

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL - UFFS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR
EM CIÊNCIAS HUMANAS

MARINA TEIXEIRA MONTEIRO

O TRABALHO NÃO REMUNERADO FEMININO E
O DIREITO HUMANO AO DESENVOLVIMENTO

Erechim

2021

Marina Teixeira Monteiro

O TRABALHO NÃO REMUNERADO FEMININO E
O DIREITO HUMANO AO DESENVOLVIMENTO

Dissertação de Mestrado
apresentado ao Programa de Pós-
Graduação Interdisciplinar em
Ciências Humanas da
Universidade Federal da
Fronteira Sul para DEFESA DE
DISSERTAÇÃO

Orientador: Cassio Brancaleone

Erechim

2021

**Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar da Universidade
Federal da Fronteira Sul - UFFS**

**BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE
MESTRADO**

Aluno (a): Marina Teixeira Monteiro

Orientador (a): Cassio Brancaleone

Membros:

1. Prof. Dr^a. Thais Janaina Wenczenovicz

2. Prof. Dr^a. Tatiana Oliveira

3. Prof. Dr. Cassio Brancaleone

RESUMO: A presente dissertação tem como objetivo compreender de que forma o trabalho não remunerado, impacta no desenvolvimento humano das mulheres. Para tanto, a partir de uma epistemologia interdisciplinar, analisa, inicialmente, a construção histórica dos direitos humanos, especialmente a partir da Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos, demonstrando sua relevância na adoção de um sistema internacional de proteção aos direitos humanos. Realiza, por outro lado, uma crítica decolonial à visão hegemônica/eurocêntrica acerca da formulação de direitos humanos. Perfaz em seu segundo capítulo, a análise sobre a criação do estereótipo de gênero feminino a partir das contribuições de Gayle Rubin, Judith Butler, Donna Haraway, Joan Scott, Glória Anzaldúa e Gayatri Chakravorty Spivak, relacionando-o com a criação do mito do Homem Econômico, assim como, conceitua o trabalho não remunerado feminino. Por fim, expõe a solidificação do direito ao desenvolvimento como direito humano e realiza a intersecção com demais os temas, demonstrando a importância do movimento feminista na superação de um padrão androcêntrico de direitos humanos, em especial em relação ao direito ao desenvolvimento humano.

Palavras-Chaves: Trabalho não remunerado feminino; Divisão sexual do trabalho; Decolonialidade; Movimento feminista; Direitos humanos; Desenvolvimento humano

ABSTRACT: This dissertation aims to comprehend how the unpaid work impacts in the human development of women. Thus, from a interdisciplinary epistemology, this work analyse the historical construction of human rights, especially from The French Revolution and The Independence of United States of America, demonstrating their relevance to adoption of international system of protection in human rights. Besides, it presents a decolonial critique about the homogeneous perspective upon the development of human rights. In the second chapter, this work analyse the origins of a female gender stereotype based on writing from Gayle Rubin, Judith Butler, Donna Haraway, Joan Scott, Glória Anzaldúa and Gayatri Chakravorty Spivak, relating this studies with the creation of the myth: “Economic Man” such as, the conceptualization of the female unpaid work. Lastly, this dissertation exposes the affirmation to the right of human development as a human right and its relation with another themes, demonstrating the importance of the feminist movement in surpassing an androcentric standard about human rights, especially about the right of human development.

Key-Words: Unpaid work; Sexual Division of labour; Decoloniality; Feminist movement; Human rights; Human development

Sumário

PRÓLOGO	6
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I - TRAJETÓRIA HISTÓRICO-SÓCIO-JURÍDICA DOS DIREITOS: OLHARES DESDE O MUNDO OCIDENTAL.....	15
1. Direitos humanos: uma história a ser contada	15
1.2 As Declarações Modernas de Direitos	17
1.2.1 A Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos.....	17
1.3 A crítica decolonial à narrativa histórica de direitos humanos.....	28
CAPÍTULO II – CAPITALISMO, GÊNERO E TRABALHO.....	33
2. Por que falar em trabalho?.....	33
2.2 “ <i>Bela, recatada e do lar</i> ”: a construção do estereótipo de gênero feminino	33
2.2.1 As contribuições de Gayle Rubin e Judith Butler	43
2.2.2 As contribuições de Donna Haraway e Joan Scott	49
2.2.3 As contribuições de Gloria Anzaldúa e Gayatri Chakravorty Spivak ..	52
2.3 Afinal, o que é ser mulher na contemporaneidade?.....	58
2.4 A economia sexista do trabalho não-remunerado: Por que a “mão invisível do mercado” é feminina	64
2.4.2 Conhecendo e conceituando o trabalho não remunerado	71
CAPÍTULO III – A DECLARAÇÃO DE DIREITOS DAS MULHERES	79
3. Direitos humanos pós II Guerra Mundial e as conquistas de direito das mulheres	79
3.2 O Direito humano ao desenvolvimento: uma concepção liberal.....	88
3.3 “O pessoal é político”: por uma concepção feminista de desenvolvimento	93
3.4 O problema persiste: alguns impactos da divisão sexual do trabalho no desenvolvimento das mulheres.....	98
3.5 A pandemia da covid-19, a crise do cuidado e algumas alternativas/perspectivas acerca do trabalho não remunerado feminino	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

PRÓLOGO

A escritora estadunidense Ursula K. Le Guin imaginou uma sociedade distópica ao escrever o premiado conto “*Aqueles que abandonam Omelas*”. A narrativa explora a vida em *Omelas*, cidade onde todos seus habitantes são plenos e felizes: não há conflitos, não há necessidades materiais não supridas ou quaisquer outros problemas sociais. O júbilo é constante, não há motivos para a tristeza, angústia ou desânimo. *Omelas* é uma cidade de contos de fada. Todavia, para que se mantenha a perfeita harmonia que impera sobre seus limites, *Omelas* mantém um segredo: no lúgubre e fétido porão de um de seus belos e suntuosos edifícios, uma criança é mantida encarcerada em condições sub-humanas. Débil mental, desnutrida, ferida e descansando sobre seus próprios excrementos, é essa criança que sustenta a felicidade em *Omelas*. Todos os moradores da cidade sabem que a manutenção de seu permanente regozijo depende do sofrimento da miserável criatura. O sucesso de suas colheitas, a saúde de suas crianças, a beleza de suas estruturas, a amizade entre seus moradores estão condicionados ao martírio e à dor alheia. E após descobrirem o macabro segredo de *Omelas*, embora com alguma dose inicial de consternação, a maioria de seus moradores decide por permanecer na cidade, desfrutando de sua atmosfera paradisíaca. Entretanto, alguns, ao descortinarem a origem da felicidade da cidade perfeita, decidem abandoná-la. Assim, *Aqueles que abandonam Omelas* é, sobretudo, uma provocação sobre os limites éticos da manutenção de uma ordem social e uma *felicidade* pessoal ignorando-se (ou às custas do) o sofrimento alheio. Afinal, por quê e para onde vão *aqueles que abandonam Omelas*?

Ao ler esse conto, em meio ao processo de pesquisa e escrita do presente trabalho, houve uma inevitável reflexão e intersecção entre os seus conteúdos: ao olharmos a histórias das sociedades – especialmente o mundo ocidental – e quando fazemos uma fotografia da forma como estas se constituem hodiernamente, verificamos que os desejos de harmonia e pacificação social, no mais das vezes, perpassam por processos de subjugação, apagamento, invisibilização de indivíduos e/ou classes de sujeitos. A manutenção de uma pretensa ordem social - e mesmo em uma ideia de democracia – assenta-se e coexiste com as assimetrias sociais, de gênero, raciais, etc. e que, diga-se, ficam mais evidentes, quanto mais aprofundamo-nos na pesquisa acadêmica.

Em tempos nos quais discutir-se equidade de gênero, racismo, desigualdades sociais e de toda ordem tornou-se uma ameaça ao *status quo* e avolumam-se campanhas por *escolas sem partido*, contrárias à suposta *ideologia de gênero* e quaisquer

movimentos - reais ou imaginários – que questionem as estruturas sociais excludentes, generificadas, racistas e classistas, calcadas, sobretudo, na colonialidade, fazer pesquisa tocando esses pontos sensíveis é, acima de tudo, um ato de resistência: trata-se de abrir a porta do edifício e mostrar ao povo de *Omelas* o sofrimento da criança e o motivo pelo qual todos estão felizes.

E todos estão felizes às custas do sofrimento do outro: da mulher sobrecarregada que divide seus dias em diversos turnos e não pode dar atenção ao seu desenvolvimento pessoal e econômico por conta da divisão sexual do trabalho, mas que é indispensável para a manutenção do sistema capitalista, fruto do machismo ainda premente na sociedade; daqueles que vendem sua força de trabalho por míseros salários que mal pagam as contas ao final do mês; daqueles subalternizados em razão da cor de sua pele, e que muitas vezes pagam com a vida o preço de existirem em uma sociedade racista. Essas são *as crianças* trancafiadas nos edifícios da sociedade e que sustentam a *harmonia* social e sabemos que estão lá.

A função de pesquisadores e pesquisadoras – mormente dos pesquisadores da área das Ciências Humanas – é não deixar que se olvidem das *crianças trancafiadas*, daqueles que sofrem para que outros possam desfrutar de uma vida feliz. Ser pesquisadora é abandonar *Omelas*. O objetivo do presente trabalho é, portanto, amparando-se em uma metodologia científica, fazer ecoar o segredo da vida na cidade (ou sociedade) perfeita e, ao final, questionar o leitor: você é capaz de ficar ou também abandona *Omelas*?

INTRODUÇÃO

Os avanços operados no que tange à promoção da igualdade de gênero nas últimas décadas é fenômeno notório. Desde as sufragistas ou *sufrajetes* (PINTO, 2010,

p. 15), assim como os movimentos de mulheres negras e operárias que no apagar das luzes do século XIX pautaram não somente o direito ao voto feminino, mas questionaram o racismo e questões trabalhistas, até os dias atuais, inegável a pujança e a centralidade que pautas feministas adquiriram na conjuntura social, culminando tanto na elaboração de leis protetivas em relação à mulher e/ou impeditivas de discriminação de gênero, quanto no questionamento das dinâmicas sociais baseadas em pressupostos sexistas.

Todavia, em que pese seja possível apontar progressos, há uma enormidade de demandas a ser socialmente revisadas para se que possa falar em igualdade de gênero no século XXI, maneira que o presente estudo pretende acender o foco sobre um desses aspectos, qual seja: o trabalho não remunerado feminino e, mais especificamente, de que forma ele se inter-relaciona com o direito humano e fundamental ao desenvolvimento.

Com efeito, é esperado que irrefletidamente seja atribuído ao vocábulo *trabalho* imediatamente à atividade remunerada, confundindo-o, em verdade, com o próprio conceito de *emprego*. Ocorre que, para além de mero equívoco conceitual ou gafe linguística, a confusão entre esses termos serve para encobrir e invisibilizar uma série de atividades que, embora produtivas, sob aspecto mais restrito, não são consideradas *geradoras de riqueza* e, portanto, *trabalho* na sua acepção mais capitalista. Dessa forma, o ato de cozinhar, lavar, passar roupas, limpar a casa, etc., ou seja, tudo aquilo que se considera como *afazeres domésticos*, assim como atividades de cuidado, seja de crianças, idosos ou membros da família com qualquer enfermidade ou necessidade cuidados especiais não costumam ser vistas como trabalho, mas antes de tudo, como atividades ínsitas à natureza feminina e pouco ou nada relevantes do ponto de vista econômico.

Assim, “a diferença em relação ao trabalho doméstico reside no fato de que ele não só tem sido imposto às mulheres como também foi transformado em um atributo natural da psique e da personalidade femininas [...]” (FEDERICI, 1975, p. 42/43), o que resulta em um total apagamento dessas atividades enquanto trabalho. Ainda que no campo acadêmico, “devido à ausência de um conceito que lhe desse visibilidade, o trabalho doméstico permaneceu, por muito tempo, ignorado nos estudos sobre o trabalho” (BRUSCHINI, 2010, p. 338), motivo pelo qual, falar sobre o trabalho não remunerado feminino, na perspectiva de uma divisão sexual – ou sexista - do trabalho, implica, sobretudo, em um ato político de rasgadura na sutil teia que estrutura a sociedade patriarcal.

A urgência do tema reside, nesse contexto, na própria necessidade de soerguer o véu de invisibilidade que paira sobre o trabalho não remunerado feminino, diferentemente

do que ocorre em relação a outras pautas relativas às desigualdades de gênero, o que vai corroborado pelas próprias estatísticas, uma vez que, enquanto as mulheres despendem em média 25 horas por semana em tarefas domésticas, os homens despendem apenas 10 (COSTA, 2010, p. 9), o que impacta significativamente na autonomia - inclusive financeira-, liberdade de escolha e, de forma geral, no desenvolvimento feminino, acepção da qual se extrai o cerne do presente trabalho.

Dessa maneira e partindo dos pressupostos e justificativas até então elencados é que o presente trabalho propõe-se, através de revisão bibliográfica, compreender os mecanismos pelos quais houve a naturalização da divisão sexual do trabalho, de onde deriva a dicotomia entre a esfera produtiva, eminentemente relacionada aos homens e reprodutiva, associada compulsoriamente às mulheres e de que forma esse sofisma sexista restringe o direito humano e fundamental ao desenvolvimento das mulheres.

Para tanto, este estudo estrutura-se a partir de três capítulos: a) o primeiro, destinado à análise da afirmação histórica de uma doutrina de direitos humanos, intimamente ligado à noção de dignidade humana, assim como a relação entre as lutas feministas e a positivação de direitos das mulheres; b) o segundo onde exploramos a construção social dos papéis de gênero, sua inextricável relação com o desenvolvimento do capitalismo e como essa estrutura sexista persiste nos dias atuais, sendo uma de suas formas, a divisão sexual do trabalho e c) o terceiro capítulo, dedicado à inexorável relação entre a manutenção do paradigma sexista de divisão do trabalho e sua implicação no direito humano e fundamental ao desenvolvimento das mulheres, através do comprometimento de suas capacidades econômicas, sociais e/ou psicológicas e algumas perspectivas e alternativas quanto ao trabalho não remunerado feminino no âmbito jurídico e social.

No que diz respeito à constituição e afirmação histórica dos direitos humanos, cumpre ressaltar *prima facie*, que os processos civilizatórios da humanidade, longe de serem retilíneos e progressivos, constituem marcha espiral de avanços e retrocessos que modificam o tecido social de cada época histórica. É nesse sentido que construção e consolidação de direitos humanos – aqui compreendidos simultaneamente como propulsores e produtos desses processos civilizatórios – decorre, sobremaneira, do burilamento das concepções sobre dignidade da pessoa humana. Assim, podemos afirmar que os direitos humanos são essencialmente históricos, ou seja, nascidos em determinados contextos de lutas em defesa de novas liberdades em face de velhos poderes (BOBBIO, 2004, p. 09).

Na concepção ocidental e eurocêntrica, portanto, uma gama de direitos de tal sorte *autoevidentes* (HUNT, 2009, p. 17), plasmados e indissociáveis da própria natureza humana que reclamam tutela constante e intransigente, ao que hodiernamente nomeamos *Direitos Humanos* ou *Direitos Fundamentais*¹ e que são fruto de lutas e movimentos sociais que eclodiram de tempos em tempos na cronologia da sociedade. Com efeito, merecem destaque, nesse sentido, a *Bill of Rights* inglesa de 1689, os movimentos de Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa de 1789 e sua Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão, enquanto germes das mais contemporâneas Cartas de Direitos, especialmente da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948.

O que essas declarações têm em comum é que estabelecem a validade desse sistema de valores calcado na proteção à dignidade da pessoa humana, através do encadeamento de três qualidades cardinais dos direitos humanos: devem ser a) *naturais*, ou seja, inerentes aos seres humanos; b) *iguais* (todos são igualmente sujeitos de direitos) e c) *universais* (aplicáveis em todos os lugares), isto é, “para que direitos sejam direitos humanos, todos os humanos em todas as regiões do mundo devem possuí-los igualmente e apenas por causa de seu status como seres humanos” (HUNT, 2009, p. 19).

Contudo, importa grifar que, embora a narrativa hegemônica acerca da construção histórica dos Direitos Humanos concentre-se nas Declarações de Direitos na Europa e Estados Unidos, esses não são exclusivos precursores de sua afirmação. Há nesse sentido, diversos outros movimentos que impactaram na construção de uma doutrina de Direitos Humanos, especialmente, na América Latina.

Os direitos humanos, sob este aspecto, são verdadeiramente inegociáveis e “a efetivação de uma maior proteção dos direitos do homem está ligada ao desenvolvimento global da civilização humana” (BOBBIO, 2004, p. 25), de forma que não há como se falar em avanços civilizatórios – nesse caso em oposição à barbárie – sem que se discuta a sua consolidação.

Por esse viés, é que pinçamos desse complexo sistema de direitos humanos, para fins de atendimento aos propósitos e limites desse estudo, o direito ao desenvolvimento humano para discussão acadêmica. Isso porque, por sua própria conceituação, é

¹ Em que pese a existência de diferença conceitual entre *Direitos Humanos* e *Direitos Fundamentais*, sendo esses primeiros aqueles compreendidos no âmbito internacional e esses últimos aqueles positivados no ordenamento jurídico interno, nesse caso, a Constituição Federal, para os limites e propósitos do presente estudo, utilizaremos esses vocábulos como sinônimos.

verdadeira pedra-de-toque, que congloba uma série de outros direitos humanos e fundamentais, uma vez que “é um meio para a que a dignidade seja assegurada e respeitada” (MARTINELLI, 2012, p. 405).

Por oportuno, adotaremos, por primeiro, a conceituação de que “o desenvolvimento humano é um processo que permite alargar o leque de escolhas das pessoas, na medida em que adquirem mais capacidades e gozam de mais oportunidades para as usar” (PNUD, 2015, p. 03), o que vai muito além da perspectiva meramente econômica, mas diz respeito à “possibilidade real de as pessoas influenciarem os processos que moldam suas vidas” (PNUD, 2015, p. 03). Posteriormente, realizaremos o questionamento do conceito individualista e/ou neoliberal de desenvolvimento humano, inclusive adotado pelos organismos internacionais de proteção aos Direitos Humanos, propondo uma virada paradigmática conceitual apontando uma visão feminista acerca da noção de desenvolvimento humano, calca na manutenção da vida e não no lucro.

Nesse sentido, o direito humano ao desenvolvimento atinge diversas esferas do indivíduo, econômica, social, psicológica, etc; e por via de consequência a sua consecução implica, dentre outros aspectos, na superação das assimetrias de gênero. Não há, pois, como se aventar o desenvolvimento pleno do indivíduo se o seu gênero lhe proporciona um horizonte limitado de escolhas, cenário que perpassa pela superação da divisão sexista do trabalho doméstico.

Contudo, para que se possa intentar a superação de um paradigma, elementar o questionamento acerca de sua origem: de onde deriva a noção de que a natureza feminina está de alguma forma mais afinizada à realização de tarefas domésticas? Embora a ideia comum nos leve à crença acrítica de que desde as origens da humanidade as mulheres estivessem declinadas aos que convencionamos chamar contemporaneamente de *afazeres domésticos* ou de cuidados, o estudo comprometido, nos demonstra o contrário.

Com efeito, em que pese não seja possível cunhar o momento exato em que se operou a divisão da esfera produtiva e reprodutiva do trabalho, é certo que a divisão sexual do trabalho remonta à processos pré-capitalistas e solidifica-se com seu advento. Nesse sentido, no que tange especificamente à sociedade feudal – e portanto, no contexto europeu – ainda que a liberdade das mulheres estivesse estritamente subjugada aos direitos dos homens, é fato que a transição do feudalismo para o capitalismo acentuou sobremaneira as desigualdades de gênero, especialmente no campo do trabalho.

Assim, podemos afirmar que “as mudanças que a chegada do capitalismo introduziu na posição social das mulheres – especialmente entre as proletárias, seja na

Europa, seja na América – foram impostas basicamente com a finalidade de buscar novas formas de arregimentar e dividir a força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 126), ou seja, a necessidade de *gerar riqueza* e de compreender o mundo a partir da lógica do capital foi o terreno fértil à naturalização do trabalho não remunerado feminino.

Um dos efeitos imediatos do desaparecimento da economia de subsistência característica da Europa pré-capitalista é a própria extinção da conexão entre produção e reprodução, uma vez que a produção não era mais destinada ao uso, mas compreendida – agora – como geradora de capital, maneira que essas atividades passaram a ser tangenciadas por outras relações sociais, nas quais podia se observar as diferenças de gênero (FEDERICI, 2017 p. 145). Depreende-se, dessa forma, a existência de verdadeiro processo social de desvalorização do trabalho reprodutivo, uma vez que “no novo regime monetário somente a produção- para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e inclusive *deixou de ser considerada um trabalho*” [destaque nosso] (FEDERICI, 2017, p. 145).

Assim, em que pese a sua cabal importância econômica no processo de acumulação do capital, a reprodução da força de trabalho no ambiente doméstico foi ignorada, sendo substituída pela concepção mística de “vocação natural, sendo designada como ‘trabalho de mulheres’” (FEDERICI, 2017, p. 145).

É claro, contudo, que esse processo de desvalorização do trabalho feminino não se constitui prática isolada a ser compreendida de forma estritamente econômica. Conta-nos a história que por muito tempo as mulheres conviveram com estigma do *segundo sexo*, em composições sociais que lhe desfavoreciam em detrimento dos homens. Entretanto, no mesmo passo em que se afivelavam posturas misóginas e patriarcais, “ao longo da história ocidental, sempre houve mulheres que se rebelaram contra sua condição, que lutaram por liberdade e muitas vezes pagaram com a própria vida” (PINTO, 2010, p. 15).

As mulheres nunca foram vítimas da história, ao contrário, no mais das vezes, estivera em posição de resistência à sistemáticas tentativas de violação de seus corpos e, de modo geral, de subjugação por sua própria condição. Entrementes, inevitável a reprodução de padrões sexistas, dada a sofisticação cada vez maior desses processos de *domesticação dos corpos² femininos*. Se no período feudal a legalização do estupro de

² “Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados de maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de

mulheres proletárias (FEDERICI, 2017, p. 104) pode ser compreendido com uma das expressões mais nefastas do sexismo, ao longo do tempo, formas cada vez mais sutis e *naturalizadas* de embotamento do comportamento feminino foram-se consolidando.

É nesse aspecto, que se pode falar em *performances de gênero*, isto é, a noção binária de gênero – masculino e feminino – nada mais é do que construção social, estatuída pela repetição de atos performativos internalizados pelos indivíduos que conduzem à falsa noção de que há condutas *naturalmente masculinas* ou *naturalmente femininas*, quando em verdade, são apenas *standards* comportamentais com precípua intuito coercitivo e/ou punitivo dos corpos. Nesse sentido, “os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum, pois não há nenhuma ‘essência’ que o gênero expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire e porque o gênero não é um dado de realidade” (BUTLER, 2003, p. 199).

O que se compreende, de modo geral, como *ser homem* ou *ser mulher* está fundado a partir de “performances sociais contínuas” (BUTLER, 2003, p. 201), eminentemente representativas e não naturais, corolário inafastável do postulado “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOUR, 1967, p. 9). Isso porque *ser mulher* compreende uma série de condutas sociais representativas e é nesse ponto que performance de gênero alcança a *naturalização* do trabalho não remunerado feminino.

Por que - conforme alhures mencionado – em que pese flagrante a problemática da atribuição do trabalho doméstico apenas às mulheres, os questionamentos, afora os círculos acadêmicos e no mais das vezes, feministas, o debate parece esvaziado? Como manter a invisibilidade dessa pauta mesmo diante de sua irrefutável necessidade de discussão? E embora não se ignore a pluralidade de respostas que esses questionamentos possam receber, dada a complexidade do tema, é patente que a não insurgência, inclusive acadêmica, pela internalização de que realizar tarefas domésticas ou de cuidados faz parte da condição de *ser mulher*, ou seja, está inscrito no *signo feminino* como um *ato de gênero*.

Para que seja possível, dessa forma, desanuviar e desnaturalizar essa equivocada – mas conivente economicamente para a produção capitalista – construção social da

articulação às mais variadas estratégias. Não existe uma estratégia única, global, válida para toda a sociedade e uniformemente referente a todas as manifestações de sexo: a idéia, por exemplo, de muitas vezes se haver tentado, por diferentes meios, reduzir todo o sexo à sua função reprodutiva, à sua forma heterossexual e adulta e à sua legitimidade matrimonial não se explica, sem a menor dúvida, os múltiplos objetivos visados, os inúmeros meios postos em ação nas políticas sexuais concernentes aos dois sexos, as diferentes idades e classes sociais. (FOUCAULT, 1988, p. 98).”

mulher como ser mais apto às tarefas domésticas ou de cuidado, faz-se necessário movimento preparatório de desfazimento da própria noção de *papéis de gênero*. Em última instância, portanto, dismantelar a divisão sexual – ou sexista - do trabalho perpassa pelo questionamento do próprio *local* ou *papel* da mulher na sociedade e mais especificamente, no âmbito do trabalho.

Com efeito, há uma falsa noção da mulher como “figura do elemento obstrutor do desenvolvimento social, quando, na verdade, é a sociedade que coloca obstáculos à realização plena da mulher” (SAFFIOTI, 2013, p. 19), ou seja, a secundarização do trabalho feminino – ainda que remunerado, mas precipuamente no não-assalariado – obedece a uma intencionalidade ou propriamente uma necessidade econômica capitalista, existente quando da sua formação e mantida até os dias atuais. Em outras palavras, o modo capitalista de produção “lança mão da tradição para justificar a marginalização efetiva ou potencial de certos setores da população do sistema produtivo de bens e serviços” (SAFFIOTI, 1976, p. 19), e é dessa forma que “ o sexo, fator de há muito selecionado como fonte de inferiorização social da mulher, passa a interferir, de moto positivo para a atualização da sociedade competitiva, na constituição das classes sociais” (SAFFIOTI, 2013, p. 18).

Assim, pode-se dizer que a constituição do trabalho não remunerado como de obrigação quase que exclusiva das mulheres, enquanto parte de sua *performance de gênero*, estabelece o lugar da mulher na sociedade, servindo plenamente aos propósitos do modo econômico capitalista de produção.

Superadas essas considerações, o presente estudo intenta apresentar, por derradeiro, a convergência entre a problemática do trabalho não remunerado feminino e o direito fundamental ao desenvolvimento humano: a sobrecarga de trabalho – nesse caso, não remunerado e de afazeres domésticos-, a diminuição de tempo destinado ao lazer, limitação de tempo para exercer outra atividade remunerada ou para dedicação aos estudos e mesmo o esgotamento psicológico são alguns dos aspectos da vida feminina afetados pela divisão sexual do trabalho.

Se o conceito de desenvolvimento calca-se sob a possibilidade do indivíduo de exercer plenamente suas capacidades, sendo artífice de sua própria vida, é urgente que repensemos a divisão sexual do trabalho à luz do direito humano e fundamental ao desenvolvimento humano, uma vez que, no universo feminino “as obrigações do trabalho remunerado e do trabalho doméstico definem suas movimentações e suas possibilidades de ter acesso ou não a outras esferas da vida cotidiana e outras atividades que retiram dos

sujeitos a cotidianidade” (ÁVILA e FERREIRA, 2014, p. 34). Urge discutir a divisão sexual do trabalho, entender seus meandros sociais e suas reais implicações no horizonte de escolhas das mulheres, uma vez que é um dos pilares para a manutenção de uma série de comportamentos sexistas que reclamam superação.

CAPÍTULO I – TRAJETÓRIA HISTÓRICO-SÓCIO-JURÍDICA DOS DIREITOS: OLHARES DESDE O MUNDO OCIDENTAL

*“a nossa deve ser
uma política de revolução
a liberdade só pode existir
quando os menos privilegiados estiverem livres”
Rupi Kaur*

1. Direitos humanos: uma história a ser contada

Contar uma história é sempre um desafio, seja porque há inúmeros vieses – político, jurídico, econômico, etc.- seja porque a narrativa depende do ponto de vista de quem conta. Nesse sentido, para atender às finalidades do presente estudo, neste tópico, não pretendemos a digressão maçante e prolixa acerca da história dos Direitos Humanos, tampouco temos a pretensão de exaurir o tema, mesmo porque qualquer tentativa nesse sentido escancararia a superficialidade e pouco apreço pela metodologia científica, dada a complexidade que esse objeto de pesquisa exige.

A incursão no tema, dessa forma, se dará através da análise dos processos modernos que pavimentaram o caminho para as construções mais contemporâneas acerca de uma doutrina de Direitos Humanos.

Com efeito, é difícil precisar em que momento da humanidade passou-se à noção de que o indivíduo seria detentor de direitos, mesmo porque, ainda que os episódios históricos sejam elencados, via de regra, em uma narrativa linear, sabe-se que a construção de direitos conta com momentos de avanços e retrocessos, a depender da configuração social do momento em que foram concebidos. Há uma relação simbiótica entre o direito e a sociedade ou, conforme Wolkmer (2006, p. 26) “não há direito fora da sociedade [e] não há sociedade fora da história”.

Contudo, é inegável que o estudo mais convencional acerca da historicidade dos Direitos Humanos nos remete ao enaltecimento das Revoluções Burguesas dos séculos XVII e XVIII, especialmente a Revolução Inglesa e a Revolução Francesa, que de fato, apresentaram contribuições importantes na construção de direitos – ainda que questionáveis seus propósitos e extensão³ -, mas estão longe de constituírem o cerne de seu nascimento ou construção, sendo apenas alguns dos processos que constam nessa longa caminhada da humanidade rumo ao respeito à dignidade humana em suas formas mais elementares; mesmo porque a concepção de *universalidade* dos Direitos Humanos é uma criação do século XX, mormente final deste século (DONNELLY, 2013, p. 75).

Dessa forma, esse capítulo será seccionado em quatro eixos: *a)* a invenção moderna dos Direitos Humanos; *b)* A Independência Americana e a Revolução Francesa; *c)* A Declaração Universal dos Direitos do Homem e *d)* crítica decolonial à narrativa histórica dos Direitos Humanos.

³ É fato que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, por exemplo, “ignorou o colonialismo, que envolveu uma brutal e sistemática negação de direitos humanos para a maioria dos africanos, muitos asiáticos e um grande número de latino americanos” [tradução livre] (DONNELLY, 2013, p. 75).

1.2 As Declarações Modernas de Direitos

É difícil – se é que possível – analisar a história por um viés estático, uma vez que os eventos, em verdade são processos históricos e incorrem em uma série de modificações sociais paralelas. Todavia, para fins didáticos é importante que situemos cronologicamente os fatos, estabelecendo marcos temporais. Para tanto, partiremos da premissa que orientará o restante o trabalho: os Direitos Humanos surgem enquanto sistema a partir do mundo moderno.

Sem dúvida, essa perspectiva não exclui o fato de que, consoante disposto no item anterior, é possível verificar a existência de direitos e mais especificamente direitos humanos desde as sociedades primitivas, ainda que distantes da compreensão que essa expressão carrega hodiernamente. Todavia, é a partir da modernidade que há positivação de importantes cartas de direitos que servem, sobremaneira, para construção de uma doutrina de direitos humanos.

Assim, nos dedicaremos nos tópicos subsequentes à investigação dos processos políticos, sociais, psicológicos, que juntos perfazem uma intrincada teia que dá origem aos Direitos Humanos – ainda que apenas no plano teórico -, mirando, sobretudo, extrair a relevância desses dispositivos jurídicos, sua constituição e força cogente enquanto corolário inafastável da própria ideia de “desenvolvimento global da civilização humana” (BOBBIO, 2004, p. 45).

A partir desses apontamentos é possível cindirmos o estudo em dois temas centrais: a) As revoluções burguesas, especialmente a Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos, demonstrando sua importância na consolidação na concepção hodierna de Direitos Humanos e b) a crítica decolonial à história hegemônica de direitos humanos.

1.2.1 A Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos

Bobbio (2004, p. 6) em uma de suas mais célebres citações defende que “os direitos não nascem todos de uma vez, [n]ascem quando devem ou podem nascer”, de forma que os direitos são eminentemente históricos, fruto de diversos processos sociais – revolucionários ou não – que em determinadas épocas modificaram os paradigmas vigentes, o que nos convida não a uma visão monocular dos fenômenos, mas essencialmente contextual.

