargalo decisivo na consecução da Agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável”. Interessante notar que a nota que acompanha o relatório esclarece a metodologia e os critérios utilizados para medir o desenvolvimento humano, dentre os quais a igualdade de gênero é um fator que pesa na avaliação dos países, conforme se pode perceber:

[...] Esta nota informativa está organizada em sete seções. A primeira seção apresenta informações sobre a cobertura e a metodologia do país para o Relatório de Desenvolvimento Humano de 2019. As próximas cinco seções fornecem informações sobre os principais índices compostos de desenvolvimento humano: o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), o Índice de Desenvolvimento Humano Ajustado à Desigualdade (IHDI), o Índice de Desenvolvimento de Gênero (GDI), o Índice de Desigualdade de Gênero (GII) e o Índice Multidimensional de Pobreza (IPM). A seção final abrange cinco painéis: qualidade do desenvolvimento humano, diferença de gênero no curso da vida, empoderamento das mulheres, sustentabilidade ambiental e sustentabilidade socioeconômica.

A respeito da disparidade entre gêneros no Brasil o Relatório sobre Desenvolvimento Humano identificou que a expectativa de escolaridade entre as mulheres é 15.8 anos ao passo em que a expectativa para homens é de 15 anos. E a média de anos de escolaridade, do sexo feminino (anos) é de 8,1 anos enquanto a média masculina é de 7.6 anos. A porcentagem de mulheres com 25 anos ou mais que tenha cursado (pelo menos parte do) ensino médio é de 61,0% ao passo que, na mesma faixa etária, entre os homens apenas 57,7% atingiram esse patamar.

Contudo, a despeito de as mulheres terem maiores níveis de escolaridade, a renda delas é consideravelmente menor do que a deles. O Relatório sobre Desenvolvimento Humano informa que a renda nacional bruta (renda PPC ou

²² Relatório sobre a pesquisa encontra-se disponível no seguinte endereço: http://report.hdr.undp.org/?utm_source=web&utm_medium=homepage&utm_campaign=hdr19

“Paridade do Poder de Compra”) estimada per capita, para as mulheres em 2011 (dado mais atual) é de \$10.432 dólares, enquanto a renda dos homens é de \$17.827 dólares.

Outro dado trazido pela pesquisa é a taxa de desemprego juvenil que é maior entre as mulheres, sendo de 1,26 (proporção de mulheres para homens). Ou seja, há 1.26 mulheres desempregadas para cada homem da mesma situação.

Esses dados chamam a atenção, pois a questão da distribuição de renda entre os gêneros tem profundas consequências sobre a emancipação feminina em diversos aspectos da vida, inclusive nas relações intrafamiliares. Se a pessoa trabalha em casa exercendo o trabalho reprodutivo, independentemente do quão penosa seja sua rotina, essa pessoa além de frequentemente sofrer estigma na sociedade ela permanece economicamente dependente dos membros da família que trabalham em outras atividades remuneradas.

É que os trabalhos que são reconhecidos e remunerados são aqueles no mercado formal de emprego. E nas sociedades caracterizadas pelo gênero existe uma proporção muito maior de mulheres do que de homens em funções não remuneradas, geralmente ligadas ao cuidado. E por realizarem um trabalho pouco reconhecido e nada remunerado as mulheres tendem a ficar mais enfraquecidas nas relações de poder dentro do casamento (OKIN, 1989, p. 95).

Diante da realidade de disparidade importa verificar o posicionamento de Rawls sobre as desigualdades de gênero:

18.5 [...] Comprova-se historicamente que essas desigualdades raciais e de gênero originaram-se de desigualdades de poder político e controle dos recursos econômicos. Não são, e parecem nunca terem sido vantajosas para as mulheres ou as raças menos favorecidas. É claro que um juízo histórico tão incisivo pode vez por outra ser incerto. Contudo, numa sociedade bem-ordenada dos dias de hoje não há lugar para tal incerteza e, portanto, a justiça como equidade supõe que as posições relevantes de tipo padrão especificadas pelos bens primários são suficientes.

18.6. Para concluir: utilizadas de certa maneira, as distinções de gênero e raça dão lugar a outras posições relevantes às quais uma forma especial de princípio de diferença se aplica (Teoria, §16). Esperamos que, numa sociedade bem-ordenada e em condições favoráveis, com liberdades básicas iguais e igualdade equitativa de oportunidades garantidas, gênero e raça não determinem pontos de vista relevantes. *Teoria* discute apenas duas questões da teoria da aquiescência parcial (ou teoria não-ideal), a desobediência civil e a objeção de consciência a lutar numa guerra injusta. Os graves problemas atuais decorrentes da discriminação e das distinções baseadas em gênero e raça não fazem parte de sua proposta, que é a de formular certos princípios de justiça e confrontá-los apenas com alguns dos problemas clássicos da justiça política para verificar como seriam resolvidos na teoria ideal (RAWLS, 2003, p. 92-93).

Raws reconhece a presença de desigualdades de raça e de gênero, bem como concorda que isso afete a atribuição de direitos básicos e de oportunidades. Ele chega até mesmo a afirmar que se “os homens têm mais direitos básicos ou mais oportunidades que as mulheres, essas desigualdades só se justificam se trouxerem vantagens para as mulheres e forem aceitáveis do ponto de vista delas” (RAWLS, 2003, p. 92). Contudo, Rawls optou por manter a variável gênero fora do que se passa por trás do véu da ignorância na posição original (RAWLS, 2003, p. 93).

Ocorre que, ainda que Rawls não tenha considerado se dedicar ao tema do gênero e da raça (como ele mesmo coloca) o fato de não ter adentrado nessas desigualdades de gênero e raça presentes na sociedade faz com que a teoria dele perca o seu potencial transformador da realidade concreta.

Para Okin a disparidade salarial existente entre homens e mulheres e a dependência econômica das mulheres donas de casa em relação aos maridos afeta de uma forma marcante as relações de poder dentro da família, bem como o acesso ao lazer, prestígio e poder político das mulheres (OKIN, 1989, p. 158-159). Em uma sociedade com histórico de desigualdades tão marcantes, mesmo se garantindo a isonomia de liberdades básicas e a igualdade de oportunidades, ao se desconsiderar o impacto de gênero e raça (isoladamente ou em conjunto), os indivíduos não estarão em situação equânime na disputa por “bens primários”.

Neste ponto é importante mencionar que o conceito rawlsiano de “bens primários” engloba os elementos necessários para o cidadão desenvolver-se plenamente e exercer suas faculdades morais. Esse conceito se subdivide em cinco tipos de bens (e eles podem ser de mais difícil acesso para os indivíduos em posição de desvantagem²³): os direitos e liberdades básicos - tais como a liberdade de pensamento e de consciência; as liberdades de movimento e de escolha de ocupação; os poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade; renda e riqueza e, por fim, as bases sociais do autorrespeito (RAWLS, 1999, p. 81-83).

Os resultados da pesquisa sobre desenvolvimento humano no Brasil demonstram a desigualdade salarial entre homens e mulheres. Essa disparidade

23 Analisando cada um dos “bens primários” elencados por Rawls não é difícil imaginar diversos exemplos em que é mais difícil para mulheres do que para homens alcançarem cada um dos cinco tipos de bens.

acarreta problemas não apenas de distributividade propriamente dita entre indivíduos na sociedade. A inserção mercado de trabalho remunerado pode impactar as chances de: exercer os chamados “poderes e prerrogativas de cargos e posições de autoridade e responsabilidade”, garantir “renda e riqueza” e colaborar para o que Rawls chama de “bases sociais do autorrespeito” (autoconfiança e o sentimento de pertencimento à comunidade).

Para além da já mencionada desigual distribuição da renda entre os gêneros importa dizer que as mulheres são também pouco representadas em cargos de destaque na sociedade. Okin (1989, p. 3) coloca que o baixo número de mulheres ocupando importantes cargos políticos ou na suprema corte é um reflexo da má divisão do trabalho doméstico.

Muito embora as mulheres correspondam a mais da metade da população, a representatividade no parlamento é pífia. A União Interparlamentar (Inter-parliamentar union) em parceria com a ONU Mulheres (UN Woman - United Nations Entity for Gender Equality and the empowerment of woman) divulgou em 1º de janeiro de 2019 dados que indicam que o Brasil está na 133ª colocação no ranking mundial de representatividade feminina no Parlamento. O Brasil tem apenas 15% de mulheres deputadas federais, o que equivale a 77 mulheres em um total de 513 cadeiras na Câmara. No Senado a proporção de mulheres é parecida: 14,8%, sendo que elas ocupam 12 das 81 vagas²⁴. Toda essa desigualdade existente no plano fático é uma demonstração empírica de que as preocupações em garantir a igualdade entre indivíduos não pode ser focada exclusivamente na diferença econômica entre as famílias sem considerar a diferença de poder e de renda entre os membros da família. Essa disparidade indica que, ainda que, se apliquem da melhor forma possível os princípios de justiça de Rawls e que se consiga assim uma melhor distribuição dos bens primários entre as famílias, se estará ainda bem distante de uma sociedade justa se não for levada à sério a questão do gênero. Essa reiterada invisibilização da figura feminina (que ocorre não apenas no Brasil²⁵) traz consequências para a própria

²⁴ Dados disponíveis em: <https://www.ipu.org/resources/publications/infographics/2019-03/women-in-politics-2019>

²⁵ Vale lembrar que os exemplos e dados estatísticos utilizados por Okin foram todos dos Estados Unidos. Assim, embora a exemplificação neste trabalho seja com dados atuais do Brasil, isso não quer dizer que os países considerados “de primeiro mundo” estejam isentos de problemas como desigualdade entre gêneros, violência doméstica etc.

mulher diretamente afetada como para as demais mulheres que passam a moldar as suas expectativas de acordo com os exemplos de outras mulheres.

A livre escolha da ocupação é uma preocupação de Rawls. Sobre esse assunto, a pesquisa sobre desenvolvimento humano indicou que, ainda que tenham estudado por mais anos, as mulheres encontram mais barreiras que os homens para ingressarem no mercado de trabalho e, quando o fazem, recebem remuneração inferior. Por isso, (dando um exemplo que se aplica a uma família composta por um casal de provedores heterossexual, o que não serviria para todas as conformações de família) mais frequentemente, quando alguém tem que abandonar a carreira para cuidar dos filhos e das tarefas domésticas, este alguém acaba sendo a mulher. Quando isso ocorre, esta decisão é baseada em um critério puramente econômico que é insensível à justiça.

Com o abandono ou não ingresso em carreiras e a ausência de pagamentos as mulheres perdem poder dentro do casamento, pois ficam relegadas a atividades de cuidado que são menos reconhecidas. A maioria das decisões econômicas acaba ficando com os “chefes de família” (homens). Por isso, feministas como Susan Okin (1989, p. 155-159) questionam a real homogeneidade de interesses entre os membros da família quanto à escolha de ocupação e distribuição dos recursos provenientes do labor. É que, durante a discussão da distribuição de riqueza, todas as partes na posição original esperam, ao ser removido o “véu da ignorância”, estarem no mercado de trabalho remunerado. Na distribuição dos ganhos, para Rawls, é como se não houvesse diferença entre os valores auferidos pela família (em conjunto) e os ganhos de seus indivíduos. Contudo, há uma enorme diferença a ser levada em consideração.

