

## **DIREITO AO CORPO COMO POSSIBILIDADE DE UMA CIDADANIA RECONFIGURADA**

**Silvana Beline Tavares\***

### **RESUMO**

O objetivo deste trabalho é discutir o paradigma dominante que se percebe nos direitos humanos uma vez que estes são construídos com base nos direitos civis e políticos, deixando excluídos os direitos do espaço privado, impedindo uma cidadania plena das mulheres relativamente aos seus direitos reprodutivos. A discussão far-se-á a partir das abordagens de gênero e justiça proposta por Fraser (2002) que interpreta redistribuição e reconhecimento como duas dimensões de justiça mútuas, submetendo ambas as dimensões à norma abrangente de paridade participatória.

### **PALAVRAS CHAVES**

DIREITOS HUMANOS; GÊNERO; PARIDADE PARTICIPATÓRIA.

### **ABSTRACT**

The objective of this work is to argue the dominant paradigm that perceives in the human rights once these are constructed on the basis of to the civil laws and politics, leaving excluded the rights of the private space, hindering a full citizenship of women relatively to them reproductive rights. The quarrel will become from the boardings of gender and justice proposal for Fraser (2002) that interprets redistribution and recognition as two mutual dimensions of justice, submitting both the dimensions to the including norm of participation parity.

### **KEYWORDS**

HUMAN RIGHTS; GENDER; PARTICIPATION PARITY.

---

\* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unesp/Araraquara- SP.

## INTRODUÇÃO

Desde a ilustração a teoria feminista tem buscado incessantemente a igualdade como condição da autonomia individual. O que não significa a negação de diferenças tanto biológicas como culturais que existem entre homens e mulheres, mas o reconhecimento que a partir dessas diferenças tem-se sempre trazido prejuízos às mulheres ao invés de promover um desenvolvimento autônomo e igualitário das capacidades individuais. Deve-se lembrar que a construção da igualdade passa pela desestruturação da ordem social que hierarquiza as diferenças e as transforma em desigualdades (Ávila, 2002).

Partindo do iluminismo a reivindicação de direitos pelas, e para as mulheres, atravessa a modernidade até os dias atuais nos quais movimentos feministas e movimentos de mulheres continuam levantando novas discussões para que o objetivo de pôr fim a desigualdade em suas múltiplas faces seja alcançado. Importante lembrar que os direitos são históricos nascidos em certas circunstâncias caracterizadas por lutas para obtenção de novas liberdades contra velhos poderes mas “não todos de uma vez e nem de uma vez por todas” (Bobbio, 1992, p.5).

As feministas desafiaram a prática de excluir mulheres da cidadania, com o argumento de que as diferenças de sexo não sinalizavam maior ou menor capacidade social, intelectual e política (Scott, 2002). A perspectiva feminista tem buscado a redefinição de um conjunto de direitos humanos no século XXI, pois, “o conceito de direitos humanos não é um conceito estático ou propriedade de um só grupo, mais ainda, seu significado se amplia no tempo que a cidadania redefine suas necessidades e seus desejos na relação com eles” (Folguera, 2006, p.89). Combinar a crítica às suposições do discurso pelos direitos com uma permanente contextualização dos direitos nos sistemas de relações sociais especialmente de gênero seria uma saída estratégica política para fazer a constante adequação de direitos no que se refere as mulheres em sua diversas diferenças (Jelin, 1994, p.126).

Este trabalho tem por objetivo discutir o paradigma dominante que é percebido na questão dos direitos humanos uma vez que estes são construídos com base nos direitos civis e políticos, deixando excluídos os direitos do espaço privado,

impedindo uma cidadania plena das mulheres relativamente aos seus direitos reprodutivos. A discussão far-se-á a partir das abordagens de gênero e justiça proposta por Fraser (2002) que interpreta redistribuição e reconhecimento como duas dimensões de justiça mútuas, submetendo ambas as dimensões à norma abrangente de paridade participatória.

### **Reconhecimento dos Direitos Humanos das mulheres na era das globalizações.**

A reivindicação de direitos pelos movimentos feministas e por mulheres em geral, nasce da fragmentação entre a afirmação de princípios universais de igualdade e as realidades da divisão desigual dos poderes entre homens e mulheres. A luta por direitos elaborada pelo feminismo só pode emergir na relação com uma conceitualização de direitos humanos universais, pois se adentra nas teorias dos direitos da pessoa cujas primeiras formulações são originárias das revoluções americana e francesa<sup>1</sup> (Fougeyrollas-Schewebel, 2002). As discussões sobre “os conceitos de gênero, cidadania e direitos humanos refletem a dinâmica de relações sociais e estruturas de poder vigentes no plano nacional e internacional” (Pitanguy 2002, p.111). Para a autora falar sobre cidadania e direitos humanos deve-se necessariamente fazer referência ao processo histórico que possibilita o enunciado e a afirmação destes conceitos, “porque os direitos só adquirem existência social na medida em que são enunciados em normas, legislações e tratados, configurando o espaço da cidadania formal, que não se confunde com o da cidadania efetiva e cuja fronteira não tem um traçado definitivo” Pitanguy (2002, p.111). A autora refere-se a uma espécie de mapa de linhas convergentes, que se reconfiguram a partir da dinâmica política do embate dos atores. Assim, o conceito de cidadania por ser demarcado pela ação política fica sujeito a avanços e retrocessos. Os movimentos de mulheres tem sido um ator político que coloca questões como gênero, raça e etnia, sexualidade, violência doméstica entre outros nesta atual gramática “desempenhando um papel crucial na criação de novas

---

<sup>1</sup> Cabe lembrar que embora as Declarações de Direitos dos Estados Norte-americanos e da Revolução Francesa marquem uma passagem do dever de súdito para o direito de cidadão, nesse contexto os direitos são protegidos, mas apenas dentro do âmbito do Estado. Um outra fase é definida com a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, que favoreceu a emergência, embora débil, tênue e obstaculizada do indivíduo, no interior de um espaço antes reservados aos Estados soberanos. (Bobbio, 1992, p.5).

identidades coletivas enquanto sujeito de direitos diante de violações e discriminações específicas” Pitanguy (2002, p.113).