Assim, pode-se dizer que para que germinem novos direitos – ou novas concepções de direitos – é necessária a lavragem do terreno social, de onde efetivamente surgem as novas aspirações. Hunt (2009, p. 35) conta-nos que um ano antes de publicar o “*Contrato Social*” Rousseau ganhou notoriedade internacional ao publicar um romance de sucesso, intitulado “*Julia ou A nova Heloisa*” em 1761, na qual a protagonista abdica de seu amor por seu tutor – Saint Preux – para satisfazer seu pai autoritário que obriga-a ao casamento com Wolmar, um soldado russo que no passado havia salvado a vida do pai de Julia. A personagem não apenas supera a paixão por Saint Preux, como passa a amá-lo como amigo antes de morrer, após salvar seu filho de um afogamento.

As reações à obra foram intensas e imediatas, cortesãos, o clero, os oficiais e cidadãos comuns escreviam à Rousseau a torrente de emoções pelas quais foram tomados a partir da leitura: “o que os comovia era a sua intensa identificação com as personagens, especialmente Julia” (HUNT, 2009, p. 36), maneira que, a despeito das intenções de Rousseau com o livro o grande trunfo restava no despertar da empatia dos leitores. Ainda que não seja possível averiguar as intenções do filósofo com a publicação, “*Júlia* encorajava uma identificação extremamente intensa com os personagens e com isso tornava os leitores capazes de sentir empatia além das fronteiras de classe, sexo e tradição”. (Ibidem, p. 38).

No século XVII, despertar o senso de empatia da população poderia ser considerado uma árdua tarefa, dados os preconceitos inextricavelmente presentes nas condutas sociais. Ilustrativa, nesse sentido, a história narrada por Aléxis de Tocqueville sobre a madame Châtelet, que não se importava de despir-se diante de seus criados, vez que não considerava ser fato comprovado que os camareiros fossem homens (HUNT, 2009, P. 38); o que nos situa acerca da mentalidade dominante à essa época histórica. Ocorre que “os direitos humanos só podiam fazer sentido se os camareiros também fossem vistos como homens” (Ibidem).

É dessa forma que *Julia*, assim como suas obras coetâneas – *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1747-48), ambas de Richardson - “apresentavam uma ideia de que todas as pessoas são semelhantes por causa de seus sentimentos íntimos, e [...] mostravam em particular o desejo de autonomia” (HUNT, 2009, p. 39), colocando personagens comuns e pouco abastadas em pé de igualdade com os homens ricos retratados nas narrativas, não raras vezes tratando-as como heroínas, como é o caso de *Pâmela* e atribuindo-as virtudes que as enalteciam perante o público.

A empatia é biologicamente universal, uma vez que é uma capacidade inata do cérebro humano de “compreender a subjetividade de outras pessoas e ser capaz de imaginar que suas experiências anteriores são semelhantes às nossas” (HUNT, 2009, p. 39). Não é possível dizer, portanto que a empatia surgiu no século XVII, tampouco que os romances foram os únicos provocadores da empatia no cenário social, tendo em vista que, não obstante nossa predisposição biológica, ela “só se desenvolve por meio da interação social: portanto, as formas dessa interação configuram a empatia de maneiras importantes” (HUNT, 2009, p. 39). Todavia, na complexa teia de motivações para a modificação do pensamento social, essas obras literárias aparecem como fagulhas na fogueira revolucionária que se acenderia na França em 1789 e que seria um dos eventos marcantes no que diz respeito à construção de direitos.

Foucault em sua obra *Vigiar e Punir* descreve em seu capítulo inaugural o suplício de Damiens, que em 1757, na França, fora condenado a cumprir sua sentença em praça pública: deveria ser conduzido por uma carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha acesa, até um patíbulo sobre o qual seria erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e panturrilhas, partes sobre as quais deveria ser aplicado chumbo derretido, piche em fogo, cera de enxofre derretidos e em seguida seu corpo deveria ser puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros consumidos ao fogo, até que, finalmente reduzido às cinzas, estas deveriam ser lançadas ao vento (FOUCAULT, 1987, p. 8).

Hunt descreve o martírio de Jean Calas, condenado em 1762 – mesmo ano em que Rousseau utilizou pela primeira vez a expressão “direitos do homem” – pelo Tribunal de Toulouse, ao Sul da França à execução. Antes, porém, o condenado foi submetido à tortura judicial, considerada “questão preliminar” que supostamente servia à delação por parte do condenado de seus cúmplices. Para tanto, Calas teve seu corpo esticado por um mecanismo de roldanas e manivelas que puxava firmemente seus braços para cima, enquanto um peso de ferro mantinha seus pés imóveis no chão. Ao recusar-se à delação, após duas tentativas, teve o corpo preso a um banco e jarros de água foram despejados à força pela sua garganta, enquanto sua boca era mantida aberta à força. Segundo o relato da autora, o réu bradava durante a tortura “onde não há crime, não pode haver cúmplices”. (HUNT, 2009, p. 70).

Como presumível, o martírio não tinha como intenção a morte rápida, mas manter o sofrimento do condenado até sua delação. O suplício da roda aplicava-se em duas etapas: primeiro, o condenado era amarrado pelo carrasco em uma cruz em formato de

“X”, e tinha os ossos de seus antebraços, pernas, coxas e braços esmagados por golpes brutais, através de um sarilho preso à corda ao redor de seu pescoço; um assistente postado abaixo do cadafalso deslocava, com puxões violentos na roda, as vértebras do pescoço. Em meio a isso, o carrasco açoitava o inditoso na altura da cintura com golpes de varas de ferro. Após, descia-se o corpo fraturado, que era dolorosamente inclinado para trás em uma roda de carruagem sobre um poste de três metros, onde o condenado permanecia muito tempo depois da morte, era a conclusão do horrendo espetáculo. No caso de Calas, o Tribunal concedeu-o a graça de ser estrangulado após duas horas de tortura, evitando-se que seu corpo fosse ligado à roda. O condenado morreu protestando inocência (HUNT, 2009, p. 73).

O que esses dois relatos têm em comum é a banalização da tortura enquanto instrumento estatal e em última instância, do próprio sofrimento humano. Nesse contexto, o questionamento é evidente: como falar em direitos humanos sem questionar os métodos atrozes de punição?

Com efeito, o caso Calas incitou a comoção de diversos setores da sociedade e tomou notoriedade quando foi alvo de um movimento capitaneado por Voltaire. O filósofo iluminista arrecadou dinheiro para a família do condenado, escreveu cartas em nome da família de Calas e chegou a publicar um panfleto e um livro sobre o caso, intitulado “*Tratado sobre a tolerância por ocasião da morte de Jean Calas*”, ocasião em que utilizou pela primeira vez a expressão “direito humano” (HUNT, 2009, p. 73).

Fato é que o caso teve uma enorme repercussão, reacendendo debates acerca dos métodos punitivos estatais. Voltaire passou a ser cada vez mais específico em sua crítica, abertamente questionando a *tortura*, que denominou práticas francesas incivilizadas, cruéis e atrozes (HUNT, 2009, p. 75).

Dessa forma, como um efeito em cadeia, alastraram-se as ideias sobre métodos de punição mais humanos - ou menos cruéis -, não somente na França, mas em outros países europeus e nas colônias americanas (HUNT, 2009, p. 75). A Prússia aboliu a tortura judicial em 1754, a Suécia em 1772, a Áustria e a Boêmia em 1776; em 1780 a França aboliu a tortura como método para obtenção de confissões e posteriormente para forçar delações; pouco tempo depois, em 1783, o governo britânico cessou as procissões públicas à Tyburn, local onde as execuções haviam se tornado verdadeiro espetáculo público além de introduzir “a queda”, uma elevação na plataforma que o carrasco deixava cair para deixar o enforcamento mais rápido e “mais humano”. Em 1789, durante a Revolução Francesa, o governo aboliu todas as formas de tortura, adotando a guilhotina,

a fim de tornar a execução tão indolor quanto possível. Assim, Hunt (2009, p. 76) aponta que “no final do século XII, a opinião pública parecia exigir o fim da tortura judicial e de muitas indignidades infligidas aos corpos dos condenados”.

É possível afirmar categoricamente que esses movimentos em torno de visão mais empática ou humana em relação ao outro – seja através dos livros, seja abolindo a tortura – foram determinantes para as declarações de direitos que surgiram pouco depois ou para a própria afirmação histórica dos direitos humanos? Certamente não obteríamos uma resposta satisfatória a esse questionamento mais retórico do que prático – mormente dentro dos limites do presente estudo. Todavia, o que buscamos demonstrar é que o nascimento de direitos – especialmente os direitos humanos – não se restringe a meras declarações ou assinalam simples troca de concepções acerca da natureza humana, mas são fruto de processos históricos, sociológicos, psicológicos, etc. complexos de modificação paulatina das concepções sociais. Declarar direitos humanos impende uma substancial modificação no tecido social.

E nesse contexto, podemos entender a importância de dois movimentos responsáveis por marcos históricos das declarações de direitos: A Independência Americana e a Revolução Francesa. Por primeiro, apropriamo-nos da indagação de Hunt (2009, p. 113) que questiona a importância de se apresentar formalmente os direitos em uma declaração quando as modificações sociais já indicam uma mudança na concepção acerca desses, como é o caso da abolição da tortura e castigos públicos por exemplo. Com efeito, declarar formalmente direitos é importante no sentido de que representa uma transferência de soberania (IBDEM, p. 113) e reordenação de poderes.

Segundo Hunt (2009, p. 114) a palavra “declaração” em sua origem é a própria acepção da transferência de soberania: a palavra inglesa “*declaration*” tem origem no vocábulo francês “*declaration*”. Na língua francesa a palavra significava em seu sentido literal um catálogo de terras a ser concedidos pelo senhor feudal em troca do juramento de vassalagem e no decorrer do século XVII paulatinamente foi sendo utilizada para se referir às afirmações públicas do rei e, conseqüentemente, à sua soberania. Assim, pode-se dizer que quando a autoridade se deslocou dos senhores feudais para monarquia francesa, o poder de fazer declarações públicas também o acompanhou. Já na Inglaterra, quando os súditos requeriam a concessão de direitos por parte do rei, formulavam suas próprias declarações, sendo nesse movimento que surgiram importantes declarações de direitos: a Magna Carta (*Great Charter*) de 1215 que concedeu direitos aos barões ingleses em detrimento do rei; a Petição de Direitos de 1628 e – talvez o mais famoso

desses documentos – a *Bill of Rights* de 1689 que reconheceu uma série de direitos e liberdades aos ingleses.

Contudo, os vocábulos “carta”, “petição” e “*bill*” não representavam adequadamente a mudança de paradigma que formulação de direitos requeria, ao passo que *declaração* “tinha um ar menos mofado e submisso” (HUNT, 2009, p. 114), motivo pelo qual foi a opção da maior parte dos documentos modernos de direitos humanos, incluindo-se a Independência dos Estados Unidos, sobre a qual teceremos considerações.

A Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa de 1789 apresentam profundas imbricações, podendo-se dizer que “a revolução americana pôde proclamar-se causa direta da Revolução Francesa” (HOBSBAWN, 2012, p. 66-67). Isso porque, dentre outras razões econômicas, a França envolveu-se profundamente na guerra de independência americana, que, por sua vez, foi o principal motivo da insurgência dos estadunidenses.

Segundo Hunt (2009, p. 116) os norte-americanos não detinham a intenção inicial de declarar sua independência do domínio da Grã-Bretanha, todavia, os processos sociais de sensibilização em relação aos direitos – como no caso da abolição de castigos cruéis e torturas – fomentou cenário propício para que se repensassem direitos.

Ocorre que no século XVII, duas linguagens de direitos coexistiam paralelamente: a primeira dava conta de uma visão individualista e outra universalista e a depender das circunstâncias ou das reivindicações a ser feitas, uma ou outra versão era invocada: durante os conflitos em relação à Lei do Selo em 1760, os argumentos recaíam sobre direitos privados dos colonos em relação à Coroa Britânica, enquanto a Declaração de Independência de 1776 fazia clara alusão a direitos universais, calcados, sobretudo, na Constituição de 1787 e a *Bill of Rights* de 1791 (HUNT, 2009, p. 117).

Nesse sentido, se na Europa e mais especificamente na França as visões mais incipientes no que diz respeito às declarações de direitos tenha-se operado a partir de concepções universalistas e inextricavelmente enleadas a uma concepção de direitos naturais e inerentes à natureza humana, essa acepção não encontrava, por outro lado, nas colônias americanas essa não discussão não se apresentava tão desenvolvida.

O cenário, no entanto, passou a modificar-se em território estadunidense principalmente a partir dos estudos de Jean-Jacques Burlamaqui, professor de direito em Genebra que defendia a tese da existência de direitos naturais, imanentes à natureza humana, tendo grande influência sobre os teóricos do século XVII, dentre os quais, Rousseau. Pode-se dizer que “a obra de Burlamaqui estimulou uma renovação mais geral

das teorias da lei natural e dos direitos naturais da Europa Ocidental e nas colônias norte-americanas” (HUNT, 2009, p. 118).

Outros dois importantes teóricos que delinearão os contornos do que viria a consolidar-se como jusnaturalismo foram os ingleses Thomas Hobbes e John Locke, ambos com visões universalistas acerca de direitos e que influenciariam substancialmente no processo de declaração de direitos nos Estados Unidos. Cabe uma rápida menção nesse sentido ao pensamento de Locke que – pode-se dizer – teve ligeiramente maior destaque que Hobbes, defendendo a existência de direitos naturais à “Vida, Liberdade e Propriedade”, contudo, ainda que “liberdade” compusesse claramente seu *rol* de direitos, não havia qualquer questionamento em relação à escravidão. Ao contrário, Hunt (2009, p. 119) descreve que o teórico não apenas quedava silente em relação à escravidão, como propunha uma lei no sentido de assegurar que todo homem livre de Carolina tivesse poder e autoridade absolutos sobre seus escravos negros.

Todavia, ainda que sob a influência desses pensadores, foi apenas a partir de 1760 que as ideias sobre um direito natural e universal passaram à centralidade dos debates, quando houve profundo enfraquecimento entre as colônias e a Coroa Inglesa: “se os colonos queriam estabelecer um novo país separado, não podiam contar meramente com os direitos dos ingleses nascidos livres (HUNT, 2009, p. 120). Em outras palavras os colonos passaram à noção não reformista, mas de independência dos ingleses, identificando nas ideias de um direito universal os fundamentos de que necessitavam para seus movimentos revolucionários.

Esse fato desembocou em uma série de declarações estaduais que previam a existência de direitos humanos, ainda antes da aprovação da independência pelo Congresso, como é o caso da Declaração de Direitos da Virginia, de 1776 que dispunha: “todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes e têm certos direitos inerentes” (HUNT, 2009, p. 121). No mesmo período passaram a circular inúmeros panfletos que difundiam e fomentavam ideias jusnaturalistas, como é o caso de “*Observations on the Nature of Civil Liberty, the principles of Government and Justice and Policy of the War with America*” de Richard Price, uma clara defesa de um direito natural e intrínseco dos colonos estadunidenses em relação à Coroa britânica (IBDEM, p. 121).

Certamente o discurso universalista não era unísono, dentre as vozes dissonantes, ecoava a de Jeremy Bentham, considerado “pai do utilitarismo” (HUNT, 2009, p. 124) que se opunha ferrenhamente à ideia da existência de uma lei natural, afinando-se ao

entendimento de que a lei positivada é que deveria servir de diapasão para as condutas sociais e, conseqüentemente no campo jurídico. Não surpreende, dessa forma, que após a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França, Bentham tenha se dedicado à sua crítica veemente, citando artigo por artigo (HUNT, 2009, p. 125).

É preciso apontar, nesse contexto que, em que pese as frutíferas difusões acerca da existência de direitos inerentes à natureza humana durante todo o processo de independência das colônias estadunidenses, após a declaração de independência, o debate esmaeceu quando da efetiva libertação das colônias do jugo inglês. Talvez seja uma das razões pelas quais a centralidade dos estudos e da narrativa acerca dos direitos humanos enfatizem a experiência francesa em detrimento da norte-americana, dados os efeitos mais duradouros que a versão europeia da declaração de direitos provocou. Nesse sentido, Hobsbawn (2012, p. 70) afirma que:

A revolução americana foi um acontecimento crucial na história americana, mas (exceto nos países diretamente envolvidos nela ou por ela) deixou poucos traços relevantes em outras partes. A revolução francesa é um marco em todos os países. Suas repercussões, ao contrário daquelas da revolução americana, ocasionaram os levantes que levaram à libertação da América Latina depois de 1808.

Assim, a revolução americana, embora importante reconstituição histórica de direitos, teve seu alcance minorado em relação às ideias difundidas na Revolução Francesa. Com efeito, “sua influência direta é universal, pois ela forneceu o padrão para todos os movimentos revolucionários subsequentes [...]” (HOBSBAWN 2012, p. 70). Isso porque a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão aprovada em 26 de agosto de 1789 “representou um daqueles momentos decisivos, pelo menos simbolicamente, que assinalam o fim de uma época e o início de outra, e, portanto, indicam uma virada na história do gênero humano” (BOBBIO, 2004, p. 85).

Com efeito, o mês de julho de 1789 fora extremamente decisivo historicamente: Thomas Jefferson, uma das figuras centrais dos movimentos de independência dos estados unidos escreveu a Thomas Paine, o autor de *Common Sense*, um dos mais influentes panfletos sobre a separação entre as colônias norte-americanas e a Inglaterra dando conta das intenções dos deputados da Assembleia Nacional de adotar uma declaração de direitos. Jefferson passou muito tempo comunicando-se com Lafayette, que nesse dia fatídico leu e rascunhou uma declaração de direitos (HUNT, 2009, p. 130). Além dele, diversos outros deputados passaram a apresentar diferentes propostas, dentre

as quais figuravam “os direitos do homem na sociedade”, “os direitos do cidadão francês” e mesmo os “direitos do homem” (IBDEM), que passaria a ser adotado de fato.

Segundo Hobsbawn (2012, p. 69) “em tempos de revolução, nada é mais poderoso que a queda de símbolos”, noção essa que vem a calhar com os emblemáticos acontecimentos de 14 de julho de 1789, que levaram à destruição da Bastilha que “ratificou a queda do despotismo e foi saudada em todo o mundo como o princípio de libertação” (IBDEM), até hoje um dos símbolos da Revolução Francesa.

Ato contínuo, intensificaram-se as discussões acerca da necessidade (ou não) de uma declaração formal de direitos, o que somente se tornaria um fato em 26 de agosto, após seis dias de discussão por parte dos deputados (HUNT, 2009, p. 131), que estabeleceu uma série de direitos aos cidadãos franceses. Nesse sentido:

Os deputados franceses declaravam que todos os homens, e não só os franceses, “nascem e permanecem livres e iguais em direitos” (artigo 1º). Entre os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem” estavam a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão (artigo 2º). Concretamente, isso significava que quaisquer limites aos direitos tinham de ser estabelecidos na lei (artigo 4º). “Todos os cidadãos” tinham direito de participar na formação da lei, que deveria ser a mesma para todos (artigo 6º), e consentir na tributação (artigo 14), que deveria ser dividida igualmente segundo a capacidade de pagar (artigo 13). Além disso, a declaração proibia “ordens arbitrárias” (artigo 7), punições desnecessárias (artigo 8) e qualquer presunção legal de culpa (artigo 9) ou a apropriação governamental desnecessária da propriedade (artigo 17). Em termos um tanto vagos, insistia que “[n]inguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo as religiosas” (artigo 10), enquanto afirmava com mais vigor a liberdade de imprensa (artigo 11). (HUNT, 2009, p. 132).

Em linhas gerais, portanto, pode-se dizer que “o núcleo doutrinário da Declaração está contido nos três artigos iniciais” (BOBBIO, 2004, p. 93), que discorrem respectivamente sobre “a condição natural dos indivíduos que precede a formação da sociedade civil, [...] a finalidade da sociedade política que vem depois [...] do estado de natureza; o terceiro, ao princípio da legitimidade do poder que cabe a nação (IBDEM).

Todavia, não se pode dizer que a Declaração restasse infensa a diversas contraposições, seja pelo seu caráter jusnaturalista – profundamente questionável – seja pela própria linguagem utilizada. Quanto à segunda proposição cabe a consignação da crítica de Mary Wollstonecraft, intitulada “*Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke⁴; Occasioned by his reflections on the Revolution in France*” e que mais tarde daria ensejo à obra “*A vindication of the rights of Woman*”,

⁴ Edmund Burke escreveu em 1790 um panfleto com duras críticas à Declaração dos Direitos do Homem.

publicado em 1792 e que, dentre outras questões, questionava o caráter profundamente androcêntrico da Carta de Direitos e que seria considerado uma das primeiras publicações feministas.

Por outro lado, há de se mencionar o outro ponto controverso no que diz respeito à Declaração de Direitos do Homem de 1789, isto é, sua fundamentação na suposta existência de direitos naturais ou intrínsecos a natureza humana. Isso porque, o iluminismo firmou suas bases na *racionalidade* para afirmar a existência de direitos naturais, ou conforme explica Grubba (2016, p. 33):

Justamente com o advento do iluminismo e a cisão entre as vertentes da fé e as verdades da razão, a racionalidade despontou como um código universal. Na esteira do racionalismo iluminista, segundo o qual todos os humanos são iguais em racionalidade (racionalidade universal), o direito foi concebido como direito natural de todo o ser humano (direito inerente e universal), uma vez que todos os humanos foram considerados iguais. Além disso, o direito natural poderia ser acessado por meio da racionalidade. A natureza humana é percebida como natureza racional do ser humano e não mais como cosmologia.

A racionalidade iluminista e a pretensa justificação na natureza humana dos direitos declarados pela Revolução Francesa são de fato, discutíveis. Contudo, é inegável que “por quase dois séculos, apesar da controvérsia provocada pela Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão encarnou a promessa de direitos humanos universais” (HUNT, 2009, p. 15) e seu mérito talvez permaneça em ter consolidado na história a existência – ainda que diversas suas fundamentações – de direitos de proteção à dignidade humana.

Se não é possível afirmarmos a existência de uma *natureza humana* ou direitos inatos, dada a fragilidade dessa proposição enquanto “fundamento absoluto de direitos irresistíveis” (BOBBIO, 2004, p. 16), as contribuições das revoluções americana e francesa estão, pode-se, dizer no deslocamento dos sujeitos de direitos e das relações de poder. Se até então, a positivação de direitos centrava-se nas relações do estado em relação aos indivíduos e pela primazia da manutenção da ordem nas relações sociais, a “afirmação dos direitos do homem deriva de uma radical inversão de perspectiva, característica da formação do estado moderno, na representação da relação política, ou seja, na relação Estado/cidadão ou soberanos/ súditos” (BOBBIO, 2004, p. 4).

A grande virada paradigmática promovida pelas Declarações de Direito Estadunidense e da Revolução Francesa, conforme sustenta Bobbio (2004, p. 29) está consubstanciada na pretensão de solidificação de uma nova concepção do Estado, que se

suponha não mais absoluto e sim limitado, que não é mais um fim em si mesmo e sim um meio para alcançara os fins que são postos antes e fora de sua própria existência. O cerne da consecução de direitos deixa de ser a manutenção do estado e passa-se ao indivíduo e à propriedade privada; tornando-se, inclusive, uma salvaguarda em relação às arbitrariedades estatais. Nesse contexto:

Os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos e universais. **A declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos. E termina na universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivos universais.** [grifo nosso]. (BOBBIO, 2004, p. 30).

Assim, as Declarações de Direitos, ainda que pequem em suas fundamentações de racionalidade e universalidade, através da busca pela suposta natureza humana ou um direito e/ou essencialidade imanentemente pertencente a todo ser humano, detém o mérito de positivação desses direitos. Com efeito, perfilhamos, nesse estudo, o entendimento de que “os direitos naturais são direitos históricos; nascem no início da era moderna, juntamente com a concepção individualista da sociedade; tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico” (BOBBIO, 2004, p. 2), o que, embora afaste o axioma da universalidade através da racionalidade, reconhece a importância que esses dois eventos históricos – A Independência dos Estados Unidos e a Revolução Francesa apresentam na afirmação histórica dos direitos humanos.

Todavia, para além das divergências acadêmicas, temos que “o problema grave do nosso tempo, com relação aos direitos do homem, não é mais o de fundamentá-los, mas sim o de protegê-los” (BOBBIO, 2004, p. 25), em verdade trata-se de uma questão jurídica e política e não meramente filosófica: “não se trata de saber quais e quantos são esses direitos, qual é a sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas sim qual o modo mais seguro de garanti-los (IBDEM), o que nos parece razoável, especialmente respeitando-se os limites do presente estudo.

Nesse sentido, no presente tópico intentamos, sobretudo, demonstrar que os Direitos Humanos são frutos de processos históricos diretamente ligados à noção de empatia e respeito à dignidade humana. E, nesse contexto, as Declarações de Direitos

Estadunidense e Francesa, certamente nos fornecem substrato para concluir por essas duas acepções.

1.3 A crítica decolonial à narrativa histórica de direitos humanos

A concepção de colonialidade, que tem como um dos seus maiores expositores Aníbal Quijano, expressa-se através de um movimento epistêmico de análise da intersecção colonialidade-modernidade. A América, nesse contexto, é peça-chave para a compreensão de uma nova ordem mundial baseada na dicotomia entre conquistadores e conquistados, criando-se a pecha de povos subalternos, a partir da criação da ideia de raça: indígenas, negros e quaisquer povos que não representados pelo modelo do homem branco europeu passaram a ser concebidos como inferiores. Assim, Quijano (2005, p. 117) assevera que:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.

A partir da construção paradigmática de Quijano, é, portanto, possível decifrar a “continuidade das formas coloniais de dominação, mesmo após o fim das administrações coloniais, além de demonstrar que essas estruturas de poder e subordinação passaram a ser reproduzidas pelos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno” (ASSIS, 2014, p. 614), fenômeno a partir do qual estabeleceram-se estamentos sociais que vão desde o início dos processos colonizadores até a globalização na contemporaneidade. Dessa forma,

Ao lançar luz sobre o lado obscuro da modernidade, o paradigma colonialidade-modernidade clarifica que os diferentes discursos históricos (evangelização, civilização, modernização, desenvolvimento e globalização) procuram sustentar a concepção arbitrária de que há um padrão civilizatório que é, simultaneamente, superior e normal. (ASSIS, 2014. P. 615).

A modernidade incutiu aos países latino-americanos os efeitos da colonialidade em uma relação simbiótica, Mignolo (2017, p. 4) assevera que “a modernidade veio junto com a colonialidade: a América não era uma entidade existente para ser descoberta, foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã”. Assim, há incontáveis formas de dominação, dentre as quais, destacamos: a colonialidade do Poder, Colonialidade do Saber e Colonialidade do Ser, por sua vez profundamente imbricadas com a Colonialidade de Gênero.

No que concerne ao presente estudo, as relações entre direitos humanos e decolonialidade podem se situar na visão hegemônica de que estes decorrem exclusivamente das Declarações de Direito norte-americanas e europeias ou ainda utilizar-se do argumento de racionalidade e universalidade dos direitos humanos como sofisma epistemológico, ignorando não somente a historicidade – vez que há outras Declarações de direitos fora do eixo Estados Unidos-Europa que forneceram importantes contribuição na afirmação de uma doutrina contemporânea de Direitos Humanos, mas a própria fragilidade desses argumentos do ponto de vista filosófico, conforme relatado de forma incipiente no tópico anterior.

Não se trata, portanto, de negar a relevância desses processos modernos e ocidentais, mas de compreender que as Declarações de Direitos, em que pese sua pretensa universalidade e apreço irrestrito à dignidade humana, restavam longe de serem efetivamente *universais* e, antes de tudo, estavam perfeitamente afinados aos interesses colonizadores.

Quanto à Revolução Francesa, por exemplo, pode-se afirmar que suas resoluções respondiam aos anseios de um grupo social, a “burguesia; e suas ideias eram as do liberalismo clássico, conforme formuladas pelos ‘filósofos’ e ‘economistas’ e difundidas pela maçonaria e associações informais” (HOBSBAWM, 2012, p.71).

Assim, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 era uma resposta clara às reivindicações burguesas, uma vez que significou “um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária” (HOBSBAWN, 2012, 72). As incongruências entre os direitos formalizados pelos revolucionários e as práticas sociais – especialmente nas colônias francesas – escancaram contradições abissais entre a construção de uma doutrina de direitos humanos e sua prática. Nesse sentido, vem a calhar os apontamentos de Hobsbawn (2012, p. 75) acerca dos direitos positivados através da referida declaração de direitos francesa:

“Os homens nascem e vivem livres e iguais perante as leis”, dizia seu primeiro artigo; mas ela também prevê a existência de distinções sociais, ainda que “somente no terreno da utilidade comum”. A propriedade privada era um direito natural, sagrado, inalienável e inviolável. Os homens eram iguais perante a lei e as profissões estavam igualmente abertas ao talento; mas, se a corrida começasse sem handicaps, era igualmente entendido como fato consumado que os corredores não terminariam juntos. A declaração afirmava (como contrário à hierarquia nobre ou absolutismo) que “todos os cidadãos têm o direito de colaborar na elaboração das leis”; mas “pessoalmente através de seus representantes”. E a assembleia representativa que ela vislumbrava como o órgão fundamental de governo não era necessariamente uma assembleia democraticamente eleita, nem o regime nela implícito pretendia eliminar os reis. Uma monarquia constitucional baseada em uma oligarquia possuidora de terras era mais adequada à maioria dos liberais burgueses do que a república democrática que poderia ter parecido uma expressão mais lógica de suas aspirações teóricas, embora alguns também advogassem esta causa

Com efeito, ainda que a Declaração dos Direitos do Homem e Cidadão date de 26 de agosto de 1789 e expresse solenemente o direito à igualdade entre os homens, a escravidão nas colônias francesas somente seria abolida em 1794 quando da assunção do regime jacobino e “a fim de estimular os negros de São Domingos a lutarem pela República contra os ingleses” (HOBBSAWN, 2012, p. 75). A Inglaterra apenas aboliu a escravidão em 1833 e nos Estados Unidos ocorreu somente em 1865, através da 13ª Emenda da Constituição e ainda assim, este fato rendeu aos norte-americanos certamente o precedente mais vergonhoso da Suprema Corte: o caso *Dred Scott*, de 1857, no qual declarou-se que “nem os escravos nem os negros livres eram cidadãos” (HUNT, 2009, p. 161); que somente seria derrubado em 1868 com a publicação da 14ª emenda da Constituição que garantia à todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos o *status* de cidadão (HUNT, 2009, p. 161).

Contudo, importa ressaltar que em que pese a publicação da 14ª Emenda que aludia à consideração de negros e brancos como *cidadãos* estadunidenses, vigia o que ficou conhecido como “*Jim Crown Laws*” ou “*Black Codes*”, isto é, “um conglomerado de leis e costumes que proibia o negro de frequentar determinadas tavernas, teatros, escolas, hospedarias, de adquirir livremente imóveis e de se utilizar de transportes reservados aos brancos” (MACIEL, 1995, p. 7).

Nesse sentido, ainda que se considerasse a proibição formal da escravidão, na prática, a segregação racial nos Estados Unidos, especialmente nos estados do Sul, apresentava seu aspecto mais vil. Em 1896, ao decidir o Caso “*Plessy v. Ferguson*”, a Suprema Corte “sustentou a grotesca tese do ‘Separado, mas igual’ para chancelar

judicialmente o que a sociedade de então exigia, mesmo fugindo ao espírito da Constituição e a letra das Emendas ns. 13, 14 e 15.”(MACIEL, 1996, p. 8).

Com efeito, os precedentes⁵ em que se firmavam a tese de “*Separate But Equal*” construída pela justiça estadunidense que autorizavam legalmente a segregação racial, somente seriam objeto de *overruling* em meados de 1950, a partir do Caso “*Browb v. Board of Education*” (MACIEL, 1995, p. 8). No emblemático processo, Linda Brown, uma aluna do curso primário foi impedida de matricular-se em uma escola pública por ser negra e seu pai ingressou com pedido judicial alegando que a segregação racial nos institutos escolares era eminentemente discriminatória, posicionamento reconhecido pela Suprema Corte, cristalizando-se umas das mais importantes decisões formais acerca da discriminação racial nos Estados Unidos. (IBDEM, p. 8).

Assim, podemos verificar que a aplicação das disposições das Declarações Direitos ignorava as graves violações de direitos humanos perpetradas por seus formuladores e que, paradoxalmente, são estudados enquanto franco criadores e defensores desses direitos e de forma *universal*. Esses são os riscos de uma história única e hegemônica, em última instância, olvidar as contradições que se apresentam ao longo de complexos processos históricos, como é o caso da afirmação de Direitos Humanos.