O trabalho de pensar, alimentar e cuidar, geralmente realizado por mulheres é que possibilita que os homens estejam sem maiores esforços bem dispostos e aptos para a realização dos trabalhos a que se propuserem. Em outras palavras: se um homem está em seu trabalho pontualmente no horário, bem alimentado, com roupas limpas e sem se preocupar com a educação e o cuidado de filhos/parentes doentes, caso os possua, alguém trabalhou para que essas condições mais favoráveis se implementassem. Na maior parte das vezes foi uma mulher, seja ela mãe, cônjuge, avó ou filha.

Okin (1989, p. 95) coloca ainda que (após as liberdades políticas básicas), uma das liberdades mais essenciais é a da livre escolha da ocupação. E a autora afirma que não é difícil notar que esta liberdade está comprometida com o pressuposto e a

expectativa costumeira, central para o nosso sistema de gênero, de que as mulheres assumam uma responsabilidade muito maior pelas tarefas domésticas e assistência à infância, quer elas trabalhem ou não fora de casa. Os papéis habituais dos dois sexos inibem as escolhas das mulheres ao longo de toda a vida muito mais severamente do que os dos homens, pois é muito mais fácil, na prática, deixar de ter um salário como trabalhadora para ocupar um papel doméstico do que fazer o contrário (retornar ao mercado de trabalho).

Isso, pois, as construções sociais trabalham para que a mulher seja vista e incorpore o papel daquela “naturalmente” destinada a exercer todo o trabalho de cuidado do qual a sua família eventualmente necessite. Desta feita, o mercado (que é insensível a questões de justiça e foca no objetivo de atingir a maior lucratividade possível) acaba por preferir contratar alguém que não se responsabilize por tantas tarefas além das exigidas pelo trabalho remunerado.

Annette Baier (BAIER, 1979, 49-50; 50-53) adverte para o fato de que não bastaria dividir e classificar a relação com dependentes como uma questão de cuidado e a relação entre adultos capazes como uma questão de justiça. A definição de quem será responsável pelo cuidado é uma questão primordial para a justiça, já que essa pessoa certamente sacrificará seus próprios planos em benefício de outrem. E o fato de não ser responsabilizado pelo cuidado (principalmente daqueles mais vulneráveis como doentes e crianças) constitui um grande privilégio. Desse modo, por óbvio, constitui uma enorme conveniência não ter que se responsabilizar pelo trabalho altruístico, ao passo que as pessoas que o fazem têm restrições morais aos seus planos de vida, o que faz com que quem se sujeite a esse trabalho seja explorado. Essas pessoas que realizam o trabalho doméstico, quase sempre são mulheres.

Para garantir que o afeto não seja uma forma de ocultar a exploração do trabalho alheio, geralmente não livre:

Uma teoria moral, e ela pode ser plausivelmente reivindicada como tal, não pode considerar a preocupação com pessoas novas e futuras como uma caridade opcional deixada para aqueles que gostam dela. Se a moral que a teoria apoia é a de se sustentar, ela deve fornecer seus próprios continuadores, não apenas emprestar um instinto materno cuidadosamente encorajado ou o entusiasmo de um grupo auto-selecionado de ambientalistas, que fazem disso seus negócios ou um hobby para se preocupar com o que estamos fazendo com a mãe terra (BAIER, 1979 p. 53)²⁶.

²⁶ Tradução livre feita pela autora. Original em inglês: “A moral theory, it can plausibly be claimed, cannot regard concern for new and future persons as an optional charity left for those with a taste for it.

Will Kymlica (p. 303 a 313) citando MacKinnon afirma que a subordinação das mulheres não é necessariamente fruto de uma exclusão planejada por aqueles que distribuem os cargos e empregos. A questão é mais profunda, de modo que nem mesmo é preciso que haja discriminação arbitrária por gênero (como por exemplo o anúncio de vagas restritas para homens) para que as mulheres permaneçam excluídas dos melhores postos de trabalho. É que a disputa por melhores condições de vida se inicia muito antes do processo seletivo, isso é, se uma mulher tem que assumir muito mais encargos com a administração do lar e com o cuidado com os filhos, ela provavelmente terá menos qualificação²⁷, tempo e possibilidade de mobilidade para atender necessidades do emprego. Assim, uma abordagem “neutra” quanto ao gênero é uma abordagem tendente a perpetuar as desigualdades, ao contrário da chamada abordagem diferenciada.

Desta feita, para MacKinnon (1987:42; Frye 1983: 38), citada por Kymlica (p. 303 a 313), para que ocorra a subordinação feminina não seria necessária a promoção de diferenciação irracional com base no sexo, bastando haver uma distribuição maior de poder ao homem. Isso é, para a desvantagem sistemática das mulheres, basta o poder de definição de regras do jogo que facilitem o acesso masculino aos cargos e conseqüentemente à distribuição de benefícios. MacKinnon aponta que esse poder de definição pertencesse às mulheres, seria extremamente provável que elas já tivessem definido regras que possibilitassem manter iguais oportunidades a despeito de eventualmente parirem. Se o problema é a dominação, então a grande questão, para a autora, é o poder. Desta feita, para além de tentarem, ainda que com iguais oportunidades, se encaixar nos papéis e modelos de sucesso criados pelos homens, a saída seria que as mulheres tivessem igual poder de criar papéis aos quais a adaptação seria mais natural para mulheres ou papéis andróginos, os quais homens e mulheres teriam igual interesse e condições de preencher. Assim, trabalhos “masculinos” não teriam superioridade em relação aos “femininos”.

If the morality the theory endorses is to sustain itself, it must provide for its own continuers, not just take out a loan on a carefully encouraged maternal instinct or on the enthusiasm of a self-selected group of environmentalists, who make it their business or hobby to be concerned with what we are doing to mother earth” (BAIER, 1979 p. 53).

²⁷ No caso do Brasil, como visto, as mulheres não tem qualificação inferior à dos homens, mas superior. Contudo, nem isso foi suficiente para elidir a disparidade de salários.

CAPÍTULO 3 - PÚBLICO, PRIVADO, GÊNERO E DIREITO

No capítulo anterior tratamos de como a organização da família pode ser mais igualitária dentro da teoria da justiça de Rawls e como isso pode impactar a vida dos seus membros, sobretudo mulheres e crianças. Como visto, uma versão mais justa da família, que leve em conta uma melhor distribuição dos encargos dentro da família, pode propiciar escolhas mais genuínas por parte de todos os seus membros. Assim, a escolha por se dedicar integralmente às tarefas domésticas, caso seja feita, pode ser uma opção e não uma imposição decorrente da cultura ou das preferências do mercado por aqueles indivíduos que se presume que não terão outras obrigações além do trabalho remunerado.

Neste terceiro capítulo analisaremos diversos exemplos em que a influência religiosa e do patriarcado permeiam não apenas as relações entre indivíduos mas também as normas jurídicas que regulam a sociedade, trazendo consequências que criam desigualdade de direitos, de efetividade de direitos e de qualidade de vida e bem-estar. Isso enseja consequências para as mulheres; determina uma divisão sexual desigual do trabalho; um padrão de postura subserviente; menor acesso aos benefícios da cooperação social; e, em casos extremos, a maior propensão de sofrer violência doméstica. A influência de traços patriarcais da cultura e da religião sobre a sociedade, se intensificam ainda mais quando são reforçados pelo direito. Serão também debatidas as distintas abordagens feministas sobre as diferenças de gênero (semelhança, diferença e dominação) e a importância que elas possam ter para a promoção da igualdade, inclusive por meio do direito.

Okin, em com base no pensamento de Frances Olsen afirma que não faz sentido o questionamento sobre se o Estado deveria ou não intervir na família, pois o Estado é sim responsável pelas regras que estipulam as bases do comportamento doméstico das pessoas. A lei não pode se abster de regular situações como o assassinato dentro da família, por óbvio. Mas há também, comportamentos específicos às famílias que envolvem deveres especiais (que decorrem do dever de cuidar e educar) que devem ser também objeto de preocupação estatal, como o direito dos pais de colocarem seus filhos de castigo como um meio de obter disciplina ou de impedirem, inclusive com apoio do poder público, que os filhos fujam. Caso os pais fossem estranhos neste último caso, a conduta configuraria cárcere privado. Nas

palavras de Olsen: "os mais fortes oponentes à intervenção do Estado na família insistirão em que o Estado reforce a autoridade dos pais sobre seus filhos". Ocorre que, conforme destaca Olsen, "como o estado está profundamente envolvido na formação e no funcionamento das famílias" então "não faz sentido falar se o estado intervém ou não na família". Quanto ao divórcio, o dogma da não intervenção estatal não tem seu sentido muito claramente delimitado, podendo significar "permitir" (não impedindo o direito) ou "negar" o direito (não desenvolvendo ações que possam viabilizar o exercício do direito). Também não resta claro se isso tornaria o direito ao divórcio algo mais acessível ou menos. Por isso, a questão central, para Olsen e para Okin, não é se o estado deve intervir, mas como ele de fazê-lo. "O mito de que a intervenção estatal na família é uma opção permite que aqueles que apoiam o status quo a chamem de 'não-intervenção' e rotulem [negativamente] políticas que a alterariam – como a provisão de abrigos para esposas agredidas – 'intervenção'". Essa questão terminológica retira o foco do que deveria ser o principal, ou seja, se a política pública em questão é ou não igualitária para que se evitem danos aos vulneráveis (como é o caso das mulheres) (OLSEN, 1985, p. 837, *apud* OKIN, 1989, pp. 130-131).

3.1 O pessoal é político

Um *slogan* muito difundido dentre as feministas e que merece ser destrinchado é "o pessoal é político". Questionar essa dicotomia público/privado significa, em apertada síntese, que não se pode excluir do foco do debate público as preocupações domésticas íntimas.

Ocorre que a distinção entre "público" e "privado" nem sempre é feita com muita clareza, e, por vezes os termos são usados de maneira pouco precisa na teoria política. Com os apontamentos feministas a pluralidade de sentidos possíveis na utilização desses termos vai sendo sanada, dando lugar a uma maior precisão linguística. Uma das ambiguidades consiste nas variações conceituais possíveis. "Público/privado" é usado tanto para se referir à distinção entre Estado e sociedade (como em propriedade pública e privada), quanto para se referir à distinção entre vida não doméstica e vida doméstica" (OKIN, 1998, p. 307). Em ambas as distinções o:

"Estado é (paradigmaticamente) público, e a família e a vida íntima e doméstica são (também paradigmaticamente) privadas. 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, 1998, p. 307).

Indubitavelmente a família, a vida íntima e a doméstica são mais privadas que uma empresa. Esta, por sua vez, pode ser considerada privada se contrastada com o Estado. Mas uma analogia relevante merece ser citada a esse respeito, trata-se de da analogia entre a "publicidade x privacidade" com as "camadas da cebola":

assim como uma camada que está do lado de fora de outra camada estará também dentro de uma outra, algo que é público em relação a uma esfera da vida pode ser privado em relação a uma outra. Se Weinstein está correto ao apontar que a distinção tem, portanto, uma multiplicidade de significados, ao invés de simplesmente um significado dual, os significados ligados às dicotomias Estado/sociedade e não-doméstico/doméstico são justamente aqueles utilizados com mais frequência na teoria política, onde ambos têm papéis centrais (WEINSTEIN, 1971, apud OKIN, 1998, p. 307).