O processo de construção dos direitos humanos<sup>2</sup> como nos é apresentado atualmente tem uma história de múltiplas faces, demandas, idiosincrasias culturais, prioridades e condicionantes espaço/temporais que nomeadamente no fim da segunda guerra mundial levou à formulação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948 (Santos, 2005). Os Direitos humanos nem sempre existiram no formato com que nos aparece, pois ao longo dos últimos três séculos o conceito de dignidade humana considerado hoje como universal por várias instâncias de direito internacional sofreu importantes transformações associadas “quer à manutenção de velhas formas de exclusão, quer a novos esforços de inclusão” (Santos, 2005, p.42). Podemos dizer que houve um processo evolutivo que pode ser percebido pelo alargamento de temas pautados posteriormente como questões como violência doméstica, saúde reprodutiva, sexualidade e meio ambiente se incorporam nesse processo à esfera dos direitos humanos.

A luta dos movimentos sociais em embates nacionais e na arena política das Nações Unidas traz a emergência de um novo conceito de humanidade não mais calcada no homem enquanto indivíduo abstrato, mas no interior do qual a diversidade ocupa papel central. A noção de direitos humanos vem simultaneamente universalizando-se e adquirindo maior especificidade no reconhecimento da própria diversidade do conceito de humanidade. Neste contexto de novos traços no conceito de cidadania, de ampliação das fontes e instrumentos de direitos humanos, a idéia de humanidade comporta diferenças, mas, não admite que estas demarquem hierarquias entre cidadãos de primeira e segunda categorias (Pitanguy, 2002). O fato de ser cidadania na sua origem um conceito que exclui as mulheres deve-se buscar, portanto, uma igualdade constitutiva da cidadania que gera uma ruptura com a hierarquia naturalizada entre as pessoas, pois onde não existe cidadania e sua correlata, a democracia, já está dado que

---

<sup>2</sup> Os primórdios da codificação escrita da dignidade humana remontam, pelo menos, ao século XVII. Na sua trajetória pode-se notar a carta inglesa datada de 1689, passando pela Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 após a Revolução Francesa, até a Declaração de Independência dos Estados Unidos em 1776, posteriormente alargada a abolição da escravatura em 1863 e culminando no pós-guerra e, mais precisamente no julgamento de Nuremberg, e depois de avanços e bloqueios aparecem em outros lugares do mundo ocidental (Santos, 2005).

os direitos humanos não são respeitados. Assim, a apropriação do conceito se faz pela própria transformação de seu significado e pela instituição das mulheres como sujeito político da sua reconstrução, alterando não só as relações diretas entre homens e mulheres, mas também a organização da vida social (Ávila, 2002). Uma questão que é colocada é que o paradigma dominante nos direitos humanos é construído com base nos direitos civis e políticos dos indivíduos, ficando de fora as violações a esses direitos na esfera privada gerando na dicotomia público/privado uma mutilação na cidadania das mulheres (Jelin, 1994).

Questões relativas ao âmbito privado como a reprodução e sexualidade com liberdade e igualdade foram postas à discussão por movimentos feministas que entenderam a necessidade de políticas públicas, elaboração de leis e outros elementos de mediação das relações sociais. Entre os direitos colocados pelos movimentos na arena nacional, como internacional, incluem os direitos reprodutivos e também especificamente o aborto.

São inúmeras as formas de abordar o tema dos direitos humanos relativos às mulheres com exceção do reconhecimento da historicidade das demandas. O processo de debate, diálogo e luta é mais fluído, dinâmico e mútavel (Jelin, 1994). Se a luta pelos direitos das mulheres em suas múltiplas vertentes não é uma discussão acabada e muito menos pacífica, a questão toma dimensões mais acaloradas quando põe-se nessa arena temas como o aborto.

Obviamente não existe uma única fonte de direitos humanos presentes em Constituições nacionais, em tratados regionais e internacionais e, em convenções que tem força de lei em Estados nacionais. Com o objetivo de proteção específica às mulheres dentre os tratados internacionais destaca-se a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres de 1979. Documento relevante, no que se refere a desigualdade de gênero que relata um conjunto de princípios e medidas que tem por objetivo alcançar a igualdade de estatutos para as mulheres. A Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra as Mulheres ou Convenção do Belém do Pará é representativa do âmbito regional.

Particularmente, mas não só nos anos de 1990, houve um processo de ampliação do conceito de direitos humanos por meio da ação política da sociedade civil gerando vários eventos.<sup>3</sup> Para Pitanguy (2002) estes eventos apresentaram uma contribuição fundamental no sentido de denunciar a configuração de cidadania de segunda categoria. Importante lembrar que os Planos e Declarações conseqüentes dessas conferências, diferentemente dos Tratados e Convenções, não têm força de lei. Questões como violência doméstica, saúde reprodutiva, sexualidade e meio ambiente se incorporam nesse processo à esfera dos direitos humanos.