Por outro lado, a colonialidade expressa-se de forma latente quando ignorados outros movimentos revolucionários de extrema relevância na afirmação histórica dos direitos humanos. O silenciamento daqueles tidos como subalternos, através de uma narrativa hegemônica e eurocêntrica dos fatos é a expressão máxima da colonialidade. Se as revoluções burguesas difundiram ideias acerca de direitos humanos, na América, a Revolução Haitiana (1804) e o movimento de Tupac Katari e Bartolina Sisa (1780-1781) na Bolívia são marcos históricos no que diz respeito à conquista desses direitos.

A Revolução Haitiana, conforme descreve Baldi (2014, p. 12) “se torna a primeira nação negra, de escravos iletrados, a se tornar independente e abolir a escravidão e estabelecer, dentre outros, direitos iguais para filhos nascidos fora do matrimônio”, assim como o movimento Tupac Katari e Bartolina Sisa na Bolívia, que levantou contra o domínio espanhol, alicerçado em “um ideário de luta que, se valendo da palavra aimará ‘pachakuti’(o ‘mundo ao revés’) indica de forma mais interessante o sentido original da própria palavra revolução” (BALDI, 2014, p. 12).

⁵ Como são os casos: "Gong Lum v. Rice", de 1927 e "Missouri ex rei Gaines V. Canada", por exemplo.

Baldi (2012, p. 12) aponta que “não são [...] as lutas de independência protagonizadas por ‘criollos’ e celebradas pelos inúmeros ‘bicentenários’, mas o movimento de oprimidos negros e indígenas contra os fundamentos do sistema colonial e sua superação” e que apresentam no bojo de suas reivindicações discussões sobre direitos da natureza ou como o protagonismo indígena Baldi (2014, p.14). Não obstante, esses movimentos profundamente significativos para a construção de direitos não figuram nas ementas dos cursos de Direito, diga-se, mais preocupados com a dogmática do que com a visão crítica, no mais das vezes, o que serve para que se perpetue a visão hegemônica e eurocêntrica dos direitos.

Nesse contexto, é possível apontar, ainda a profunda relação entre a *colonialidade e gênero*, uma vez que a divisão cartesiana do mundo a partir da perspectiva colonial também passou considerar a divisão fundamental *macho e fêmea*, considerando-se “o macho a perfeição, a fêmea a inversão e deformação do macho” (LUGONES, 2014, p. 935). A partir dessa visão, às hierarquias de poder estruturadas pelo colonizador, “hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina” (IBDEM, p. 937).

Para Lugones (2014, p. 939) “pode-se observar o vínculo entre, por um lado, a introdução do conceito moderno instrumental da natureza o como central para o capitalismo e, por outro, a introdução colonial do conceito moderno de gênero”. Assim, de(s)colonizar o pensamento e as perspectivas de pesquisa perpassam pela análise do gênero, sem a qual, compromete-se parcela significativa de sua propositura. É necessário, portanto, conceber-se o movimento de(s)colonial intrinsecamente como um movimento de superação do patriarcalismo e das assimetrias de gênero que se somam e entrecruzam as demais formas de opressão colonial.

Nesse sentido, a “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008, p. 287) está justamente em enxergar os fenômenos a partir da idiosincrasia daqueles cujos feitos a história propositadamente olvidou-se. Daí a importância da crítica decolonial da narrativa de direitos, para que não tenhamos uma visão monocular dos eventos, reproduzindo conceitos e sem se atentar aos meandros da colonialidade em manter os papéis de colonizadores e colonizados. Nesse sentido, oportunamente Brancalone (2019, p 62) ao discutir a formulação de conceitos de direitos humanos exclusivamente extraídos de uma visão moderna/ocidental, aponta que:

[...] dizer que tais princípios são somente e exclusivamente ocidentais/modernos é fazer vistas grossas a todo um complexo processo de constituição moral e intelectual deles que se deu em relação com outros seres humanos e ideias de distintos *topos*, *cartografias* e *lugares de discursos*, e esquecer toda a sorte de contribuições daqueles que foram sacrificados pelo processo: as vozes silenciadas ou contrabandeadas daqueles que foram exterminados, vencidos e submetidos. Essa me parece a matriz da arrogância ocidental/moderna, e a armadilha que recorrentemente caímos por nos situar com alguma dose de ingenuidade histórica exclusivamente nessa “tradição”.

Assim, a colonialidade está inextricavelmente enleada ao universalismo, ao sexismo e ao racismo, de modo que não se pode hodiernamente falar em uma perspectiva de direitos humanos sem atentar ao paradigma de(s)colonial, sob pena apenas reproduzir as mesmas ideias de velhos poderes, ainda que sob novas roupagens.

Dessa forma, a partir dessas breves considerações, esperamos ter atingido nosso objetivo neste tópico, qual seja apresentar o contraponto epistêmico à narrativa histórica dos direitos humanos.

CAPÍTULO II – CAPITALISMO, GÊNERO E TRABALHO

2. Por que falar em trabalho?

“Sem dinheiro não se é digno de amor. Ainda que eu falasse a língua dos homens e dos anjos. Por outro lado, se não tenho dinheiro, NÃO falo a língua dos homens e dos anjos”.

(George Orwell)

George Orwell em uma de suas célebres obras “A planta de Ferro” narra a tragicômica história de Gordon Comstock, um bibliotecário de quase 30 anos que falido e com poucos amigos, declara guerra ao *deus do dinheiro*. Comstock acredita que a falta de dinheiro o impede de ter uma vida plena e, dentre outras coisas, de conquistar a inocente Rosemary, que embora seja sua namorada, impõe uma série de restrições ao seu relacionamento. A ficção de Orwell é ambientada em Londres no ano de 1936 e por mais que não possa ser considerada como sua obra mais agressivamente política, tendo como

foco as relações interpessoais, a obra é um bom ponto de partida – essencialmente interdisciplinar – a pensarmos de que forma o sistema econômico em que estamos inseridos condiciona nosso modo de vida.

Segundo Coggiola (2017, p. 9) o capitalismo é “a sociedade dominada pelo capital, é um modo de produção da vida social que, nas suas características gerais [...] se constitui como o objeto da análise teórica, que o caracteriza pelas forças produtivas que ele suscita e mobiliza, e pelas relações de produção sobre as quais se assenta” e, nesse contexto, o *trabalho* assume posição e significados diferentes em relação aos quais obtinham antes do advento do capitalismo. Isso quer dizer que “a relação fundamental e fundante do capitalismo é a existente entre trabalho assalariado e capital” (IBDEM, p. 9/10).

Não se trata de dizer que o capitalismo inaugurou as *relações de mercado*, o trabalho, inclusive assalariado, a compra e venda de mercadorias, as trocas, a utilização de moeda, não são criações do sistema capitalista: seja no Egito antigo⁶, na Grécia Clássica ou no Império Romano, o capital – enquanto relação social – entre capitalistas e trabalhadores existiu de forma embrionária desde os primórdios da civilização (COGGIOLA, 2017, p. 11).

Com efeito, nos primórdios da constituição civilizatória humana, a “*revolução neolítica*” ensejou a transposição de uma economia de caça e colheita para uma economia sustentada pela agricultura e pela criação e/ou domesticação de animais, configurando o que hodiernamente se designa por *produção*, por sua vez derivada integralmente da modificação da paisagem natural pela ação humana ou, em termos mais explícitos pelo seu *trabalho* (COGGIOLA, 2017, p. 11). Nesse sentido, quer deixar-se claro o fato de que não é exclusividade do capitalismo a *produção* – a confecção de *produtos* – através da ação humana – o trabalho, ou seja, as *atividades mercantis*, genericamente consideradas estão insígnies e são corolários do próprio desenvolvimento⁷ das sociedades humanas desde a superação dos estágios de caça e recolecção (IBDEM, 2017, p. 11).

⁶ Coggiola (2017, P. 10) explica-nos, por exemplo, que: “Boa parte dos construtores das pirâmides do Egito, por exemplo, era composta por trabalhadores assalariados (pagos por tempo de trabalho ou por empreitada); o Egito antigo, porém, não era uma sociedade capitalista, mas uma sociedade baseada em formas diversas de trabalho compulsório, inclusive a escravidão.”.

⁷ Importa ressaltar que como “desenvolvimento” nesse ponto, parte-se de uma premissa precipuamente biológica, de desenvolvimento das capacidades cognitivas do ser humano, a separação entre *hominídeos* e seres humanos biologicamente considerados.

Partindo-se desse pressuposto, questão que se apresenta é forma através da qual o capitalismo subverteu as relações de trabalho e produção. Ao voltar-se o olhar às sociedades mercantis simples ou “pré-capitalistas”⁸, é possível verificar que, em linhas gerais, as mercadorias eram produzidas com o intuito de *troca* no mercado, inexistia uma cisão de classes entre *proprietários dos meios de produção* e *proprietários da força de trabalho*, uma vez que não se contava diretamente um monopólio dos meios de produção. Em suma, no feudalismo havia uma unidade entre o produtor e os meios de produção (COGGIOLLA, 2017. p. 264), uma vez que, embora a submissão social, ideológica e militar aos senhores feudais, os trabalhadores detinham seus instrumentos de trabalho, estavam vinculados às terras em que viviam - ainda que não fossem proprietários -, estabeleciam seu ritmo de trabalho e a maior parte do que consumiam era oriunda de sua própria produção (IBDEM, p. 264).

A instauração do modelo econômico capitalista rompe, contudo, com essas premissas de relativa autonomia⁹ dos trabalhadores, situando a mercadoria como um *meio* (de produção de capital) e não mais uma finalidade (útil, de consumo); o cerne do sistema econômico passa a ser a acumulação de capital, através da obtenção do lucro e esse torna-se o objetivo precípua da *mercadoria*. Nesse sentido, o capitalista em sentido estrito, isto é, o detentor da propriedade privada dos meios de produção, que detém o *capital* compra mercadorias – nas quais incluem-se força de trabalho e meios de produção – com a finalidade de aumentar seu capital, do qual faz parte o dinheiro.

Importa ressaltar, por esse viés que, conforme defende WOOD (2001, p. 125) “o capitalismo não é uma mera consequência natural e inevitável da natureza humana ou sequer da antiquíssima tendência social a ‘comerciar, permutar e trocar’¹⁰”, ou seja, a transposição do sistema feudal para o capitalismo não se deu de forma natural ou orgânica, sendo mera decorrência da compreensão da suposta natureza humana (e suas formas de relacionar-se economicamente), segundo explicam-nos os modelos mercantis¹¹, mas nasceu à fórceps, e mediante condições sociais e econômicas muito

⁸ Termo destinado, exclusivamente, a situar cronologicamente o período feudal, evitando-se a tautologia textual, sem o intuito de fazer-se compreender o capitalismo como uma decorrência natural da sociedade feudal.

⁹ Autonomia em relação à sua posição no capitalismo, haja vista, conforme declinado, o trabalhador restar adstrito social, ideológica e militarmente ao jugo dos senhores feudais.

¹⁰ Em alusão às proposições de Adam Smith (WOOD, 2001, p. 21-22).

¹¹ WOOD (2001, p. 25) ao discorrer acerca do ponto de vista do modelo mercantil dispõe que: “Segundo o modelo mercantil, na verdade, não havia nenhuma necessidade de explicar o surgimento do capitalismo.

específicas, especialmente às custas do *enclosure* (WOOD, 2001, p. 33), o processo de cercamento das terras comunais¹² e a expropriação dos camponeses das terras onde trabalhavam, em parte para seu proveito próprio (COGGIOLA, 2017, p. 264). Esse processo violento de alienação dos trabalhadores de suas terras foi a base para a emergência dos imperativos capitalistas, quais sejam: a competição, acumulação e maximização dos lucros (WOOD, 2001, p. 34).

A acumulação primitiva¹³ do capitalismo, portanto, desenvolveu-se, segundo COGGIOLA (2017, p. 294), a partir da concentração de dinheiro e terras nas mãos de uma pequena parcela de proprietários, a despeito da formação de uma grande massa de indivíduos despossuídos de recursos e que necessitariam vender sua força de trabalho em nome de sua subsistência, o que e deve especialmente à acumulação de capital pelos negociantes europeus, à colonização e o saque de riquezas das colônias, o esbulho dos camponeses das terras comunais, a proteção às manufaturas nacionais e o confisco ou venda das terras da Igreja, também submetidas aos processos de espoliação por parte da classe capitalista ascendente.

Parece-nos, contudo, bastante clara a ideia de que esses processos sociais que deram ensejo à ascensão da economia capitalista se deram tanto de formas evidentes, como é fato do próprio cercamento das terras comunais, como de formas veladas, como infere-se da campanha de extermínio das “bruxas” na Europa e na América, que Federici (2017) descreve como um dos fatores determinantes para a acumulação primitiva do capital. Segundo a autora

a caça às bruxas não só condenou a sexualidade feminina como fonte de todo o mas também representou o principal veículo para levar a cabo uma ampla reestruturação da vida sexual, que, ajustada à nova disciplina capitalista do

Ele presumiu que o capitalismo existiu, pelo menos de forma embrionária, desde o alvorecer da história, se não no próprio cerne da natureza humana e da racionalidade humana.”

¹² Por “terras comunais” quer-se dizer as terras de uso comum. Segundo Woods (2001, p. 35) “Existiam as terras comunais, nas quais os membros da comunidade podiam ter o direito de pastagem ou o direito de apanhar lenha, e havia vários outros tipos de direito de uso das terras particulares, como de colher as sobras da lavoura em períodos específicos do ano”.

¹³ FEDERICI (2017, p. 117) explica que “Acumulação primitiva” é um conceito introduzido por Marx e que é útil na perspectiva que “conecta a ‘reação feudal’ com o desenvolvimento de uma economia capitalista e indica as condições históricas e lógicas para o desenvolvimento do sistema capitalista, em que ‘primitiva’ (‘originária’) indica tanto uma pré-condição para a existência de relações capitalistas como um evento específico no tempo”. Segundo Marx (2011, p. 515): “A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como “primitiva” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde”.

trabalho, criminalizava qualquer atividade sexual que ameaçasse a procriação e a transmissão da propriedade dentro da família ou que diminuísse o tempo e a energia disponíveis para o trabalho. (FEDERICI, 2017, p. 349-350)

Assim, a caça às “bruxas” que datou do século XV ao século XVII foi um processo essencial para a implantação do capitalismo no sentido de que provocava o abafamento das insurgências anticoloniais na América, em muito organizadas por mulheres¹⁴ (FEDERICI, 2017, p. 216), assim como criava um código de conduta que *demonizava*¹⁵ o sexo feminino e as relações sexuais na Europa, estigmatizando, mulheres em suas posturas anti-sistêmicas (ou anticapitalistas, em uma acepção abrangente) de auxílio comunitário – uma vez que muitas, eram parteiras, ofereciam “curas” à população e, sobretudo, detinham controle sobre seus ciclos reprodutivos, o que não somente conflitava com a estrutura individualista e exploratória do capitalismo, como punha em xeque a sua própria sobrevivência.

Assim, os movimentos de caça às bruxas, na Europa e na América sob o pretexto religioso foi um dos elementos que criou condições econômicas e sociais para a consolidação da sociedade de classes, tanto no que diz respeito a enfraquecer os movimentos femininos que se articulavam em defesa de suas comunidades e sua cultura como é o caso das sacerdotisas no México (FEDERICI, 2017, p. 404), quanto da institucionalização de um estigma em relação à mulher, que em um só movimento solapou a solidariedade de classe – transformando a mulher em uma ameaça aos homens, dados seus supostos dons sobrenaturais – e qualquer poder coletivo daí derivado; assim como consolidou a domesticação dos corpos femininos em detrimento do capital. Federici (2017, p. 334) ao sintetizar esse ponto de vista, informa que “[...] foi precisamente nas

¹⁴ FEDERICI (2017, p. 404-405) cita como exemplo o México, onde as mulheres lideraram todas as grandes insurreições coloniais a partir da região da Conquista, e em Oxaca e Chiapas, sendo este último local onde uma sacerdotisa liderou tropas nativas contra os espanhóis em 1524.

¹⁵ Utilizamos o termo *demonizar* porque à essa época era comum a associação de mulheres com a figura diabólica. FEDERICI (2017, p. 336-337) descreve que: “a caça às bruxas inverteu a relação de poder entre o diabo e a bruxa. Agora, a mulher era a criada a escrava, o *súcubo* de corpo e alma, enquanto o diabo era, ao mesmo tempo, seu dono e senhor, cafetão e marido”. Em *Malleus Maleficarum – O Martelo das Bruxas*, escrito em 1496 por dois monges dominicanos e que serviu de manual da Inquisição, é clara a vinculação da mulher (considerada bruxa) e figuras diabólicas. Quando questiona-se “ A respeito das bruxas que copulam com demônios. Porque as mulheres são as principais adeptas às superstições malignas? Também no que se refere às bruxas que copulam com demônios, existem grandes dificuldades para considerar os métodos pelos quais se consumam tais abominações. [...]Por parte das mulheres: Primeiro, é preciso averiguar se apenas aquelas concebida dessa maneira conflitante são visitadas com frequência pelos demônios; ou segundo, se elas foram oferecidas aos demônios por parteiras no momento de seu nascimento; e terceiro se o deleite venéreo é realmente entre os pares da classe mais débil [...]; (KRAEMER e SPRENGUER, 2007, p. 49), é um dos exemplos em que a figura feminina é associada ao *demônio*.

câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade”.

Nesse sentido, é possível perceber que o capitalismo erigiu ao mundo uma nova lógica econômica, onde não somente a sociedade é dominada pelo capital (COGGIOLLA, 2017, p. 9), mas que alicerça suas relações de produção através criação de caracteres sociais e de sexo que operam como “marcas sociais que permitem hierarquizar, segundo uma escala de valores, os membros de uma sociedade historicamente dada” (SAFFIOTI, 2013, p. 60).

Dessa forma, pode-se dizer que virada paradigmática operada pelo capitalismo encontra seu cerne na ressignificação do trabalho, especialmente o trabalho assalariado, isto é, a “diferença específica que o modo capitalista de produção impõe ao trabalho enquanto elemento geral da vida humana está na sua forma histórica antiética como trabalho alienado, o processo objetivo de venda da capacidade de trabalho para outros” (COGGIOLLA, 2017, p. 9). As transformações sociais a partir da centralidade do capital¹⁶ – e especificamente o dinheiro – a alienação do trabalhador em relação à produção através da divisão social do trabalho¹⁷ e da reificação das relações sociais. Estabeleceram-se, portanto, padrões de mercado não somente nas relações econômicas, mas a própria vida em sociedade absorveu e passou confundir-se com as relações mercadológicas e de produção: o indivíduo e sua força de trabalho, antes de tudo, tornaram-se mercadoria.

Partindo-se do pressuposto de que “a relação social fundamental e fundante do capitalismo é a existente entre trabalho assalariado e capital” (COGGIOLLA, 2017, p. 9) é possível responder à indagação inicial, isto é, por que falar-se em trabalho. Falar-se em trabalho (ou a forma como é estabelecido o trabalho) é, sobretudo, questionar as estruturas

¹⁶ Nesse caso, importa ressaltar a ideia de que *capital* não se refere apenas ao dinheiro especificamente, mas às relações sociais, conforme descrito por Marx (1982, p. 15): Também o capital é uma relação social de produção [...] O capital não consiste só de meios de subsistência, instrumentos de trabalho e matérias-primas, não consiste só de produtos materiais; consiste em igual medida de valores de troca. Todos os produtos de que consiste são mercadorias. O capital não é só, portanto, uma soma de produtos materiais, é uma soma de mercadorias, de valores de troca, de grandezas sociais.

¹⁷ Marx (2011, p. 102) define a divisão social do trabalho como: “Numa sociedade cujos produtos assumem genericamente a forma da mercadoria, isto é, numa sociedade de produtores de mercadorias, **essa diferença qualitativa dos trabalhos úteis, executados separadamente uns dos outros como negócios privados de produtores independentes, desenvolve-se como um sistema complexo, uma divisão social do trabalho**” [grifo nosso]. Adam Smith já havia enaltecido a divisão do trabalho em sua obra “A Riqueza das Nações”, onde descreve: “O maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho, e a maior parte da habilidade, destreza e bom senso com os quais o trabalho é em toda parte dirigido ou executado, parecem ter sido resultados da divisão do trabalho” (SMITH, 1996, p. 65).

sobre as quais se assenta o capitalismo, sendo ponto nevrálgico de qualquer pretensão de repensar as desigualdades e contradições do sistema de classes, como é o caso do presente estudo.

Colocar um ponto de interrogação sobre a forma como se produz e as implicações de transformar a força de trabalho em mercadoria, assim como indagar sobre as bases racializadas e generificadas da divisão do trabalho pavimenta o caminho para uma mudança de perspectiva socioeconômica. Não por acaso movimentos feministas contemporâneos estão reinventando a greve (ARUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019, p. 31). Em Outubro de 2016, mais de 100 mil mulheres realizaram protestos e paralisações em oposição à proibição do aborto na Polônia; a ação espalhou-se, chegando à Argentina no final do mês, quando o assassinato de Lucía Perez deu ensejo ao emblemático “*Ni una a menos*” que rapidamente espalhou-se por dezenas de países, dentre eles Brasil, Espanha, Itália, Turquia, Peru, Estados Unidos e Chile (IBDEM, p. 31). No ano subsequente, as manifestações ganharam cada vez mais corpo e força política, maneira que em 8 de maio de março de 2017, grupos femininos do mundo inteiro entraram em greve conjuntamente, novamente politizando o Dia Internacional da Mulher e evocando “o espírito de mobilização das mulheres da classe trabalhadora do início do século XX” (IBDEM, p. 32).

A importância que esses movimentos grevistas representa está consubstanciada não somente em suas pautas, colocando o foco sobre o trabalho não remunerado feminino, a questão de salários e jornadas, assim como a agressão sexual, as barreiras ao acesso à justiça e a própria repressão ao direito de greve (ARUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019, p. 34) e em última instância repudiando o neoliberalismo que engendra essas práticas, mas o próprio ato de paralisação das atividades em um sistema que enaltece a produtividade enquanto cerne da vida humana, é, sem dúvida um ato político altamente impactante.

Aruzza, Bhattacharya e Fraser (2019, p. 34) defendem que os movimentos grevistas organizados por mulheres “[...] ao redefinir o que é considerado “trabalho” e quem é considerado “trabalhador”, rejeita a subvalorização estrutural do trabalho – tanto remunerado quanto não remunerado – das mulheres no capitalismo”, maneira que essas ações subvertem a lógica capitalista de e por isso mesmo carregam consigo o potencial anti-sistêmico e disruptivo. Oliveira (2018) ao discorrer acerca dos movimentos grevistas, aponta que “*se trata de un movimiento que deja la centralidad del trabajo para pensar su borda, en una inversión epistemológica preocupada en analizar la diferencia sobre la*

norma y no lo contrario”, continuando a autora no sentido de que “*al desestabilizar la categoría «trabajo», este feminismo de la diferencia interpela sobre concepciones tradicionales de clase e investiga qué sujeto político revolucionario es capaz de romper nuestra época*”. Assim, questionar-se o capitalismo a partir da subversão de um seus elementos centrais – o trabalho – parece-nos, um modo não somente legítimo, mas necessário.

No mesmo diapasão, encontra-se a discussão acerca do *tempo livre*, presente nas discussões das jornadas de trabalho e aumento do tempo de lazer dos trabalhadores. E, nesse sentido, em que, mesmo essa concepção tenha sido de alguma maneira cooptada pelo sistema capitalista – como é o caso de Empresas como a Google e o Facebook que se estruturam a partir da ideia de que sua lucratividade aumenta proporcionalmente ao nível de “improdutividade”, ou tempo livre de seus empregados¹⁸ (OLIVEIRA, 2018) – levada a um nível político em que se repensem as bases do sistema econômico, assim como a greve, é ferramenta hábil à uma mudança paradigmática.

De fato, “não é possível compatibilizar trabalho assalariado, fetichizado e estranhado com tempo (verdadeiramente) livre” (ANTUNES, 2009, p. 173), que o capitalismo oferece ao trabalhador, contudo, se bem conduzida, essa ótica tem o condão de fazer-se repensar acerca das incongruências do apelo pela produtividade desenfreada dado pelo neoliberalismo. Antunes (2009, p. 175) ao defender uma nova forma de sociabilidade “para além da divisão hierárquica que subordina o trabalho ao capital hoje vigente”, suscita a ideia de

[...] Uma sociabilidade tecida por indivíduos (homens e mulheres) sociais e livremente associados, na qual ética, arte, filosofia, tempo verdadeiramente livre e ócio, em conformidade com as aspirações mais autênticas, suscitadas no interior da vida cotidiana, possibilitem as condições para a efetivação da identidade entre indivíduo e gênero humano, na multilateralidade de suas dimensões. Se o trabalho torna-se dotado de sentido, será também (e decisivamente) por meio da arte, da poesia, da pintura, da literatura, da música, do tempo livre, do ócio, que o ser social poderá humanizar-se e emancipar-se em seu sentido mais profundo (ANTUNES, 2009, p. 175).

Nesse sentido, falar-se em trabalho num momento crítico em que estão em ascensão greves feministas e ideias de aumento do *tempo livre* soa, é verdade, fremente contrassenso. Contudo, se, como defendemos ao logo do presente tópico compreendemos que as bases do capitalismo encontram-se, sobretudo, no seu modo de produção e, portanto, inextricavelmente atreladas ao trabalho, é justo pensarmos que sem o

¹⁸ Citação indireta com tradução livre.

questionamento do que se considera trabalho o modo como ele é exercido, torna-se inócua qualquer tentativa de rompimento com o paradigma neoliberal altamente produtivista e exploratório. WOOD (2001, p. 126) discorre que

o capitalismo nasceu bem no cerne da vida humana, na interação com a natureza da qual depende a própria vida, e a transformação dessa interação pelo capitalismo agrário revelou os impulsos intrinsecamente destrutivo de um sistema em que os próprios fundamentos elementares da vida ficam sujeitos aos requisitos do lucro. WOOD (2001, p. 126)

Dessa forma, (re)colocar a vida humana e não o lucro no cerne do sistema econômico e social impende, sobretudo, em superar as explorações de raça, classe e gênero, que se entrecruzam na esfera do trabalho no sistema capitalista. Lançar o foco sobre outras formas de trabalho – propositalmente – invisibilizadas pelo sistema capitalista é uma das formas de causar fissuras na estrutura econômica que – se não integralmente ao menos parcialmente – condiciona nosso modo de vida. Se assim como Gordon Comstock, que na literatura de Orwell declara guerra ao *deus do dinheiro*, quisermos declarar guerra ao que podemos substituir por *deus mercado*, certamente podemos iniciar não pelo trabalho pura e simplesmente, mas pela *divisão sexual do trabalho*, que passaremos a discorrer nos tópicos subsequentes.

2.2 “*Bela, recatada e do lar*”¹⁹: a construção do estereótipo de gênero feminino

Na literatura de Orwell, Gordon Comstock é um sujeito que se insurge contra o dinheiro, desafiando a onipotência do cifrão; porém, pode-se dizer que há um “Comstock” na vida real: trata-se de e Anthony Comstock, autor da primeira lei federal contra a obscenidade nos Estados Unidos, aprovada em 1873, que tornou crime federal a produção, reprodução, a venda, publicidade, posse e/ou importação de livros e fotografias considerados obscenos, bem como proibia drogas e instrumentos abortivos ou contraceptivos e a divulgação de informações sobre eles (RUBIN, 2011, p. 58). Assim, se o Comstock da ficção declarou guerra ao *deus dinheiro*, Comstock da vida real declarou guerra ao *deus sexo*.

Com efeito, as relações entre sexo, sexualidade e gênero constituem intrincadas relações que acompanham a história das sociedades ao longo dos séculos, impondo regras

¹⁹ Em referência ao título da matéria "Marcela Temer: Bela, Recatada e 'do lar'", da revista Veja de abril de 2016, de autoria de Juliana Linhares, que ganhou repercussão após ter sido considerada sexista.

de comportamento, a distribuição de papéis sociais e estabelecendo relações de poder²⁰. Salta aos olhos, contudo, que o Decreto Comstock, como ficou conhecido o diploma legal de 1873, tenha equiparado à obscenidade – e, portanto, criminalizado - a utilização de instrumentos abortivos ou contraceptivos, assim como a sua divulgação, o que pode ser um bom ponto de partida, no presente trabalho, para discussão acerca dos imperativos sociais que condicionam o corpo da mulher e a criação de *standarts* de gênero que, em última análise, sustentam a economia capitalista.

Em sua célebre obra, “O Segundo Sexo”, Simone de Beauvoir cunhou a emblemática frase: “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (1967, p. 9). Com efeito, em que pese as múltiplas interpretações possíveis acerca da ideia que se exprime, em linhas gerais, pode-se dizer que a autora parte da premissa que “ser mulher” é uma construção social, na qual é incluída uma série de comportamentos, signos, gestos, habilidades, etc., que compõe o que podemos chamar de *performance de gênero*²¹.

Contudo, questionar *o que é ser mulher* e o próprio conceito de *gênero* não somente nos leva invariavelmente a uma pesquisa interdisciplinar, como coloca o pesquisador em uma encruzilhada epistemológica. A complexidade inerente ao(s) tema(s), dados os inúmeros vieses a que podem ser submetidos - filosófico, sociológico, jurídico, ontológico, antropológico, econômico, biológico, etc. – é, certamente, um desafio para o campo acadêmico-científico e impende o estabelecimento de diversos parâmetros epistêmicos e metodológicos.

Com efeito, talvez a primeira grande cisão no campo dos estudos de gênero, seja entre a perspectiva psicológica – e mais especificamente psicanalista – e a perspectiva social e/ou antropológica da noção de *gênero*. Nesse sentido, Lattanzio e Ribeiro (2018, p. 411) apontam que, embora se repute o texto de Gayle Rubin sobre o tráfico de mulheres, de 1975, como marco inaugural dos *estudos de gênero*, o psicólogo John Money já havia introduzido o conceito de gênero em 1950, defendendo a inexistência de uma relação natural entre o sexo biologicamente determinado de uma pessoa e sua identidade sexual, o que viria, posteriormente, a chamar-se de *identidade de gênero*. Nessa mesma esteira, a partir de 1966, e portanto, precedendo o texto de Rubin, os psicanalistas Ralph Greenso e Robert Stoller dedicaram-se aos estudos e conceituações

²⁰ Foucault em “A História da Sexualidade, I” trata do “poder na ordem as sexualidade (atribuído aos homens, adultos, os pais, médicos) e quem é privado de poder (as mulheres, adolescentes, as crianças, os doentes...)” (1988, p. 93).

²¹ Judith Butler (2003).

de *gênero*, com enfoque nas relações entre mãe e filho e as possíveis implicações na definição de gênero do indivíduo (IBDEM, p. 411).

Por outro lado, a incorporação dos estudos de gênero às perspectivas feministas permitiu outro enfoque acerca do tema: deslocava-se o cerne do debate das questões psíquicas, da construção subjetiva do indivíduo a partir do gênero e dos próprios conflitos psíquicos para uma seara predominantemente sociológica ou psicossocial, enfatizando-se, sobretudo questões como a normatividade, as relações de poder e desigualdade entre os sexos (LATTANZIO e RIBEIRO, 2018, p. 411).

No campo sociológico, conforme bem observado por Lattanzio e Ribeiro (2018, p. 412) ainda que em “*A Reivindicação dos Direitos da Mulher*”, de 1792, Mary Wollstonecraft apresente uma noção incipiente da construção social do gênero, ao dispor, por exemplo, que as disparidades entre a educação dispensadas aos homens e às mulheres seria a causa das assimetrias intelectuais entre os sexos e não algo biologicamente dado, os estudos de gênero são, precipuamente, uma construção do século XX e devem muito aos trabalhos de Gayle Rubin, Judith Butler, Donna Haraway, Gloria Anzaldúa, Joan Scott e Gayatri Chakravorty Spivak, precursoras do que se pode chamar de *teorias de gênero*.

Genericamente consideradas, as *teorias de gênero* visam à desconstrução da noção puramente biológica de *gênero*, demonstrando a relevância das relações sociais na determinação do que chamamos *homem* ou *mulher* e, sobretudo, o que condicionamos chamar de *feminilidade* ou *masculinidade* e a rígida dicotomia entre esses signos. Para tanto, era necessário superar a dualidade entre *sexo*, como algo naturalmente concebido, e *gênero*, como culturalmente produzido, compreendendo-se de que forma esses dois elementos podem ser reciprocamente considerados na *identificação* do indivíduo.