Portanto, não existem apenas duas esferas, mas diversas, que se sobrepõem como círculos concêntricos indo da maior esfera (mais pública) para a menor (que simboliza a mais íntima): Estado, partido político, associação/movimento política/o, mercado, empresa, igreja, família, individualidade. Importa dizer que é no bojo da família que são construídas as subjetividades. Mas essas subjetividades não são moldadas na mesma fôrma. E certo é que como a forma de criar meninos e meninas é tradicionalmente distinta, os indivíduos são ensinados a se portarem de acordo com o gênero, perpetuando uma série de privilégios que em sua maioria são destinados aos homens.

A noção de que existiria um chefe (presumivelmente homem) da família que seria naturalmente o representante dela, faz com que dentro da esfera das famílias a subjetividade masculina se sobreponha à feminina, retirando-lhe a voz. Ocorre que assim, se estaria desrespeitando a esfera íntima (individualidade) das mulheres. As pessoas que compõem as famílias não são idênticas. Cada uma tem seus próprios interesses, sua personalidade e suas aspirações.

A dicotomia que mais colabora com um repensar feminista da teoria da justiça não é tanto a "Estado/sociedade", mas a "não-doméstico/doméstico", pois, como a diferenciação entre doméstico e não-doméstico geralmente tem por objetivo a blindagem do espaço não-doméstico, isso tem como efeito a manutenção daquilo que se passa na esfera da família, inclusive, as práticas patriarcais injustas, ou até

violentas contra as mulheres. “A divisão do trabalho entre os sexos tem sido fundamental para essa dicotomia desde seus princípios teóricos. Os homens são vistos como, sobretudo, ligados às ocupações da esfera da vida pública” (OKIN, 1998, p. 307).

Outro aspecto relevante é que as esferas não estão apartadas, mas sim se complementam e se influenciam mutuamente:

A seta causal corre nas duas direções. A própria existência da esfera privada, sua extensão e limites reconhecidos e os tipos de comportamento aceitáveis nela resultam de decisões tomadas formal e informalmente em público, em legislaturas, tribunais, burocracias, impressas e nas ondas de rádio. As decisões públicas criam desigualdades domésticas de poder. As ações privadas, por sua vez, criam desigualdades públicas de poder. As pessoas que tomam decisões na política formal, de eleitores a legisladores²⁸, desenvolvem seus primeiros egos políticos em ambientes privados, domésticos e familiares. A divisão doméstica do trabalho, que faz do cuidado das crianças um emprego feminino, subjaz às desigualdades públicas entre homens e mulheres (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 337)²⁹.

As diferenças na socialização de pessoas de gêneros distintos podem ser marcantes para tentar impor um comportamento tendente a perpetuar as desigualdades. As influências dessa socialização na formação do ser podem ser tão grandes que, pode haver indivíduos que até mesmo rechaçam a igualdade em detrimento de si próprios, como pode ser o caso de algumas mulheres criadas em um ambiente patriarcal³⁰. Essas diferenças na socialização que condicionam o comportamento de homens e mulheres são construídas por diversos agentes, dentre os quais a igreja e o estado.

²⁸ Neste ponto convém recordar que os dados estatísticos por nós apresentados no segundo capítulo demonstram que o número de mulheres na política (que essencialmente pertence à esfera pública) ainda é muito aquém do número de homens na mesma atividade.

²⁹ Tradução livre feita pela autora. Original em inglês: “The causal arrow runs in both directions. The very existence of the private sphere, its acknowledged extent and limits, and the kinds of behavior acceptable within it result from decisions made formally and informally in public, in legislatures, courts, bureaucracies, in print and on the airwaves. Public decisions create domestic inequalities of power. Private actions, in turn, create public inequalities of power. The people who make decisions in formal politics, from voters to legislators, develop their first political selves in private, domestic, familial settings. The domestic division of labor, which makes the care of children a woman’s job, underlies the public inequalities between men and women (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 337).

³⁰ A socialização em um ambiente desigual pode levar ao paradoxo de se ter mulheres machistas. Este é um dos motivos pelos quais não se pode garantir que necessariamente a presença feminina na política promoveria uma melhor distribuição de bens primários para elas. Contudo, a quase ausência de mulheres na esfera política (conforme dados que constam do 2º capítulo) revela a maior dificuldade delas em ocuparem esses espaços, algo que não é justo e que não merece perpetuar, visto que elas, assim como os homens tem o direito de ocupar cargos políticos.

Um dos fatores que contribui para a conformação das famílias e da sociedade de forma geral é a influência exercida pelas religiões. As religiões são centrais no pluralismo moral e na construção do gênero e da sexualidade. Esse é um tema espinhoso visto que a liberdade religiosa, ao mesmo tempo em que é um direito humano, pode, por vezes, colidir com alguns direitos humanos, inclusive os das mulheres.

Foi exposta no primeiro e, em especial, no segundo capítulo deste trabalho a concepção feminista de Okin segundo a qual devem ser revistas as injustiças consistentes em se conferir tratamento desigual à mulher, o que afeta as suas chances de escolher os rumos de sua própria vida. Essa postura presume que pessoas de ambos os gêneros deveriam ter iguais direitos.

San Romanelli Assumpção, aprofundando na questão, adverte que afirmar ou se negar a desigualdade entre homem e mulher como “questão de justiça e objeto da justiça” dependeria de uma análise acerca do que “acreditamos ser o plano da igualdade e liberdade humanas, o que inclui (1) o que concebemos ser a universalidade ou paroquialidade do escopo destes dois ideais e (2) os tipos de relações entre pessoas morais a que estes ideais se dirigem” (ASSUMPÇÃO, 2012, p. 23-24).

Em seguida, Assumpção explica dois conceitos que são de enorme relevância para a compreensão das discussões que se apresentam neste terceiro capítulo, que são as noções de individualismo ético e de cosmopolitismo moral. Sobre o individualismo ético:

A perspectiva do individualismo ético afirma que o valor e a unidade última de preocupação moral são os indivíduos e que todas as pessoas são fins em si mesmos, não podendo ser instrumentalizadas em nome de outros fins ou de qualquer tipo de coletividade – religiosa, cultural, nacional, étnica, política, etc. Essa perspectiva exige como ponto de partida o axioma da igualdade moral fundamental, que afirma que todos os seres humanos possuem igual direito e liberdade de escolher que concepção de boa vida seguir (ASSUMPÇÃO, 2012, p. 24).

Esse conceito revela que cada pessoa deve ser considerada como um fim em si mesma, e não como um objeto destinado ao que quer que seja, como, por exemplo, para propiciar o bem estar à família. A importância que o liberalismo atribui à escolha da própria carreira e dos rumos em geral da própria vida, conforme sua própria concepção de vida boa. A respeito do cosmopolitismo moral, a autora assim apresenta o tema:

Para os cosmopolitismos morais este axioma é válido para pensarmos as liberdades e igualdades de todas as pessoas, pertencentes a quaisquer associações e comunidades, independentemente de seus países de nascimento e decorrer da vida (o que inclui cidadãos e imigrantes); e isso faz com que, independentemente de seus vínculos e relações, haja um rol de liberdades e/ou bem-estar que deveriam existir nas vidas tanto de um somali ou um boliviano, quanto de um sueco ou de um norte-americano, independentemente das histórias de seus países e das ações de seus Estados (ASSUMPÇÃO, 2012, p. 24).

Somada à noção de individualismo ético, a ideia de cosmopolitismo moral apresentada por Assumpção interessa na construção de uma teoria da justiça feminista, pois considera a necessidade de patamares mínimos de bem estar aplicáveis a quaisquer indivíduos (o que inclui as mulheres). Assim, a tradição e a religião não servem como escudos impermeáveis às pretensões de igualdade entre os gêneros. Esses conceitos de individualismo ético e de cosmopolitismo moral são relevantes para que se possa fazer um juízo acerca da justiça e injustiça de determinadas normas para as mulheres. Quando se menciona “para as mulheres” e não “sob o ponto de vista das mulheres” isso se deve ao fato de que, como a socialização da mulher, por vezes pode ser não igualitária, ela pode não compreender o axioma da igualdade moral fundamental e rechaçar a isonomia que a beneficiaria. Isso implica que, por exemplo, liberdade de associação é um direito humano e, portanto, mulheres devem ter o direito à liberdade de casamento, liberdade de divórcio e direito à apostasia, mesmo quando elas próprias não concebem que são portadoras deste direito (elas não são obrigadas a exercer essa liberdade de associação, mas a lei deve assegurá-la em todos os países, mesmo naqueles em que as maiorias morais, que incluem mulheres, não acreditam neste direito como um direito das mulheres).

3.2 Proibição ao uso do véu em espaços públicos na França

Para exemplificar uma situação prática em que o individualismo ético e o cosmopolitismo moral podem conduzir a uma solução é interessante analisarmos o caso da proibição de parte dos países da Europa da utilização de véu islâmico em espaços públicos. A precursora desse tipo de legislação foi a França, mas atualmente há outros países que tem legislação proibindo ou limitando o *hijab*³¹, tais como

³¹ “O termo *hijab*, de origem árabe e por isso utilizado em todo o mundo islâmico, não se refere a uma peça específica. *Hijab* quer dizer “cobertura” ou “roupa que tape” e por este motivo os muçulmanos

Holanda, Bélgica e Dinamarca. Há também outros países que adotaram restrições regionais ao uso da vestimenta, como é o caso de Áustria, Itália, Suíça e Espanha³². Trata-se de um caso emblemático, pois, se por um lado há uma exigência cultural e religiosa de se obedecer o *hijab*, por outro, existe a criminalização de se cobrir o rosto em público, o que impede a expressão de uma fé e de uma cultura, além de obstaculizar o exercício de direitos básicos das mulheres, como o de ir e vir, por receio de represálias de seus maridos ou do Estado. Ou seja: as mulheres ficam duplamente fragilizadas.

No dia 23 de outubro de 2018 o Comitê de Direitos Humanos das Nações Unidas, CDH, decidiu que “a França violou os direitos humanos de duas mulheres muçulmanas, ao multá-las por vestirem o ‘niqab’³³, um tipo de véu islâmico que cobre o rosto todo, deixando apenas os olhos de fora. O organismo da ONU recebeu as queixas dos casos em 2016, após duas mulheres francesas serem acusadas e condenadas em 2012 pelo uso do traje”. O CDH considerou que a lei francesa de 2010 que criminaliza a utilização em público de qualquer peça de roupa que tenha o objetivo de esconder o rosto tinha como objetivo principal não a proteção de direitos das mulheres de modo que elas pudessem se negar a utilizar o traje. Longe de ser emancipatória, a medida tinha por objetivo tentar garantir a segurança pública³⁴. Contudo, o Comitê não julgou a medida necessária e proporcional. Assim, a obrigação de mostrar o rosto deveria ser limitada a circunstâncias específicas em que fosse necessária a identificação, e não a todo momento. A proibição do uso do véu poderia acabar por confinar as mulheres em suas casas, marginalizando-as e as obstando o

falam de “respeitar o *hijab*” para referir-se à lei de cobrir o corpo das mulheres. A ideia básica é cobrir os cabelos, mas também o corpo feminino. Os muçulmanos da região da Índia, Paquistão e Afeganistão usam a palavra *purdah* (que quer dizer cortina) para referir-se ao mesmo conceito. Ou seja, o *hijab* não é um tipo de lenço ou touca, mas sim uma norma que depois se adapta a diversas formas, de acordo com a origem geográfica da população, a crença religiosa ou o ambiente cultural de quem o veste”. Explicação mais detalhada sobre o termo *hijab* pode ser consultada em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/16/internacional/1471347181_490989.html.