A autora chama a atenção para o fato de que “sem os avanços consolidados no plano nacional, os governos não tomariam a iniciativa de apoiar convenções, tratados ou declarações que fossem ao encontro das legislações vigentes nos respectivos países” (Pitanguy 2002, p.116).

Importante lembrar que,

O processo de expansão dos direitos humanos na década de noventa foi, portanto, caracterizado por intensa mobilização internacional, envolvendo governos, organizações da sociedade civil e outros grupos, com interesses freqüentemente conflitantes, atestando o caráter eminentemente político dos instrumentos de direitos humanos, cujo conteúdo expressa o jogo de alianças, tensões e embates nas arenas nacionais e internacionais. (Pitanguy 2002, p.117)

---

<sup>3</sup> Conferências Internacionais das Nações Unidas de Meio Ambiente, no Rio de Janeiro em 1992; Conferência Internacional de Direitos Humanos organizada pela ONU em Viena em 1993; (a extensão dos direitos humanos às mulheres como condição da universalidade daqueles é reafirmada) de População e Desenvolvimento no Cairo em 1994; a Cúpula Social na Dinamarca em 1995; Conferência da Mulher em Pequim 1995; (a Plataforma de Ação define as responsabilidades dos organismos internacionais, dos governos e da sociedade civil) a Conferência sobre o Habitat em 1996; Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata na África do Sul, 2001.

Foi recomendado ao Estado brasileiro por meio dos comitês da ONU sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC) e sobre a Eliminação da Discriminação contra a mulher (CEDAW), que fossem adotadas medidas que garantem o pleno exercício dos direitos sexuais e reprodutivos. Foi enfatizado por ambos a necessidade de revisão da legislação punitiva em relação ao aborto, a fim de que o mesmo seja discutido como problema de saúde pública. O Brasil é signatário de documentos de conferências das Nações Unidas que entendem ser o aborto um grave problema de saúde pública (Cairo, 1994), (Beijing, 1995) e 11ª Conferência Nacional de Saúde (2001), (Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras, 2002).

Perante essas questões, o governo brasileiro não pode se omitir diante da realidade e deve também buscar entender que o exercício dos direitos humanos, só ocorre literalmente em um Estado laico. A grande confusão se dá porque a junção de Estado e Religião traz a adoção de valores incontestáveis, que na imposição de uma moral única, impedem uma sociedade múltipla. A moral religiosa não pode ser elemento de construção da ordem jurídica, pois assim contraria-se o Estado Democrático de Direito, impedindo inclusive a liberdade religiosa.

A luta dos movimentos feministas e de mulheres tem sido empreendidas em contextos relativo ao espaço e ao tempo de maneiras diferenciadas e pautadas por múltiplas visões ideológicas. Tornar visível a sexualidade e expor a opressão sexual da maioria das mulheres tem sido segundo Jelin (1994) um sucesso significativo para o movimento, mas o reconhecimento público e político dessa forma de opressão e das mudanças a impulsionar tem sido lento e controverso. Uma questão colocada pela autora como obstáculo em projetos legais de mudanças em propostas de serviços de saúde e de educação pública é a forte presença da Igreja Católica e do tradicionalismo ideológico que culpabilizam a vítima. No caso de interrupção de gravidez como via possível para muitas mulheres, valores e crenças religiosas contrapõem-se à essa possibilidade de optar pelo aborto. “Instala-se, assim, uma situação de tensão entre esses valores e a solução encontrada de recorrer ao aborto. Mesmo no caso de uma mulher que esteja segura da validade moral de sua decisão por interromper a gravidez, enfrenta o peso do tratamento social dessa sua escolha” (Nunes, 2005, p.108). Para a autora constitui-se um dever urgente para legisladoras/es, bem como para as forças organizadas

da sociedade civil, em um imperativo ético, para “detectar e se contrapor às formas múltiplas pelas quais a agenda religiosa vem se articulando a determinados discursos laicos, isto é não-religiosos, para impedir transformações no que diz respeito aos direitos de cidadania das mulheres” (Nunes, 2005, p.110). Importante lembrar que um Estado democrático deve necessariamente ser laico para garantir o exercício da cidadania a todas as pessoas inclusive para garantir a liberdade e diversidade religiosa. Assim, “estados democráticos devem assumir a responsabilidade para uma sociedade diversa e plural, impedindo que crenças religiosas influam sobre o trabalho político, ainda que se reconheça o quanto seus valores e normas estão enraizados na cultura local” (Nunes, 2005, p.110-1).

### ***Direito aos Direitos Reprodutivos como condição para a cidadania: o velho caso do aborto***

De acordo com Jelin (1994) o corpo da mulher recebe valor social especial pelo fato de gerar vida. A necessidade de controle do corpo da mulher advém da propriedade e da transmissão hereditária desta propriedade. Mudanças na modalidade de apropriação ocorreram com a industrialização e a modernidade trazendo novas técnicas para evitar gravidez e combate da esterilidade, novo ideal de família com poucos filhos e os meios de comunicação de massa que transformaram o corpo da mulher num objeto de consumo. No entanto, sexualidade e reprodução são campos que apenas recentemente foram diferenciados e somente a pouco tempo começaram as mulheres a reivindicar direito sobre o seu próprio corpo<sup>4</sup>.