Dados os limites do presente estudo, não nos daremos à digressões acerca de cada uma das *teorias de gênero*, mesmo porque não seria possível contemplar todas elas, contudo, é importante situar epistemologicamente as autoras supracitadas, que compreendemos como sendo umas das principais expoentes da ideia de gênero não como algo puramente biológico e suas próprias conceituações de *gênero*.

2.2.1 As contribuições de Gayle Rubin e Judith Butler

O texto de Gayle Rubin sobre o tráfico de mulheres, de 1975, é certamente um dos marcos no que diz respeito aos estudos de gênero e feminismo, especialmente por apresentar uma tênue vinculação entre a questão psíquica e a questão social de gênero.

Isso porque, a autora ao mesmo tempo em que questiona substancialmente alguns pontos do feminismo marxista, em ascensão à época – que apesar de apresentar questões de grande relevância na luta feminista, não punha a questão de gênero no cerne dos debates, - apresenta uma definição mais completa do sistema sexo/gênero, com base, sobretudo, em Freud e Levi-Strauss (RUBIN, 2011, p. 05).

Segundo Rubin (2011, p. 05) “no mapa de Marx do mundo social, os seres humanos são trabalhadores, camponeses ou capitalistas; o fato de que são também homens e mulheres parece não ter muita importância”, de forma que, embora a autora reconheça que a opressão feminina é *conditio sine qua non* para a manutenção do sistema capitalista, mormente no que toca a divisão sexual do trabalho, chama a atenção para o fato de que “as mulheres são oprimidas em sociedades que, nem mesmo pelo maior esforço de imaginação podem ser chamadas de capitalistas²² (IBDEM, p. 05).

Nesse sentido, Rubin aponta para o que seria o ponto-cego do feminismo marxista: a ausência de intersecção entre classe e gênero. Para a autora apenas a análise da reprodução da força de trabalho no capitalismo não pode explicar a “inacreditável série de indignidades de caráter fetichista, bizantino, [...] que se infligiram às mulheres em várias épocas e lugares (RUBIN, 2011, p. 08) e mesmo a divisão de sexual do trabalho não poderia ser explicada apenas a partir do surgimento do capitalismo.

Ao mesmo tempo, a autora analisa a teoria de Levi-Strauss na obra “*As formas elementares de parentesco*”, descrevendo a forma como a “troca de mulheres” é uma prática comum em diversas culturas, isto é, “as mulheres são dadas em casamento, tomadas em batalhas, trocadas por favores, enviadas como tributo, negociadas, compradas e vendidas” (RUBIN, 2011, p. 14), de onde fica evidente o poder masculino/patriarcal sendo exercido e as implicações que essas práticas na distribuição de papéis sociais. De fato, não apenas mulheres são negociadas, são negociados também homens “como escravos, prostitutas, estrelas do atletismo, servos ou outros status sociais horríveis – e não como homens; as mulheres são negociadas como escravas, servas e prostitutas, mas também simplesmente como mulheres” (IBDEM, P. 14).

Essas formas dão conta, em última análise, que há uma “economia do sexo e gênero” (RUBIN, 2011, p. 15), sendo necessário identificar precisamente os mecanismos através dos quais as convenções particulares acerca da sexualidade são produzidas e mantidas, para se seja possível intentar a superação das opressões de gênero. Rubin (2011,

²² Nesse ponto a autora aponta o vale do Amazonas e as terras Altas da Nova Guiné, onde as mulheres são oprimidas por meio de estupros, assim como a sociedade pré-capitalista.

p. 16) afirma que “os sistemas de sexo/gênero não são históricos da mente humana, são produtos da atividade humana histórica”, ou seja, o parentesco e o casamento, por exemplo, são construtos sociais alicerçados ao longo do tempo por necessidades políticas e econômicas (IBDEM, p. 16), de forma que não podem se isoladamente considerados, nem excluídos da análise social acerca das assimetrias de gênero.

Com efeito, nem mesmo a psicanálise de Freud e Lacan restou infensa à uma visão androcêntrica, estabelecendo e/ou reforçando uma série de estereótipos de gênero acerca do comportamento humano. Conforme Rubin (2011, p. 16):

[...] quando a psicanálise demonstra, com a mesma facilidade, que os componentes comuns da personalidade feminina são masoquismo, ódio de si mesma e passividade, não se faz um julgamento similar. Em vez disso, empregam-se dois pesos e duas medidas na interpretação. O masoquismo é ruim para os homens, mas essencial para as mulheres. Uma certa dose de narcisismo é necessária aos homens, mas impossível para as mulheres. A passividade é trágica no homem, enquanto que nas mulheres o trágico é não ser passiva.

Assim, uma das grandes contribuições de Rubin para os estudos de gênero, pode-se dizer, foi apresentar o gênero entrecruzado pelas concepções psíquicas e sociais, afastando-se tanto da ideia do feminismo marxista da classe que precede o gênero e o determinismo econômico, como das produções da psicanálise – ainda formuladas por homens sobre mulheres – que não raras vezes reforçavam estereótipos de gênero. A intersecção desses dois pontos deveria apresentar uma nova visão política do feminismo, orientada pela noção de que “o sistema de sexo/gênero não é imutavelmente opressor” (RUBIN, 2011, p. 20), contudo “ele não vai fenecer se não houver posição”. E essa oposição ou reorganização do sistema sexo/gênero é incumbência da ação política feminista. (IBDEM, p. 20).

Rubin, ao fazer a exegese do pensamento de Levi- Strauss e Freud aponta, sobretudo, para uma nova visão da política feminista no sentido de que “não deveríamos buscar a eliminação dos homens, mas a eliminação do sistema social que cria o sexismo e o gênero” (RUBIN, 2011, p. 22). O movimento feminista, sob a ótica da autora, não pode ser reduzido à caricata ideia da criação de um matriarcado onde os homens seriam reduzidos à servidão e ao esquecimento, dado que isso não seria mais que a inversão de papéis e a continuação de um sistema de opressão. Nesse sentido, Rubin (2011, p. 25) aponta que:

Pessoalmente, acho que o movimento feminista deve almejar mais do que a eliminação da opressão das mulheres. Deve sonhar em eliminar as sexualidades obrigatórias e os papéis sexuais. O sonho que acho mais fascinante é o de uma sociedade andrógina e sem gênero (embora não sem sexo), na qual a anatomia sexual de uma pessoa seja irrelevante para o que ela é, para o que ela faz e para a definição de com quem ela faz amor.

A ideia de Rubin nesse aspecto assemelha-se a ideia de Chimamanda Ngozi Adichie que defende *deveríamos ser todos feministas*²³, não como uma forma de eliminar os homens, mas repensar as arbitrárias imposições sociais sobre o *sexo* e gênero, uma forma de emancipação feminina e libertação tanto para homens quanto para mulheres.

Por outro lado, Judith Butler em sua obra “Problemas de Gênero” questiona a criação de um conceito de *mulher* como sujeito do feminismo, baseada na dualidade entre *sexo* e gênero. Partindo-se de uma concepção pós-estruturalista, Butler aponta que “aceitar o sexo como um dado natural e o gênero como um dado construído determinado culturalmente, seria aceitar que o gênero expressaria uma essência do sujeito” (BUTLER, 2003, p. 18). Para a autora, trata-se de um equívoco tanto pressupor que o sexo seja biologicamente estabelecido, quanto que o gênero é uma construção cultural ao passo que investigar a origem do que chamamos sexo – trata-se de algo natural, anatômico, cromossômico ou hormonal? (BUTLER, 2003, p. 14) – assim como a forma que se opera a suposta construção cultural do gênero, deveria restar na gênese dos debates feministas.

Estabelecer o sexo como um fato e o gênero como construção social implica, não somente no estabelecimento de um padrão identitário do que seja o indivíduo *mulher*, como limita a atuação política feminista. Nesse sentido, Butler propõe, inicialmente, a superação da dicotomia entre *sexo* e gênero, uma vez que “talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre o sexo e o gênero revela-se absolutamente nula” (BUTLER, 2003, p. 14). Em outras palavras: tanto sexo quanto gênero são elementos social e culturalmente concebidos.

Talvez uma das maiores contribuições dos estudos de Butler seja a contestação da existência de uma natureza ou essência feminina, isto é, a superação de uma postura feminista humanista, baseada na compreensão do gênero como “um atributo da pessoa, caracterizada essencialmente como uma substância ou um ‘núcleo’ de gênero preestabelecido que denota uma capacidade universal de razão, moral, deliberação moral ou linguagem”. (BUTLER, 2003, p. 16).

²³ Em referência à obra de Chimamanda Ngozi Adichie “Sejamos todos feministas” (2015).

Nesse sentido, podemos dizer que Butler refuta a existência de uma identidade (essência) feminina preexistente ao gênero: nem mesmo o sexo pode ser apontado como um fator determinante do que seja “homem” ou “mulher”, uma vez que sua estrutura binária não é natural, mas arbitrária, ao passo que as “*normas de gênero*” (BUTLER, 2013, p. 21) instituem o que socialmente se compreende como um sujeito *feminino* ou *masculino*.

Assim, o gênero expressa a performance do corpo, que se orienta pelo *desejo*. Contudo, nem o próprio desejo, segundo a autora, pode ser considerado natural, uma vez que a sociedade estaria imersa no que ela passa a denominar *heterossexualidade compulsória*. Para Butler (2013, p. 24) “a instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual”.

Há, portanto, uma relação simbiótica entre sexo, gênero e desejo, de forma que esses três elementos aparecem social e/ou culturalmente determinados e regulados. O sexo, nesse contexto, tem a finalidade precípua de reprodução e por isso o empenho em torná-lo uma categoria fixa, imutável. Em outras palavras, o desejo de tornar o sexo uma categoria estanque “parece advir da organização social da reprodução sexual, através da construção de identidades e posições claras e inequívocas dos corpos sexuados em relação uns aos outros” (BUTLER, 2018, p. 81). De outro canto, o gênero é constituído essencialmente do que a autora denomina *performance*, que, por sua vez, é configurada através de *atos de gênero*.

Dessa forma, o gênero não existe por si mesmo, mas impende da representação de “gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos” (BUTLER, 2003, p. 90), isto é, os *atos de gênero*. Butler (2003, p. 91) afirma que “os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma ‘essência’ que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado de realidade”.

Nesse sentido, para Butler não basta que o indivíduo “seja mulher” ou “seja homem”, mas é necessário que *performe* enquanto mulher e homem; há uma construção social e cultural sobre o que sejam esses dois elementos, que se inicia na naturalização do sexo e o cerceamento do desejo através da heterossexualidade compulsória. A performance, nesse contexto, é, sobretudo, um ato político – e é o motivo pelo qual performances dissidentes são puníveis, como é o caso de *drag queens*, por exemplo - e

se alicerça no binarismo *macho/fêmea, feminino/masculino*. Nesse sentido, sustenta Butler (2003, p. 93):

A distinção entre expressão e performatividade é crucial. Se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora. O fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória.

Assim, a partir da *teoria de gênero* de Butler, podemos conceber a criação de um *sujeito* mulher, não necessariamente anatomicamente originado, mas socialmente construído e politicamente delimitado. Nesse sentido, a autora defende uma *fluidez* das identidades e gêneros não-binários e em que pese não seja a criadora da teoria e do conceito *Queer*, cunhado primeiramente por Teresa Laurentis em 1987 que “traz a noção de tecnologias de gênero, que imprimem nos discursos sociais a ideia do que é ser homem ou mulher, que adequam os corpos aos limites dos gêneros, domesticam o desejo e impõe normas a serem seguidas” (HOLLANDA, 2018, p. 18), Butler é apontada como uma das precursoras da teoria, reafirmando em “*Problemas de gênero*” que sexo, gênero e os corpos²⁴ são alocados a partir de construtos simbólicos.

É interessante notar que em entrevista com Gayle Rubin (2003), Butler afirma que a obra “*The Traffic in Women*”²⁵ ao permitir a compreensão entre as estruturas psíquicas em relação às estruturas sociais (BUTLER e RUBIN, 2003, p. 164) a fez escrever sobre gênero em “*Problemas de Gênero*”. E certamente é possível notarmos uma confluência de posicionamentos em diversos pontos das duas obras, especialmente no que diz respeito

²⁴ É interessante conceber que a autora atribui uma arbitrariedade à constituição do corpo como sendo “masculino” ou “feminino” e a forma como esses elementos são vinculados ao sexo. Nesse sentido Butler (2018, p. 84) afirma que: “O fato de o pênis, de a vagina, de os seios e assim por diante serem denominados partes sexuais corresponde tanto a uma restrição do corpo erógeno a essas partes quanto a uma fragmentação do corpo como um todo”.

²⁵ O texto de Rubin acerca do tráfico de mulheres sobre o qual nos referimos o início desse ítem.

à fluidez do gênero e da sexualidade e a importância da construção social desses papéis. Rubin (2003, p. 169) ao discorrer entre essas relações em “The Traffic in Women” sintetiza essas noções ao afirmar que

Da mesma forma que com as línguas, algumas pessoas têm mais flexibilidade em termos de gênero e de erotismo que outras. Algumas podem ter uma segunda língua em termos de sexo e de gênero, e uns poucos ficarão absolutamente à vontade em mais de uma posição. Mas a maioria das pessoas tem uma língua mãe e zonas de bem-estar em termos de sexo e de gênero que nunca chegarão a mudar muito. Isso não quer dizer que essas coisas não sejam sociais, da mesma forma que as dificuldades para a aprendizagem de outras línguas não provam que as línguas não são fenômenos sociais. O fenômeno social pode ser incrivelmente refratário. Não obstante, eu pretendi, em “Traffic”, colocar o gênero e a sexualidade num contexto social, não desejando orientar-me completamente em direção ao simbólico laciano e me deparar com uma categoria primária de diferenças de gênero que podiam muito bem estar gravadas no granito.

Nesse sentido, tanto Rubin quanto Butler apontam em direção à problematização do sexo e gênero enquanto categorias estanques, isto é, o sexo como algo natural e o gênero enquanto construto social, subvertendo a naturalização de papéis – ou estereótipos - de gênero. Cada uma a seu tempo, Rubin como uma das pioneiras no uso do termo e da própria discussão acerca das teorias de gênero e Butler como uma das grandes vozes no que diz respeito a teorizar o gênero, buscaram encontrar o cerne do que podemos chamar *mulher* e compreender de que forma a sociedade e a cultura moldam o que convencionamos chamar de feminilidade e masculinidade.

2.2.2 As contribuições de Donna Haraway e Joan Scott

Donna Haraway, que lecionou História da Ciência da Universidade Johns Hopkins²⁶, escreveu em “*Antropologia do Ciborgue - As vertigens do pós-humano*” que “no final do “século XX, nesse neste nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, híbridos – teóricos e fabricados – de máquina e organismo, somos, em suma, ciborgues” (HARAWAY, 2009, p. 37). Não é novo o questionamento sobre a natureza humana, ou melhor, o que nos faz humanos e nos diferencia dos animais e das máquinas. Colocar em xeque a nossa própria constituição enquanto criaturas totalmente humanas e naturais é um passo para a liberdade de consciência e dos corpos e essa é a importância do *ciborgue*.

²⁶ Em Baltimore, Maryland, Estados Unidos.

A construção de um ser híbrido, entre humano e máquina; artificialmente construído, mas definitivamente humano, permeia o imaginário humano e fomenta os discursos e estudos feministas ao fulminar uma ideia de *essencialismo*: o manifesto ciborgue de Donna Haraway “apresenta uma criatura pós-gênero que apaga todos os marcadores binários das definições identitárias, liberando espaço para novas formas híbridas de sexualidade” (HOLLANDA, 2018, p. 18).

A Obra de Haraway é, sobretudo, um grande questionamento acerca da concepção puramente biológica do que seja *ser homem* ou *ser mulher* e os conceitos rijos e dicotômicos que alicerçam as questões de gênero na sociedade. O ciborgue é, portanto, uma figura imaginária que subverte a questão puramente *natural* do ser humano, é uma ode à liberdade não somente no que diz respeito ao gênero, mas à política, à sociedade. O ciborgue é heterogêneo, o que afasta a essencialidade e a pureza das relações, nesse sentido

Não existe nada mais que seja simplesmente “puro” em qualquer dos lados da linha de “divisão”: a ciência, a tecnologia, a natureza puras; o puramente social, o puramente político, o puramente cultural. Total e inevitável embaraço. Uma situação embaraçosa? Mas, cheia de promessas, também: é que o negócio todo é, todo ele, fundamentalmente ambíguo. Vejamos, pois, onde eles (eles?) estão. (TADEU, 2009, p. 11)

Segundo Haraway “o ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica” e surge da necessidade de remodelação de uma sociedade de tradição androcêntrica, capitalista, racista, isto é, um argumento em prol da “confusão de fronteiras, bem como a favor da responsabilidade em sua construção” (HARAWAY, 2009, p. 37), assim como “um esforço de contribuição para a teoria e para a cultura socialista-feminista, de uma forma pós-modernista, não naturalista na tradição utópica de se imaginar um mundo sem gênero [...]” (IBDEM, p. 37-38).

A partir das premissas, a autora elaborou o conceito de “*Identidades Fraturadas*”, opondo-se aos conceitos universalizantes ou essencialistas relativos ao gênero, defendendo não existir nada no fato de ser “mulher” que naturalmente contemple todas as mulheres, uma vez que se trata de “uma categoria altamente complexa, construída por meio de discursos científicos sexuais e de outras práticas sociais questionáveis (HARAWAY, 2009, p. 47), o que seria um grande mote das feministas – especialmente socialistas – da chamada *terceira onda* do feminismo.

As contribuições de Haraway, portanto, são no sentido de colocar em xeque as naturalizações de estereótipos de gênero, demonstrando a fragilidade de conceitos calcados nessas categorias, questionando, inclusive o próprio conceito de *mulher* e a necessidade de superação de uma visão homogênea, seja dos indivíduos, seja do próprio movimento feminista.

Por outro lado, Joan Scott, é uma historiadora estadunidense cujos estudos são de grande valia para compreensão das mais contemporâneas visões feministas, especialmente a partir de seu texto “*Gênero, uma categoria útil de análise histórica*”, de 1990, no qual dispõe que o gênero apresenta duas estruturas fundantes: “(1) O gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 2017, p. 88).

Um dos pontos centrais do texto de Scott é a crítica à a-historicidade utilizada para análise histórica, baseada em conceitos universalizantes de *homem* e *mulher*, como se houvesse, portanto, uma história “das mulheres” e uma história “dos homens”. Nesse sentido, a autora defende que “temos a necessidade de uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, de uma historicização e de uma desconstrução genuínas das diferenças sexuais” (SCOTT, 2017, p. 84).

Assim, a história é contada, como se a versão dominante dos fatos fosse a única forma possível, isto é, a história passa a ser escrita como se as posições normativas – relativas ao “papel” do homem e da mulher nas narrativas históricas – fosse fruto de um consenso e não de um conflito (SCOTT, 2017, p. 87). Pode-se tomar como exemplo - o fato de grupos fundamentalistas religiosos conclamarem a restauração do “papel tradicional” das mulheres em suas práticas religiosas, pretensamente mais autêntico, embora, na realidade, sejam poucos os antecedentes históricos que deem conta da existência incontestada de um suposto “papel feminino” (IBDEM, p. 87). Esses, segundo a autora, são os riscos de não se questionar as bases generificadas da história, ao passo que “o desafio da nova pesquisa histórica consiste em fazer explodir essa noção de fixidez, em descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva à aparência” (IBDEM, p. 87).

A análise histórica a partir do gênero pode ser utilizada no contexto político, social ou econômico e é de suma importância para que a história seja contada por homens e mulheres, evitando-se uma visão restrita que fomenta, ao fim e ao cabo, uma visão secundária ou marginalizada da mulher nos contextos históricos.

2.2.3 As contribuições de Gloria Anzaldúa e Gayatri Chakravorty Spivak

Em Em 1981 a literatura feminista foi sacudida pela publicação do emblemático “*This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*”, organizado por Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, que apresentava um formato totalmente inovador ao possibilitar “uma escrita acessível, íntima, de fala localizada, quase que uma roda de conversa na qual as relações entre homens e mulheres ganhavam uma inédita visibilidade” (HOLLANDA, 2018, p. 17). A ideia da publicação centrava-se em acolher a diversidade de pensamento das mulheres “de cor”, isto é, latinas, negras, chicanas, judias, asiáticas, ou do “terceiro mundo”²⁷.

Por meio dessa publicação, Anzaldúa escreve sua *carta às mulheres escritoras do terceiro mundo*, em uma narrativa afetiva e potente, que mescla sua experiência pessoal com a escrita e aprofundamento das questões feministas a partir disto com uma grande carga teórica de feminismo. Há uma imbricação clara e visceral entre as questões de gênero e raça, o que se pode observar a partir das pontuações da autora, que escreve: “minhas queridas *hermanas*, os perigos que enfrentamos como mulheres e cor não são os mesmos das mulheres brancas, embora tenhamos muito em comum. Não temos muito a perder – nunca tivemos nenhum privilégio. [...]” (ANZALDÚA, 2000, p. 229).

Para a autora, nesse contexto, a escrita e tudo o que ela abarca (a língua, a cultura) é uma das formas de gritar contra a opressão e estabelecer um feminismo efetivamente inclusivo, já que o feminismo branco torna invisível a mulher de cor (ANZALDÚA, 2000, p. 229). Nas palavras de Anzaldúa: “Porque os brancos querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender a nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito” (IBDEM, p. 229).

Gloria, em suas próprias palavras, é uma *chicana*, isto é, uma estadunidense de origem mexicana, e este fato marca sua escrita: “Uma voz é recorrente em mim: *Quem sou eu, uma pobre chicanita do fim do mundo, para pensar que poderia escrever*”, questiona-se retoricamente a autora (ANZALDÚA, 2000, p. 230), ao passo que, é justamente o preconceito e a invisibilidade das mulheres não brancas que tornam suas palavras tão retumbantes e ferinas: “É preciso uma enorme energia e coragem para não

²⁷ Anzaldúa utiliza a expressão “terceiro mundo” ao escrever seu artigo “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, motivo pelo qual, utilizamos essa forma de escrita, fazendo uma referência à autora e ao contexto em que o livro foi escrito.

aquiescer, para não se render a uma definição de feminismo que ainda torna a maioria de nós invisíveis”, aponta a autora.

A homogeneização do que seja *mulher*, por meio da criação de um *standart* da mulher branca, burguesa, delicada, dona-de-casa, etc., e os perigos (e danos) de um feminismo alicerçado nessas mesmas premissas é o pano de fundo de sua resistência. Para a autora

o ato de escrever é o ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como ‘outro’ – o escuro, o feminino” Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto. E a medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós. [...]. (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Fazer ouvir a própria voz, expor suas visões do mundo através da escrita, falar a língua de latinas, *chicanas*, negras, asiáticas, etc. – mulheres subalternizadas é o mote de Anzaldúa. Para a autora

Escrever é perigoso porque temos medo do que a escrita nos revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla. Porém, neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida” (ANZALDÚA, 2000, p. 234).

Em 1987, Anzaldúa publicou um capítulo do livro “*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*”, intitulado “*La conciencia de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência*”, no qual a autora defende formação de uma nova consciência a consciência *mestiza* (ANZALDÚA, 2005, p. 704). A consciência *mestiza* é essencialmente plural, uma tentativa de suplantar a rigidez das relações e definições:

La mestiza tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas – do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modelo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui ao invés de excluir. (ANZALDÚA, 2005, p. 706)

Segundo Anzaldúa (2005, p. 707) o futuro será da *mestiza*, porque este depende da quebra de paradigmas, da combinação de duas ou mais culturas; a padronização e a rigidez não cabem em um mundo e um feminismo plural. Com efeito, “extirpar a forma massiva de qualquer pensamento dualista do indivíduo e na consciência coletiva

representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra” (IBDEM, p. 707).

Gloria, sobretudo, conduz uma ode à pluralidade, individualidade, mas que, por outro lado, diz-nos que “somos uma mistura que prova que todo o sangue é intrinsecamente ligado entre si, e que somos crias de almas similares”, fomentando uma aura revolucionária, que supera preconceitos através da inclusão daqueles que estão à margem da história e da cultura de massa. Superar a cultura sexista impende a consolidação da *mestiza*: “enquanto as mulheres forem diminuídas, o/a índio/a e o/a negro/a em todo/as nós são diminuídos/as” (ANZALDÚA, 2005, p. 711).

Essa nova consciência, de quebra de paradigmas e fronteiras, segundo Anzaldúa é operada pelos/as homossexuais e *Queer*, especialmente aqueles que a autora classifica como *homossexuais de cor* (ANZALDÚA, 2005, p. 712), que “sempre estiveram na linha de frente (apesar de, muitas vezes, no armário) de todas as lutas pela liberação nesse país; têm sofrido mais injustiças e têm sobrevivido a todas, apesar das dificuldades” (IBDEM, p. 712).

No que toca ao feminismo, Anzaldúa é um marco no sentido de enaltecer uma visão feminista não padronizada, denunciando a pluralidade de existências e experiências femininas, desbancando a possibilidade de apenas um feminismo e recorrendo especialmente àqueles subalternizados que afirmassem sua identidade – subjetiva e política. Heloísa Buarque de Hollanda, ao discorrer sobre “*This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*”, afirma ser a obra “um xeque-mate no ideal utópico da sororidade feminista” (HOLLANDA, 2018, p. 17), acepção que congloba, em linhas gerais, o escopo de Anzaldúa. O feminismo decolonial da autora nos permite perceber as diferenças mesmo entre aqueles que estão na categoria *mulher*, expondo a imprecisão desse termo. O feminismo não pode servir à padronização, porque ela é, por excelência, excludente.

Por outro lado, Gayatri Chakravorty Spivak, teórica indiana, em 1983 questionou: “*Pode o Subalterno Falar*”, com sua obra homônima, “abrindo um enorme campo de debates sobre posicionalidades dos sujeitos em quadros de dominação colonial e racial” (HOLLANDA, 2018, p. 18). A autora, especialmente, analisando os escritos de Foucault e Deleuze deu-se à investigação acerca da representação do “sujeito de terceiro mundo” (SPIVAK, 2010, p. 20) na visão ocidental, alicerçada em uma visão pós-colonialista.

Para Spivak, o termo “subalterno” designa “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política

e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos do estrato social dominante”²⁸ (SPIVAK, 2010, p. 45) e o grande desafio, para a autora, é combater a “violência epistêmica” (SPIVAK, 2010, p. 47) de se compreender o “sujeito colonial” (IBDEM) como o *outro*.

Com efeito, o colonialismo deixou marcar indeléveis sociais e no imaginário social, com a exclusão dos indivíduos não encaixam no perfil do home-branco-europeu-com posses²⁹, de onde decorre a figura do *subalterno* como uma espécie de indivíduo de “segunda classe”. Contudo, Segundo Spivak (2010, p. 48) “*Pode o Subalterno falar*” não é apenas sobre colonialismo, mas sobre ações institucionalmente válidas³⁰, que permitam ao subalterno falar e ser ouvido, em outras palavras, diz respeito à política de exigir e construir uma infraestrutura para que quando os subalternos, falem, eles possam ser ouvidos³¹. Trata-se, da mesma forma, de não estereotipar o *subalterno*, transformando-o em um sujeito único: “o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (SPIVAK, 2010, p. 57), o que significa que ser *subalterno* não é uma identidade (única), mas uma posição (ao qual foram alçados alguns povos em razão do processo de colonialidade), ao passo que dentro da cultura em que está inserido – ainda subsiste a sua individualidade.

No que diz respeito à questão de gênero, compreender os efeitos da colonialidade é de extrema importância, uma vez que “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p. 57). As mulheres, nesse contexto, não somente são silenciadas (mais intensamente os homens subalternizados), como subsistem à sombra do homem-branco salvador: Spivak apresenta como exemplo o caso das viúvas hindus, que de acordo com a sua tradição religiosa, subiam à pira funerária do marido falecido e imolavam-se sobre ela; ritual abolido pelos colonizadores britânicos, o que, segundo a autora, foi interpretado como “um caso de homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 94), visão não contestada pelas mulheres brancas até a crítica de Mary Daly³².

²⁸ Tradução livre.

²⁹ Para maiores considerações acerca da colonialidade, ver capítulo I.

³⁰ Tradução livre

³¹ Tradução livre.

³² A autora questiona o posicionamento de “salvar” as viúvas indianas do ritual religioso em sua obra “Gyn/Ecology the metaethics of radical feminism”. (1978)

Um outro bom exemplo da noção “salvacionista” do homem branco em relação às mulheres foi a proibição de utilização do véu islâmico em locais públicos imposta pela França em 2011, medida seguida por diversos outros países europeus³³. A proibição carregava inerentemente não somente uma visão preconceituosa do islamismo, vinculando-o, em linhas gerais, ao terrorismo, como noções deturpadas acerca da opressão feminina no Oriente. Em 2002, em um de seus discursos, Laura Bush, então esposa do presidente Americano George W. Bush chegou a dizer que:

Por causa de nossos recentes ganhos militares em boa parte do Afeganistão, as mulheres não mais estão aprisionadas em suas casas. Elas podem ouvir música e ensinar suas filhas sem medo de punição. A luta contra o terrorismo é também uma luta pelos direitos de dignidade das mulheres. (BUSH apud ABU-LUGHOD, 2012, p. 454).

Recentemente, com a retirada das tropas americanas do Afeganistão por ordem do presidente Joe Biden e a retomada do poder pelo Talibã, a questão acerca da opressão feminina no mundo islâmico, reacendendo-se o debate acerca do uso do véu e, novamente, de que forma o Ocidente poderia “salvar” as mulheres muçulmanas. E por mais que o presente trabalho não tenha espaço para ampliar o debate e apenas pretenda trazer exemplos acerca da colonialidade e a questão feminina, fazendo-se uma ponte em relação à teoria de Spivak, que ora apresentamos, torna-se oportuno apresentar dois posicionamentos de Abu-Lughod (2012) acerca da questão da vestimenta feminina no Islã: por primeiro precisamos reavaliar a postura reducionista de interpretar o véu como “a quinta-essência dos sinais de falta de liberdade das mulheres, mesmo que nos oponhamos à imposição estatal dessa forma, como no Irã ou no Talibã” (IBDEM, p. 459), uma vez que é de extrema complexidade falar-se em liberdade ao levarmos em conta que os seres humanos são seres sociais, criados em contextos sociais e históricos e fazem parte de comunidades particulares que lhes conferem seus desejos e entendimentos do mundo (IBDEM, p. 459). Em outras palavras, seja no Ocidente ou no Oriente, os indivíduos são ordenados por bases ideológicas, valores sociais, religiosos, etc., que lhes conduzem a determinadas atitudes, de forma que, se utilizar o véu no Ocidente pode ser visto como forma de opressão, para a comunidade muçulmana significa uma maneira de conceber de mundo, não podendo, por si só, ser considerada opressiva. Em segundo lugar, segundo a autora, precisamos policiarmo-nos para não reduzir as diversas atitudes e situações de milhões de mulheres muçulmanas a partir de uma única peça de roupa (IBDEM, p. 460).

33

Para Abu-Lughod (2012, p. 460), dessa forma, “talvez seja hora de desistir da obsessão americana com o véu e focar em questões mais sérias com as quais as feministas e outras deveriam de fato estar preocupadas”.

Essas discussões acerca da opressão feminina no Ocidente ilustram, nesse sentido, a forma como o imperialismo, o colonialismo e a visão homogeneizante que eles conferem ao mundo, e que chega até os movimentos feministas, servem à perpetuação da divisão entre “povos civilizados” e “povos subalternos”. Nesse ponto, seria oportuno resgatar a teoria de Spivak e ouvir *o que as mulheres muçulmanas têm a falar*.

O silenciamento dos *subalternos* é, portanto, uma forma de apagamento dos indivíduos que não se adequam, seja culturalmente ou em relação aos seus corpos. Não somente há uma padronização no que diz respeito à cultura, como rechaçar-se de pronto o uso do véu por uma visão Ocidental dessa vestimenta, como no que diz respeito aos corpos; ao passo que, nas discussões de gênero, os corpos dissidentes são aqueles que não se enquadram nas posições heteronormativas e/ou que subvertem os papéis “de homem” e “de mulher”.