³² A listagem de países que aderiram à proibição foi consultada no endereço: “<https://oglobo.globo.com/mundo/paises-da-europa-vem-proibindo-veus-islamicos-nos-ultimos-anos-22990696>”.

³³ “Nekab ou Niqab: É o véu que cobre toda a cara das mulheres, exceto por uma abertura na altura dos olhos; ele é amarrado atrás da cabeça por um laço. Vem da influência dos pregadores wahhabí (uma versão radical do islã, difundida a partir da Arábia Saudita, desde o fim dos anos 1970 do século passado). Foi uma herança das tribos sauditas do deserto, que cobriam a cara de suas mulheres”. O niqab se diferencia da burca por não ter uma tela ocultando os olhos das mulheres. Explicação sobre o termo niqab pode ser consultada em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/16/internacional/1471347181_490989.html”.

³⁴ Não se pode deixar de comentar que a medida parece ter embutida em si uma pressuposição no sentido de que as pessoas que usam o véu islâmico seriam terroristas em potencial.

acesso a serviços públicos. Yuval Shany, presidente do Comitê ressaltou que as decisões do CDH da ONU “não são direcionadas contra a noção de laicidade, tampouco são um endosso de um costume que muitos deste Comitê, incluindo eu, consideram como uma forma de opressão das mulheres”. Ele afirmou que as decisões do CDH foram no sentido de entender que a proibição criminal geral não promoveria uma harmonia entre interesses públicos e direitos individuais (ONU, 2018)³⁵.

Essa decisão no sentido de vedar a criminalização do uso do véu foi acertada do ponto de vista rawlsiano visto que, conforme explica o autor:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça, que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto numa sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior (RAWLS, 2000, p. 4).

Ou seja, a suposição estatal de que potenciais atos criminosos poderiam ser cometidos por mulheres que usam *hijab* não é justificativa válida para obstar que elas utilizem o acessório. O fato de o véu ser um elemento que contribui para a opressão feminina não pode ser justificativa para considerar como criminosas as mulheres já muito oprimidas por costumes ligados à sua cultura e religião (das quais, nem sempre é possível escapar sem consequências mais sérias). Desta feita, a injustiça que possa haver na imposição religiosa e social da utilização de uma vestimenta que só deixa os olhos à mostra, não pode ser substituída por uma injustiça ainda maior, qual seja, a da criminalização do véu, que pode ter como consequência a retirada das mulheres dos espaços públicos, com a limitação do direito de ir e vir. Contudo, a análise deste tema é complexa e envolve, além da questão da criminalização pelo Estado de uso do véu nas ruas, a avaliação acerca da justiça ou injustiça dessa imposição religiosa. É possível imaginar que na posição original as pessoas provavelmente vetariam imposição de que as mulheres se cobrissem. Assim, a não criminalização do véu não

³⁵ Reportagem sobre a decisão do CDH foi consultada no site das Nações Unidas: “<https://nacoesunidas.org/comite-da-onu-conclui-que-proibicao-de-veu-na-franca-violou-liberdade-religiosa-de-duas-muculmanas/>”.

é a solução definitiva, mas talvez seja a que momentaneamente menos oprimiria as mulheres.

3.3 Influências de cultura e religião no direito brasileiro

Embora o caso do véu seja emblemático, não são raros os exemplos em que dogmas oriundos da religião influenciam inclusive as normas jurídicas dos países, até mesmo em um estado laico como o Brasil. Essas normas definem, por exemplo, quais agrupamentos humanos são ou não reconhecidos como família, o tratamento da questão reprodutiva, que envolve as hipóteses em que é permitido ou não efetuar a interrupção de uma gestação (sendo que em regra o fato é considerado crime), a licença pela maternidade (em regra com duração de 120 dias) e a licença por aborto espontâneo (“não criminoso”), pelo prazo de 2 semanas³⁶. Outras normas que também geram impacto sobre as mulheres são as sobre aposentadoria (que são distintas para cada um dos gêneros, levando em conta o fato de a mulher acabar sendo a principal a exercer também o trabalho de cuidado revelando um sistema pautado pela divisão sexual do trabalho conforme o gênero); a guarda dos filhos em caso de divórcio; e as normas relativas à saúde, higiene e segurança no ambiente de trabalho, dentre muitas outras questões. Essas normas geram diferentes impactos sobre pessoas de gêneros distintos e conformam os limites de liberdade das pessoas na sociedade.

3.4 Salário Maternidade e Licenças maternidade e paternidade

A origem da licença maternidade e da estabilidade no emprego da gestante³⁷ remontam à história de uma professora pelo seu direito de trabalhar fora e também de ter um filho. Ou seja, o direito de transitar entre as esferas pública e privada. É o que explica Cláudia Virgínia Brito de Melo:

³⁶ Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) “Art. 395 - Em caso de aborto não criminoso, comprovado por atestado médico oficial, a mulher terá um repouso remunerado de 2 (duas) semanas, ficando-lhe assegurado o direito de retornar à função que ocupava antes de seu afastamento”.

³⁷ No Brasil a mulher não pode ser dispensada sem justa causa desde a confirmação da gravidez até 5 meses após o parto por força do ADCT da Constituição, art. 10, II, alínea “b”. A súmula 244 (que dispõe que “o desconhecimento do estado gravídico pelo empregador não afasta o direito ao pagamento de indenização decorrente da estabilidade”) ampliou a proteção para o início da gravidez.

O direito à licença-maternidade teve origem em uma batalha judicial travada no início do século XX por Bridget Peixotto, uma professora de Nova York, membro da comunidade de judeus nova-iorquinos de ascendência portuguesa. Bridget, que era a professora principal da Escola Pública 14, em Thongs Neck, no Bronx, foi demitida em 1913, uma época em que não era bem aceito pela sociedade que uma mulher casada e mãe trabalhasse fora de casa, por “negligência do dever com o propósito de dar à luz”. Em 1915, numa decisão histórica, Bridget conseguiu ser reconduzida nas suas funções, após o Comissário Estadual para a Educação reconhecer que “a Senhora Peixotto foi acusada de negligência do dever, mas não foi declarada culpada de negligência – foi sim declarada culpada de ter dado à luz” (MELO, 2019, p. 4).

A história de Bridget Peixotto influenciou as normas internacionais sobre a proteção à maternidade e à infância. Isso fez com que o Brasil, diante da recomendação da Organização Internacional do Trabalho (OIT) transferisse à previdência o ônus com o salário maternidade para, aliviando o empregador, garantir melhor integração da mulher ao trabalho:

Há um século, em 1919, poucos anos depois da vitória de Bridget Peixotto em sua causa pelo direito ao trabalho e à maternidade, a recém criada Organização Internacional do Trabalho (OIT) adotou, na 1ª Conferência Internacional do Trabalho, a Convenção nº 3, sobre a proteção à maternidade. Essa Convenção, que se aplicava apenas às trabalhadoras de empresas industriais, dava à gestante o direito de se afastar do trabalho seis semanas antes do parto e vedava o seu trabalho no período de seis semanas depois do nascimento da criança. Assegurava, ainda, o pagamento, pelo poder público, de benefício durante o afastamento e vedava a demissão da mulher durante a licença-maternidade e até um período máximo fixado pela autoridade competente de cada país.

A Convenção nº 3 foi revista, em 1952, pela Convenção nº 103 e, em 2000, pela Convenção nº 183, que ampliaram progressivamente o escopo das normas e dos direitos relacionados à proteção à maternidade, tendo em vista a maior inserção da mulher no mercado de trabalho (MELO, 2019, p. 4-5).

Essas duas convenções foram ratificadas pelo Brasil, sendo que a Convenção nº 3, o foi em 26 de abril de 1934, e a Convenção nº 103, em 18 de junho de 1965. A OIT, posteriormente ampliou as garantias recomendadas, por meio da Convenção 183, que, todavia, não foi ratificada até o momento, conforme leciona MELO:

A Convenção mais atual, de nº 183, aplica-se a todas as mulheres empregadas, incluídas as que desempenham formas atípicas de trabalho subordinado, garantindo-lhes licença-maternidade de no mínimo quatorze semanas, das quais, pelo menos seis deverão ser usufruídas depois do parto. Caso o parto ocorra após a data prevista, o período pré-natal da licença-maternidade deverá ser prolongado até a data do nascimento da criança, sem que haja redução de qualquer período de seis semanas de licença obrigatória após o parto.

Determina a Convenção nº 183 que durante a licença maternidade a mulher fará jus a prestações pecuniárias em valor suficiente para proporcionar-lhe, e

a seu filho, condições de saúde apropriadas e um nível de vida adequado. Com o objetivo de proteger a situação das mulheres no mercado de trabalho, as prestações relativas à licença-maternidade deverão ser financiadas por um seguro social obrigatório ou por fundos públicos. Ademais, se o valor da prestação for vinculado à remuneração da mulher antes do afastamento do trabalho, não poderá ser inferior a dois terços desta (MELO, 2019, p. 4-5).

É interessante lembrar que Licença maternidade e paternidade correspondem ao período pelo qual ocorre o afastamento respectivamente da mãe e do pai de uma criança por ocasião de seu nascimento ou adoção. Para a obtenção da licença é necessário no Brasil que se esteja formalmente vinculado a um trabalho. Já o salário maternidade é um benefício pago à mulher em decorrência do nascimento de um filho ou filha e tem no Brasil, em regra, natureza jurídica de um benefício previdenciário³⁸. Ou seja, quem arca com as suas despesas não é o empregador, mas a previdência. Ainda assim, paira ainda no senso comum a ideia de que a mulher seria uma funcionária muito mais onerosa para a empresa que o homem, pelo fato de engravidar. Contudo a única questão que poderia ser levantada é a indisponibilidade temporária da mulher para o labor (sem que o empregador arque com os salários do período), o que poderia ser contornado com uma contratação temporária. Outra questão importante é que as licenças para pais têm diversas conformações em países distintos e há arranjos que são mais tendentes a promover a igualdade entre gêneros do que o nosso modelo³⁹. A falsa ideia (por muitos reproduzida de forma acrítica) de que a mulher seria uma funcionária mais dispendiosa do que o homem encontra raízes em preconceitos de gênero que tendem a perpetuar a lógica segundo a qual a mulher deveria ocupar o espaço dos lares e o homem o espaço público. O mesmo preconceito ficou também evidenciado no segundo capítulo deste trabalho com o paradoxo existente entre maiores graus de escolaridade das mulheres contrastando com piores salários por elas recebidos no Brasil.

Com relação mais propriamente ao caso do Brasil a licença maternidade está assegurada constitucionalmente para empregadas gestantes pelo período de 120 dias (art. 7º, inciso XVIII da Constituição), período em que inexistem atividades laborativas, mas a empregada continua a receber os salários. Essa remuneração em regra é

³⁸ Ele pode ser usufruído pela segurada do INSS ainda que não esteja empregada.

³⁹ Interessante estudo técnico da Câmara dos Deputados elaborado pela consultora Cláudia Virgínia Brito de Melo compila as diferenças entre países quanto à licença maternidade e paternidade. Trabalho disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/estudos-e-notas-tecnicas/publicacoes-da-consultoria-legislativa/arquivos-pdf/protecao-a-maternidade-e-licenca-parental-no-mundo>

adiantada pelo empregador, que posteriormente obtém o ressarcimento do INSS, conforme acima mencionado. A licença paternidade, em regra é de 5 dias (prevista no § 1º do art. 10 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias).