Para Nunes (2005) a reprodução humana colocada como escolha tão livre quanto possível, colocando-a no campo dos direitos reprodutivos, nos permite tratá-la como uma questão tanto do campo da cidadania, como do campo da ética e da moral. Talvez esteja aí “elementos para enfrentarmos de maneira adequada as forças

---

<sup>4</sup> Até a emergência do feminismo de segunda onda, o que se falava do corpo das mulheres não era produto de suas próprias vozes. “Los discursos disciplinadores de ese cuerpo y la construcción de la naturaleza feminina a partir de allí, son representations masculinas, hechas por los hombres e introjectadas por las mujeres” (Ávila, 1999, p.64).



fundamentalistas - religiosas e laicas, isto é, não-religiosas - que parecem querer minar as bases de uma sociedade justa, pluralista e democrática” (Nunes, 2005, p.106).

Nos anos de 1970 a expressão ‘nosso corpo nos pertence’ reivindicava um lugar de constituição de existência própria como indivíduo. (Ávila, 1999).

A garantia de que o corpo da mulher não será submetido a práticas sem o consentimento e vontade implica no reconhecimento dos direitos humanos básicos. (...) Neste sentido, a violação é uma forma extremada de violência corporal, como é o caso também da imposição de métodos anticoncepcionais. (...) e o seu oposto, a negação do direito de contar com serviços de saúde que assegurem a capacidade de regulação da sexualidade e da reprodução (...) o direito de uma mulher violentada de interromper a gravidez não é reconhecido em muitos países, a sexualidade das mulheres poucas vezes é exercida como prática de liberdade. (Jelin, 1994, p. 140)

A questão que se coloca quanto ao direito a interrupção de uma gravidez não desejada parte-se necessariamente de dois pontos que se entrelaçam. O primeiro, baseado na autonomia da vontade que gera poder de decisão sobre a vida reprodutiva como princípio básico para uma democratização da vida privada e, o segundo, baseia-se numa dimensão fundamental da democracia moderna fundada na concepção de Estado laico. Mas é exatamente nesta questão que se percebe que,

determinadas dimensões sofrem entraves maiores que outras para serem nomeadas e reconhecidas enquanto parte do universo dos direitos humanos. A introdução de dimensões como reprodução e sexualidade na esfera de direitos humanos ainda

suscita grandes controvérsias (...) existem assim diversas frentes de luta, voltadas para ampliar ou refrear o escopo deste universo. (Pitanguy 2002, p.117)

No Brasil a Igreja Católica tem vetado sobre vários pontos dos direitos reprodutivos, colocando sua maior força repressiva na tentativa de impedir a descriminalização da prática do aborto. “Esse poder da Igreja sobre o Estado afeta o exercício da democracia uma vez que seguir a norma da Igreja em lugar da liberdade de escolha torna-se imposição garantida pelo Estado para todas as pessoas, independente de sua crença ou filiação religiosa” (Ávila, 2002, p.136). Com isso, o discurso moral do campo religioso busca apoio do Estado no campo político e jurídico que, com sanções legais, estabelece elementos através de valores transcendentais criando normas para o corpo do outro – precisamente da outra. Deixando assim indivíduos com corpos femininos vinculados compulsoriamente aos valores construídos pela moral do outro, ou seja, uma mulher de qualquer religião ou não-religião, tem no seu próprio corpo as marcas de um discurso que não é o seu, mas que em muitos casos a partir da violência simbólica (Bourdieu, 1999) acaba tendo uma atitude de conformidade com o discurso dominante. No caso do aborto impor a uma mulher católica ou de qualquer outra religião “uma norma que restringe sua liberdade é impedi-la de exercer direitos de cidadania. É desrespeitar sua capacidade moral de julgamento e decisão. É negar-lhe sua humanidade” (Nunes, 2005, p.111).

O aborto entendido como uma experiência que ocorre especificamente no corpo da mulher, tem sido discutido na trajetória de lutas para sua descriminalização pelos movimentos feministas no Brasil a partir de direitos sociais como a questão da saúde pública, as realizações em condições precárias, o índice de mortalidade e seqüelas decorrentes de aborto mal sucedido, assim como a injustiça que a restrição legal gera às mulheres pobres, obviamente as principais vítimas. Tal procedimento “parecem melhor traduzir as necessidades da maioria das mulheres, mobilizar apoios e promover coalizões, do que a formulação que valida o acesso ao aborto como um exercício de soberania das mulheres sobre seus corpos” (Sorj, 2002, p.102).

Entendo ser esta uma estratégia importante que atende ao contexto brasileiro devido às forças conservadoras contrárias ao aborto<sup>5</sup> que estão tanto nas instituições jurídicas e religiosas quanto pulverizadas na sociedade brasileira como um todo<sup>6</sup>. Porém, a grande questão em relação às mulheres é a normatização moral e jurídica<sup>7</sup> sobre seus corpos, impedindo o exercício pleno da cidadania a partir dos direitos individuais que se expressam numa questão de ordem primária: a soberania dos indivíduos sobre seus corpos. Neste caso no Brasil deixa-se de lado ou pouco menciona este tema como ocorre em outros países onde a questão é colocada a partir da política dos direitos individuais das mulheres de decidirem sobre seus corpos. Pois “o Estado não pode regular a vida social a partir da norma de uma Igreja sem prejuízo da liberdade dos indivíduos” (Ávila, 1999, p.71-2). As questões discutidas no Brasil são reais, mas secundárias, no momento em que o acessório é colocado em pauta como questão principal tirando do foco o direito individual de decisão da mulher sobre seu corpo, questão que se resolvida desconstrói e reorganiza uma grande parte das outras.

Mas precisamente, no que concerne as relações de gênero, especificamente sobre o não direito da mulher ao próprio corpo, como resolver a questão? Como desconstruir um discurso cristalizado como o relativo à proibição do aborto e que se encontra em campos que se interagem para sua manutenção impedindo a possibilidade de uma cidadania plena? Como construir formas de desestruturação desta realidade e articulá-la ao processo de mudanças geradoras de uma cidadania integral?