Há nesses tempos de difusão de conhecimento através da *internet*, uma figura que já há algum tempo utiliza seus canais virtuais para fomentar debates acerca das subjetividades: Rita Von Hunt, uma *Drag Queen* performada por Guilherme Terreri que em um de seus vídeos³⁴ para o *Youtube* reflete acerca de *Corpos Subalternizados*, no sentido de que

Os corpos que através de um escavamento, são tornados públicos, os corpos sobre os quais a sociedade acha que pode opinar. Então, pessoas trans, as mulheres, os corpos negros, os corpos pobres, os corpos, os corpos de imigrantes, os corpos nativos, de populações nativas. E esses corpos eles estão sujeitos ao comentário ao escrutínio, ao exame [...].

A reflexão acerca de deixar emergir a visão e a voz de corpos subalternizados, *deixando-os falar*, ia ao encontro de selecionar o posicionamento de Rita Von Hunt para o presente trabalho, dando ares de práxis a essa proposta, apresentando à academia a visão de uma *Drag Queen*.

Em linhas gerais, portanto, Spivak defendia a *pluralidade* enquanto elemento informador de movimentos sociais, isto é, os feminismos devem ser plurais porque as mulheres o são. A tentativa de colonizar o *outro*, ainda que sob o pretexto de salvá-lo, deve partir da reflexão: *quem são os salvadores? Quem são os indivíduos salvos? A quem*

³⁴ Trecho do vídeo “Pressão Estética, Fobia e Comunidades Seguras”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R9IGh9pBh_M&t=902s> Acesso em 12.10.20121

interessa esse movimento. As discussões sobre gênero não podem ficar aquém dos debates acerca da colonialidade, sob pena de engessarem em discursos colonizadores.

2.3 Afinal, o que é ser mulher na contemporaneidade?

Virgínia Virgínia Woolf (2021, p. 14) questionou em seu ensaio “Profissões para mulheres”, que leu em 1942 na Sociedade Nacional de Auxílio às Mulheres: “Quer dizer o que é uma mulher? Juro que não sei. E duvido que vocês saibam”.

De fato, seja na teoria, seja na prática, não é possível cunharmos com exatidão o que queira dizer “*ser mulher*”, dada a pluralidade e dos indivíduos, sendo este um ponto de convergência entre as autoras supracitadas. Há um construto social, mas também biológico, histórico, cultural, etc, do que seja “*ser mulher*”.

A questão biológica, cromossômica, embora ainda muito invocada nas questões de gênero, do ponto de vista teórico, especialmente no que tange aos estudos de gênero, mostrou-se já ineficaz para determinar o que seja “homem” ou “mulher”, ao passo que não há uma “essência feminina”. Senkevics e Polidoro (2012) ao discorrer sobre as interfaces entre biologia e sociedade, apontam que a *masculinidade e a feminilidade* na sociedade estruturam-se através da adoção de uma série de adjetivações, como a virilidade, agressividade e insensibilidade dos homens e a submissão e instabilidade emocional e a sentimentalidade das mulheres, ou ainda por meio da preferência das meninas por bonecas e atividades que simulam tarefas domésticas ou de cuidado em contraste com a preferência dos meninos por brincadeiras que envolvam agressividade, guerras, lutas ou violência. Contudo, defendem os autores que “a nossa biologia – sejam os genes, a anatomia ou mesmo os hormônios – não seria capaz de explicar características tão variáveis de cultura a cultura e tão permeados de sentidos e significados particulares a determinados contextos” (IBDEM, p. 18). Em outras palavras: “não podemos esperar que um certo genótipo explique a preferência pela cor azul ou que um conjunto de alelos leve ao interesse por bonecas ao invés de dinossauros” (IBDEM, p. 18).

Importa ressaltar que os autores não defendem negar a importâncias de disciplinas como a genética ou a psicologia comportamental, que exercem inexoravelmente um uma função na construção corporal, subjetiva e identitária do indivíduo. O ponto-chave, nesse contexto, é não reduzir o sujeito a um aglomerado de genes que seriam responsáveis por determinar de forma inequívoca seu *gênero*. Não se trata, portanto, de compreender o

corpo como uma “*tela*” sobre a qual a cultura imprimiria o gênero (CONNEL, 2005 apud SENKEVICS E POLIDORO), tendo em vista que “há, sim, características biológicas distintas para corpos distintos, de tal forma que uma desconstrução unicamente discursiva dessas diferenças se mostra inadequada, configurando um erro negligenciar as diferenças com o intuito de superar a desigualdade” (SENKEVICS e POLIDORO, 2012, p. 19), mas necessariamente, compreender de que forma a constituição biológica do indivíduo imiscui-se à sua vivência sociocultural na construção de seu gênero.

Com efeito, é importante a problematização no sentido de não tentar igualar os seres a partir de seus *corpos* unicamente. Corpos distintos, isto é, com composições corporais diferentes, necessitam de atendimento desigual do ponto de vista político e mais especificamente de políticas públicas. Há corpos que podem naturalmente, gestar, corpos que menstruam, que têm mais força física em razão de uma maior porção do hormônio testosterona, etc., e esses corpos requerem tratamento condizentes com essa realidade. Ignorar-se essas diferenças leva a absurdos no âmbito social, como é o fato da aprovação da Lei 13.467/2017, que ficou conhecida como a “Reforma Trabalhista”, que passou a permitir o trabalho de gestantes em atividades insalubres em grau médio ou mínimo, assim como o trabalho de lactantes em atividades insalubres em qualquer grau, permitindo-se o afastamento dessas atividades apenas na hipótese em que a empregada apresentasse atestado de saúde que expressamente o recomendasse, isto é, o exercício de trabalho insalubre por gestantes e/ou lactantes “em pé de igualdade” com indivíduos que não estejam nessa condição peculiar. Ou ainda, podemos dar o exemplo do recente veto do presidente Jair Bolsonaro à medida específica do Programa de Proteção e Promoção da saúde menstrual (14.214/2021) que previa a distribuição gratuita de absorventes higiênicos à estudantes carentes dos ensino fundamental e médio, mulheres em situação de extrema vulnerabilidade social e presidiárias, sob o pretexto de que “ao estipular beneficiárias específicas, a medida não se enquadraria ao princípio da universalidade, da integralidade e da equidade no acesso à saúde do SUS [Sistema Único de Saúde]”, dentre outras justificativas.

Nesse contexto, é insuficiente compreender *gênero* apenas a partir do ponto de vista biológico, assim como ignorar as diferenças corporais entre os indivíduos pode ser fator a aprofundar as desigualdades. Por outro lado, afirmar a existência de indivíduos que menstruam ou gestam – como é o caso dos exemplos anteriores – não significa que essas características automaticamente lhes atribuam o título de *mulher*, por exemplo. A intersecção entre esses dois vieses – biológico e social – do corpo é possível a partir de

“uma compreensão sobre o corpo que reconheça tanto a sua agência (i.e. sua capacidade de “agir”, de ser agente) quanto sua construção social, de forma que a biologia e o social não sejam compreendidos de maneira separada” (SENKEVICS E POLIDORO 2012, p. 1.9).

Assim, há uma imbricação entre os fatores biológicos e sociais na formação de gênero do indivíduo: há capacidades intrínsecas a alguns corpos (como o caso da maternidade, por exemplo) que os tornam distintos de outros (nem inferiores, nem superiores, importa pontuar). Todavia, uma gama de características extrínsecas tem sido, ao longo do tempo, propositalmente ressaltadas para fins de diferenciar gêneros: “não há motivo algum que explique o porquê de homens e mulheres não serem autorizados de usufruir determinadas maquiagens, acessórios e roupas, sem que haja um custo do ponto de vista social” (SENKEVICS E POLIDORO 2012, p. 19).

A imposição de papéis de gênero, portanto, reclamando-se comportamentos que não se revelam “naturais” ou não apresentam qualquer respaldo na composição biológica de um indivíduo – como um gene específico que o revelaria mais apto ao serviço doméstico, por exemplo -, mas que se revestem de uma falácia biologicista são a gênese da desigualdade de gênero. Conforme Senkevics e Polidoro (2012, p. 20) é “inaceitável sustentar o determinismo biológico ou qualquer outro pensamento das ciências biológicas que, a seu modo, reproduza posturas discriminatórias”, ao passo que, uma perspectiva interdisciplinar nos conduz à noção de que *corpo*, *sexo* e *gênero*, são essencialmente categorias políticas; ser “*homem*” ou ser “*mulher*” adentram em dimensões políticas.

E nesse contexto, o desafio persiste em repensar uma ciência que esteja em consonância em relação a posicionamentos políticos aliados a demandas sociais, como a igualdade de gênero e a diversidade sexual (SENKEVICS e POLIDORO, 2012, p. 19), uma vez que “se as interpretações, usos ou conclusões biológicas servirem de apoio para ideologias sexistas, machistas ou homofóbicas, a biologia estará, imediatamente, equivocada” (IBDEM, p. 20).

Vivenciamos, contudo, uma aura de um conservadorismo apoiado no sexismo que se reflete nas práticas sociais. O termo *gênero*, assim como suas discussões é um tabu e não raras vezes quem se dispõe a questioná-lo fica com a pecha de atentar contra a família. Um bom exemplo disso, no Brasil, foi quando, em 2015, O Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) apresentou uma questão de ciências humanas contendo a frase de Simone de Beauvoir “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher [...]”, que foi objeto de discursos

inflamados de ódio contra a imaginária “ideologia de gênero” e uma moção de repúdio à Simone de Beauvoir³⁵.

A importância de pautas que residem nos estudos de gênero resta consubstanciada, portanto, em combater a ignorância, o preconceito e a desinformação, que, ao longo do tempo, relegam homens e mulheres a horizontes restritos de oportunidades por conta do sexismo e da misoginia.

Some-se à discussão o fato de que a construção binária de gênero apresenta contornos essencialmente ocidentais, não sendo *universal*. Oyèronké Oyěwùmí, autora de “A invenção das mulheres” demonstra, a ocidentalidade da construção de gênero, corroborando as suas proposições a partir da análise da cultura onde nasceu: nas sociedades Iorubás não havia conceitos generificados. Segundo a autora, “el género una construcción social, también es un fenómeno histórico y cultural” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 51), com forte influência na colonialidade.

Com efeito, Oyěwùmí critica a visão universalizante do que seja “*ser mulher*”, esse sujeito-padrão, inclusive dentro do feminismo. De acordo com a autora, o conceito de *mulher*, na sociedade ocidental está, sobretudo, vinculado ao conceito de *família nuclear*, composta de um casal e filhos ou filhas (Oyěwùmí, 2017, p. 5), ao passo que, o núcleo familiar torna-se o cerne das discussões de gênero, alocando a opressão feminina em um *locus* essencialmente privado.

Para Oyěwùmí, portanto, essa necessária imbricação entre a condição da mulher, sua sexualidade e maternidade é o motivo de termos expressões como “mãe solteira” – como se a maternidade estivesse vinculada de alguma forma ao seu estado civil e papel em uma família -, algo que não poderia ser pensado na cultura Iorubá (Oyěwùmí, 2017, p. 5).

A família Iorubá, conforme Oyěwùmí (2017), nesse sentido, é considerada não-generificada, uma vez que “papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero” (Oyěwùmí, 2017, p. 5). Os centros de poder são difusos e as hierarquias são dadas especialmente em razão da idade dos indivíduos: a palavra *egbon* refere-se ao irmão mais velho, enquanto *abuor* ao irmão mais novo, independente do gênero a que correspondam (IBDEM, p. 5).

Nesse sentido, a linguagem assume contornos não generificados: na família Iorubá, *omo* é a nomenclatura utilizada para crianças – independentemente de seu gênero

³⁵ Disponível na íntegra em < <https://www.campinas.sp.leg.br/atividade-legislativa/pesquisa-de-proposicoes>>. Acesso em 27.09.2021.

– não havendo palavras que descrevam “menino” ou “menina” especificamente em um primeiro momento. Na mesma esteira, a palavra *oko*, embora seja traduzida para o inglês como *marido* não está baseado em uma diferença de gênero, podendo ser utilizada por indivíduos independentemente de seu gênero. Da mesma forma *iyawo*, que geralmente traduzida para o inglês como *esposa*, também pode ser utilizada por *homens* e *mulheres*. A diferença nesses vocábulos não está alicerçada no gênero, mas dizem respeito à forma como esses indivíduos adentraram na família: *oko* é destinado àqueles que são membros da família pelo nascimento, enquanto *iyawo* àqueles que se tornaram membros da família pelo casamento, ao passo que tanto homens quanto mulheres podem ser chamados por *oko* ou *iyawo*. Os devotos de Orixás (divindades) são conhecidos como os *iyawo Orisa*.

Em linhas gerais, portanto, pode-se ter a ideia de que, na cultura Iorubá “os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são” (Oyěw, 2004, p. 6). E essa configuração da sociedade Iorubá nos diz muito sobre a construção de papéis de gênero ocidentais, em muito, devido à colonização e nos convida ao questionamento das posturas *universalizantes* de gênero, e do que represente “*ser homem*” ou “*ser mulher*” ou a forma como “inventamos” esses conceitos e esses sujeitos, parafraseando o título do livro de Oyěwùmí. Interessam-nos, igualmente, os estudos de Oyěwùmí no sentido de que corroboram a noção de que apenas a biologia – em que pese as diferenças corporais entre os indivíduos – não tem a capacidade de responder o que seja *ser mulher* ou *ser homem*: se sociedades diferentes constroem e fundam-se em diferentes configurações de papéis de gênero, é justo concluir que apenas os genes não podem ser responsáveis por determinar quais são esses papéis.

Em 1851 no Encontro das Mulheres em Akron, Ohio quando Sojourner Truth questiona: “*Não sou eu uma mulher?*” para uma plateia de feministas brancas e homens que as hostilizavam, alegando-as impossibilitadas de votar por conta de sua suposta *fragilidade* ou *incapacidade intelectual*, dentre tantas outras visões possíveis, pode-se conceber que a figura da mulher delicada, mãe, dona de casa, frágil, *dócil* estava reservada a uma restrita parcela de mulheres. A *feminilidade*, nesse caso, não estava atrelada a questões físicas ou biológicas, mas era essencialmente contextual: as mulheres negras escravizadas, conforme descreve Angela Davis em sua icônica obra “Mulheres, Raça e Classe” (2016) não podiam ser consideradas *mulheres* – ou sequer pessoas, dada sua condição de subalternidade.

Segundo Davis (2016, p. 24) as mulheres escravizadas rompiam com a ideologia de *feminilidade* do século XIX, trabalhando nas mesmas condições em que os homens escravizados, ao passo que a maior parte restava obrigada ao trabalho na lavoura, no solo, na coleta de algodão, no corte da cana ou na colheita de tabaco. Essas *mulheres* não estavam abarcadas no estereótipo maternal e dócil que acompanhava as mulheres: em verdade, não eram consideradas *mães*, mas *reprodutoras*, sujeitas, inclusive a diversas formas de violação sexual (IBDEM, 2016). Davis descreve a situação das mulheres gestantes escravizadas, no sentido de que:

As mulheres grávidas não apenas eram obrigadas a realizar o trabalho agrícola usual como também estavam sujeitas às chicotadas que trabalhadoras e trabalhadores normalmente recebiam se deixassem de cumprir a cota diária ou se protestassem com “insolência” contra o tratamento recebido. (DAVIS, 2016, p. 28)

Assim, podemos conceber que *mulher e feminilidade*, não necessariamente estão interligadas, uma vez que se modificam contextualmente e de acordo com os interesses da sociedade no momento em que esses condicionamentos são criados. As mulheres negras escravizadas não carregavam consigo a pecha de *fragilidade* ou maternidade tal qual as sufragistas brancas e essa situação ilustra o quão frágeis são os conceitos de *ser mulher* calcados em papéis de gênero, em características humanas extrínsecas.

Nesse sentido, retomamos Virginia Woolf: não é possível definir o que seja “*ser mulher*”, o que não significa negar as diferenças biológicas entre os indivíduos, mas não as utilizar de forma a manter desigualdades quanto a suas oportunidades de vida, suas escolhas e, em última instância, sua felicidade. Em sua obra “*Sejamos todos feministas*”, Chimamanda Ngozi Adichie (2015, p. 30) defende que “a questão de gênero é importante em qualquer canto do mundo. É importante que comecemos a planejar e sonhar um mundo diferente, [u]m mundo de homens mais felizes e mulheres mais felizes, mais autênticos consigo mesmos. ”

Nesse sentido, *ser mulher* não toca somente à questão biológica, tampouco, somente à construção social, mas é uma forma de estar no mundo, profunda e inextricavelmente atrelada à cultura e que se modifica constantemente, a depender do contexto. Em se tratando de gênero, portanto, e da outorga de papéis sociais, nada está dado, pronto ou acabado e se foi possível construir uma sociedade sexista, é possível desconstruí-la, remodela-la de forma mais equitativa e humana.

2.4 A economia sexista do trabalho não remunerado: por que a “mão invisível do mercado” é feminina

Em 1719 Daniel Defoe imaginou um homem que, perdido em uma ilha, desenvolve diversas capacidades, cria um sistema econômico, produz seus próprios bens e, sem influências externas – sejam positivas ou negativas – “cresce” apenas a partir do próprio esforço, utilizando aquilo que seria adversidade em seu favor. O romance *Robinson Crusoe*, que carrega essa sinopse tornou-se um clássico da literatura mundial e quanto ao seu conteúdo literário, sua qualidade, de fato é indiscutível. Contudo, Katrine Marçal (2017, p. 28) alerta-nos para o fato de que, para além do universo literário, a “experiência” de *Robinson Crusoe* acabou por construir um *standart* do mundo econômico:

O naufrago de Daniel Defoe se tornou um modelo essencial do que os economistas chamam de “homem econômico”. *Crusoe* está enclausurado em uma ilha deserta sem códigos sociais nem leis. Ninguém o inibe, e ele tem carta branca para agir de acordo com seu interesse pessoal. Na ilha de *Crusoe*, o interesse pessoal que impulsiona a economia está separado de outras considerações e, portanto, a história se torna uma ferramenta didática para os economistas (MARÇAL, 2017, p. 28)

O “homem econômico” é, portanto, esse indivíduo plenamente racional, perspicaz, previsível e que, sem qualquer condicionante social - leis, Estado, convenções sociais, religião, etc. – é capaz de criar sua própria economia, obter lucros e estar sempre em ascensão, praticamente como se houvesse um talento inato do ser humano de estabelecer relações econômicas³⁶; a economia, portanto está no *indivíduo*, em suas motivações e interesses pessoais, ou seja, “Como *Robinson Crusoe*, o homem econômico era um empreendedor moderno que se libertou das velhas opressões irracionais” (MARÇAL, 2017, p. 33). Nesse sentido:

O homem econômico determinava a própria vida e deixava os outros determinarem as deles. Era muitíssimo capaz, simplesmente porque era humano. Suas faculdades racionais superiores o tornavam mestre do seu próprio mundo, não o servo nem subordinado de alguém. Era livre. Em cada situação, podia pesquisar todas as possíveis alternativas com a velocidade da luz e tomar a melhor decisão possível. Ele se movia por um ambiente cheio de escolhas como um jogador de xadrez de primeira linha. É da natureza humana, diziam os economistas do século XIX. Era tolerante: o homem econômico não julgava as pessoas pela sua origem, mas pelo destino. Era também curioso e aberto a mudanças. Sempre queria estar ainda melhor. Ter mais. Ver mais. Experimentar mais. (MARÇAL, 2017, p. 34).

³⁶ E aqui cabe lembrar a ideia de Adam Smith para o qual o ato de estabelecer relações econômicas é intrínseco à natureza humana.

Adam Smith, ao escrever *A riqueza das Nações*, em 1779, visava elucidar as leis naturais que ordenavam o sistema econômico, isto é, “se havia leis conforme as quais os corpos celestes se moviam, devia haver leis conforme as quais os corpos humanos se moviam” (MARÇAL, 2017, p. 21) e esse foi o mote para que tentasse atribuir à conduta humana não somente uma previsibilidade, mas se adotasse um critério científico para explicar o funcionamento da sociedade e, por conseguinte, da economia. Para tanto, utilizou-se de um modelo ideal, o *Homem Econômico*.

O *Homem Econômico*, um indivíduo autointeressado, não foi uma criação de Smith, antes disso, Thomas Malthus³⁷ e Stuart Mill³⁸ já haviam não somente o criado, como debatido acerca de suas características (GRECCO, 2018). Bentham e sua teoria utilitarista também relegariam uma parte de seus escritos à descrição do *homem econômico*, assim como seria objeto de estudos de Jevons³⁹, de forma que não há um consenso acerca da exata figura do *Homem Econômico*. Sua composição, contudo, concerne a um indivíduo racional e *autointeressado*, isto é, que sobrepõe os interesses pessoais aos da coletividade, de forma que “a essência do homem econômico não residiria no que ele escolhe, mas em eu método racional de fazer escolhas” (GRECCO, 2018, p. 117).

A ideia de uma economia focada no indivíduo e calcada na existência da figura do *homem econômico*, deu azo à convergência de teorias econômicas e sociológicas que impulsionaram o surgimento da Economia Neoclássica, emergente nos Estados Unidos entre os anos 1950 e 1960, cujos principais expositores são Anthony Downs e Mancur Olson (GRECCO, 2018, p. 118). Assim, a economia neoclássica, que em linhas gerais, concentrava três ideologias capitalistas, quais sejam: a) a crença na “mão invisível”, a partir da qual as trocas em um mercado livre harmonizariam com o interesse coletivo; b)

³⁷ “Apesar de Smith ser o responsável por introduzir o indivíduo (auto-interessado) na estrutura da Ciência Econômica, o *homo economicus*, no entanto, não seria um modelo para suas ideias econômicas. Essa dimensão de um modelo econômico fundamentado em uma persona pode ser encontrado primeiramente em Thomas Malthus, particularmente em seus estudos sobre população, nos quais as pessoas seriam, em sua maioria, movidas por um desejo insaciável de prazer sexual [...]”. (GRECCO, 2016, p. 112)

³⁸ “A primeira formulação mais alentada da ideia de *homo economicus* teria sido elaborada por John Stuart Mill, por meio de sua descrição das motivações econômicas dos indivíduos na obra ‘Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela’, publicada pela primeira vez em 1836 (Souza, 2014). No entanto, enquanto Mill é geralmente identificado como o criador do *homo economicus*, do *economic man*, ele nunca teria usado essa designação em seus próprios escritos”. (GRECCO, 2016, p. 113)

³⁹ Segundo Grecco (2018, p. 116): “A importância do homem calculista (*calculating man*) 16 de Jevons é indiscutível. Ele seria uma das personagens que ajudaram a fundamentar a Revolução marginal e sua concepção de utilidade marginal.”.

a ideia de um ajuste automático de um mercado livre com o pleno emprego; e c) a ideia de que a distribuição de renda deveria se operar com base na produtividade; e incorporou a noção do *homem econômico*, sendo Alfred Marshall o primeiro a empregar o termo, já na concepção neoclássica (GRECCO, 2018, p. 119).

A ideia de um indivíduo infenso às condições sociais é o produto da ascensão do sistema capitalista, que necessitava ancorar-se nas teorias liberais, sobretudo na consolidação de um direito inalienável à propriedade privada para subsistir. Nesse sentido, Grecco (2018, p. 111) sustenta que “as teorias do individualismo compõem a ideologia burguesa capitalista de distinção social”, de modo que, “o individualismo era (e ainda é), portanto, a ideologia dominante da acumulação capitalista (IBDEM, p. 111).

Com efeito, ainda que seja recomendável certo nível de previsibilidade nas relações econômicas e sociais, é certo que, fora da literatura, por mais sedutora que possa parecer uma sociedade baseada nas capacidades e motivações individuais, não há indivíduos infensos aos processos sociais, históricos e/ou sem relações. Diferentemente de Robinson Crusóe não estamos em uma ilha. E, nesse sentido os condicionamentos sociais interferem, muitas vezes de forma determinante, no nosso modo de vida e em nossa capacidade econômica – como intentamos deixar claro com a analogia à Comstock no subitem anterior -, não há indivíduo isolado. É nesse ponto que, a despeito das visões econômicas baseadas em *standards* como Robinson Crusóe, questões como: gênero, classe e raça, por exemplo, entrecruzados em um sistema econômico não somente fazem diferença como são causa de uma *diferença* socioeconômica abissal entre os indivíduos e funcionam como “marcas sociais” (SAFFIOTI, 2013, p. 60) que produzem hierarquias sociais.

A esse respeito, o que podemos dizer com certeza é que a principal característica do homem econômico – esse tipo ideal da economia – é que ele não é uma mulher (MARÇAL, 2017, p. 37). E nesse aspecto, podemos compreender que a economia não está baseada em pressupostos *femininos*: enquanto aos homens sempre foi permitido agir em razão de seus interesses pessoais, em relação à mulheres essa liberdade é um tabu (IBDEM, 2017, p. 37), quanto que aquilo que as mulheres produzem, pouco interessa à economia.

Quando Adam Smith defendeu que “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse” (SMITH, 1996, p. 74), não somente referiu-se ao *homem econômico*, mas pressupôs a existência de uma lógica econômica que condiciona o

homem em suas atitudes e intenções. A economia e as atividades econômicas propriamente ditas constituiriam uma complexa teia de relações sociais entre os indivíduos, onde cada um seria orientado por suas próprias motivações – sempre visando ao lucro – e guiados pelo que mais tarde se tornaria uma das expressões mais conhecidas criadas por Smith, a “*mão invisível*” do mercado (MARÇAL, 2017, p. 20).

Com efeito, a “*mão invisível*” seria a responsável por dar à economia seu *status* de ciência natural, com leis imutáveis que regeriam os indivíduos e suas relações econômicas, tal qual ocorria na física ou na biologia e seria a responsável por dar azo ao processo de concorrência capitalista (PRADO, 2006, p. 63). A metáfora da “*mão invisível*”, dessa forma

ao pensar a ordem social como uma emergência que harmoniza o caos potencial dos interesses individuais está dialogando como uma filosofia moral anglo-saxônica e reafirmando que os interesses, ao invés de se chocarem induzindo à guerra hobbesiana ou à paz instável lockiana, são agraciados por uma *mão invisível* que os orienta para o bem-estar coletivo. (GANEM, 2005, p. 147)

Assim, a teoria da *mão invisível* que ordenaria as relações sociais, que nada mais seria do que a expressão de uma lei natural, não somente alicerçou as concepções econômicas modernas sobre noções do indivíduo e do individualismo, fortes elementos do ideário liberal (GANEM, 2005, p. 146), como serviu para ocultar uma importante faceta da economia capitalista: a *mão invisível* era feminina. Nesse sentido, conforme explicita Marçal (2017, p. 25) para que Adam Smith pudesse escrever *A Riqueza das Nações*, assim como para que o padeiro ou o cervejeiro pudessem trabalhar, era necessário que suas mães, esposas ou irmãs tivessem que passar horas a fio, dia após dia limpando a casa, cuidando de crianças, cozinhando, lavando roupa, enxugando as lágrimas ou brigando com os vizinhos. Independentemente da visão como encaramos o mercado, a *mão* que cuida, cose, veste, organiza ou desempoeira é, essencialmente feminina.

No bojo da “grande economia”, isto é, aquilo se convencionou chamar ao que produz valor, existe uma “microeconomia” que, apesar de *invisível*, a sustenta. Há uma incongruência quando se estabelece que “dar à luz, criar filhos, cultivar um jardim, cozinhar para seus irmãos, ordenhar a vaca da família, costurar roupas para seus parentes ou cuidar de Adam Smith para que ele pudesse escrever *A riqueza da nações...*” (MARÇAL, 2017, p. 25) não conta como “atividade produtiva” nas fórmulas econômicas padrão.

Há que produza o alimento: plante, colha, embale, transporte, mas deve haver quem o desembale, cozinhe, tempere e coloque no prato. Sem isso a economia não flui. Ocorre que a visão androcêntrica do mundo impede que este trabalho seja visível, contabilizável e por isso mesmo importante. Se há um “segundo sexo”, de acordo com Beauvoir, pode-se dizer que há uma “segunda economia” (MARÇAL, 2017, p. 26): há o que é executado pelo homem, que é essencialmente o trabalho, e “o outro” (IBDEM, p. 26), que é realizado pela mulher. O primeiro não se estruturaria sem o segundo, mas para que essa dinâmica funcionasse, foi necessário que a *naturalização* do trabalho doméstico fosse socialmente construída, sobretudo, pela adoção dos estereótipos de gênero que verificamos nos itens anteriores.

Nesse sentido, GRECCO (2018, p. 123) defende que “a ausência de mulheres nos modelos econômicos insiste em uma distinção “natural” entre as esferas privada e pública”, ao passo que “a consequência é a invisibilização dos trabalhos que as mulheres historicamente são encarregadas e as contribuições desses trabalhos para o bem-estar-social” (IBDEM, p. 123) e a sua manutenção é *conditio sine qua non* para a manutenção do sistema capitalista e de suas conseqüentes indecorosas desigualdades sociais.

A divisão sexual (ou sexista) do trabalho é, portanto, essencialmente, uma ficção social que surgiu da necessidade de sustentação da própria economia capitalista. Nesse sentido, a dicotomia entre trabalho remunerado e não remunerado remonta aos séculos XVII e XVIII, com o advento do capitalismo, expandindo-se nos mais diversos países com a Revolução Industrial (AGUIRRE, 2009, p. 13), criando a associação: "homens/produção/esfera pública e mulheres/reprodução/espço privado, conferindo a essas associações, dentro do mesmo princípio hierárquico, uma qualificação da primeira como sendo da ordem da cultura e da segunda como sendo ordem da natureza" (ÁVILA e FERREIRA, 2014, p. 14)

A bifurcação das esferas do trabalho, com a definição de trabalho produtivo e trabalho reprodutivo, sendo o primeiro associado à geração de renda e o segundo ao desenvolvimento de tarefas domésticas, foi fenômeno "estratégico para o processo de acumulação capitalista e, uma vez que é majoritariamente de responsabilidade das mulheres e foi fundamental para a sustentação do patriarcado, ou seja, para a manutenção do poder dos homens". (ÁVILA e FERREIRA, 2014, p. 21). Essa distinção, portanto, foi responsável por relegar ao trabalho doméstico uma função secundária de desvalorização, inculcando-se a noção de que trabalho é aquele condicionado à produção de renda, o que limitou os estudos sociais acerca do tema.

Com efeito, as mudanças sociais não se operam do dia para a noite, ao contrário, no mais das vezes, são resultados de processos paulatinos de rearranjos sociais, oriundos dos interesses dominantes em cada época. A consolidação da divisão sexual do trabalho para fins de manutenção do capitalismo emergente nos séculos XVII e XVIII estruturou-se a partir de uma série de condições sociais que forçavam à marginalização da mulher e, conseqüentemente, seu empobrecimento. Segundo Federici (2017, p. 199):

As mulheres não poderiam ter sido totalmente desvalorizadas enquanto trabalhadoras e privadas de toda sua autonomia com relação aos homens se não tivessem sido submetidas a um intenso processo de degradação social; e de fato ao longo dos séculos XVI e XVII, as mulheres perderam terreno em todas as áreas da vida social.

Esses movimentos, descritos por Federici (2017) foram de várias ordens: um dos direitos mais importantes alijados das mulheres foi realizar por conta própria, atividades econômicas; na França, as mulheres perderam o direito de autorrepresentação nos tribunais e de fazer contratos, sendo declaradas como “imbecis”, na Alemanha, quando uma mulher da classe média perdia seu marido, designava-se um tutor para administrar seus bens, ao passo que na Itália, operou-se um declínio da presença feminina nos Tribunais para denunciar abusos, ou seja, em linhas gerais, pode-se dizer que “além da desvalorização econômica e social, as mulheres experimentaram um processo de infantilização legal”.

É interessante notar, que nesse período é que a palavra em inglês *gossip*, que hodiernamente têm uma conotação pejorativa, podendo ser traduzida como *fofoca*, conforme explica Federici (2017, p. 2110), significava originalmente *amiga* e que, a partir desse processo de depreciação social, passou a configurar-se como um artifício a desencorajar a amizade e convivência entre as mulheres, especialmente, em público.

Da mesma forma, a *caça às bruxas*, especialmente na Europa foi de fundamental importância tanto para a acumulação primitiva do capitalismo, por meio da destruição de todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de um sistema de conhecimento que servia de base ao poder das mulheres na Europa feudal (FEDERICI, 2017, p. 10) e que serviu, sobretudo, para consolidação de uma economia capitalista.