No caso de a empresa ter aderido ao programa “Empresa Cidadã” nos moldes do art. 1º da Lei Federal 11.770 de 2008 (alterada pela Lei nº 13.257 de 2016) o período da licença maternidade passa a ser de 180 dias (60 dias a mais que os 120 constitucionalmente previstos) e a licença paternidade de 20 dias (15 dias a mais que os 5 constitucionalmente previstos). Nesse caso, o art. 2º da mencionada lei garante em seu art. 5º que a empresa tributada com base no lucro real possa se ressarcir dos valores pagos pelo aumento da licença efetuando dedução no imposto de renda. A lei garante idêntica licença aos adotantes e aos que detém a guarda com fins de adoção da criança.

Merece atenção o fato de a licença maternidade ser tão maior do que a licença paternidade. Isso demonstra uma espécie de predeterminação legal a respeito de quem é a principal pessoa responsável pelos cuidados com a criança. Muito embora os 120 (ou 180) dias sejam necessários ao cuidado com o bebê que acaba de nascer ou com o filho que se adotou, não é tão fácil de explicar o motivo pelo qual a licença paternidade tenha um período tão curto, já que há uma infinidade de trabalhos de cuidado que independem do corpo da mãe.

As tarefas envolvidas na reprodução da sociedade não se exaurem nas funções biologicamente relacionadas à mulher, como a de gestar (com todas os impactos que gera sobre o corpo da mãe) e a tarefa de amamentar (lactação tradicional). Essas funções são muito importantes (e exaustivas), mas não as únicas. São também necessárias diversas atividades tais como adquirir e ministrar comida e remédios, providenciar trocas de fraldas, banho, colocar a criança para dormir e ter de lidar com as inúmeras reivindicações da criança codificadas em formato de choro. Nos casos de adoção, há também um processo importante de adaptação da criança ao novo lar e da família ao novo membro. Em outras palavras, há uma série de atribuições que consistem propriamente em um trabalho (não remunerado e nem sempre reconhecido) que é socialmente considerado apenas como expressão de um suposto instinto de cuidado materno. Essa distribuição desigual do trabalho (mais especificamente neste caso do trabalho reprodutivo) faz com que as mulheres enfrentem uma maior dificuldade para acessar e permanecer no mercado de trabalho e tenham menos tempo livre.

3.5 Interrupção da gravidez

Um exemplo em que a esfera pública (o Estado por meio do direito) interfere na esfera privada na esfera da família e na esfera da intimidade é com relação ao aborto. Neste caso, a influência ocorre no sentido de limitar a liberdade da mulher. Essas esferas não são apartadas e se influenciam mutuamente, gerando inclusive ecos na esfera pública por excelência (Estado). Um exemplo em que é nítida a influência religiosa no direito é o tratamento dado à mulher que decide não dar continuidade a uma gravidez. Essa proibição entra em choque com as ideias liberais e impacta de forma muito mais gravosa as mulheres do que os homens. No caso do Brasil, conforme mencionado, a despeito de a Constituição não trazer nenhuma religião oficial e, mesmo sem consenso sobre o momento em que ocorre o início da vida, o estado optou por criminalizar o aborto no art. 124 do Código Penal⁴⁰. O direito traz como únicas possibilidades de aborto legal atualmente os casos descritos no art. 128 do Código Penal⁴¹: que são o aborto necessário (quando não há outro meio de salvar a vida da gestante) e o aborto no caso de gravidez resultante de estupro (caso em que o aborto só pode ocorrer com o consentimento da gestante ou representante legal), bem como a possibilidade de interromper a gestação de um feto anencéfalo (hipótese que resultou do julgamento pelo Supremo Tribunal Federal da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54). Recentemente, em 2017, cogitou-se a proibição do aborto em qualquer caso. A PEC 181 (que antes versava sobre a licença para acompanhamento de bebê prematuro) foi alterada em 2017 pelo deputado Tadeu Mudalen (DEM-SP) para tentar proibir qualquer forma de aborto sob o argumento de que a vida se iniciaria com a concepção⁴². Essa inclusão gerou polêmicas e inviabilizou a votação da PEC enquanto o texto permaneceu com a proibição. A tentativa de proibição de qualquer forma de aborto é um exemplo bastante

⁴⁰ Código Penal: “Aborto provocado pela gestante ou com seu consentimento: Art. 124 - Provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lho provoque: Pena - detenção, de um a três anos”.

⁴¹ Código Penal: “Art. 128 - Não se pune o aborto praticado por médico: Aborto necessário: I - se não há outro meio de salvar a vida da gestante; Aborto no caso de gravidez resultante de estupro: II - se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal”.

⁴² Dados sobre a tramitação da PEC 181/2015 podem ser consultados no endereço: “<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2075449>”. Reportagem consultada que também historia a questão escrita por Marcella Fernandes: “Sem menção a aborto, PEC 181 busca licença-maternidade para mães de prematuros” pode ser acessada em: “<https://agenciapatriciagalvao.org.br/mulheres-de-olho/dsr/sem-mencao-a-aborto-pec-181-busca-licenca-maternidade-para-maes-de-prematuros/>”.

claro e atual de como as construções sociais afetam de forma distinta a mulher. A ausência do direito ao aborto impacta mais as mulheres pelo fato de elas terem que suportar todos os efeitos físicos e psicológicos de uma gestação e também por nem sempre contarem com o apoio do pai da criança antes e após o nascimento da criança.

Assim, a mãe não pode optar por não ter um filho e o pai, por vezes, não assume adequadamente seu papel, abandonando material e afetivamente a criança. Os dados sobre abandono paterno chamam atenção: “Segundo o IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, de 2015, o Brasil ganhou mais de 1 milhão de famílias compostas por mãe solo, em um período de dez anos”⁴³.

É também emblemático notar que as categorias de família incluídas na pesquisa sobre “famílias e domicílios”, subárea “características das famílias” considera como “tipos de família”: a “família unipessoal”, o “casal com filhos”, o “casal sem filhos” e a “mulher sem cônjuge com filhos”⁴⁴. Não há categoria abrangendo homem sem cônjuge e com filhos, o que demonstra a realidade da conformação das famílias em que os papéis de gênero e a divisão sexual do trabalho são bem definidos mas não funcionam em benefício da mulher. Isso reforça a relação entre mulher e o trabalho de cuidado exercido na esfera privada.

3.6 Direito de família e religião

A relação entre o conteúdo do Direito de Família e o conteúdo das crenças religiosas dominantes é um caso de conformação mútua entre as esferas pública e privada. O conceito de família consta na Constituição e no Código Civil. Não é todo o agrupamento humano que goza da mesma proteção em nossa sociedade. As normas brasileiras prestigiam o casamento de duas pessoas de gêneros opostos (e de preferência que tenham o intuito de gerar descendentes). Mas nem todas as famílias se enquadram nesta moldura desenhada pelo legislador. O conceito de família, bem como o de casamento, já sofreram inúmeras modificações ao longo do tempo. O art.

⁴³ “Segundo dados colhidos pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, de 2015, o Brasil ganhou mais de 1 milhão de famílias compostas por mãe solo, em um período de dez anos. Só no Estado de São Paulo, há 750 mil pessoas, de 0 a 30 anos, sem o nome do pai no registro, de acordo com dados do governo estadual” Dados extraídos de reportagem disponível em: “<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/04/10/vivemos-uma-epidemia-social-de-abandono-paterno-diz-promotor.htm?cmpid=copiaecola>”

⁴⁴ As categorias de família objeto de pesquisa do IBGE já presumem que após o fim do relacionamento o cuidado com filhos será encargo prioritário da mulher. Sobre as categorias do IBGE foi consultado o site: “<https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=6&op=0&vcodigo=FED304&t=tipos-familia>”.

226 da Constituição elenca as formas possíveis de família trazendo três modalidades: o casamento (entre homem e mulher), a união estável (também entre pessoas de diferentes sexos) e a família monoparental (composta por qualquer dos pais e seus descendentes)⁴⁵.

A união homoafetiva é equiparada à entre pessoas de gêneros distintos. Contudo, por motivos conservadores relacionados à religião, o Poder Legislativo ainda não agiu para consolidar da maneira adequada (e com maior estabilidade jurídica) o direito ao “casamento igualitário” (como é chamado o casamento de pessoas do mesmo gênero⁴⁶).

A mistura entre direito e religião é bastante arraigada. Rodrigo da Cunha Pereira analisa que, até antes da Constituição de 1988 os filhos gerados fora do casamento não tinham direitos e eram tratados não como sujeitos de direito, mas como seres invisibilizados. Contudo, a despeito de o Brasil ser um estado laico, por inexistir religião oficial (desde a Constituição de 1891), ainda é possível notar dogmas religiosos impregnados no direito. Não se nega a importância das religiões como fonte de verdades profundas sobre a existência humana e, também, como (ao lado do direito), um sistema de freio que ajuda a limitar a ação humana mediante leis morais cuja desobediência pode implicar sérias consequências após a morte. O direito, por sua vez, age impondo limites externos aos que agiram evidenciando ausência dos

⁴⁵ Constituição Federal:

“Art. 226. A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado.

§ 1º O casamento é civil e gratuita a celebração.

§ 2º O casamento religioso tem efeito civil, nos termos da lei.

§ 3º Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento. (Regulamento)

§ 4º Entende-se, também, como entidade familiar a comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes.

§ 5º Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos igualmente pelo homem e pela mulher.

§ 6º O casamento civil pode ser dissolvido pelo divórcio. (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 66, de 2010)

§ 7º Fundado nos princípios da dignidade da pessoa humana e da paternidade responsável, o planejamento familiar é livre decisão do casal, competindo ao Estado propiciar recursos educacionais e científicos para o exercício desse direito, vedada qualquer forma coercitiva por parte de instituições oficiais ou privadas. (Regulamento)

§ 8º O Estado assegurará a assistência à família na pessoa de cada um dos que a integram, criando mecanismos para coibir a violência no âmbito de suas relações”.

⁴⁶ Foi aqui utilizada a expressão “casamento entre pessoas do mesmo gênero” e não “casamento entre pessoas do mesmo sexo” para abarcar não somente pessoas que tenham nascido com o mesmo sexo biologicamente. Isso é, fica abrangido o casamento de pessoas que, embora tenham nascido de sexos opostos, uma delas seja transexual, se identificando como de outro gênero. Ex.: casamento gay de uma mulher cis (que nasceu e se identifica como mulher) com uma mulher trans (nasceu homem mas se identifica como mulher).

freios internos. O que se mostra verdadeiramente opressor é impor a todos (e com o uso do aparato estatal) uma determinada religião como se ela fosse a detentora exclusiva da verdade. O estado deve, outrossim, respeitar adeptos de todas as religiões, assim como aqueles que não professam religião alguma. Essa é uma forma de o estado respeitar todos os seus cidadãos, inclusive os inseridos em grupos minoritários. Assim devem ser formuladas as políticas públicas: com respeito às minorias (PEREIRA, 2019).