### ***Reorganizando o olhar sobre gênero e justiça: uma proposta de solução a partir de Nancy Fraser***

No Brasil, a redemocratização trouxe um fortalecimento para a sociedade civil, mas muitos dos direitos de cidadania relativos a gênero e classe na questão do aborto ainda não foram conquistados restringindo assim mudanças referentes ao tema.

---

<sup>5</sup> Ao argumentar que a vida fetal é um dom divino, as forças conservadoras e religiosas procuram mobilizar apoio para a afirmação e execução de sanções legais na defesa de um valor moral cuja autoridade é intemporal e inegociável, adotando assim uma moralidade absolutista e fundamentalista. (Sorj, 2002)

<sup>6</sup> Em pesquisa elaborada entre os dias 28 e 30 de abril de 2007, a Vox populi constatou um índice de 81% de entrevistados que são contra a permissão do aborto quando a gravidez não for desejada.

<sup>7</sup> Juntamente com a criminalização jurídica está a penalização moral que além de produzir uma coerção externa pela sociedade, elabora um trabalho de construção de sentimentos de culpa, vergonha e medo.

Assim, “a democracia formal foi necessária para as mudanças parciais nesse tema, mas não foi suficiente para transformações mais profundas, que deverão ser associadas ao conteúdo dessa democracia, no que diz respeito aos avanços quanto à questão da igualdade nas relações sociais no Brasil” (Rocha, 2006, p. 374).

Fraser (2002) propõe uma análise de gênero cuja proposta fornece recursos conceituais para responder o que a autora chama de ‘política-chave’ de nossos dias. Segundo a autora as lutas pelo reconhecimento ecoaram por todos os lados em discussões sobre multiculturalismo, direitos humanos e autonomia nacional, enquanto que as lutas pela redistribuição igualitária estão declinando.

Para o movimento feminista essa mudança também se mostra como uma faca de dois gumes, pois, se por um lado tem-se a virada para o reconhecimento que representa uma expansão nas lutas de gênero sendo que a justiça de gênero não se restringe mais a questões meramente distributivas, mas engloba questões de representação, identidade e diferença, por outro, já não está tão claro que as lutas feministas estejam servindo para suplementar, enredar e enriquecer as lutas pela redistribuição igualitária. Pelo contrário, no contexto de um neoliberalismo ascendente, essas lutas podem estar servindo para deslocar essa redistribuição e, neste caso, os recentes ganhos na teoria de gênero estariam entrelaçados a uma trágica perda. Pois, ao invés de englobar tanto o paradigma da redistribuição quanto do reconhecimento estaríamos trocando um paradigma por outro – “uma economicidade truncada por um culturalismo truncado” (Fraser, 2002, p.63), gerando um desenvolvimento combinado desigual, pois os recentes ganhos formidáveis no eixo do reconhecimento iriam coincidir com um avanço paralisado ou perdas diretas na distribuição.

Para Fraser, somente uma concepção que siga uma proposta de gênero bidimensional poderá apoiar uma política feminista viável. Propõe uma abordagem que enxergue gênero de uma forma bifocal que, através de uma lente, gênero tem afinidades com classe, e através da outra, é ligado a *status*. Por meio do uso simultâneo em superposição das duas lentes, pode-se focalizar o aspecto da subordinação da mulher, e gênero aparece neste ponto como uma categoria híbrida, um eixo de categoria que alcança tanto a dimensão da distribuição, que contém uma face política e econômica quanto uma face discursivo-cultural na dimensão do reconhecimento, levando assim a

uma interação embora cada dimensão tenha uma independência relativa em relação a outra. Para se reparar a injustiça de gênero é necessário uma mudança tanto na estrutura econômica quanto no que a autora chama de hierarquia de *status* da sociedade contemporânea, pois a mudança em uma delas em separado não seria suficiente.

A autora afirma que é necessário para se desenvolver esta abordagem uma concepção de justiça tão ampla quanto a visão de gênero como categoria bidimensional. Deve englobar as preocupações tradicionais das teorias da justiça distributiva, notadamente a pobreza, a exploração, a desigualdade e os diferenciais de classe, ao mesmo tempo em que vincule as questões ressaltadas na filosofia do reconhecimento, como o desrespeito, o imperialismo cultural e a hierarquia de *status*. Deve assim haver uma acomodação das duas perspectivas teorizando má distribuição e reconhecimento equivocado num modelo normativo comum, sem reduzir qualquer uma das duas faces em função da outra, gerando assim uma concepção de justiça bidimensional.

Fraser propõe uma concepção de justiça centrada no princípio de paridade de participação. Segundo este princípio, a justiça requer acordos sociais que permitam que todos os (adultos) membros da sociedade interajam uns com outros como pares. Deve ser obedecidas pelo menos duas condições para que a paridade participatória seja possível.