Assim, uma sucessão desses eventos, todos deliberadamente destinados à supressão da autonomia e liberdade femininas em todos os âmbitos pavimentaram o caminho para uma divisão cada vez mais profunda entre o papel social do homem e da

mulher, dando ensejo a uma nova divisão sexual do trabalho, calcada na *domesticação das mulheres* e a redefinição da feminilidade e masculinidade (FEDERICI, 2017, p. 199).

O modelo de feminilidade que se consolidou especialmente a partir do século XVII através da figura da esposa ideal, eminentemente obediente, passiva, parcimoniosa, casta, de poucas palavras e sempre ocupada com as suas tarefas domésticas (FEDERICI), deu-se através de processos violentos e degradantes que visavam a transformar a mulher em um ser cada vez mais marginalizado. Ao fim e ao cabo, essas agressões à imagem da mulher considerada insubordinada foram cedendo lugar à mulher *mãe*, consubstanciando todos possíveis atributos femininos em um suposto *instinto materno*, conforme descrito por Pierre Bayle em seu *Dicionário Histórico e Crítico*, de 1740, (IBDEM).

Assim é que esse sofisma da mulher *mãe, dona de casa e cuidadora* permaneceu ao longo do tempo, praticamente intocado em suas proposições do ponto de vista social. Apenas no século XX, os movimentos feministas dos anos 1970 proporcionaram a "ruptura epistemológica ao redefinir o conceito de trabalho a partir da esfera produtiva e reprodutiva" (ÁVILA e FERREIRA, 2014, p. 15), podendo-se afirmar que: foi com a tomada de consciência de uma "opressão" específica que teve início o movimento das mulheres: torna-se então coletivamente "evidente" que uma enorme massa de trabalho é efetuada gratuitamente pelas mulheres, que esse trabalho é invisível, que é realizado não para elas mesmas, mas para outros, e sempre em nome da natureza, do amor e do dever materno. (KERGOAT e HIRATA, 2007, p. 597).

A partir de então, houve a modificação do paradigma de trabalho, agregando-se uma perspectiva multifacetada e sociológica, na qual a desigualdade de gênero restava evidente, "foi a vez de implodir a esfera do trabalho assalariado, pensado até então apenas em torno do trabalho produtivo e da figura do trabalhador masculino, qualificado, branco" (KERGOAT e HIRATA, 2007, p. 597). Assim, surgiu a noção de divisão sexual do trabalho, ou seja, partindo-se de uma perspectiva abrangente da esfera de trabalho, com suas inúmeras implicações no campo sociológico e não mais eminentemente econômico, as desigualdades de gênero nesse âmbito restaram cada vez mais sobressalentes.

Assim, Kergoat e Hirata (2007, p. 598) conceituam a divisão sexual do trabalho como: a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem como características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social

adicionado (políticos, religiosos, militares etc.). Segundo Kergoat e Hirata (2007, P. 598) a divisão social do trabalho apresenta dois princípios informadores, quais sejam, o princípio da separação - que define o que seja trabalho de homem e de mulher - e o princípio hierárquico - que informa a valorização maior do trabalho masculino em detrimento do feminino.

Dessa forma é que até os dias atuais, mantém-se a divisão sexista do trabalho, calcada na suposta naturalidade ou aptidão natural das mulheres ao trabalho doméstico e de cuidado. Ainda que se avolumem trabalhos, especialmente concernentes à Economia Feminista acerca do tema, cuja “pedra angular” (PÉREZ OROZOCO, p. 60) é a divisão sexual do trabalho, ainda há muito que se galgar em uma esfera onde a forma de opressão apresenta-se tão fortemente imbricada às questões culturais.

2.4.2 Conhecendo e conceituando o trabalho não remunerado

Maya Angelou, uma das mais importantes poetisas do século XXI escreveu o poema “*Trabalho de Mulher*”. Nos versos a autora declama que:

*Eu tenho crianças para cuidar
As roupas para remendar
O chão para esfregar
A comida para comprar
Depois, o frango para fritar
O bebê para vestir
A cana para cortar
Eu tenho que limpar essa cabana
Depois, cuidar dos doentes
E colher o algodão
[...] (ANGELOU, 2020, p.165)*

É interessante notar - além da grandiosidade da escrita de Angelou -, que a autora refere-se a uma série de tarefas domésticas que nomeia como *trabalho de mulher* e não como trabalho doméstico, por exemplo. Apenas pelo título, contudo, o leitor é capaz de compreender a que espécie de tarefa Angelou está se referindo. Há, sobretudo, no imaginário coletivo, a clara noção do que seja “*trabalho de mulher*”. Porém, ao falarmos de *trabalho não remunerado feminino*, podemos conceber uma certa comoção geral que não raras vezes acabam com a indagação: *as mulheres trabalham sem receber?*

Com efeito, quando falamos em divisão sexual (ou sexista) do trabalho, que enseja o trabalho não remunerado feminino, estamos nos referindo ao que Guimarães, Hirata et al (2011, p. 154) conceituam como *care*, ou seja, o trabalho de *cuidado*. Em que pese a

terminologia inspire diferentes interpretações a depender do contexto do país em que é empregado⁴⁰, no Brasil, o conceito de *cuidado*, oriundo do verbo *cuidar*, diz respeito a

um espectro de ações plenas de significado nativo, longa e amplamente difundidas, muito embora difusas no seu significado prático. O “cuidar da casa” (ou “tomar conta da casa”), assim como o “cuidar das crianças” (ou “tomar conta das crianças”) ou até mesmo o “cuidar do marido”, ou “dos pais” [...] (KERGOAT E HIRATA, 2011, p. 154).

Em 2016, a ONU criou um sistema internacional de *análise do uso do tempo*, a ICATUS⁴¹ (The International Classification of Activities for Time Use) que, de acordo com o organismo, visa à “classificação de todas as atividades com as quais uma pessoa pode despendar seu tempo durante as 24 horas do dia”⁴² (ICATUS, 2016, p. 5), produzindo relatórios a fim de mapear essas ações. Um dos princípios básicos da ICATUS é classificar quais as atividades diárias podem ser consideradas produtivas e quais são as “atividades pessoais” ou “não-produtivas” do ponto de vista econômico, de forma que os resultados podem lançar luz sobre o tempo utilizado pelos indivíduos para estudos, vida social, exercícios e diversas outras tarefas que está intimamente ligadas à qualidade de vida de uma população (IBDEM, 2016, p. 6).

A ICATUS, em linhas gerais, divide a sessão de trabalho não remunerado (*unpaid work*) em dois grandes grupos: *unpaid domestic services for household Family members* (serviços domésticos não remunerados no âmbito doméstico e para membros da família⁴³) e *unpaid caregiving services for household and Family members* (serviços de cuidado não remunerado no âmbito doméstico e para membros da família⁴⁴). Nesse sentido, a organização considera serviços domésticos não remunerados:

Gestão de alimentos e preparação de refeições; limpeza e manutenção da casa e arredores; decoração, manutenção e reparos na residência, cuidado e manutenção de roupas e calçados, serviço doméstico para uso próprio, cuidados com animais de estimação, realizar compras para a casas ou para membros da família, viagem, mudança, transporte ou acompanhamento de mercadorias ou pessoas relacionadas a serviços domésticos não remunerados

⁴⁰ As autoras apresentam as diferenças de concepções do *care* em uma análise comparativa entre Brasil, França e Japão.

⁴¹ É importante ressaltar que a ONU estabeleceu através da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) relatórios específicos acerca dessa região do Globo, que podem ser conferidos em: <https://oig.cepal.org/sites/default/files/time_use-measurement_in_lac_0.pdf>

⁴² Tradução livre.

⁴³ Tradução livre

⁴⁴ Tradução livre

para a casa ou membros da família e outros serviços domésticos não remunerados⁴⁵. (ICATU, 2016, p. 23)

No que diz respeito ao trabalho não remunerado de cuidado (ou assistência), a ICATU lista as seguintes tarefas:

Cuidado e instrução de crianças, cuidados a adultos que necessitem de assistência, cuidado de adultos que não necessitam de assistência e membros da família, viagem e acompanhamento de mercadorias ou pessoas relacionadas a serviços de assistência não remunerados para famílias e membros da família e outras atividades relacionadas ao serviço não remunerado de cuidado no âmbito doméstico e de membros da família. (ICATU, 2016, p. 23)⁴⁶

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) através da Pesquisa Nacional por Análise de Domicílios (PNAD – contínua), responsável por mapear o trabalho no Brasil, conceitua o trabalho não remunerado como *afazeres domésticos*. Segundo Bruschini (2006, p. 335) em 1992 a PNAD passou a incluir informações acerca do trabalho doméstico, porém, tratando-se apenas do trabalho doméstico remunerado, reservando a expressão “*afazeres domésticos*” à reprodução social. Contudo, a partir do referido ano, a alternativa acerca da realização de *afazeres domésticos* deixou de ser um item apenas a ser respondido por aqueles que acusavam não ter trabalho remunerado, passando-se a uma opção de escolha para todos os que respondessem o questionário. A mensuração, todavia, do tempo gasto em serviços domésticos só foi objeto do relatório a partir de 2001, quando a PNAD passou a questionar sobre o tempo consumido na realização de tarefas domésticas. Assim, a PNAD considera *afazeres domésticos* a tarefa de:

a) Arrumar ou limpar toda ou parte da moradia; b) Cozinhar ou preparar alimentos, passar roupa, lavar roupa ou louça, utilizando, ou não, aparelhos eletrodomésticos para executar estas tarefas para si ou para outro(s) morador(es); c) Orientar ou dirigir trabalhadores domésticos na execução das tarefas domésticas; d) Cuidar de filhos ou menores moradores; ou e) Limpar o quintal ou terreno que circunda a residência. (PNAD, 2007, p. 10)

Assim, o trabalho de cuidado, no léxico e na práxis brasileira, concerne, em linhas gerais, a duas espécies de atividade: a atividade doméstica de organização, limpeza, cocção de alimentos, etc., assim como o ato de cuidar de outrem: um filho, marido, pai, uma pessoa idosa ou com deficiência física ou mental ou que de qualquer forma inspire auxílio. O trabalho não remunerado feminino está, portanto quando há a realização

⁴⁵ Tradução livre

⁴⁶ Tradução livre.

gratuita – ou a título de “amor”⁴⁷ - de tarefas dessa natureza por parte das mulheres. Nesse sentido, varrer a casa, preparar alimentos, lavar a louça e/ou roupas, cuidar dos filhos, vesti-los ou amamenta-los, são trabalhos, que exigem esforço físico e mental, mas que ficam ocultos sob um véu de invisibilidade.

A Oxfam – Oxford Committee for Famine Relief (Comitê de Oxford para Alívio da Fome), uma organização não governamental que quantifica dados econômicos mundiais, ao divulgar, em 2019 o relatório “Tempo de Cuidar: o trabalho não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade” apontou que “a desigualdade econômica está fora de controle” (OXFAM, 2020, p. 5). Dentre os dados apresentados pelo organismo, temos que: os bilionários do mundo, que somavam apenas 2.153 indivíduos em 2019, eram possuidores de mais riqueza que 4,6 bilhões de pessoas; os 22 homens mais ricos do mundo detêm mais riqueza do que todas as mulheres da África; as pessoas que fazem parte do 1% mais rico do mundo detêm mais que o dobro da riqueza de 6,9 bilhões de pessoas; se alguém tivesse poupado dez mil dólares por dia desde o início da construção das pirâmides do Egito teria um quinto da média da fortuna dos cinco bilionários mais ricos do mundo; se toda a riqueza do planeta fosse empilhada em nota de cem dólares e todos se sentassem sobre que dissesse respeito, a maior parte da população sentaria no nível do chão, enquanto isso, um cidadão de classe média em um país rico ficaria sentada na altura de uma cadeira e os dois homens mais ricos do mundo estariam sentados no nível do espaço sideral; a aprovação de uma tributação adicional de 0,5% sobre a riqueza daqueles que participam do grupo de pessoas 1% mais ricas do mundo nos próximos 10 anos equivale aos investimentos necessários para se criar 117 milhões de empregos em serviços básicos, como educação, saúde e assistência a pessoas idosas e outros setores, eliminando déficits de atendimento (OXFAM, 2020, p. 6).

O que está, contudo, na base, e, portanto, sustenta essa abissal desigualdade social é exatamente a divisão sexual do trabalho. Conforme preceituam ARUZZA, BAHTTACHARYA e FRASER (2019, p. 51) as sociedades capitalistas constituem, por definição, a origem das opressões de gênero. Isso porque, segundo as autoras, o capitalismo certamente não foi o responsável por criar a subordinação feminina, contudo, estabeleceu e alicerçou outras estruturas sexistas, ao passo que, “seu movimento fundamental foi separar a produção de pessoas e a obtenção de lucro, atribuir o primeiro

⁴⁷ Federici em “Salários contra o trabalho doméstico (1975)” que compõe a obra “O ponto zero da Revolução”, afirma que: “Eles dizem que é amor. Nós dizemos que é trabalho não remunerado”. (2019, p.41).

trabalho às mulheres e subordiná-lo ao segundo” (IBDEM, p. 51). Os dados da Oxfam se coadunam com essa premissa: a organização estima que o valor monetário global do trabalho não remunerado feminino, se contabilizado, chega a pelo menos 10,8 trilhões de dólares por ano, isto é, três vezes maior do que o estimado para o setor de tecnologia do mundo.

Na mesma esteira, o Relatório de Desenvolvimento Humano na ONU de 2015, intitulado “O trabalho como motor do desenvolvimento humano” apresentou dados extremamente alarmantes quanto a situação econômica das mulheres em decorrência desigual distribuição dos serviços de *cuidado*. Segundo o organismo, “na maior parte dos países, em todas as regiões, as mulheres trabalham mais do que os homens” (PNUD, 2015, p. 14): a estimativa é de que as mulheres correspondam a 52% do trabalho global (remunerado e não remunerado) e os homens 48%; considerando-se uma amostra de 62 países, os homens dedicam-se, em média, 4,5 horas diárias ao lazer a vida social, contra apenas 3,9 horais no caso das mulheres.

No Brasil, segundo o IBGE, através da PNAD contínua, em 2019, a população com 14 anos ou mais de idade ou mais dedicava uma média de 16,8 horas semanais aos afazeres domésticos ou ao cuidado de outras pessoas, conferindo-se 21,4 horas semanais para as mulheres e 11,0 horas para os homens (IBGE, 2020). Os dados indicam que entre os anos de 2016 e 2019 a diferença entre a média de horas dedicadas ao trabalho doméstico entre homens e mulheres aumentou de 9,9 horas para 10,4 horas semanais.

Segundo a PNAD, em 2019 146,7 milhões de pessoas com 14 anos ou mais de idade executaram afazeres domésticos, o que corresponde a 85,7% desta população. As mulheres que realizaram esses afazeres somam o percentual 92,1%, taxa bem mais alta do que o percentual dos homens, que soma 78,6%. Os dados não são muito diferentes dos apurados pela PNAD (2020) em 2018, quando 85,6% da população realizou tarefas domésticas, sendo 92% das mulheres e 78,2% dos homens, com uma variação de 0,4% na taxa masculina.

Entre os homens, a realização de afazeres domésticos, de acordo com a PNAD (2020) têm porcentagem mais alta entre aqueles que possuem ensino superior completo – 85,7% - que em relação àqueles sem instrução ou com ensino fundamental incompleto – 74,1%.

No que diz respeito à distribuição geográfica, de acordo com a PNAD o Nordeste apresentou a maior diferença entre as taxas de realização de tarefas domésticas por sexo,

cerca de 21,0 pontos percentuais a mais para as mulheres, e a região Sul, a menor desigualdade, sendo 9,6 pontos percentuais a mais para as mulheres.

Os dados da PNAD (2020) também deixam evidentes as diferenças raciais entre as mulheres no que diz respeito à execução de tarefas domésticas: as mulheres brancas foram responsáveis em 91,5% dos casos, as mulheres pretas em 94,1% e as pardas em 92,3%, sendo, contudo, sempre mais alta do que o percentual dos homens dos mesmos grupos raciais, em relação aos quais a porcentagem que realiza serviços domésticos ficou entre 80,4% para homens brancos, 80,9% para negros e 76,5% para pardos.

Ainda de acordo com a PNAD, as tarefas relacionadas à alimentação, limpeza de roupas e sapatos e a organização da casa estava concentrada nas mulheres, ao passo que a única atividade em que os homens se destacam é na realização de pequenos reparos, em relação às quais os homens apresentam um percentual de 58,1%, enquanto as mulheres 30,6%. Dentro de casa, a atividade que as mulheres mais realizaram foi preparar ou servir alimentos, organizar a mesa ou lavar a louça com um percentual de 80,0% de participação feminina, seguida pela limpeza e arrumação da casa e arredores, que somam 77,4%, compras e pesquisa de preços, com percentual de 76,2% e limpeza e manutenção de sapatos, cuja porcentagem de participação feminina na realização da tarefa soma 75,3% (PNAD, 2020).

As atividades com menor participação feminina foram a realização de pequenos reparos e manutenção do domicílio e automóvel, nos quais as mulheres figuram com um percentual de 42,6%, seguido de cuidados com animais domésticos – 47,7% (PNAD, 2020).

No tocante ao trabalho de cuidado ou assistência, o qual compreende: alimentar, vestir, pentear, dar remédio, dar banho e colocar para dormir, o relatório PNAD (2020) concluiu que são tarefas que pesam muito sobre as mulheres, haja vista 85,6% realizarem essa espécie de tarefa, ao passo que, comparativamente, apenas 67,9% dos homens o fazem. Mesmo no auxílio às atividades educacionais, o percentual de diferença de trabalho entre homens e mulheres é considerado marcante por parte da PNAD, sendo 11,1 pontos percentuais a mais para mulheres (IBDEM).

Nesse quesito, as questões de raça também apresentam-se como fatores relevantes, sendo que, do total, 33,7% das pessoas que realizavam o serviço de cuidado ou assistência eram pretas, pardas, somavam 33,0% e pessoas brancas somavam o percentual de 29,7%. Apenas entre as mulheres, 40% das que dedicavam-se a esse trabalho eram pretas ou pardas, enquanto às brancas somou-se a porcentagem de 33,5% (PNAD, 2020).

Em seus resultados, o relatório da PNAD contínua 2016-2019 apontou que as mulheres dedicam-se duas vezes mais que os homens aos afazeres domésticos: a população com 14 anos ou mais dedicava, no ano de 2019, em média 16,8 horas semanais aos afazeres domésticos ou de cuidado/assistência de pessoas, o que corresponde a 21,4 horas semanais para mulheres e 11 horas para os homens; sendo que de 2016 para 2019 a diferença entre as médias das mulheres e dos homens aumentou de 9,9 para 10,4 horas semanais (PNAD, 2020).

É importante ressaltar que as diferenças entre a dedicação de homens e mulheres aos afazeres domésticos e de cuidados persiste tanto entre mulheres e homens desempregados quanto empregados: as mulheres sem ocupação remunerada – fora do domicílio – dedicaram, em média 24 horas semanais a essa espécie de serviços, enquanto os homens não ocupados dedicaram metade do tempo – 12,1 horas semanais. As mulheres empregadas dedicaram-se, por outro lado, em média 8,1 horas a mais aos afazeres domésticos ou cuidados em casa que os homens ocupados (PNAD, 2020).

Esses dados coletados pela PNAD contínua certamente são alarmantes quanto à colossal discrepância entre a dedicação de homens e mulheres aos serviços domésticos e de cuidados. Todavia, deve-se levar em consideração que esses dados referem-se a um período de normalidade, ao passo que no ano de 2020 o mundo viu-se diante da pandemia da Covid-19.

A “*Sempre Viva Organização Feminista*”, ONG sediada em São Paulo e que realiza ações em prol dos movimentos de mulheres no Brasil e no exterior⁴⁸, juntamente com a “*Gênero e número*”, uma empresa social de jornalismo, orientada por questões de gênero e raça⁴⁹ editou o relatório “*Sem parar – O trabalho e a vida das mulheres na pandemia*” e apontou que 50% das mulheres brasileiras passaram a cuidar de alguém na pandemia, ao passo que, na área rural, esse percentual chegou 62% (GÊNERO E NÚMERO, 2020, p. 11). Quando os dados são seccionados por raça, o estudo apontou que: 52% das mulheres negras passaram a assistir outra pessoa na pandemia de forma não

⁴⁸ Conforme descrito no *site* da ONG: “A SOF Sempre Viva Organização Feminista é uma organização não governamental com sede em São Paulo que faz parte do movimento de mulheres no Brasil e em âmbito internacional”. Disponível em: < <https://www.sof.org.br/a-sof/#a-sof> > Acesso em: 28.8.2021.

⁴⁹ Conforme descrito no *site* da Organização: “A Gênero e Número é uma empresa social que produz e distribui jornalismo orientado por dados e análises sobre questões urgentes de gênero e raça, visando qualificar debates rumo à equidade. A partir de linguagem gráfica, conteúdo audiovisual, pesquisas, relatórios e reportagens multimídia alcançamos e informamos uma audiência interessada no assunto. Disponível em: < <https://www.generonumero.media/institucional/> > Acesso em: 28.08.2021

remunerada; 50% das mulheres indígenas ou pardas assumiram essa tarefa, enquanto em relação às mulheres brancas esse percentual chegou a 46% (IBDEM, 2020).

Nessa mesma esteira, 72% das mulheres afirmaram ter aumentado a necessidade de monitoramento ou companhia de outra pessoa; 41% das mulheres que mantiveram o emprego durante a pandemia, com a manutenção do salário afirmaram trabalhar mais durante a quarentena; 40% das mulheres informaram que a pandemia e o isolamento social colocaram em risco a sustentação da casa e 8,4% afirmaram ter sofrido alguma forma de violência durante o período de isolamento (GÊNERO E NÚMERO, 2020, p. 12).

Todos esses dados, quando entrecruzados com a dimensão de raça, intensificam-se, o que demonstra que, as mulheres negras são mais severamente afetadas pela crise sanitária (e socioeconômica) da pandemia da Covid-19: 58% das mulheres desempregadas são negras; do percentual de 40% das mulheres que afirmaram ter a pandemia colocado em risco a sustentação da casa, 55% são negras e 61% das mulheres que está na economia solidária, são negras (GÊNERO E NÚMERO, 2020, p. 16).

É nesse sentido que afirmamos uma piora na situação de vida das mulheres durante o período pandêmico ainda em curso, seja do ponto de vista econômico ou psicológico, que abordaremos com mais aprofundamento nos capítulos subsequentes. Entretanto, importa ressaltar um dos apontamentos do relatório acerca das dificuldades das mulheres em manter-se em meio à crise:

Não é algo secundário na sustentabilidade da vida ter a renda afetada ou vislumbrar a possibilidade de não ter meios para pagar o aluguel. Some-se a isso uma rotina na pandemia com sobreposições de responsabilidades do trabalho remunerado e do trabalho doméstico e de cuidados, uma realidade que, de acordo com 61,5% das mulheres, dificulta o trabalho remunerado - para 4% delas inviabiliza totalmente, e para 34,5% não dificulta. (GÊNERO E NÚMERO, 2020, p. 27).

É importante destacar, contudo, que em pese seja de fundamental importância quantificar os dados relativos ao trabalho não remunerado feminino, que não são apenas números, mas vidas humanas que têm sido, ao longo do tempo, limitadas pelo sexismo entranhado nas relações sociais⁵⁰ trabalho reprodutivo é essencial para a sociedade: “sem

⁵⁰ Nesse ponto é importante frisar que por “relações sociais” adotamos a conceituação de Kergoat, que diferencia as relações subjetivas/interpessoais, que são individuais e relações sociais, que são sempre coletivas. Nesse sentido: “As relações intersubjetivas são próprias dos indivíduos concretos entre os quais se estabelecem. As relações sociais, por sua vez, são abstratas e opõem grupos sociais em torno de uma disputa” (KERGOAT, 2010, p. 95). Assim, é possível, por exemplo, que um casal divida igualmente

ele, nem a vida nem a força de trabalho estariam encarnadas nos seres humanos” (ARUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019, p. 53), entretanto, ao onerar precipuamente as mulheres, limitando e/ou tolhendo suas possibilidades de emancipação é uma das facetas mais hediondas do capitalismo, que se alicerça sobre papéis e opressões de gênero, inculcado no binarismo e na heteronormatividade (IBDEM, p. 53).

Assim, superar a divisão sexual do trabalho, através das lutas em torno da reprodução social do trabalho, são o ponto central para uma mudança paradigmática, formando “a linha de frente de projetos com potencial de alterar a sociedade por completo” (ARUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019, p. 56), o que intentamos apresentar ao longo desse segundo capítulo.

CAPÍTULO III – A DECLARAÇÃO DE DIREITOS DAS MULHERES

3. Direitos humanos pós II Guerra Mundial e as conquistas de direito das mulheres

A formulação e consolidação dos direitos humanos decorrem, paradoxalmente, das suas incontáveis violações ao longo da história da humanidade e da tentativa de superação, por meio, sobretudo, da limitação do poder estatal. Bobbio (2004, p. 9) consubstancia essa concepção, asseverando que “os direitos do homem [...] são direitos históricos, nascidos em certas circunstâncias, caracterizados por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas”.

Assim, os direitos humanos são fruto de processos históricos – não lineares- que em diversas épocas marcaram o avanço do pensamento das sociedades, construindo a ideia de dignidade da pessoa humana não somente como princípio ou direito, mas como valor intrínseco ao indivíduo⁵¹. Nesse sentido, Piovesan (2008, p. 887) sintetiza os pressupostos fundantes e direcionadores dos direitos humanos, asseverando que

as tarefas domésticas em seu domicílio, contudo, isso não afasta as relações de exploração, dominação e/ou opressão (IBDEM), que são sociais/coletivas.

⁵¹ Sarlet (2002, p. 41-42) “Inicialmente cumpre salientar – retomando a ideia nuclear que já se fazia presente até mesmo no pensamento clássico – que a dignidade, como **qualidade intrínseca da pessoa humana** é irrenunciável e inalienável, constituindo elemento que qualifica o ser humano como tal e dele não pode ser destacado, de tal sorte que não se pode cogitar na possibilidade de determinada pessoa ser titular de uma pretensão a que lhe seja concedida a dignidade. Esta, portanto, como qualidade integrante e irrenunciável da própria condição humana, pode (deve) ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida, não podendo, contudo (no sentido ora empregado) ser criada, concedida ou retirada, já que existe em cada ser humano que lhe é inerente.” [grifo nosso]

A ética emancipatória dos direitos humanos demanda transformação social, a fim de que cada pessoa possa exercer, em sua plenitude suas potencialidades, sem violência e sem discriminação. É a ética que vê no outro um ser merecedor de igual consideração e profundo respeito, dotado do direito de desenvolver as potencialidades humanas, de forma livre autônoma e plena. [grifo nosso]

Com efeito, em que pese a existência predecessora de declaração de direitos – como é o caso da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão quando da Revolução Francesa, a *Bill of Rights* inglesa, a Independência dos Estados Unidos e as diversas Revoluções na América Latina – como a Haitiana e Mexicana - que desembocaram na positivação de uma série de direitos, conforme discutimos nos tópicos que precederam, pode-se dizer que a Primeira e a Segunda Guerra Mundial foram as molas propulsoras para o nascedouro do atual sistema de direitos humanos.

Nesse sentido, se a negação da dignidade da pessoa humana permitiu, sobretudo, os horrores nazistas da Segunda Guerra Mundial, “com a ruptura do paradigma de direitos humanos, por meio da negação do valor da pessoa humana como valor fonte de direito” (PIOVESAN 2008, p. 888) o pós-guerra deveria significar a sua reconfiguração e reconstrução.

Inaugura-se, nessa esteira, novel concepção de direitos humanos, através da Declaração Universal de 1948, ratificada pela Declaração de Direitos Humanos de Viena de 1993, que assenta os princípios de igualdade e liberdade – outrora já reivindicados – aos dispor que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.

Flagrante, portanto, o compromisso da eminente carta de direitos em erigir a igualdade entre os seres humanos, haja vista as violações de direitos decorrerem, especialmente da equivocada premissa de subalternidade, desvalorização de um indivíduo em relação ao outro: o que têm em comum a escravidão, o nazismo, o sexismo, racismo, a homofobia, xenofobia e quaisquer outras formas de discriminação é que partem do pressuposto de conceber “o ‘outro’ como um ser em menor dignidade e direitos, ou em situações limites um ser esvaziado em dignidade, um ser descartável, objeto de compra e venda (vide escravidão) ou de campos de extermínio (vide nazismo).” (PIOVESAN, 2008, p. 887-888).

Todavia, essa configuração de igualdade formal, isto é, “a igualdade geral, genérica, abstrata, sob o lema de que ‘todos são iguais perante a lei’” (PIOVESAN, 2008,

p. 888), se por um aspecto representa grande conquista de direitos, por outro, é insuficiente para concretamente proporcionar uma sociedade democrática, justa e igualitária. Isso porque, a sociedade se constitui por relações assimétricas de poder, de forma que a equalização de papéis sociais – no sentido de gênero, de raça ou classe econômica – reclama a aplicação da máxima aristotélica de que a equidade consiste em tratar-se os desiguais de forma desigual, na medida de sua desigualdade.

Dessa forma, “determinados sujeitos de direitos ou determinadas violações de direitos, exigem uma resposta específica e diferenciada” (PIOVESAN, 2008, p. 888), sob pena de esmaecimento de seus direitos diante de uma configuração androcêntrica e falsa homogeneidade social sob a qual restaram positivados os direitos humanos, o que pode-se dizer, ainda herança de um concepção de estado liberal. Nesse sentido, a normatização da igualdade numa concepção universalidade, “é eficaz politicamente enquanto permite combater certas formas de discriminação, afirmar a individualidade e por limites ao poder” (JELIN 1994, p. 125), entretanto:

Manter a ilusão da igualdade ao apresenta-la em termos de direitos universais inclui certos riscos: pode acarretar uma formalização excessiva dos direitos, isolando-os das estruturas sociais onde existem e adquirem um sentido; a passagem do individual para o social histórico e contingente torna-se difícil (JELIN 1994, p. 125).

Nesse contexto, exsurge a importância do feminismo na redução das dissimilaridades que marcam as relações de gênero na sociedade, atuando de forma a causar fissuras num sistema androcêntrico de direitos. Assim, “uma das grandes contribuições do feminismo tem sido a profunda crítica e o desmascaramento dos suportes do paradigma dominante que coloca os homens como ponto de referência universal e que transforma as mulheres [...] em diferentes ou invisíveis” (JELIN, 1994, p. 125). O feminismo, dito de outra forma, reclama o direito à diferença.

Com efeito, pode-se dizer que a história está permeada por figuras femininas que, em todas as épocas, desafiaram a ordem social vigente – diga-se – “quase sempre seguidas da mais dura resposta: confinamento, fogueira ou guilhotina” (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004, p. 2), de modo que temerária qualquer atitude no sentido de cunhar o momento histórico exato em que o *feminismo* nasceu: se este significa a luta pela equidade de gênero e libertação das mulheres das opressões do patriarcado, veremos que sempre esteve presente, em diferentes épocas, de diversas formas e com as mais variadas protagonistas.

Nesse contexto, em que pese haja certa hegemonia narrativa (e didática) no sentido de organizar o movimento feminista a partir de *ondas*, a iniciar pelo movimento pelo Sufrágio feminino na Inglaterra⁵², encabeçado por aquelas que ficariam conhecidas como as *Sufragetes*, nos períodos que precederam esse importante acontecimento, outros grupos de mulheres já haviam se haviam insurgido quanto às diversas opressões sexistas.

Isso porque, embora de extrema relevância, o movimento sufragista inglês conglobava uma única classe de mulheres: brancas, pertencentes à elevada classe social; maneira que suas reivindicações, para além do voto feminino – diziam respeito às necessidades de parcela muito restrita da sociedade. Se reivindicavam o direito ao trabalho remunerado, esqueciam-se das mulheres negras escravizadas ou das operárias para quem trabalhar estava longe de ser um direito ou privilégio, mas era respectivamente uma obrigação e uma necessidade; se objetivavam demonstrar sua *força* para as tarefas consideradas *masculinas*, afastando-se da construção de *feminilidade*, as mulheres negras e operárias não eram destinatárias desses reclamos, já que não tinham enaltecidas supostas *fragilidades femininas*; se reclamavam maiores direitos patrimoniais, excluíaam aquelas que sequer detinham patrimônio.