Alguns preceitos religiosos podem se revelar bastante opressores, como o dogma da igreja católica que proíbe a dissolução do casamento, o que também era proibido pela legislação brasileira até o ano de 1977 (Lei 6.515 de 1977). E mesmo após a permissão de dissolução da sociedade conjugal por meio da separação judicial era preciso permanecer neste limbo jurídico até que se pudesse pleitear a conversão da separação em divórcio. Somente a partir de 2010, com o advento da Emenda Constitucional 66, acabou o instituto da separação judicial, passando a ser permitido o divórcio direto (PEREIRA, 2019).

A indissolubilidade do casamento prejudicava mais as mulheres do que os homens, visto que, elas tinham que conviver por vezes em um ambiente opressor e machista sem que pudessem ter o direito de saída. Vale ressaltar que, no segundo capítulo deste trabalho também se abordou que é importante que seja garantido o direito de saída do casamento da forma adequada, visto que é nítido o empobrecimento da mulher e dos filhos quando a mulher exercia o trabalho não remunerado (centrado na esfera privada) e o homem exercia o trabalho pago no mercado de trabalho.

3.7 Diferenças de socialização e cidadãos livres e iguais

Nos tópicos anteriores vimos como aspectos culturais patriarcais e religiosos permeiam o direito. Essa influência, que por vezes aparece institucionalizada em forma de lei, tem o intuito de conformar o modo de viver das pessoas em sociedade, sinalizando o que é ou não permitido fazer, conforme o gênero. Isso pode aparecer de forma mais sutil ou mais nítida a depender do momento histórico e político. Assumpção afirma que o:

[...] caráter social e cultural de gênero e suas desigualdades é emaranhado por regras e práticas expressas em leis e políticas estatais que desfavorecem as mulheres. Indo desde legislações trabalhistas em que as mulheres saem desfavorecidas pela gravidez e pela divisão sexual do trabalho doméstico – que as torna mais vulneráveis economicamente e menos aptas a sair de situações familiares opressivas – a atuação da polícia e do Judiciário, que desfavorecem as mulheres ao se orientarem por concepções sociais do dever ser do comportamento feminino e da honra masculina. Há países em que isso se expressa explicitamente na própria lei, que restringe o direito das mulheres de ir e vir, de expressão e à vida profissional – que pode depender da aprovação de maridos, irmãos e pais – ou que atenua as penas de familiares homens que agredem e até mesmo matam mulheres por questões de honra (ASSUMPÇÃO, 2012, p. 15-16).

Okin (1994, p. 28), em um artigo criticando aspectos da obra “Political Liberalism” (“Liberalismo Político”) de Rawls aponta que é necessário haver congruência na sociedade bem ordenada ou que, ao menos, inexistam conflitos entre os valores mantidos pelos cidadãos nas searas não políticas de suas vidas e os valores inerentes à sua concepção política. A autora argumenta que, contudo, essa coerência a que Rawls faz menção nem sempre é observada por ele. Ela afirma que:

Por um lado, a plena autonomia dos cidadãos ‘pressupõe que as ideias fundamentais da justiça como equidade estejam presentes na cultura pública, ou pelo menos implícitas na história de suas principais instituições e nas tradições de sua interpretação’ (p. 78; também p. 15⁴⁷). Mas, por outro lado, Rawls também implica fortemente que, nos aspectos não políticos de suas vidas - moralidade pessoal ou religião, por exemplo - eles podem sustentar visões como a de que existe uma ordem natural fixa ou uma ‘hierarquia justificada por valores religiosos ou aristocráticos’ (p. 15). É difícil conciliar essas duas noções. Mesmo que, como diz Rawls, essas outras visões não devam ser introduzidas na discussão dos fundamentos políticos, como uma crença na hierarquia natural entre as pessoas pode ser consistente com os requisitos da concepção política da justiça, que os considera cidadãos livres e iguais?⁴⁸ (OKIN, 1994, p. 28-29)⁴⁹

⁴⁷ As páginas citadas por Okin remetem à seguinte obra de John Rawls: “Political Liberalism” (New York: Columbia University Press, 1993).

⁴⁸ A necessidade de que as ideias da justiça como equidade permeiem as instituições, de fato nos parece ser um motivo de maior peso do que as tradições aristocráticas ou religiosas que imponham uma hierarquia entre pessoas, especialmente quando essa hierarquia é definida pelo gênero. Neste caso, esse argumento em favor de se respeitar os princípios de justiça parece desafiar a tradição islâmica que impõe que as mulheres se cubram com véus. A exigência limita a liberdade de expressão da mulher e compromete seriamente a isonomia entre homens e mulheres. Contudo, esse tema, que é tratado neste capítulo é polêmico e complexo. Devem ser analisados também os efeitos práticos de se proibir véu em espaços públicos. Se a medida seria emancipatória ou ainda mais gravosa para as mulheres.

⁴⁹ Tradução livre da autora. Texto original em inglês: “On the one hand, the full autonomy of citizens “presupposes that the fundamental ideas of justice as fairness are present in the public culture, or at least implicit in the history of its main institutions and the traditions of their interpretation” (p. 78; also p. 15). But by contrast, Rawls also strongly implies that in the nonpolitical aspects of their lives—personal morality or religion, for example—they may hold views such as that there is a fixed natural order or a “hierarchy justified by religious or aristocratic values” (p. 15). These two notions are difficult to reconcile. Even if, as Rawls says, these other views are not to be introduced into the discussion of political

Okin aponta que há uma inconsistência na ideia de Rawls que presume uma sociedade de cidadãos livres e iguais e não vê problemas em aplicar os princípios de justiça somente a uma esfera política deixando a não-política de fora:

Para entender por que essa divisão da vida e das crenças das pessoas no político e no não político não pode funcionar, pensemos especificamente sobre gênero. Tomemos como exemplo uma menina e um menino criados em uma família religiosa tradicionalista (fundamentalista ou ortodoxa) e educados inteiramente em escolas religiosas e dentro da igreja, templo ou mesquita. Suponha que todos esses ambientes "não-políticos" inculquem e reforcem neles(as) a crença de que existe uma hierarquia natural dos sexos, dada por Deus, cada um com sua própria esfera própria - a da menina sendo limitada, circunscrita e sem autoridade, e a do masculino é o oposto. Como essa socialização é consistente com o fato de ambas as crianças se tornarem, em qualquer sentido, "cidadãos livres e iguais" - que, como Rawls diz, devem "se considerar fontes auto-autenticadas de reivindicações válidas" (p. 32)? Ele menciona a escravidão como um "caso extremo" da ausência de tal auto-estima, constituindo "morte social". Mas certamente as mulheres dessas religiões apresentam um caso não muito menos extremo, o que levanta a questão de saber se essas formas de doutrinação devem ser permitidas em uma sociedade bem ordenada. De fato, devemos perguntar se tais visões, embora não sejam incomuns nas sociedades liberais contemporâneas, podem ser consideradas "razoáveis" pela definição do termo de Rawls, que é muito próxima de "justa". Ele diz, por exemplo: "As pessoas razoáveis ... desejam por si mesmas um mundo social no qual elas, livres e iguais, possam cooperar com os outros nos termos que todos possam aceitar. Eles insistem que a reciprocidade deve se manter nesse mundo para que cada um se beneficia com os outros (p. 50)" (OKIN, 1994, p. 29-30)⁵⁰.

essentials, how can a belief in natural hierarchy among persons be consistent with the requirements of the political conception of justice, which views them as free and equal citizens?" (OKIN, 1994, p. 28-29).

⁵⁰ Tradução livre da autora. Texto original em inglês: "To see why this division of people's lives and beliefs into the political and the nonpolitical cannot work, let us think specifically about gender. Take as an example a girl and a boy raised in a traditionalist (fundamentalist or orthodox) religious household and educated entirely at religious schools and within the church, temple, or mosque. Suppose that all of these "nonpolitical" settings inculcate and reinforce in them the belief that there is a natural, God-given hierarchy of the sexes, each with its own proper sphere-the female's being narrow, circumscribed, and without authority, and the male's the opposite. How is such a socialization consistent with both children's becoming, in any sense, "free and equal citizens" -who, as Rawls says, must "regard themselves as self-authenticating sources of valid claims" (p. 32)? He mentions slavery as an "extreme case" of the absence of such self-regard, constituting "social death." But surely women within such religions present a not much less extreme case, which raises the question whether such forms of indoctrination should be allowed in a well ordered society. Indeed, we must ask whether such views, while not uncommon in contemporary liberal societies, can be regarded as "reasonable" by Rawls's definition of the term, which is very close to "fair." He says, for example: "Reasonable persons ... desire for its own sake a social world in which they, as free and equal, can cooperate with others on terms all can accept. They insist that reciprocity should hold within that world so that each benefits along with others" (p. 50)" (OKIN, 1994, p. 29-30).

3.8 Semelhança, Diferença e Dominação

No tocante às diferenças entre gêneros há três tipos de abordagens (todas elas úteis ao feminismo), que dizem respeito às relações de poder entre eles e também nos apresentam um caminho sobre a resposta à indagação no sentido de como a justiça pode conviver com o gênero.

Uma abordagem, completamente compatível com a teoria liberal, enfatiza a semelhança do subordinado ao grupo dominante. Essa abordagem desafia a suposição de que diferenças naturais devem gerar diferentes esferas na vida e no trabalho ou diferentes ideias em filosofia. Uma segunda abordagem, baseada nas diferenças modais de gênero construída na experiência de conexão íntima, desafia a suposição central na teoria política liberal de que o indivíduo é essencialmente separado e em conflito com outros. Uma terceira abordagem, revelando as raízes da dominação política e econômica nas relações sexuais mais privadas, produz reconceituações feministas da teoria liberal que se concentram na dominação. A filosofia feminista precisa das três abordagens (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 338).

A abordagem da semelhança, portanto, busca demonstrar que homens e mulheres são capazes de executar trabalhos com igual perfeição. Essa abordagem não entra em conflito com a teoria liberal de Rawls, já que ele não defende a inferioridade das mulheres em sua teoria.

Defender a homogeneidade serve para questionar por que há trabalhos considerados femininos (trabalhos como o de cuidado realizado na esfera privada, ou mesmo os trabalhos menos valorizados na esfera pública) e outros masculinos (os trabalhos realizados na esfera pública, sempre remunerados, e geralmente em posições de mais destaque e mais bem pagos que os trabalhos desempenhados por mulheres).

A defesa da semelhança se volta contra a estratégia de definir as mulheres enquanto menos capazes de executar atribuições na esfera pública e se relaciona à ideia trazida pelo *slogan*: “lugar da mulher é onde ela quiser” que se contrapõe a frases como “lugar de mulher é na cozinha”. Para se tentar justificar a atribuição de papéis inferiores às mulheres, historicamente, já se tentou construir narrativas buscando comprovar cientificamente a diferença entre os gêneros:

[...] várias décadas de pesquisa psicológica se mostraram infundadas em muitas convicções anteriores sobre diferenças nas habilidades de homens e mulheres. Se existem algumas aptidões biológicas para, por exemplo, a criação de crianças que diferenciam, em média, homens e mulheres,

precisamos descobrir quais são essas aptidões, em quais contextos elas têm efeitos importantes [...] (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 340)

A abordagem das semelhanças é importante para os casos em que há uma discriminação arbitrária com base no gênero como, por exemplo, no caso de anúncio de emprego que só aceite homens (pelo fato de as mulheres engravidarem) ou que pague melhores salários a eles. É importante dizer que em uma sociedade estratificada pelo gênero, não é muito frequente que a discriminação seja ostensiva pois, se o Estado nada fizer, ele já vai estar colaborando para manter o sistema patriarcal que incentiva que as mulheres permaneçam na esfera privada e os homens na esfera pública (MACKINNON, 1987. p. 37). Já existem diversos mecanismos atuando ativamente para manterem os homens em situação mais privilegiada:

virtualmente toda qualidade que distingue os homens das mulheres já é afirmativamente compensada nesta sociedade. A fisiologia dos homens define a maioria dos esportes, suas necessidades definem a cobertura dos seguros de automóveis e de saúde, suas biografias projetadas para o social e suas biografias projetadas para o social definem as expectativas de local de trabalho e padrões bem sucedidos de carreira [...] (MACKINNON, 1987. p. 36).