Primeiramente, a distribuição de recursos materiais precisa ser feita de tal forma que assegure independência e “voz” aos participantes. Essa condição “objetiva” evita formas e níveis de dependência econômica e desigualdade que impedem a paridade de participação. Assim sendo, evitam-se arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração e as enormes disparidades de riqueza, renda e tempo para lazer, que acabam negando a algumas pessoas os meios e as oportunidades de interagir com outros como seus pares. Em comparação, a segunda condição para a paridade participatória é a “inter-subjetividade”, que requer dos modelos institucionalizados de

valores culturais que expressem o mesmo respeito a todos os participantes e assegurem oportunidades iguais a alcançar estima social. (Fraser, 2002, p.67)<sup>8</sup>

Para a paridade participatória é necessário as duas condições, sendo que qualquer uma em separado não seria suficiente. A primeira associada a justiça distributiva relacionadas a estrutura econômica da sociedade e aos diferenciais de classe, definidos economicamente. Enquanto que a segunda focaliza preocupações ressaltadas pela filosofia do reconhecimento relacionadas à ordem do *status* da sociedade, às hierarquias de *status*, definidas culturalmente. Tem-se aqui uma concepção bidimensional da justiça que focaliza tanto a redistribuição quanto o reconhecimento sem reduzi-la nenhuma à outra.

Esta abordagem combina com a conceituação de gênero proposta por Fraser anteriormente, pois ao interpretar redistribuição e reconhecimento como duas dimensões de justiça mútuas, amplia-se a compreensão usual de justiça ao englobar tanto o aspecto de *status* quanto o de classe na subordinação de gênero. E ao submeter ambas as dimensões à norma abrangente de paridade participatória, tem-se um único padrão para avaliar a ordem de justiça de gênero.

A norma de paridade participatória serve, portanto, para identificar e condenar, a injustiça de gênero ao longo destas duas dimensões. Esse padrão aplica-se a outros eixos da diferenciação social que inclui classe, raça, sexualidade, etnicidade, nacionalidade e religião. É importante ressaltar que na medida em que os arranjos sociais impedem a paridade de participação ao longo de qualquer um desses eixos, ou pela má distribuição ou pelo reconhecimento equivocado, há uma violação dos requisitos de justiça, pois, para Fraser,

---

<sup>8</sup> Para a autora essa condição tolhe os modelos de valores institucionalizados que, sistematicamente, depreciam algumas categorias de pessoas e as qualidades a elas associadas. Assim, ficam barrados esses modelos de valores institucionalizados que negam a alguns o status de parceiros plenos na interação – seja sobrecarregando esses uns com a imputação de uma “diferença” excessiva ou não tomando conhecimento de suas distinções (Fraser, 2002, p.67).

justiça requer paridade participatória no cruzamento de todos os eixos principais de diferenciação social, portanto, não só de gênero mas também de “raça”, etnicidade, sexualidade, religião e nacionalidade. (...) a paridade participatória fornece um padrão normativo para avaliar a justiça reinante em todos os arranjos sociais, ao longo das duas dimensões e em cruzamento com os múltiplos eixos de diferenciação social. Como tal, ela representa uma contrapartida justa a uma conceituação de gênero que englobe não só a dimensão de reconhecimento guiada pelo *status*, mas também a dimensão de distribuição como classe. (Fraser, 2002, p.70)

Ávila (1999) ressalta que a reflexão sobre o cotidiano e a cidadania deve considerar a inserção social das pessoas em termos de classe, pois as dificuldades assinaladas como desigualdades de gênero no campo prático e do ponto de vista tanto legal quanto moral tornam-se dramáticas na situação de pobreza. Lembra também que no campo reprodutivo a lógica do assistencialismo ainda predomina como política social colaborando com a manutenção da exclusão social e não com sua alteração.

É a paridade participatória o procedimento apropriado para justificar reivindicações para o reconhecimento e redistribuição, pois permite uma política feminista não identitária que pode veicular os conflitos entre as reivindicações centradas em gênero e as centradas em outros eixos transversais de subordinação (Fraser, 2002, p.74).

Fraser faz considerações sobre as implicações dessas conceituações para políticas feministas, iniciando em primeiro lugar com a política do reconhecimento vista geralmente como política de identidade do gênero feminino. Deve-se lembrar que “o reconhecimento equivocado consiste na depreciação de tal identidade feita por uma cultura patriarcal e o conseqüente dano ao sentido de *self* das mulheres. Para se corrigir

esse mal, faz-se necessário o engajamento em uma política feminista de reconhecimento” (Fraser, 2002, p.70-1). Esta política tenta recuperar o deslocamento do *self* por meio de contestação de representações androcêntricas que degradam a feminilidade. Imagens que devem ser rejeitadas pelas mulheres ao mesmo tempo em que elaborem novas representações e que mostrem publicamente essa nova identidade para alcançar respeito e estima na sociedade como um todo. “No modelo de identidade, uma política feminista de reconhecimento significa política de identidade” (Fraser, 2002, p.71). Para a autora, este modelo de identidade contém alguns *insights* em relação aos efeitos psicológicos do sexismo, mas é deficiente em pelo menos duas áreas:

Primeiro, ele tende a coisificar a feminilidade e a obscurecer os eixos transversos da subordinação. Como consequência, esse modelo frequentemente recicla estereótipos de gênero dominantes ao promover o separatismo e o politicamente correto. Em segundo, ele trata o reconhecimento equivocado sexista como um dano cultural isolado, obscurecendo, portanto, suas ligações com a má distribuição sexista e atrapalhando os esforços para o combate simultâneo desses dois aspectos do sexismo. (Fraser, 2002, p.71)

Para a autora, os conceitos de gênero e justiça que propõe implicam uma política feminista alternativa de reconhecimento como uma questão de *status* social. Pois para ela “não é a identidade feminina que requer reconhecimento, mas sim a condição das mulheres como parceiras plenas na interação social” (Fraser, 2002, p.71). Neste caso o reconhecimento equivocado não significa deformação e depreciação da feminilidade, pois significa ao contrário, uma subordinação social no sentido de impedir a participação feminina na vida social em pé de igualdade (como um de seus pares). A autora afirma que para que haja compensação de injustiça, é necessário uma política feminista de reconhecimento que não significa política de identidade. No modelo de *status*,



significa uma política que busca vencer a subordinação por meio do estabelecimento das mulheres como membros plenos da sociedade, capazes de participar lado a lado com os homens, sendo seus pares. Explico. A abordagem via *status* requer um exame dos padrões institucionalizados de valor cultural para verificar seus efeitos na posição (*standing*) relativa das mulheres. Se e quando tais padrões constituírem as mulheres como pares, capazes de participar na vida social em iguais condições com os homens, então, poderemos falar em reconhecimento recíproco e igualdade de *status*. (Fraser, 2002, p.71-2).