Assim é que na Declaração de 1848, de *Seneca Falls*, por exemplo, uma das mais relevantes Cartas de Direitos Femininos do século XIX, “tratava-se do resultado teórico de anos de contestações [...] voltadas a uma condição política, social, doméstica e religiosa que era contraditória, frustrante e claramente opressiva para as mulheres da burguesia e das classes médias emergentes” (DAVIS, 2016, p. 67), ignorando, todavia, “a difícil situação das mulheres brancas da classe trabalhadora, bem como a condição das mulheres tanto do Sul quanto do Norte” (IBDEM, p. 67).

Havia, portanto, diversos movimentos femininos organizados simultâneos e paralelos, cada qual com suas reivindicações próprias, convergentes em certos aspectos e divergentes em diversos outros. Enquanto as sufragistas criaram a *General Federation of Women’s Club*, que embora se propusesse à defesa *das mulheres* adotou práticas racistas, as mulheres negras fundaram a *Agremiação de Mulheres Era*, que unia a luta por pautas femininas às antirracistas e as operárias estiveram sempre presentes tanto nos movimentos relativos às causas trabalhistas quanto às discussões sobre o sufrágio.

No Brasil, merece destaque o movimento das operárias anarquistas, que organizaram-se através da *União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas*” que em

⁵² Como é o caso de PINTO, 2009, p. 15.

1917 proclamaram manifesto no qual asseveravam: “se refletirdes um momento vereis quão dolorida é a situação da mulher nas fábricas, nas oficinas, constantemente amesquinhas por seres repelentes” (PINTO, 2009, p. 16), o que constituiu a primeira onda do feminismo em terras brasileiras.

Nesse sentido, quanto à heterogeneidade das lutas feministas, entrecruzadas por aspectos de classe e raça, explica-nos Davis (2016, p. 228) que:

“Mulher” era o critério, mas nem toda mulher parecia estar qualificada. As mulheres negras, claro, eram praticamente invisíveis no interior da longa campanha pelo sufrágio feminino. Quanto às mulheres brancas da classe trabalhadora, as líderes sufragistas provavelmente ficaram impressionadas, no início, com seus esforços de organização e sua militância. Mas, como se viu depois, as próprias trabalhadoras não abraçaram a causa do sufrágio feminino com entusiasmo. Embora Susan B. Anthony e Elizabeth Cady Stanton tenham persuadido diversas líderes operárias a protestar contra a não concessão do voto às mulheres, a massa das trabalhadoras estava muito mais preocupada com seus problemas imediatos – salários, jornadas, condições de trabalho – para lutar por uma causa que parecia imensamente abstrata.

Dessa forma, resta claro o reducionismo de alçar apenas as sufragistas à categoria de pioneiras nos movimentos feministas, o que, contudo, não impediu que academicamente fossem consideradas como precursoras da *primeira onda* do feminismo (PINTO, 2009, p. 15).

Em 1948 Eleanor Roosevelt juntamente com as latino-americanas logrou êxito em incluir o termo sexo, no artigo segundo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que passou a estabelecer que “todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza [...]”, restando, todavia circunscrito ao aspecto formal de proteção aos direitos das mulheres (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004) ainda que represente simbolicamente avanço do ponto de vista jurídico.

Contudo, a partir de 1930 o movimento feminista perdeu força, ainda que se destaque a publicação da obra *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, de 1949, que cunhou a paradigmática máxima feminista “não se nasce mulher, torna-se” (PINTO, 2009, p. 18), voltando a tomar força já no final dos anos 1960.

Com efeito, apenas nos emblemáticos anos 1960 e sua conjuntura que contava com o ingresso dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã com o recrutamento de grande de soldados jovens; o surgimento do movimento hippie contrapondo-se aos valores morais vigentes; o movimento que ficou conhecido como “Maio de 68” na Europa, no qual

estudantes ocuparam a Universidade de Sorbonne, na França, em franca subversão da ordem acadêmica e os desdobramentos políticos advindos desse episódio com a tentativa de aliança entre estudantes e operários, que repercutiu por toda a Europa; o lançamento da pílula anticoncepcional; e especialmente o lançamento, em 1963, da obra “A mística feminina” de Betty Friedan, é o que reviveu o feminismo, sendo novamente içado ao cerne das discussões de gênero (PINTO, 2009, p. 17). Tem-se início, portanto, a segunda onda feminista, podendo-se dizer que

Durante a década, na Europa e nos Estados Unidos, o movimento feminista surge com toda a força, e as mulheres pela primeira vez falam diretamente sobre a questão das relações de poder entre homens e mulheres. O feminismo aparece como um movimento libertário, que não quer só espaço para a mulher – no trabalho, na vida pública, na educação –, mas que luta, sim, por uma nova forma de relacionamento entre homens e mulheres, em que esta última tenha liberdade e autonomia para decidir sobre sua vida e seu corpo. (PINTO, 2009, p. 18).

No Brasil, no entanto, os anos 1960, marcados pelo golpe militar de 1964, a despeito da efervescência e ascensão de direitos ao redor do mundo, foi período de intensa estagnação e supressão de direitos fundamentais, notadamente após a instituição do Ato Institucional nº 5 – AI-5 em 1968, mais austero instrumento antidemocrático do período. Dessa maneira, enquanto na Europa e nos Estados Unidos o cenário era muito propício para o surgimento de movimentos libertários, principalmente aqueles que lutavam por causas identitárias, no Brasil o que tínhamos era um momento de repressão total da luta política (PINTO, 2009, p. 18).

Nesse contexto, portanto, apenas nos anos 1970 há nova articulação de movimentos feministas, sob pesado jugo dos militares que o concebiam como moral e politicamente perigosas (PINTO, 2009, p. 20). Não obstante a severa repressão,

Como resultado da difusão do pensamento feminista, baseado na repercussão da leitura dos livros de Simone de Beauvoir (1910-1986) – O Segundo Sexo (1949) – e de Betty Friedman (1921-2006) – A Mística Feminina (1963), as mulheres ganharam as ruas para entoar as palavras de ordem Nosso Corpo nos Pertence e o Privado também é Político, uma crítica radical à condição do ser mulher. (BANDEIRA e MELO, 2010, p. 25).

Assim, nos anos 70 os movimentos feministas ganham fôlego vulto no Brasil e no mundo – ainda que com as particularidades do caso brasileiro- o que culmina com a organização da I Conferência Internacional da Mulher, em 1975, no México, pela Organização das Nações Unidas (ONU), que proclamou este o Ano Internacional da Mulher e os dez anos seguintes como a década da Mulher.

No Brasil, ainda que com severo cerceamento das liberdades individuais, pode-se dizer que os anos 1970 representaram importante seara de mobilização das causas feministas, haja vista que paralelamente aos movimentos de luta pela democracia, “as feministas propuseram-se [...] a denunciar a dominação sexista existente, inclusive no interior dos grupos políticos, defendendo que o movimento pelos direitos das mulheres, no Brasil, deveria ser diferenciado e não subordinado às lutas gerais do povo brasileiro.” (BANDEIRA e MELO, 2010, p. 25).

Nesse contexto, em 1979 a Assembleia Geral da ONU aprovou a Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Contra a Mulher, documento de suma relevância que “define discriminação como toda a distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo, que tenha por objetivo ou resultado, menosprezar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher de seus direitos humanos e liberdades fundamentais” (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004, p. 2), estabelecendo importante marco no que tange a especificação de direitos femininos, abstraindo-se cada vez mais o aspecto generalista das declarações de direitos.

A partir dos anos 1980 com o fim da ditadura militar, o período de redemocratização foi marcado pela ascensão dos movimentos feministas no Brasil, maneira que “há inúmeros grupos e coletivos em todas as regiões tratando de uma gama muito ampla de temas – violência, sexualidade, direito ao trabalho, igualdade no casamento, direito à terra, direito à saúde materno-infantil, luta contra o racismo, opções sexuais” (PINTO, 2009, p. 19).

Em linhas gerais, pode-se afirmar que “a conjuntura da década de 1980 foi marcada pelo movimento de mulheres e por esta multiplicação das agendas feministas que, somadas ao retorno à democracia no país, culminaram com as experiências iniciantes do feminismo no aparelho do Estado” (BANDEIRA e MELO, 2010, p. 27). Uma das significativas vitórias feministas desse período foi a criação do Conselho Nacional da Condição da Mulher- CNCM, em 1984, secretaria que adquiriu o status de Ministério e foi de fundamental importância para articulação junto a diversos grupos feministas, especialmente o Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), de Brasília para inclusão de direitos às mulheres no novo texto constitucional (PINTO, 2009, p. 17).

De fato, a Constituição Federal de 1988, imbuída no sentimento de efetiva redemocratização do país e, sobretudo, positivamente de amplo sistema direitos fundamentais – o que lhe rendeu, inclusive o título informal de Constituinte Cidadã – foi o documento constitucional que mais contemplou as reivindicações feministas:” a

constituição de 1988 é uma das que mais garante direitos para a mulher no mundo” (PINTO, 2009, p.20) o que se deve, sobremaneira ao esforço promovido pelo CNCM.

Em nível mundial, os anos 90 foram marcados por diversos documentos internacionais visando à proteção e promoção de direitos femininos, a se destacar a Declaração de Direitos Humanos de Viena, 1933, que estabeleceu a inalienabilidade, integralidade e indivisibilidade dos direitos humanos das mulheres em relação aos direitos humanos universais⁵³, ratificada em 1995 pela Plataforma de Ação de Pequim, que não apenas reitera e reforça a força normativa da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, mas “também confere visibilidade aos direitos humanos das mulheres e das meninas, em alusão ao processo de especificação do sujeito de direito, além de conferir visibilidade à justiça enquanto reconhecimento de identidades” (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004, p. 4).

Essa especificidade do sujeito, reclamada por essas cartas de direitos, permitiu, pode-se dizer, que a luta por direitos humanos para mulheres, se concentrasse em três eixos: “a) a discriminação contra a mulher; b) a violência contra a mulher e c) os direitos sexuais e reprodutivos” (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004, p. 4). Cabe menção, assim, à Declaração sobre a Eliminação da Violência Contra a mulher de 1993, a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – também conhecida como Convenção de Belém do Pará – de 1994 e a Convenção de Beijing de 1995.

A relevância dessas Convenções reside precipuamente no reconhecimento da violência de gênero, ou seja, aquela que “ocorre quando um ato é dirigido contra uma mulher, ou quando os atos afetam as mulheres de forma desproporcional” (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004, p.5), fruto das relações assimétricas de poder em uma sociedade patriarcal. No Brasil, o reconhecimento da violência de gênero somente operou-se no ano de 2015, por meio da Lei 13.104/15 que alterou a redação do artigo 121 do Código Penal

⁵³ 18. Os Direitos Humanos das mulheres e das crianças do sexo feminino constituem uma parte inalienável, integral e indivisível dos Direitos Humanos universais. A participação plena das mulheres, em condições de igualdade, na vida política, civil, econômica, social e cultural, aos níveis nacional, regional e internacional, bem como a erradicação de todas as formas de discriminação com base no sexo, constituem objetivos prioritários da comunidade internacional. A violência baseada no sexo da pessoa e todas as formas de assédio e exploração sexual, nomeadamente as que resultam de preconceitos culturais e do tráfico internacional, são incompatíveis com a dignidade e o valor da pessoa humana e devem ser eliminadas. Isto pode ser alcançado através de medidas de caráter legislativo e da ação nacional e cooperação internacional em áreas tais como o desenvolvimento socioeconômico, a educação, a maternidade segura e os cuidados de saúde, e a assistência social.

(matar alguém), reconhecendo o *homicídio praticado em razão de gênero*, cunhando-se o tipo penal “Feminicídio”.

Ainda, em 1994 a Conferência do Cairo sobre População e Desenvolvimento, marco histórico do reconhecimento dos direitos reprodutivos como direitos humanos, documento ratificado por 184 países e endossado no ano seguinte pelas Conferências Internacionais de Copenhague e Pequim, que reconhecem a liberdade e autodeterminação do indivíduo quanto ao exercício de sexualidade e reprodução, livre de qualquer forma de coerção, discriminação ou violência (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004, p.5).

Já no século XXI merece relevo a Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, de Durban em 2001, que posicionou os holofotes sobre a interseccionalidade entre gênero e raça, reforçando a dupla discriminação sofrida pelas mulheres afrodescendentes e indígenas. Nesse sentido:

Refletindo as desigualdades que permeiam a sociedade brasileira, é possível observar que existem, entre as mulheres, enormes distâncias, que se manifestam no acesso à educação, à saúde, à renda e a outros serviços públicos. Essas distâncias são marcadas por diversos fatores, entre os quais as desigualdades regionais; as desigualdades raciais, que, combinadas às desigualdades de gênero, colocam as mulheres negras em situação de grande precariedade social e econômica; as desigualdades que se manifestam entre as mulheres que vivem no campo e na área urbana, sobretudo no que diz respeito ao acesso a benefícios sociais, proteção trabalhista e serviços básicos (HERINGER; MIRANDA, 2004, p. 274)

Assim, as cartas de Direitos propõem verdadeira virada paradigmática de uma construção e consolidação de direitos centrada na figura masculina, ocidental, adulta, heterossexual e dotada de patrimônio para a ascensão e visibilidade de novos sujeitos de direitos (PIMENTEL e PIOVESAN, 2004). E nesse contexto que o feminismo apresenta-se enquanto importante movimento de questionamento do padrão de igualdade formal, fruto de uma concepção essencialmente liberal, pressionando a adoção de medidas de caráter nacional e internacional de equalização das relações assimétricas de uma sociedade patriarcal.

Some-se a isso os movimentos de feminismo interseccional – voltado ao questionamento de identidades sociais e a sua relação com os mecanismos de opressão, dominação ou discriminação e poderemos ter uma importante ferramenta na superação de outro paradigma: a colonialidade, duas discussões que se entrecruzam não somente no

presente estudo, mas nas práticas que se pretendam superar o machismo e a misoginia, com a solidificação de direitos femininos.

3.2 O Direito humano ao desenvolvimento: uma concepção liberal

Em 4 de Dezembro de 1986, a ONU tornou pública a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento, que em seu artigo 1º § determina que

Artigo 1º

§1. O direito ao desenvolvimento é um direito humano inalienável, em virtude do qual toda pessoa e todos os povos estão habilitados a participar do desenvolvimento **econômico, social, cultural e político, para ele contribuir e dele desfrutar, no qual todos os direitos humanos e liberdades fundamentais possam ser plenamente realizados.** [GRIFO NOSSO]

A partir do referido artigo, podemos ter em conta que a ONU reconhece o direito ao desenvolvimento como direito humano inalienável, que abarca a possibilidade de desenvolvimento econômico, social cultural e político, permitindo ao indivíduo desfrutar de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais.

No ordenamento jurídico pátrio, ao longo de todo texto da Constituição Federal de 1988 podem ser encontradas diversas menções ao vocábulo *desenvolvimento*. Sumariamente, direito ao desenvolvimento encontra-se, sumariamente, no preâmbulo da Constituição Federal de 1988⁵⁴, que propõe como um dos pilares do Estado Democrático de Direito a liberdade, segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça social. O artigo 3º do texto constitucional dispõe sobre constituir um dos objetivos da República garantir o desenvolvimento nacional; o importantíssimo artigo 5º, que discorre sobre direitos e garantias fundamentais, apresenta 2 (duas) referências ao desenvolvimento, correlatas: ao desenvolvimento da propriedade rural (inciso XXVI) e ao desenvolvimento tecnológico do país (inciso XXIX); o artigo 21, que estabelece as competências da União Federal, dispõe sobre a sua prerrogativa de elaboração e execução de planos nacionais e regionais de desenvolvimento econômico e social (inciso IX), assim

⁵⁴ *Ipsis littēris*: Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, **o desenvolvimento**, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. [GRIFO NOSSO]

como de estabelecer diretrizes para o desenvolvimento urbano, incluindo-se programas de habitação, saneamento básico e transportes urbanos; o artigo 24, sobre as competências legislativas dispõe sobre a responsabilidade concorrente da União, Estados e Municípios no que concerne, dentre outros assuntos, ao desenvolvimento e inovação (inciso IX); o artigo 48 sobre as atribuições do Congresso Nacional deixa clara a sua competência para legislar sobre planos e programas nacionais, regionais e setoriais de desenvolvimento (inciso IV); o artigo 151 faculta à União à criação de incentivos fiscais que promovam equilíbrio do desenvolvimento sócio-econômico entre as diferentes regiões do país; e o artigo 174 dispõe que a lei estabelecerá diretrizes e bases para o planejamento do desenvolvimento nacional equilibrado (§ 1º).

A partir desse compilado, é possível verificar que *desenvolvimento* no texto constitucional, como vocábulo específico está majoritariamente vinculado ao *direito econômico e financeiro, de propriedade, urbanístico e ambiental*, não havendo necessariamente artigo na Carta Magna que o vincule ao indivíduo.

Todavia, ainda que a Carta Constitucional reste silente especificamente quanto a um *direito fundamental ao desenvolvimento*, uma compreensão extensiva – a que nos faculta o parágrafo 2º do artigo 5º CF -, atentando-se ao fato de que os direitos fundamentais não restam adstritos àqueles transcritos no artigo 5º da Carta Maior, é possível perceber que há normas que visam a assegurar o *direito ao desenvolvimento*: o artigo 170 da Constituição Federal, que trata das disposições sobre a ordem econômica e financeira elenca como alguns de seus princípios a redução das desigualdades regionais e sociais (inciso VII) e a busca pelo pleno emprego (inciso VIII); o artigo 193 da Carta Maior que trata da ordem social estabelece por sua vez, como um de seus objetivos, o bem-estar e a justiça sociais, ao passo que o artigo 5º estabelece parâmetros que assegurem a *dignidade da pessoa humana*, através da proteção à vida, a liberdade, à igualdade e a segurança, que ao fim e ao cabo, devem desembocar no *desenvolvimento do indivíduo*.

Assim, é possível afirmar que o direito ao desenvolvimento se consubstancia em objetivo e direito fundamental da República Federativa do Brasil, havendo previsões legais no que tange tanto à ordem social para garantia das necessidades humanas básicas, como à ordem política, por meio de um sistema democrático e quanto à ordem econômica, pela valorização da justiça social (PEIXINHO e FERRARO, 2007, p. 6971).

Retomando-se o panorama internacional, a ONU criou em 1990 o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), como ferramenta aferidora do nível de desenvolvimento das

ações, atrelada ao PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento). Criado por Mahbub ul Haq com a colaboração do economista indiano Amartya Sen, segundo a ONU, o índice, que estabelece três eixos para aferição do desenvolvimento: renda, educação e saúde, pretendia ser um contraponto ao PIB (Produto Interno Bruto) *per capita*, até então utilizado, que consideraria apenas a dimensão econômica de desenvolvimento (ONU, 2022).

Nesse sentido, sustentamos que o conceito de desenvolvimento da Constituição Federal de 1988 – que por sua vez é importado das declarações internacionais de direitos humanos, em relação aos quais tratou-se alhures e com mais aprofundamento no capítulo primeiro do presente estudo – está centrada em uma doutrina *liberal*.

Isso porque Amartya Sen atrelou os conceitos de desenvolvimento e liberdade ao sustentar que “o desenvolvimento consiste na eliminação das privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente a sua condição de agente” (SEN, 2010, p. 10).

Para Sen, portanto, os marcadores de desenvolvimento humano estão intimamente atrelados ao desenvolvimento de suas capacidades (*capabilities*) (SEN, 2010, p. 33), ao passo que “o êxito de uma sociedade deve ser avaliado, nessa visão, primordialmente segundo as liberdades substantivas que os membros dessa sociedade desfrutam” (IBDEM, p. 33). Seguindo-se nessa lógica de pensamento, o autor defende que “ter mais liberdade melhora o potencial das pessoas para cuidar de si mesmas e para influenciar o mundo, questões centrais para o processo de desenvolvimento” (IBDEM, P. 33), ou seja, para desenvolver-se, seria necessário, proporcionar ao indivíduo o direito de escolha dos rumos de sua existência, sem que a sua condição econômica, de gênero, racial, etc, influencie nesse processo.

Sem, nesse sentido, aponta que as liberdades substantivas, ou aquelas que podem desembocar em uma liberdade de escolha, promoção de suas capacidades individuais e, em última instância o seu desenvolvimento, são: “(1) *liberdades políticas*, (2) *facilidades econômicas*, (3) *oportunidades sociais*, (4) *garantias de transparência* e (5), *segurança protetora* (SEN, 2010, p. 58). Segundo o autor, as *liberdades políticas* dizem respeito às oportunidades do indivíduo de escolha de seus governantes, assim como a possibilidade de crítica e fiscalização dessas autoridades; as *facilidades econômicas* dão conta da oportunidade do agente de utilização de recursos econômicos com intuito de consumo, produção ou de troca; as *oportunidades sociais* correspondem às oportunidades oferecidas pela sociedade nas áreas de educação, saúde, etc., implicam na liberdade

substantiva do indivíduo de viver melhor; as *garantias de transparência* englobam a necessidade de sinceridade nas relações sociais e interpessoais, a partir da qual, seria possível a liberdade de lidar com os outros assegurando-se a clareza; e a *segurança protetora* contempla as disposições institucionais *fixas*, como benefícios que garantam ao indivíduo condições mínimas de sobrevivência, com a distribuição de alimentos em períodos de crise ou a criação de empregos públicos para gerar renda dos necessitados (SEN, 2010, p. 60).

Nesse contexto, o desenvolvimento – a partir da liberdade individual – seria expresso na qualidade de vida (SEN, 2010, p. 35), encontrando dois pontos centrais em que se alicerçar: uma análise econômica – a partir da renda dos indivíduos – e da satisfação mental. Para o autor, portanto, “o papel da renda e da riqueza – ainda que seja importantíssimo, juntamente com outras influências – tem de ser integrado a um quadro mais amplo e completo de êxito e privação” (IBDEM, p. 35). No que diz respeito à condição específica das mulheres, por exemplo, o autor aponta que:

Trabalhos empíricos recentes evidenciaram o modo como o respeito e a consideração pelo bem-estar das mulheres são acentuadamente influenciados por variáveis como o potencial das mulheres para auferir uma renda independente, encontrar um emprego fora de casa, ter direitos de propriedade, ser alfabetizadas e participar como pessoas instruídas nas decisões dentro e fora da família. (SEN, 2010, p. 249).

Quanto às mulheres, nesse sentido, a liberdade seria de fundamental importância especialmente no âmbito econômico, sendo o fio condutor para a concretização de outras liberdades (ou direitos), como o de não passar fome ou ficar doente (SEN, 2010, p. 253), assim como é capaz de ampliar seu acesso à educação, cultura e lazer que ao fim e ao cabo, dariam conta de viabilizar seu desenvolvimento. Em outras palavras:

O ganho de poder das mulheres é um dos aspectos centrais no processo de desenvolvimento em muitos países do mundo atual. Entre os fatores envolvidos, incluem-se a educação das mulheres, seu padrão de propriedade, suas oportunidades de emprego e o funcionamento do mercado de trabalho. (SEN, 2010, p. 263)

O desenvolvimento das mulheres, portanto, seria um importante termômetro para aferição do grau de desenvolvimento geral de uma sociedade, sendo indicadores de mudanças estruturais socioeconômicas (SEN, 2010, p. 263).

A tese de Sen acerca do desenvolvimento baseado no desenvolvimento das capacidades do agente é, contudo, fortemente influenciada pela doutrina de John Rawls,

considerada liberal de vertente igualitária (BIROLI, 2018, p. 50) para o qual “as liberdades fundamentais possibilitam as condições para o desenvolvimento e o exercício das capacidades morais” (ZAMBAM, 2016, p. 125) e nesse contexto, apresenta uma série de inconstâncias, sendo a mais flagrante partir de um pressuposto universalizante acerca dos indivíduos, como se todos detivessem intrinsecamente as mesmas capacidades (BRUM, 2015, p. 100) e a partir de uma pretensa racionalidade necessária para que os indivíduos possam desenvolver-se. Partindo-se da premissa de Sen, não seria possível pensar, por exemplo, na reivindicação de direito ao desenvolvimento à pessoas com deficiências mentais graves e que não possam exprimir suas capacidades ou mesmo animais (BRUM, 2015, p. 101), revelando um aspecto eminentemente excludente de suas proposições.

Com efeito, cabe uma pequena digressão sobre a diferença entre o pensamento *ultraliberal*, tendo como principais expoentes Milton Friednam, Friederich Hayek e Robert Nozic e *liberais de vertente igualitária*, como John Rawls: ainda que o indivíduo seja o ponto central de todos esses debates, as noções de liberdade e de responsabilidade, inclusive estatal, apresentam-se de forma diversa. Conforme explicita BIROLI (2018, p. 59) “no pensamento ultraliberal, o mérito individual é tomado como pressuposto e valor, participando de uma visão individualista concorrencial que justifica as desigualdades e limita radicalmente abordagens sociais [...] das desvantagens e da pobreza”, ao passo que no liberalismo de vertente igualitária, “a crítica e a desconstrução das noções de mérito e talento abrem a possibilidade de analisar os contextos em que as escolhas individuais são feitas e as trajetórias tomam forma” (IBDEM, p. 59). Para a corrente liberal igualitária, portanto, há uma mitigação da questão de mérito que não decorreria apenas de aspectos individuais, mas reconhecendo-se que

as trajetórias individuais são permeadas por fatos arbitrários e contingentes; a posição das pessoas, com seus atributos não é em si justa ou injusta, e não há razões para, portanto, aceitá-la como tal. O modo como as instituições lidam com esses fatos, por outro lado, pode ser justo ou injusto. Instituições sensíveis às escolhas individuais seriam capazes de obstar ou amenizar arbitrariedades e contingenciais e, assim, garantir a liberdade e igualdade dos indivíduos. (BIROLI, 2018, p. 60)

De outro aspecto, é possível perceber a forte presença de uma ideologia liberal nos conceitos e proposições de Sen, que afasta-se substancialmente de uma consecução

coletiva do ideal de desenvolvimento, mas firmemente alicerçada em uma conduta individual, defendendo que

uma divisão de responsabilidades que ponha o fardo de cuidar dos interesses de uma pessoa sobre os ombros de outra pode acarretar a perda de vários aspectos importantes como motivação, envolvimento e autoconhecimento que a própria pessoa pode estar em posição única de possuir. Qualquer afirmação social que *substitua* a responsabilidade individual só pode ser, em graus variados, contraproducente. Não existe um substituto para a responsabilidade individual. (SEN 2010, p. 360-361)

Para o autor, a responsabilidade impede liberdade, ao passo que, “o argumento do apoio social para expandir a liberdade das pessoas pode ser considerado um argumento *em favor* da responsabilidade individual, e não contra ela (SEN, 2010, p. 361), ao passo que seria papel do Estado, assim como de outras organizações e/ou instituições não governamentais, a mídia e outros meios de comunicação e órgãos atrelados ao mercado e relações contratuais (IBDEM, p. 362) o comprometimento social com a liberdade.

O pensamento de Sen, nesse aspecto, aproxima-se de Martha Nussbaum, para quem a adoção do critério de capacidades incide em um “*princípio básico de que cada pessoa é um fim*” (NUSSBAUM, 2013, p. 266), a partir do qual, “a pessoa, não o grupo, é o sujeito primário da justiça política, e as políticas que aumentam a fortuna de um grupo devem ser rejeitadas a não ser que forneçam as capacidades centrais a *toda e qualquer pessoa*” (IBDEM, 267), aduzindo a autora, pela adoção dessas premissas a alocação de sua teoria dentro da tradição liberal (IBDEM, p. 267).

Nesse aspecto, no que diz respeito ao conteúdo do presente trabalho, qual seja, a o direito ao desenvolvimento e o trabalho não remunerado feminino, é importante frisar que não se ignora essas posturas no sentido de compreender o desenvolvimento enquanto desenvolvimento de capacidades individuais, todavia, a partir do próximo tópico passaremos a discorrer a partir de uma perspectiva feminista de desenvolvimento, calcada, substancialmente na *emancipação feminina*, através da superação de uma visão liberal e meritocrática.

3.3 “O pessoal é político”: por uma concepção feminista de desenvolvimento

Desde as concepções incipientes do liberalismo no século XVII, os direitos políticos e aqueles pertencentes à construção moderna e liberal de privacidade têm integrado o rol de direitos *dos indivíduos*; todavia, conforme assevera Okin (2008, p. 308)

“esses indivíduos foram supostos, e com frequência explicitamente definidos, como adultos, chefes de família, masculinos”, ao passo que

os direitos desses indivíduos a serem livres de intrusão por parte do Estado, ou da Igreja, ou da vigilância curiosa de vizinhos, era também o direito desses indivíduos de não sofrerem interferência no controle que exerciam sobre os outros membros de sua esfera privada – aqueles que, seja pela idade, sexo ou condição de servidão, eram vistos como legitimamente controlados por eles e tendo sua existência limitada à sua esfera de privacidade. (OKIN 2008, p. 308)

Nesse sentido, a despeito de proteger o *indivíduo* do controle estatal, a doutrina liberal passou a definir em grande parte os conceitos de “público” e “privado” do ideário político Ocidental, em que pese possa se dizer que, em muitos aspectos, eles já estivessem presentes no pensamento grego clássico (2008, p. 305). A construção da ideia de família enquanto instituto eminentemente privado advém, portanto, da adoção dessa dicotomia entre a esfera pública e privada socialmente introjetada pela ideologia liberal que, hodiernamente, resta ainda entranhada na sociedade.

Nesse contexto, o questionamento acerca dos limites entre o espaço público e privado dentro do feminismo ocorreu, pode-se dizer, apenas a partir da sua *segunda onda*. Nos anos 1960 os movimentos feministas foram marcados pelo emblemático *slogan* “o pessoal é político”, profundamente inspirado pela publicação de “*O Segundo Sexo*” de Simone de Beauvoir, que contribuiu para a discussão das fronteiras da política e a inextricável relação entre pessoal e social, público e privado (MIGUEL, 2014, p. 12).

Na marcha inicial dos movimentos feministas, capitaneada por grandes nomes como Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges, as reivindicações restavam eivadas de concepções liberais, com forte apelo nas declarações de direitos do século XVII, isto é, carregavam consigo uma noção de igualdade profundamente individualista. Conforme assevera Miguel (2014, p. 10) em que pese Wollstonecraft e Gouges rompessem barreiras de sua época ao reclamar direitos femininos, ainda “não havia a elaboração sistemática de um entendimento das raízes de opressão sofrida pelas mulheres”.

Quando do movimento sufragista, já no século XIX, à exceção de líderes como Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony que vinculavam a luta pelo sufrágio feminino à abolição da escravidão (DAVIS, 2016, p.65), mesmo que ainda sem questionar seus privilégios em relação às mulheres negras, a reivindicação de direitos orbitava, da mesma forma que nos séculos anteriores, em uma escala individual.

Contudo, em decorrência dos escritos de Marx e Engels, especialmente, “A origem da família, da propriedade privada e do Estado”, de Engels, ainda no século XIX surge o feminismo socialista, em grande parte representando por Flora Tristan, que colocou a mulher operária no cerne de seu tratado socialista utópico sobre a união operária (MIGUEL, 2020, p. 15), ao passo que no findar do século, o pluralismo ascendeu no meio feminista-socialista com o aparecimento de importantes nomes como Clara Zetkin e Alexandra Kollontai, assim como anarquistas como Emma Goldman (IBDEM, p. 15).

A partir do século XX, quando as reivindicações de sufrágio feminino tornaram-se realidade em boa parte do globo – no Brasil isso ocorreu em 1932, quando o Código Eleitoral passou a prever o voto feminino, reiterado pela inclusão desse direito na Constituição Federal em 1934 -; barreiras como a desigualdade de acesso das mulheres à educação foram lentamente sendo levantadas e a equidade entre os gêneros passou cada vez mais a compor o conteúdo dos códigos civis (MIGUEL, 2020, p. 16), o movimento feminista espalhou-se para questões mais sutis e aprofundadas no que tange à dominação masculina. É nesse momento que questões de sexualidade e direitos reprodutivos, as formas de organização da família e instituições como a escola e o local de trabalho passaram a ser alvo dos estudos feministas (IBDEM, p. 16).

Nesse contexto, quando surge *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, questionando os “conceitos” de ser mulher, ao cunhar a emblemática frase “Não se nasce mulher, torna-se”, em relação à qual discorremos de certa forma, no capítulo anterior, há uma verdadeira mudança de paradigma na concepção de feminismo. Ao tratar sobre a submissão das mulheres, encontrando raízes comuns e/ou estruturais para tanto, como a sua objetificação, “a negação de seu potencial de transcendência e sua fixação perene no mundo da natureza (a ser contida pela cultura), bem como o fato de que ela é permanentemente levada a se ver pelos olhos dos homens” (MIGUEL, 2015, p. 17), Beauvoir estreita as relações entre relações de gênero e as construções sociais, colocando o indivíduo em um contexto social. Em outras palavras, “*O Segundo Sexo*” teve importância por contribuir para a redefinição das fronteiras da política, indicando a profunda imbricação entre o pessoal e o social, o público e o privado” (IBDEM, p. 17).