Além de se ter que pensar em uma forma de as carreiras de maior destaque passarem a ser mais acessíveis para as mulheres se deve pensar por que não se valorizar mais as tarefas que as mulheres mais frequentemente desempenham (seja por aptidão, seja por tradição). A reconfiguração da divisão sexual do trabalho e dos benefícios dele decorrentes não pode ser feita para prestigiar as tarefas “masculinas” e promover a manutenção do *status quo*.

Uma outra abordagem feminista possível, a da diferença, foca exatamente nas distinções entre gêneros por meio da afirmação de que as mulheres são sim diferentes dos homens devido a uma série de experiências particulares que possuem. Isso quer dizer que pleitear certa igualdade não pode ser distorcido ignorando as diferenças. Pensando no Direito, as mulheres têm vivências que justificam a existência de algumas normas como as que proíbem violência doméstica. Além disso, em regra os homens não podem engravidar, somente as mulheres. E, na prática, muitas mulheres ficam sobrecarregadas com as tarefas do lar. Todas essas experiências em comum dão origem à abordagem da diferença que pensa na união das mulheres a partir do compartilhamento de vivências. Valoriza-se o cuidado, inclusive o de uma mulher em relação às outras.

A abordagem da diferença como conexão leva em conta que “quando a dinâmica de dominação e subordinação divide as duas experiências salientes de uma cultura em duas, ampliando o abismo entre elas, algumas experiências humanas valiosas serão lançadas no lado subordinado da cisão” (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 340).

Os teóricos feministas que enfatizam 'conexão' ou 'cuidado' se recusam a renunciar às virtudes associadas à conexão íntima simplesmente porque foram codificadas como femininas. Sua estratégia é, em vez disso, chamar a atenção para a profunda codificação de gênero dos conceitos filosóficos e usar sua familiaridade de gênero com conexão íntima e prestação de cuidados - como filhas, mães e amigas - para enfatizar a centralidade moral do cuidado (Clement, 1996; Held, 2006) e reformular conceitos centrais na teoria democrática ocidental (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 341).

As diferenças de socialização das mulheres evidenciam que o ambiente em que geralmente são criadas as mulheres e os seus próprios corpos pode lhes propiciar vivências muito distintas das dos homens. Essa semelhança de vivências pode criar conexões entre elas inclusive com profundos laços de solidariedade, o que desafia a pressuposição do individualismo.

Diante de a socialização das pessoas ser feita com base no gênero, para se eliminar o tratamento desigual entre indivíduos pode ser necessária profunda alteração da cultura, o que pode em alguns casos desafiar alguns dogmas religiosos e traços patriarcais que entrem em rota de choque com direitos básicos das mulheres. A proteção dos direitos da mulher deve ser também, ainda que de forma complementar, feita pelo sistema jurídico, criando um padrão civilizatório mínimo.

A abordagem da dominação (que não se aplica somente a desigualdades de gênero), por sua vez, se vale de uma técnica de diferenciação e diminuição do outro. Assim, “é do interesse do grupo dominante exagerar nas diferenças entre ele e os grupos subordinados, depreciar os atributos associados aos subordinados e ofuscar os efeitos de sua própria dominação” (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 338).

Diante desses ataques é necessário que os integrantes do grupo subordinado (mulheres) reivindiquem “os atributos associados às suas diferentes experiências que suas próprias vidas revelam ser permanentemente valiosas, e desmascarar os efeitos da dominação”. Vale lembrar que “cada tarefa é necessária. Mas as três tarefas geralmente funcionam umas contra as outras, criando divisões importantes no pensamento filosófico feminista” (OKIN, MANSBRIDGE, 1993, p. 338).

Agora passemos a relembrar alguns casos apresentados neste capítulo. Eles podem ser pensados como exemplos de situações que podem demandar diferentes abordagens feministas para evitar as armadilhas e promover, de fato, a equidade entre gêneros.

No caso analisado referente à concessão de licença maternidade de 120 dias e a licença paternidade de 5 dias, a disparidade de tempo induz pensar que se está privilegiando a presença da mulher na esfera privada e do homem da esfera pública já que a mãe tem uma responsabilidade muito maior pelo cuidado com os filhos do que os pais. Assim, um aumento considerável da licença paternidade poderia diminuir o peso do trabalho de cuidado da mãe, além de evitar que ela seja muito discriminada no mercado de trabalho. Mas imaginemos outra suposta situação relativa à maternidade/paternidade. O enfoque poderia ser a abordagem das diferenças entre homens e mulheres para combater ideias que eventualmente tentassem abolir a licença maternidade ou estipular que ela fosse também de ínfimos 5 dias, por exemplo.

No caso do uso de *hijab*, a França se utilizou da justificativa supostamente de atender à igualdade entre gêneros (portanto, que estaria ligada à abordagem da igualdade) quanto à liberdade das mulheres, embora, ela mesma tenha chegado expor a preocupação com os véus devido a um temor quanto à suposta ameaça à segurança pública representada pelas mulheres islâmicas. Conforme o Comitê de Direitos Humanos da ONU entendeu, a proibição do uso do véu nas ruas teria como efeito a limitação ainda maior a que mulheres islâmicas frequentassem os espaços públicos, aumentando, com isso, ainda mais as opressões internas culturais e religiosas que as mulheres possam estar sofrendo. Talvez a abordagem da dominação (não necessariamente de um gênero em relação ao outro) possa ter algo a contribuir. É que, na França, o grupo dominante estava tentando, contrariamente ao pluralismo cultural e religioso, diferenciar os grupos de pessoas de acordo com origem e religião, restringindo seus direitos e construindo a ideia do medo ao diferente. A estratégia envolvia minimizar os efeitos de sua própria dominação e centralizar os holofotes na dominação interna que as mulheres sofrem dentro da outra cultura. Assim, se faz necessária a abordagem feminista no sentido de que se tolere a diversidade e que se garantam alternativas de saída para as mulheres que assim desejarem (como com políticas públicas que garantam acesso à saúde, educação e informação e direitos ao divórcio justo).

A tolerância em relação ao véu seria uma forma superficial de se garantir direitos básicos como o de ir e vir das mulheres e de evitar uma proibição que possa majorar a sujeição da mulher. Essa discussão diz respeito à esfera pública (Estado) e à esfera privada (indivíduo, família e religião). Contudo, a discussão apresentada não entra no confronto entre esferas privadas (indivíduo, família e religião), por se tratar de um debate que se delongaria bastante e por não ser o objeto principal deste trabalho. De fato, a norma islâmica que obriga que as mulheres se tampem (*hijab*) afeta enormemente a expressão da personalidade da mulher e deveria ser repensada, muito embora não necessariamente pela via da proibição estatal (por suas possíveis consequências adversas). Assim, uma outra abordagem também compatível com o feminismo poderia ser utilizada para este caso seria a da semelhança, que reforça o caráter das mulheres enquanto seres humanos. O direito individual de cada mulher em optar por utilizar ou não o véu deveria ser um real direito de escolha, precedido de “condições de autonomia”⁵¹.

No tópico sobre o direito de família e a religião foi mencionada a indissolubilidade do casamento, influenciada pela religião, que vigorou no Brasil até 1977. Em um ambiente permeado pelos traços patriarcais, a existência da possibilidade de saída é benéfica às mulheres. Contudo, nem sempre esse direito consegue ser exercitado de forma plena e igual para as mulheres, tendo em vista o medo de agressão e também de empobrecimento da mulher e dos filhos. Isso acontece porque a mulher geralmente é quem fica com a guarda dos filhos, e em muitos casos a mulher antes do divórcio, exercia o trabalho não remunerado (centrado na esfera privada) e o homem exercia o trabalho pago. Essas especificidades (medo de violência e/ou empobrecimento) mostram uma situação em que a abordagem da diferença se faz necessária. É que as experiências comuns a muitas mulheres justificam um tratamento pelo direito tendente a proteger as mulheres contra o empobrecimento e agressões após o divórcio. A abordagem da semelhança, nesse caso, ao presumir a igualdade entre gêneros, poderia sugerir (erroneamente) a supressão de leis contra agressões à mulher ou que acabasse com qualquer tipo de pensão para o cônjuge que exercia trabalho não remunerado.

⁵¹ As “condições de autonomia” segundo Raz são compostas por: 1. Capacidades mentais apropriadas; 2. Um leque adequado de oportunidades; 3. Independência moral. (RAZ, 1986, 372). As mulheres que por razões religiosas são forçadas a aparecer em público com véu possuem apenas a primeira das condições da autonomia moral.

CONCLUSÃO

É importante para o bom funcionamento da sociedade uma cultura que estimule as contribuições para um projeto coletivo e estabeleça as formas de retorno de cada indivíduo. Por isso, é fundamental, na visão de Rawls, que a sociedade seja um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para a outra Rawls. A cooperação social deve conter três aspectos fundamentais: a aceitação das regras públicas, os termos equitativos de cooperação e a vantagem racional. Ocorre que a aceitação e o poder de estipular regras que envolvam reciprocidade pode ficar extremamente mitigado caso uma parte da população não tenha condições de ter voz no espaço público (como é o caso das mulheres).

Para que se promova a justiça, inclusive quanto aos termos de cooperação social, é necessário considerar as peculiaridades que afetam a vida dos indivíduos, como o gênero.

A ideia de sociedade bem ordenada é uma ideia abstrata que pressupõe o conhecimento e aceitação das normas por todos os cidadãos e leva em conta o pluralismo razoável; o funcionamento das instituições de forma harmoniosa e respeitadora dos princípios de justiça; e o desenvolvimento de um senso de justiça.

A estrutura básica é central na busca da justiça como equidade. A estrutura básica está presente desde o início da vida e influencia “as metas, aspirações, e o caráter dos cidadãos, bem como sobre suas oportunidades e sua capacidade e tirar proveito delas”. Rawls, contudo, afirma que os princípios de justiça não se aplicariam de forma plena e direta internamente às associações e associações tais como empresas, sindicatos, igrejas, universidades e família. Isso é muito questionável já que evitando a incidência dos princípios na família se perpetua a disparidade entre gêneros, e se ensina esse modo de pensar e agir para as futuras gerações, o que faz da família uma péssima escola sobre igualdade, afetando principalmente as mulheres (devido ao sistema patriarcal) e comprometendo a formação moral das novas gerações.

Na visão de Rawls, as pessoas são livres e iguais quando possuem “as duas faculdades morais”, quais sejam, a capacidade de ter um senso de justiça (compreendendo e aplicar os princípios de justiça política que determinam os termos equitativos de cooperação social, e de agindo a partir deles) e a capacidade de formar

uma concepção do bem, relacionada ao valor da vida humana, torna a vida digna de ser vivida).