Fraser argumenta que, quando os padrões institucionalizados de valor cultural constituem as mulheres como excluídas, inferiores e invisíveis, como totalmente o outro e muito menos do que parceiras plenas na interação social, é necessário falar em reconhecimento equivocado sexista e subordinação de *status*. O reconhecimento equivocado sexista neste modelo é uma relação social de subordinação suprido pelos padrões institucionalizados de valor cultural que estejam de acordo com as normas androcêntricas que impedem a paridade.<sup>9</sup> Portanto, o reconhecimento equivocado visto em termos de *status* constitui uma séria violação de justiça. A autora ressalta que as lutas pelo reconhecimento não objetivam somente a valorização da feminilidade, mas vencer a subordinação, pois, “buscam estabelecer as mulheres como parceiras plenas da vida social, capazes de interagir com os homens como seus pares e iguais. Ou seja, almejam a desinstitucionalização dos padrões androcêntricos de valor cultural que impedem a paridade de gêneros e a substituição desses padrões por outros que dêem suporte a essa paridade” (Fraser, 2002, p.72).

---

<sup>9</sup> A autora exemplifica: leis criminalistas que ignoram estupro marital; programas de assistência social que estigmatizam mães solteiras como caçadoras sexuais irresponsáveis, e políticas de asilo que consideram a mutilação genital como uma “prática cultural” igual a qualquer outra. A interação é então regulada por um padrão androcêntrico de valor cultural.

O modelo proposto possibilita uma política de reconhecimento não identitária e se aplica tanto a gênero quanto a outros eixos de subordinação, pelo fato de incluir “raça”, sexualidade, etnicidade, nacionalidade e religião. Podendo assim as feministas conferir os casos onde as reivindicações pelo reconhecimento colocadas a partir de um eixo de subordinação se imponham sobre reivindicações colocadas por outro eixo.

Para Fraser somente uma política feminista bidimensional que articule a política do reconhecimento com a política da redistribuição pode evitar o conluio com o neoliberalismo. Isso não significa ser uma tarefa fácil, pois, não é somente agregar a política da redistribuição à política do reconhecimento, mas tratá-las como esferas totalmente entrelaçadas.

Deve-se então reconhecer que “injustiças de gênero na distribuição e no reconhecimento são tão completamente interligadas que nenhuma das duas pode ser compensada de uma forma totalmente independente da outra” (Fraser, 2002, p.76)

Importante lembrar que, “somente mediante uma abordagem que realinhe a desvalorização cultural do “feminino” precisamente dentro da economia (e onde mais se fizer necessário) pode-se chegar a uma séria redistribuição e a um reconhecimento genuíno” (Fraser, 2002, p.76-7). Neste mesmo sentido,

a importância dos direitos reprodutivos no cotidiano é justamente de garantir condições legais e materiais para as mulheres e para homens em suas eleições reprodutivas, porque um instrumento que habilita e autoriza essa possibilidade traz na prática, a exigência de transformações das desigualdades, uma vez que estes fatos não sucedem em contextos vazios de significado social. Sucodem como parte de relações sociais nos contextos cultural, econômico e político que lhes dão significados e estão regidos por relações de poder. Por isso não se trata de obter mecanismos, direitos legalizados, mas que

implica também uma reestruturação de relações sociais e trocas simbólicas. (Ávila, 1999, p.77-8)

Necessário se faz segundo Jelin (1994) uma proposta de exercer as responsabilidades de cidadania através da participação das políticas públicas no espaço público de debate, por meio de novas formas de relação entre o Estado e a sociedade civil. Para a autora a conquista desses direitos não é fácil nem está assegurada, pois,

primeiro existe uma barreira cultural: a socialização do gênero e a identidade das mulheres continuam muito associadas à maternidade e ao controle de nossa sexualidade e capacidade reprodutiva por parte de outros. Segundo, porque há uma barreira material e instrumental: a autonomia de cada mulher para decidir pessoalmente sobre a sua sexualidade e reprodução somente será possível se ela dispuser de condições adequadas (qualidade de vida). (Jelin, 1994, p.142)

Assim, somente pelas lentes das abordagens integradoras, que unam reconhecimento e redistribuição, poderemos preencher todos os requisitos para a existência de uma justiça para todos.

### **Considerações finais**

Esta abordagem que compreende tanto gênero quanto justiça como categorias bidimensionais, pode ser utilizada na discussão relativa ao aborto, uma vez que a paridade participatória pode/deve ser o elemento para reparar os danos causados aos sujeitos coletivos que são vítimas de injustiça – no caso as mulheres.

Importante lembrar que reconhecimento e redistribuição se entrelaçam se discutirmos a questão do aborto como direito das mulheres a uma maternidade livre.

Esta proposta quebra com as desigualdades de classe nas quais somente as mulheres que tem poder econômico para a compra de privilégios, tanto para a efetuação do aborto, quanto para uma maternidade responsável, consciente e segura, têm possibilidade de um tratamento digno.