Conforme uma visão feminista são necessárias mudanças do esquema de cooperação social e da forma como os frutos dela são distribuídos. Isso implica mudanças na cultura patriarcal e na estrutura básica, o que abrange a sensibilidade da lei em relação às diferenças de gênero quando for necessário.

O *slogan* feminista “o pessoal é político” significa que o debate público deve estar atento às preocupações domésticas íntimas. Desafiar a separação entre “não-doméstico/doméstico” permite interferências em geral positivas para as mulheres na medida em que podem limitar as práticas patriarcais injustas ou até violentas contra elas. O estado também deve agir no mercado coibindo os efeitos da divisão sexual do trabalho precarizantes para as mulheres, por meio de discriminação em relação à contratação ou relacionadas à proteção da maternidade.

O feminismo pode tratar de diferentes maneiras as diferenças entre gêneros - semelhança, diferença e dominação - sendo cada uma delas importante em um caso distinto. Pode ser necessário enfatizar que a mulher é um ser humano, assim como o homem quando houver discriminação indevida presumindo inferioridade feminina. Pode ser importante abordar as diferenças entre os gêneros e a solidariedade que o compartilhamento de experiências ocasiona. Ou pode ser útil demonstrar a dominação masculina nas relações privadas. As abordagens, embora por vezes deem margem a dissidências internas ao feminismo, podem todas ser muito úteis em face das diversas estratégias de manutenção do patriarcado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUMPÇÃO, San Romanelli. “O pessoal é político” e a estrutura básica como objeto da justiça: reflexões sobre o horizonte de justificação moral e o escopo da justiça. In: **O papel da teoria política contemporânea: justiça, constituição, democracia e representação**. São Paulo: Alameda, 2015.

_____. **Justiça e Gênero sob uma Perspectiva Cosmopolita**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BAIER, ANNETTE C. (1987). The Need for More than Justice. **Canadian Journal of Philosophy**, 17:sup1, 41-56.

BENHABIB, Seyla. **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987a.

_____. The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (eds). **14 Feminism as Critique: On the Politics of Gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987b.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. **Feminismo e política: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2016.

BRASIL (1). **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: jan. 2020.

_____(2). **Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. Código Penal. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 31 dez.1940.

_____(3). **Decreto-Lei n.º 5.452, de 1º de maio de 1943**. Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 1º maio. 1943. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-Lei/Del5452.htm>. Acesso em: jan. 2020.

_____(4). **Lei n. 10.406, 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código Civil. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2002/L10406compilada.htm>. Acesso em: jan. 2020.

_____(5). **PEC 181/2015 Proposta de Emenda à Constituição**. Autor: Senado Federal - Aécio Neves - PSDB/MG. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2075449>>. Acesso em: jan. 2020.

_____(6). Supremo Tribunal Federal. **Arguição de descumprimento de preceito fundamental: 54**. Requerente: CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS

TRABALHADORES NA SAÚDE – CNTS. Relator: Ministro Marco Aurélio. Brasília, 12 de abril de 2012. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/adpf54.pdf>>. Acesso em: jan. 2020.

CARASCO, Daniela. "Vivemos uma epidemia social de abandono paterno", diz promotor. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/04/10/vivemos-uma-epidemia-social-de-abandono-paterno-diz-promotor.htm>>. **UNIVERSA**, São Paulo-SP, abril. 2018. Acesso em: jan. 2020.

DWORKIN, Ronald. The Original Position. **University of Chicago Law Review**. Vol. 40, 1973, p. 500-533.

FERNANDES, Marcella. Sem menção a aborto, PEC 181 busca licença-maternidade para mães de prematuros. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/entry/pecprematuros_br_5d708ec0e4b0cdf057ad6ba>. **HUFFPOST**, set. 2019. Acesso em: jan. 2020.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. **Social text**, p. 56-80, 1990.

FREEMAN, Samuel. Introduction: John Rawls – An Overview. In: FREEMAN, Samuel (org.). **1 The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1-61.

GOLDSCHMIDT, O., ALAMEDA, David. Como identificar os diferentes tipos de véus islâmicos. Do hijab à burca, a peça que cobre o corpo de muitas muçulmanas varia de acordo com costumes e local. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/16/internacional/1471347181_490989.html>. **EL PAÍS**, ago. 2016. Acesso em: jan. 2020.

GREEN, Karen. Rawls, Woman and the priority of liberty. **Australian Journal of Philosophy**. Suplemento ao vol. 64, 1986, p. 26-36.

H Aidar, Rodrigo. A QUARTA FAMÍLIA. Supremo Tribunal Federal reconhece união estável homoafetiva. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2011-mai-05/supremo-tribunal-federal-reconhece-uniao-estavel-homoafetiva>>. **CONJUR**, maio. 2011. Acesso em: jan. 2020.

HIRATA, Helena. Conhecimento e ação política: divisão sexual do trabalho e teorias da interseccionalidade. In: **Gênero, sexualidade e direitos humanos: perspectivas multidisciplinares**. Marcelo Maciel Ramos, Pedro Augusto Gravatá Nicoli, Gabriela Campos Alkmin (Orgs.) p. 97-111. Belo Horizonte, Initia Via, 2017.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mulheres são maioria da população e ocupam mais espaço no mercado de trabalho**. Portal Brasil, mar. 2015. Disponível em <http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/03/mulheres-sao-maioria-da-populacao-e-ocupam-mais-espaco-no-mercado-de-trabalho>. Acesso em 05 set. 2017.

_____. **Séries estatísticas e Séries históricas.** famílias e domicílios. características das famílias. Tipos de família. 2001-2009. Disponível em: <<https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=6&op=0&vcodigo=FED304&t=tipos-familia>> Acesso em: jan. 2020.

KANT, Imanuel. **Observações sobre o belo e o sublime.** Campinas: Papyrus, 2000.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Linda C. McClain, Gender, Negotiating Gender and (Free and Equal) Citizenship: The Place of Associations, **Fordham Law Review**, vol. 72, issue 5, 2004, p. 1569-1598.

MACKINNON, Catharine A. **Feminism unmodified: discourses on life and law.** Harvard University Press, 1987.

MATOS, Marlise; PARADIS, Clarisse Goulart. **Desafios à despatriarcalização do Estado brasileiro.** Cadernos pagu, n. 43, p. 57-118, 2016.

MELO, Cláudia Virgínia Brito de. **PROTEÇÃO À MATERNIDADE E LICENÇA PARENTAL NO MUNDO.** ESTUDO TÉCNICO JULHO DE 2019. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/estudos-e-notas-tecnicas/publicacoes-da-consultoria-legislativa/arquivos-pdf/protecao-a-maternidade-e-licenca-parental-no-mundo>>. Acesso em: jan. 2020.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política: uma introdução.** São Paulo: Boitempo. 2014.

NAGEL, Thomas. **Equality and Partiality.** New York: Oxford University Press. 1991.

_____. Equal Treatment and Compensatory Discrimination. **Philosophy & Public Affairs**, vol. 2, n. 4, p. 348-363, 1973.

NORBERTO, Cristiane. Em três anos, 3.200 mulheres foram vítimas de feminicídio no Brasil. Dado consta do Anuário Brasileiro de Segurança Pública e leva em consideração dados de 2016, 2017 e 2018. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/01/01/interna-brasil,817587/em-tres-anos-3-200-mulheres-foram-vitimas-de-femicidio-no-brasil.shtml>>. **CORREIO BRAZILIENSE**, jan. 2020. Acesso em: jan. 2020.

NUSSBAUM, Martha. Rawls and Feminism. In: **The Cambridge Companion to Rawls**, Samuel Freeman eds. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. **Women and Human Development: The capabilities approach.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, número 2, vol. 16, 2008, p. 305-332.

_____. **Justice, gender and the family**. New York: Basic Books, 1989.

_____. Political Liberalism, Justice, and Gender. **Ethics**, Vol. 105, No. 1, pp. 23-43, oct 1994. The University of Chicago Press.

_____. **Woman in Western Political Thought**. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

OLSEN, Frances E. The Myth of State Intervention in the Family. 18 U. MICH. **Journal of Law Reform**, 835 (1985).

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Comitê da ONU conclui que proibição de véu na França violou liberdade religiosa de duas muçulmanas**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/comite-da-onu-conclui-que-proibicao-de-veu-na-franca-violou-liberdade-religiosa-de-duas-muculmanas/>>. Acesso em: jan. 2020.

PATEMAN, Carole. **The sexual contract**. Cambridge: Polity Press, 1988.

_____. **O contrato sexual**. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy. In: BENN, Stanley I., and GAUS, Gerald F. (eds.). **Public and Private in Social Life**. London: Croom Helm, 1983. p. 304-305.

RAMOS, Marcelo Maciel; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá. Os fundamentos sexistas da regulação do trabalho e a marginalidade jurídica do cuidado. In: **Gênero, sexualidade e direitos humanos: perspectivas multidisciplinares**. Marcelo Maciel Ramos, Pedro Augusto Gravatá Nicoli, Gabriela Campos Alkmin (Orgs.). p. 123-145. Belo Horizonte, Initia Via, 2017.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2. ed. Harvard University Press. Cambridge, MA. 1999.

_____. **Justiça como equidade: uma reformulação**. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. **Political Liberalism (Expanded Edition)**. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford: OUP, 1986.

SANCHEZ, Beatriz Rodrigues. **Críticas feministas à teoria da justiça rawlsiana: contendas entre posições liberais**. Mai. 2016. Disponível em: <<http://conferencias.fflch.usp.br/sdpscp/VIsemDCP/paper/view/1602/236>>. Acesso em 30 jan. 2019.

SANTOS, Yumi Garcia dos. **Para onde vamos?** Divisão Sexual do Trabalho e Interseccionalidade como reveladoras das antigas e novas formas de desigualdade social. In: RAMOS, Marcelo Maciel; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá; ALKMIN, Gabriela Campos (org). **Gênero, Sexualidade e Direitos Humanos: perspectivas multidisciplinares**. Belo Horizonte: Initia Via, 2017, p. 112-122.

SARMENTO, Cláudia. **Países da Europa vêm proibindo véus islâmicos nos últimos anos**. França foi o primeiro do continente a aprovar lei que veta uso de burca e niqab em espaços públicos. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/paises-da-europa-vem-proibindo-veus-islamicos-nos-ultimos-anos-22990696>>. **O GLOBO**, ago. 2018. Acesso em: jan. 2020.

SILVA, Paulo Lins e. Direito de Família e religião. Legislativo está mais preocupado em atender reformas de interesse do Executivo, enquanto o interesse de ordem pública, da sociedade, de proteção à família, está adormecido. Opinião. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/opiniao/direito-de-familia-religiao-21400940>>. **O GLOBO**, maio. 2017. Acesso em: jan. 2020.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**, v. I, II. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

WEINSTEIN, W. L. The Private and the Free: A Conceptual Inquiry. In: PENNOCK, J. Roland, and CHAPMAN, John W. (eds.). **Privacy: Nomos XIII**. New York: Atherton, 1971. p. 32-35.

YOUNG, Iris. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University, 1990.

ZIRBEL, Ilze. O lugar da mulher na antropologia pragmática de Kant. A WOMAN'S PLACE IN KANT'S PRAGMATIC ANTHROPOLOGY ILZE ZIRBEL. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 6, n. 1, p. 50 - 68, jan.- jun., 2011.