Para Bourdieu (1999) diversas instituições sociais se conjugam para assegurar a reprodução da dominação masculina, e vemos neste modelo de categorias híbridas uma estratégia possível para que os dominados possam lutar contra o efeito de dominação simbólica. Na busca das categorias propostas por Fraser (2002) pode-se efetuar uma transferência de capital simbólico, pois as mulheres podem numa ação subversiva a partir da busca pela paridade participatória desconstruir a ordem androcêntrica estabelecida pelo/no campo jurídico e religioso como espaços homólogos e interligados que asseguram estrategicamente a manutenção da injustiça de gênero relativa à interdição do aborto.

A aplicação dessas categorias visa a (re)configuração da cidadania das mulheres, uma vez que, os direitos sexuais e reprodutivos só serão adquiridos a partir de uma justiça econômica e cultural que inclua a liberdade financeira e de escolha à maternidade, uma vez que busca o reconhecimento social relativo ao corpo como território autônomo das mulheres e não somente como função procriativa sem direito à escolha.

A valorização de tarefas ligadas a reprodução como constituintes da vivência da cidadania inspira novas práticas e implica uma maior distribuição das riquezas da vida material. Assegurados os direitos reprodutivos, a vida real das pessoas ganha mais qualidade quando exercem essas atividades na vida privada e se relacionam afetiva e sexualmente.(...) Os direitos reprodutivos se constituem exatamente em um instrumento que se deve estender a vida diária das pessoas, liberando-as dos jugos seculares que todavia são considerados, em muitos casos, como próprios da condição humana. (Ávila, 1999,p.82)

Se as categorias bidimensionais de gênero e de justiça alcançarem a paridade participatória, poderão enfim as mulheres exercerem seus direitos - a começar pela autonomia de seu próprio corpo num exercício primeiro de democracia sustentável baseada em justiça social e direitos humanos que ultrapasse a possível e desejada descriminalização do aborto pelos movimentos feministas e de mulheres correspondendo literalmente a uma transformação social emancipatória.

Para tanto é necessário que o Estado propicie as/aos cidadãs (ãos) condições para a realização de suas decisões relativas à procriação. Isso implica “a legalização do aborto, a universalização do acesso à anticoncepção e ao aborto seguro, realizado em condições dignas, tanto quanto a universalização do acesso a serviços públicos que permitam levar a termo uma gravidez desejada ou assumida” (Nunes, 2005, p.109). Isso implica não somente a redistribuição como também o reconhecimento (Fraser, 2002) do estatuto das mulheres com uma cidadania plena.

Deve-se lembrar que o Estado encontra-se num contexto de crise de bem-estar, de redução de serviços, de privatização e mercantilização das tarefas e serviços levando assim a repensar as tarefas sociais da reprodução neste novo contexto. Isso mostra mais uma vez que o movimento feminista ao propor a busca de redistribuição e reconhecimento como elementos possíveis para descriminalizar a mulher pela prática de aborto, é também um elemento de luta pela desconstrução do neoliberalismo.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ, Silvina. Diferencia y teoría feminista. In: In: PEDREIRA, H.B, D'ANGELO, V.M, ALVAREZ, S, MUÑOZ, C.S. **Feminismos: debates teóricos contemporâneos**. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

ARENDDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1998.

ÁVILA, Maria Betânia. Cidadania, direitos humanos e direitos das mulheres. In: BRUSCHINI, Cristina & UNBEHAUM, Sandra G. (org) **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. Feminismo y ciudadanía: la producción de nuevos derechos. In: SCAVONE, Lucila.(comp) **Gênero y salud reproductiva em América Latina**. 1ª ed. Cartago: Libro Universitario Regional, 1999.

BOBBIO, Norberto. **A era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

FOUGEYROLLAS-SCHEWEBEL, Dominique. Movimientos feministas. In: HIRATA et al.**Diccionario crítico del feminismo**. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.

FOUGUERA, Pilar. La equidad de género en el marco internacional y europeo. In: Del Vale, Teresa. **Mujeres, globalización y derechos humanos**. Madrid: Edições Cátedra, 2006.

JELIN, Elizabeth. **Mulheres e direitos humanos**. Estudos Feministas. Vol 2, n.3 Rio de Janeiro: 1994. p.117-49.

NUNES, Maria José Rosado. Pensando eticamente sobre concepção, anticoncepção e aborto. In: CUNHA, Teresa & SANTOS, Celina M. dos. (org). **Nós de outras teias: solidariedade feminista**. Coleção Art. feminino, n.1, Mar da Palavra – Edições Ltda, 2005.

PITANGUY, Jacqueline. Gênero, cidadania e direitos humanos. In: BRUSCHINI, Cristina & UNBEHAUM, Sandra G. (org) **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Editora 34, 2002.

SANTOS, Ana Cristina. **A lei do desejo: Direitos Humanos e Minorias sexuais em Portugal**. Lisboa: Edições Afrontamento, 2005.

\_Scavone\_\_\_\_\_. Anticoncepción, aborto y tecnologías conceptivas: entre la salud, la ética y los derechos. In: \_\_\_\_\_. **Gênero y salud reproductiva em América Latina**. 1ª ed. Cartago: Libro Universitário Regional, 1999.

SCOTT, Joan. A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

SORJ, Bila. O feminismo e os dilemas da sociedade brasileira. In: BRUSCHINI, Cristina & UNBEHAUM, Sandra G. (org) **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Editora 34, 2002.

VOX POPULI. **Relatório de Pesquisa de Opinião Pública Nacional**. Abril/2007.