Okin (2008, p. 314) ao questionar sobre o que queriam dizer as feministas quando cunharam o *slogan* “*O pessoal é político*”, escreve que o objetivo é deixar claro que “o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de poder, que tem tipicamente sido vista em face distintiva do poder político”. Assim, ao *contextualizar* o indivíduo, isto é, colocá-lo em um contexto

político e social e por isso mesmo atravessado por ele, é que exsurge o paradigma de que “o pessoal é político”.

Com efeito, não faltaram autoras que ampliassem a temática, enfatizando a profundas relações entre a esfera individual e social/política na construção e manutenção da submissão feminina. Betty Friedan e “*A mística feminina*”, obra na qual põe uma lente de aumento nas relações domésticas e de que forma essas são responsáveis pela autopercepção das mulheres e a forma como isso as impacta em outros setores, identificando a questão como um problema comum e não individual; em solo brasileiro, Heleiet Saffioti e suas análises sobre “*A mulher na Sociedade de Classes*”, uma das pioneiras ao tratar da divisão sexual do trabalho como condição *sine qua non* para manutenção do sistema capitalista; e são exemplos de concepções feministas que excedem a esfera minimamente individual.

Nesse sentido, falar-se em desenvolvimento a partir de uma perspectiva feminista que vise efetivamente à emancipação feminina, impende, em primeiro lugar, colocar um ponto de interrogação nos limites do que do que pode ser considerado público ou privado em uma esfera política. A dicotomia entre a esfera pública e privada nesse contexto, segundo Biroli (2015, p. 21) “é uma forma de isolar a política das relações de poder na vida cotidiana, negando ou desinflando o caráter político e conflitivo das relações familiares”.

Pensar de forma cartesiana em uma divisão entre a esfera pública, onde portanto, o Estado poderia interferir nas relações e uma esfera privada e, dessa forma, imune às ações estatais, implica, por primeiro, pressupor a existência de um Estado neutro e, segundo, ignorar as assimetrias entre os indivíduos – em razão de gênero, raça ou classe, por exemplo – e, longe de criar condições igualitárias de desenvolvimento, acentua as desigualdades. Dessa forma:

Com a ideia de que o Estado é neutro em relação a indivíduos e grupos que concorrem entre si e, para tanto, lançam mão de suas melhores capacidades, constitui-se um ambiente institucional que *aloca* subsídios – direta e indiretamente, isto é, por meio de subsídios e de políticas fiscais que garantem os “investimentos” – *de um modo que amplia privilégios*. (BIROLI, 2018, p. 60).

Ocorre que, diferentemente da história de Robinson Crusóé – em relação ao qual fizemos menção no capítulo II do presente estudo – o indivíduo por si só não pode ser considerado único responsável por sua trajetória pessoal quando sua vida é atravessada

por elementos que impedem responsabilização pública. O problema, portanto, de se introjetar a ideia liberal meritocrática às relações a que se conceba como “privadas” é de que “o ‘sucesso’ ou o ‘fracasso’ individual, assim como a configuração da vida familiar, podem ser apresentados como se fossem resultado de escolhas voluntárias, em vez de desdobramentos de uma série de injunções e do conjunto de alternativas disponíveis de fato” (BIROLI, 2018, p. 62).

No âmbito do doméstico, ainda persistem manifestações de estereótipos de gênero perfeitamente desvantajosos às mulheres: a visão de que as cabe dedicação prioritária à vida doméstica e aos familiares, corroboradas como um traço natural do comportamento feminino (BIROLI, 2015, p. 26), por exemplo, as mantém aprisionadas à responsabilidade quase que exclusiva pelos afazeres domésticos, o que é capaz de modificar substancialmente suas trajetórias, sendo, contudo, elemento praticamente invisível na análise de suas vidas.

Tratar-se de divisão sexual do trabalho, nesse contexto, não diz respeito apenas à configurações “privadas” de família, mas a forma como essas estruturas sociais servem à manutenção da desigualdade de gênero; toca à (insuficiente) representação política das mulheres; à necessidade de políticas públicas voltadas à mães e filhos e diversas outras ações que não se restringem a âmbito privado de relações.

A divisão sexual do trabalho, segundo Biroli (2018, p. 44) “não é a expressão das escolhas de mulheres e homens, mas constitui estruturas que são ativadas pela responsabilização desigual de umas e outros pelo trabalho doméstico definindo condições favoráveis à sua reprodução”, ao passo que “quem realiza trabalho doméstico enfrenta restrições no acesso à recursos políticos fundamentais, entre os quais estão: tempo livre, remuneração e redes de contato” (IBDEM) e essas questões necessitam, sobretudo, de discussão de âmbito público.

O tempo, contado em horas, subdividido em minutos e segundos, como o estabelecemos, é um recurso limitado. Nesse sentido, quanto menos tempo um indivíduo pode dedicar-se à política, menor será seu nível de participação e representação, podendo-se dizer que “a agenda política pode [...] ser profundamente unilateral quando as mulheres não têm acesso igualitário à definição coletiva e à expressão pública de suas necessidades e seus interesses [...]” (BIROLI, 2018, p. 46), motivo pelo qual a divisão sexual do trabalho carece, sobremaneira, de uma compreensão enquanto problema público, que toca não somente à constituição individual das mulheres (e homens), mas é fator de extrema relevância na efetivação de outros direitos.

É nesse sentido que Aruzza, Bhattacharya e Fraser (2019, p. 118) acentuam que as reivindicações em torno da reprodução social – ou divisão sexual do trabalho – são muito abrangentes, estando relacionadas, dentre outras lutas, à movimentos populares por habitação, segurança alimentar, assistência à saúde, à adoção de uma renda básica incondicional, aos direitos dos imigrantes, de trabalhadoras e trabalhadores domésticos, à luta por serviços públicos, como creches e assistências aos idosos, a uma semana de trabalho mais curta e por um pagamento justo às licenças-maternidade e paternidade, ações que em seu conjunto clamam

[...] por arranjos sociais que priorizem a vida das pessoas e os vínculos sociais acima da produção para o lucro; por um mundo em que as pessoas de todos os sexos, as nacionalidades, as sexualidades e as origens étnicas combinem as atividades de reprodução social como trabalho seguro, bem remunerado e livre de assédio (ARUZZA, BHATTACHARYA E FRASER 2019, p. 118)

Dessa forma, pode-se dizer que uma concepção feminista de desenvolvimento está atrelada, acima de tudo, à superação da concepção liberal de autonomia individual como causa única do desenvolvimento pessoal, trazendo ao debate político (e portanto à esfera pública) a noção de que “somos dependentes uns dos outros e de que é preciso tomar algumas decisões políticas para que as formas inevitáveis de dependência não causem prejuízo a quem se responsabiliza por elas” (BIROLI, 2018, p. 56).

Para romper com a dualidade público-privado em relações de desigualdade entre homens e mulheres, seja no que tange à violência contra mulher, à divisão sexual do trabalho e as diversas formas de opressão e violência em relação às mulheres, é necessário, sobretudo, a superação de uma ideologia liberal, meritocrática e substancialmente individualista, inclusive no bojo do movimento feminista: não é possível mais “confundir” o feminismo com a ascensão de mulheres enquanto indivíduos, que permeia o mundo das celebridades e das mídias sociais (ARUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019, p. 38/39), é preciso retomar o caráter profundamente *político* e *coletivo* do movimento e de suas ações.

3.4 O problema persiste: alguns impactos da divisão sexual do trabalho no desenvolvimento das mulheres

“Eles dizem que é amor.

Nós dizemos que é trabalho não remunerado”.
(SILVIA FEDERICI)

Virginia Woolf em sua obra “*Um Teto Todo Seu*”, ensaio baseado em dois artigos lidos pela autora na Sociedade das Artes em 1928, escreve que “não se pode pensar bem, amar bem, dormir bem, quando não se jantou bem” (WOOLF, 1928, p. 25). O que se pode apreender desse trecho é o fato de que não é possível ter uma vida plena ou mesmo produzir seja trabalho ou artisticamente – que é o foco da autora no ensaio – se não há condições materiais para tanto. Em outro trecho, a escritora aponta especificamente a questão das mulheres, discorrendo que

Ao pensarmos em todas aquelas mulheres trabalhando ano após ano e sentindo dificuldade em reunir duas mil libras, e que fizeram tudo o que puderam para obter trinta mil libras, irrompemos numa explosão de escárnio diante da repreensível pobreza de nosso sexo. O que estavam fazendo nossas mães, que não tiveram nenhuma riqueza para nos legar? Empoando o nariz? Olhando as vitrines das lojas? Exibindo-se ao sol em Monte Cario? (WOOLF, 1982, p. 28)

Em outras passagens da obra, Woolf questiona se a participação feminina nas artes – especialmente a literatura – não seria maior e mais marcante se as dificuldades econômicas e sociais não as tivessem atrapalhado – ou, como seria se Shakespeare tivesse uma irmã? Será que as oportunidades lhes seriam as mesmas de fazer fama com suas peças de teatro ou estaria relegada a um casamento e uma vida de condições limitadas em razão de seu gênero? O ponto onde a autora quer chegar, certamente converge com o que pretendemos no presente capítulo: questionar se e de que forma a divisão sexual do trabalho impacta no desenvolvimento das mulheres.

Com efeito, não seria possível enveredar por todas as possibilidades de conceituação do que seja desenvolvimento humano, contudo, traremos alguns aspectos que compreendemos como importantes, como os relativos ao nível de participação política, educação e lazer das mulheres, apresentando alguns dados de organismos internacionais, como a ONU e OXFAM. Importa ressaltar, nesse sentido, que a alocação desses dados no presente estudo não significa a anuência às formas como esses órgãos apresentam “soluções” a essas questões – o que, inclusive, foi discorremos alhures, contudo, os apresentamos como fonte de dados estatísticos.

Nesse sentido, o Relatório de Desenvolvimento Humano do PNUD do ano de 2015 demonstra a importância do trabalho na promoção do desenvolvimento humano, compreendendo-o não apenas como ferramenta econômica, mas eminentemente de

caráter social, impactando na identidade e potencialidades do indivíduo, caracterizando o trabalho como "motor do desenvolvimento humano" (PNUD, 2015, p. 3).

Todavia, ainda que grandes avanços tenham-se operado, especialmente no âmbito do trabalho remunerado - com o fortalecimento de direitos trabalhistas e melhores condições de trabalho - o trabalho não remunerado ou doméstico permanece de responsabilidade quase exclusivamente feminina.

Em que pese o ingresso crescente das mulheres no mercado de trabalho (ÁVILA e FERREIRA 2014, p. 18), segundo dados da ONU, as mulheres são responsáveis por 52% do trabalho global, e os homens 48%, entretanto, esta supremacia numérica não lhes garante quaisquer vantagens, ao contrário, mulheres recebem em média 24% menos que os homens, a nível mundial, ocupando apenas 25% dos cargos administrativos, sendo que 32% das empresas não têm mulheres em cargos de responsabilidade. As mulheres ainda ocupam somente 22% dos mandatos nas câmaras dos parlamentos. (PNUD, 2015, p. 5).

Ainda, temos que, estatisticamente, 69,2% das mulheres na faixa etária entre 16 e 24 anos e 82,2% das mulheres com 60 anos ou mais estão no mercado informal, sem contar que recai sobre elas a jornada dupla de trabalho, com desempenho de papéis associados ao cuidado familiar" (XAVIER 2012, p. 70). E, nesse sentido, no que tange mais especificamente ao trabalho não remunerado, é possível inferir que, mesmo com a inserção das mulheres no mercado de trabalho, não houve uma redistribuição do serviço doméstico com os homens, ensejando a sobrecarga de trabalho sobre o sexo feminino.

Importa ressaltar, nesse sentido, que a invisibilidade e a desvalorização do trabalho não remunerado não são aleatórios, mas servem para "reafirmar a naturalização dessas habilidades como algo inerente ao um ser feminino e como justificativa da desigualdade salarial" (ÁVILA e FERREIRA 2014, p. 18), mantendo-se a lógica capitalista e patriarcal e restringindo, por consequência a possibilidade de escolha e desenvolvimento humano e econômico feminino. Nesse sentido, Federici (2013, p. 37) afirma que

A su vez, la condición no remunerada del trabajo doméstico ha sido el arma más poderosa en el fortalecimiento de la extendida asunción de que el trabajo doméstico no es un trabajo, anticipándose al negarle este carácter a que las mujeres se rebelen contra él, excepto en el ámbito privado del dormitorio-cocina que toda la sociedad acuerda ridiculizar, minimizando de esta manera aún más a las protagonistas de la lucha.

Assim, o Relatório de Progresso das Mulheres no Mundo, elaborado pela ONU Mulheres do ano de 2016, reafirma a preocupação das Nações Unidas em relação às

condições de trabalho femininas - especificamente no que tange à sua sobrecarga de trabalho,

las responsabilidades domésticas y de cuidados, que continúan recayendo fundamentalmente em las mujeres, limitan los tipos de trabajo a los que estas puedan acceder, o que refuerza aún mas la desventaja socioeconómica que sufren. Las medidas dirigidas a reducir la carga de trabajo no remunerado através de inversiones en infraestructura, servicios de cuidado infantil y licencias parentales pueden aumentar la disponibilidad de las mujeres para realizar trabajos remunerados y ampliar su capacidad de elección. (ONU, 2016, p. 8).

Em 2012, o Instituto Data Popular, o SOS Corpo e o Instituto Patrícia Galvão realizaram a pesquisa *Trabalho remunerado e trabalho doméstico* - uma tensão permanente, trazendo dados alarmantes que ratificam o estudo bibliográfico e traduzindo em estatística as impressões femininas acerca do trabalho não remunerado.

Dentre as mulheres entrevistadas, todas realizavam trabalho doméstico, sendo que 71% delas não contam com qualquer ajuda masculina e 60% acreditam que "os maridos dão mais trabalhos do que ajudam" (COSTA, 2014, p. 9). Assim, enquanto as mulheres dedicam, em média, 25 horas por semana ao trabalho doméstico, os homens despendem apenas 10 (COSTA, 2014, p. 9).

Essa desigualdade tem uma série de impactos negativos para as mulheres, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento econômico, quanto humano. No campo econômico, a restrição da liberdade de dedicar mais tempo aos estudos ou mesmo ao trabalho remunerado proporciona às mulheres a ocupação de "postos de trabalho precários como estratégias de enfrentamento desta tensão, comprometendo, assim, as possibilidades de autonomia econômica que buscam no trabalho remunerado" (ÁVILA e FERREIRA, 2014, p. 24).

No âmbito pessoal, a sobrecarga de trabalho diminui significativamente as possibilidades de lazer feminino: em uma pesquisa realizada com 62 países, verificou-se que os homens dedicam em média 4,5 horas por dia à vida social e ao lazer, contra 3,9 horas no caso das mulheres e, em países de desenvolvimento humano baixo, o tempo que os homens dedicam à vida social e ao lazer é de 30% superior ao das mulheres, ao passo que, em países de desenvolvimento humano elevado, a diferença é de 12% (PNUD, 2015, p. 15).

Assim, a partir dos dados coletados pela pesquisa do Instituto Data Popular, SOS Corpo e Instituto Patrícia Galvão, corroborados pelos dados a ONU, podemos inferir que,

no universo feminino, "as obrigações do trabalho remunerado e do trabalho doméstico definem suas movimentações e suas possibilidades de ter acesso ou não a outras esferas da vida cotidiana e outras atividades que retiram os sujeitos da cotidianidade". (ÁVILA e FERREIRA, 2014, p. 34).

Importa frisar, sobretudo, a insatisfação das participantes em relação à sua dupla jornada de trabalho, o que restou devidamente explicitado na referida pesquisa, uma vez que "as mulheres pesquisadas, em sua maioria, 3 em cada 4 entrevistadas consideram sua rotina extremamente cansativa e nas suas narrativas evidenciam a multiplicidade de tarefas com as quais estão comprometidas no dia a dia" (ÁVILA e FERREIRA, 2014, p. 34).

Em 2020, a OXFAM divulgou o Relatório "*Tempo de Cuidar: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade*" no qual apresenta um panorama mundial acerca da distribuição de riquezas, atrelando-o à divisão sexual do trabalho. A organização apurou nesse documento que, ao redor do mundo, as mulheres e meninas dedicam 12,5 bilhões de horas, todos os dias, aos trabalhos de cuidado, o que corresponde a uma contribuição de, pelo menos, 10,8 trilhões por ano à economia global, ou seja, mais de três vezes o valor da indústria de tecnologia do mundo (OXFAM, 2020, p. 6).

Segundo o mesmo Relatório, em todo o mundo, os homens detêm 50% a mais de riqueza do que as mulheres e o está o cerne dessa desigualdade é o trabalho não remunerado feminino: "a probabilidade de mulheres e meninas estarem em empregos mal remunerados e precários é maior e são elas que assumem a maior parte do trabalho de cuidado não remunerado e mal pago" (OXFAM, 2020, p. 9).

Alguns outros dados extraídos do Relatório da OXFAM (2020) são de extrema relevância para compreendermos o fosso que separa o desenvolvimento de homens e mulheres, construído, em grande parte em decorrência da divisão sexual do trabalho – nos termos do próprio documento-: a diferença de renda entre homens e mulheres é maior no auge da idade produtiva e reprodutiva das mulheres; Mulheres em situação de pobreza extrema representam 4% da população mundial quando não possuem filhos, mas esse índice aumenta para 22% quando são incluídas mulheres com filhos; em todo o globo, 42% das mulheres em idade ativa estão fora do mercado de trabalho, contra apenas 6% dos homens; mulheres que vive em áreas rurais e países de baixa renda dedicam até 14 horas por dia ao trabalho não remunerado, o que corresponde ao quántuplo do tempo que

os homens dispõem nessas atividades; meninas que realizam grande volume de trabalho não remunerado apresentam baixos índices de frequência escolar.

Além disso, o Relatório da OXFAM apurou que, segundo a Organização Internacional do Trabalho (OIT), os trabalhos de cuidados de crianças e idosos tendem a crescer exponencialmente: estima-se que haverá um número adicional de 100 milhões de idosos e 100 milhões de crianças de 6 a 14 anos que necessitarão de cuidados (OXFAM, 2020). Esses dados associados à mudanças climáticas que impactam diretamente na qualidade de vida das pessoas – especialmente das mulheres, nesse caso – e ao descaso estatal no que diz respeito à políticas públicas de mitigação dos efeitos da divisão sexual do trabalho socialmente imposta configuram um horizonte pouco promissor no que diz respeito ao desenvolvimento humano das mulheres.

Conforme Ávila e Ferreira (2014, p. 34) “a vida cotidiana das mulheres está diretamente constituída pela divisão sexual do trabalho” e, a par disso, podemos inferir que a desigualdade nas relações familiares no que diz respeito à responsabilização por essas tarefas têm grandes implicações no desenvolvimento feminino, limitando suas escolhas e possibilidades, e, em linhas gerais, indo de encontro às políticas de igualdade de gênero, fundamentais em países democráticos.

O debate acerca do trabalho não remunerado é, portanto, de suma importância para a modificação dos paradigmas de desenvolvimento humano, uma vez que a manutenção desses padrões de desigualdade por tempo prolongado, conforme se observa no panorama apresentado, ao longo das gerações, de acordo como PNUD (2015, p. 16) mantém as mulheres aprisionadas em um mundo de escolhas e oportunidades limitadas.

3.5 A pandemia da covid-19, a crise do cuidado e algumas alternativas/perspectivas acerca do trabalho não remunerado feminino

A pandemia da COVID-19⁵⁵ apresentou-nos a “a maior crise sanitária da nossa época⁵⁶” (OMS, 2020) com a morte de milhões de pessoas ao redor do mundo. Além disso, situação pandêmica manteve o globo em uma esfera de colapso financeiro: de forma mais acentuada ou atenuada, praticamente todos os países do mundo tiveram suas

⁵⁵ Decretada oficialmente como *pandemia* em março de 2020 pela Organização Mundial da Saúde – OMS.

⁵⁶ De acordo como Jornal Uol, na matéria: “OMS considera coronavírus 'maior crise sanitária mundial da nossa época'. Disponível em: < <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/03/16/oms-considera-coronavirus-maior-crise-sanitaria-mundial-da-nossa-epoca.htm>>. Acesso em 15.10.2020.

economias afetadas. E, ainda que com o avanço da vacinação, que até a finalização deste trabalho contava com a aplicação de 306.982.366 doses em todos os Estados da Federação no Brasil (BRASIL, 2021), o que corresponde a mais de 60% da população totalmente imunizada, a economia brasileira está longe de restar recuperada.

De acordo com o DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Econômicos, entidade fundada e mantida pelo movimento sindical brasileiro, responsável por desenvolver pesquisas que subsidiam as demandas dos trabalhadores (DIEESE, 2021), em que pese a chegada da vacina no Brasil tenha despertado certa esperança, “as condições de vida se deterioraram de forma atroz, em grande medida como consequência de ações e omissões de governantes que insistem em negar a realidade [...]” (IBDEM, 2021). O órgão aponta como consequências da pandemia aliada à negligência estatal na sua contenção: o colapso da saúde, com a falta de estrutura e equipamentos para atender as vítimas da pandemia, a ausência de garantia de vacina a todos, assim como o desemprego em alta, fechamento de fábricas e empresas, insuficiência de renda para os trabalhadores, destruição do meio ambiente, do patrimônio público, assim como “de estruturas garantidoras dos direitos sociais e dos próprios direitos sociais e do trabalho” (IBDEM, 2021).

Segundo o DIEESE (2021), em que pese a COVID-19 tenha causado impactos em todo o mundo, em países periféricos, como Brasil, esses são muito mais agudos e mortais. Com efeito, a crise sanitária instaurada pelo coronavírus refletiu-se, a bem dizer, em todos os setores da sociedade, servindo para escancarar desigualdades econômicas e sociais: a crise não afetou a todos os brasileiros por igual.

Conforme o Boletim Especial do DIEESE, a pandemia aprofundou a desigualdade entre negros e brancos: “homens e mulheres negros sentiram, com maior frequência, os danos do isolamento e da redução do nível de atividade econômica” (DIEESE, 2020). Os dados da PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio realizada pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística apontaram que mais de 6,4 milhões de homens e mulheres negros “saíram da força de trabalho” (IBDEM, 202) entre o primeiro e o segundo trimestre de 2020, ou seja, perderam o emprego ou deixaram de procurar, deixando de acreditar na possibilidade de nova inserção no mercado de trabalho; em relação às pessoas brancas, o número de pessoas na situação descrita chegou a 2,4 milhões. A mesma pesquisa demonstrou que do total de 8 milhões de pessoas que perderam o emprego nos dois primeiros semestres de 2020, 6,3 milhões eram homens e

mulheres negros, o equivalente a 71% do total, sendo 40,4% mulheres e 31% homens. (DIEESE, 2021).

Os dados até então apresentados corroboram as teses de inexistência de uma democracia racial no Brasil, especialmente no que diz respeito ao emprego e renda que persistem ao longo dos anos, na ausência de políticas públicas efetivas de inserção e manutenção da população negra no mercado de trabalho. Segundo Gonzáles (2020, p. 46), “o privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra”, dando conta de que a questão racial (e não somente econômica e/ou social) é um fator por si só determinante de desigualdade. A relação entre raça e classe, nesse sentido, ficaria evidente quando ainda que indivíduos brancos e negros possuam a mesma capacitação, os resultados no âmbito do trabalho são sempre favoráveis ao indivíduo branco (González, 2020, p. 46). Há, dessa forma, para González (2020, p. 47), uma divisão racial do trabalho.

Entrecruzando-se em relação à questão racial e de trabalho, temos a emergência das questões de gênero, partindo-se de uma perspectiva interseccional⁵⁷ de análise. Nesse sentido, conforme pode-se extrair dos dados apresentados pelo DIEESE, as mulheres negras foram as mais afetadas no que diz respeito à perda do emprego. Segundo González (2020) isso ocorre devido à tripla discriminação a que está submetida, alicerçada nos estereótipos gerados pelo racismo e o sexismo que a alocam no nível mais alto de opressão.

Nesse contexto, o racismo e o sexismo introjetados no cenário social, em tempos de crise, como é o caso da desencadeada pela COVID-19, podendo-se aferir essa assertiva, quanto ao racismo a partir dos dados apresentados alhures, que demonstram os homens negros como mais afetados pelo desemprego durante a crise sanitária do coronavírus. Por outro lado, a pandemia da COVID-19 e as suas medidas de contenção, que obrigaram a maior parte da população a permanecer em casa, fechou escolas, creches e deixou diversas famílias sem serviço doméstico remunerado, dentre outras disposições, escancarou a *crise do cuidado*.

⁵⁷ Termo cunhado por Kimberlé Williams Crenshaw que discorre: “A conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressões de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.” (CRENSHAW apud AKOTIRENE, 2019).

A *Sempre Viva Organização Feminista* e a organização de mídia *Gênero e Número* organizaram o relatório “*Sem Parar: O trabalho e a vida das mulheres na pandemia*”, a fim de “conhecer as dimensões do trabalho e a vida das mulheres durante a pandemia” (GN e SOF, 2020). A pesquisa foi realizada por meio de um questionário online com 52 questões, que incluíam o perfil das entrevistadas, a composição de seus domicílios, as suas percepções sobre a pandemia, inclusive quanto a questões financeiras e a possíveis mudanças no que diz respeito ao trabalho não remunerado feminino durante a pandemia, dentre outras, distribuídas nos oito blocos com os quais contou a pesquisa (GN e SOF, 2020).

A pesquisa apurou que 50% das mulheres brasileiras passaram a cuidar de alguém na pandemia, sendo que na área rural, esse percentual é de 62% (GN e SOF, 2020); atentando-se às questões raciais, temos que esse percentual divide-se dessa forma: 52% das mulheres negras afirmaram ter passado a se responsabilizar por alguém durante a pandemia, enquanto 46% de mulheres brancas e 50% de pardas ou indígenas (IBDEM).

Desse total, 72% das mulheres responderam que aumentou a necessidade de monitoramento e companhia e 41% das que continuaram trabalhando durante a pandemia com a manutenção de salários, apontaram trabalhar mais na quarentena (GN e SOF, 2020). Segundo o relatório, esse aumento de trabalho por parte das mulheres e sentido porque:

Transformadas em atividades remotas, as jornadas de trabalho se estendem. Além disso, as relações entre trabalho e atividades domésticas se imbricaram ainda mais, e se antes pagar por serviços era a solução possível para algumas, a pandemia mostrou a intensificação do trabalho das mulheres. **Elas trabalham mais porque as tarefas ainda não são distribuídas igualmente no ambiente doméstico.** [Grifo nosso] (GN e SOF, 2020).

Além disso, 40% das mulheres afirmaram que a pandemia e as medidas de isolamento social colocaram em risco a sustentação do lar e, ainda, 58% das mulheres desempregadas durante a crise sanitária são negras e 8,4% das mulheres afirmaram ter sofrido algum tipo de violência durante a pandemia. (GN e SOF, 2020).

Esses dados corroboram, portanto, a ideia de “a divisão sexual do trabalho incide sobre as mulheres e homens em conjunto com sua posição de classe e com o racismo estrutural” (BIROLI, 2018), ao passo que a crise da sanitária da COVID-19 serviu para escancarar as assimetrias de gênero, raça e classe que se perpetuam na sociedade: estatisticamente as mulheres passaram a trabalhar mais, aglutinando, trabalho

remunerado fora do lar e não remunerado em casa. O fechamento de escolas e a obrigatoriedade de isolamento social e permanência em casa colocaram o foco sobre o *a família*, a sua constituição, distribuição de tarefas, etc., enaltecendo a necessidade *coletivização* das relações familiares, especialmente no que tange ao trabalho da mulher.

Nesse sentido, a questão dos cuidados com a casa, limpeza, organização, preparo de alimentos, cuidados com os filhos e tudo o que envolva a maternidade, que hodiernamente persiste como de responsabilidade eminentemente feminina, devem ser, paulatinamente transferidos para o debate público. Saffioti (2013) ao discorrer acerca dos *problemas de ordem natural* que colocam a mulher em posição de disparidade em relação ao homem na sociedade de classes dispõe que:

A maternidade não pode, pois, ser encarada como uma carga exclusiva das mulheres. Estando a sociedade interessada no nascimento e socialização de novas gerações como uma condição de sua própria sobrevivência, é ela que deve pagar pelo menos parte do preço da maternidade, ou seja, encontrar soluções satisfatórias para os problemas de natureza profissional que a maternidade cria para as mulheres. (SAFFIOTI, 2013).

Assim, portanto, para a superação da divisão sexual do trabalho é necessária a *coletivização* do debate, estabelecendo-se as fronteiras entre a responsabilidade estatal, a responsabilidade coletiva, responsabilidade *das* famílias e *nas* famílias sobre o trabalho de cuidado (BIROLI, 2018, p. 50). Apenas a partir da compreensão – inclusive no âmbito do debate político – do fato de que “somos dependentes uns dos outros e de que é preciso tomar algumas decisões políticas para que as formas inevitáveis de dependência não causem prejuízo a quem se responsabiliza sobre elas” (IBDEM), superando-se uma visão privatista e ultra-liberal do papel da família e especificamente da mulher é que podemos vislumbrar um horizonte mais promissor no que diga respeito à divisão mais igualitária do trabalho de cuidado.

Compreender que a superação da divisão sexual do trabalho impende, sobretudo modificações sociais profundas – e não somente no seio de cada família, enquanto questão privada – é de fundamental importância. Com efeito, Aruzza, Bhattacharya e Fraser (2019) apontam que a luta de classes está intimamente ligada à *reprodução social*: discutir-se trabalho não remunerado feminino também significa discutir o acesso ao sistema de saúde universal e educação gratuita, justiça ambiental e acesso a energias renováveis, lutas por habitação e transporte público, por exemplo, que excedem o âmbito privado de relações.

Assim, resta o questionamento: quais são as alternativas à divisão sexual do trabalho? Por primeiro, o reconhecimento do trabalho de cuidado enquanto *trabalho* e não como atividade ínsita à *natureza feminina*, conforme discorreremos nos capítulos anteriores, representa, sem dúvida, um grande passo no que diz respeito à equidade nos serviços de cuidado. Para Federici (2019, p. 40) a remuneração do trabalho de cuidado “não é apenas uma perspectiva revolucionária, mas a única perspectiva revolucionária do ponto de vista feminista”, tendo em vista que:

a condição não remunerada do trabalho doméstico tem sido a arma mais poderosa no fortalecimento do senso comum de que o trabalho doméstico não é trabalho, impedindo que as mulheres lutem contra ele, exceto na querela privada do quarto-cozinha, que toda a sociedade concorda em ridicularizar, reduzindo ainda mais o protagonismo da luta (FEDERICI, 2019, p. 43)

Nesse contexto, em 2021 a Argentina estabeleceu o trabalho de maternidade como *trabalho*, não somente destinando aos pais uma contribuição financeira mensal, como o computando para fins de aposentadoria. Em solo argentino, por meio do Programa Integral de Reconhecimento de Tempo de Serviço por Tarefas Assistenciais, apresentando pela Administração Nacional de Seguridade Social (ANSES), resta admitido o *reconhecimento de períodos de aportes por tarefas de cuidado*. É possível, com o advento dessa inovação legislativa, somar:

Um ano de aporte por cada filho, como regra geral, dois anos por filho, em caso de adoção de uma criança ou adolescente menor de idade, dois anos se se tratar de um filho portador de deficiência, três anos caso tenha recebido a AUH (seguro social) por 12 meses, consecutivos ou não. (QUEIROZ, 2021)

O aporte mensal é destinado a pais ou responsáveis de baixa renda ou que estejam desempregados. E, de forma geral, estima-se que a medida garanta a aposentadoria para 155 mil mulheres com idade acima de 60 anos, que não conseguiram realizar 30 anos de contribuição por terem se dedicado à maternidade (QUEIROZ, 2021). Entretanto, a Argentina não é o primeiro país da América Latina a reconhecer o trabalho de cuidado para fins previdenciários: o pioneiro é o Uruguai, que já previa a possibilidade e inclusão da maternidade como *trabalho* para fins previdenciários.

No Brasil, mulheres que realizam o trabalho doméstico ainda são, de acordo com a legislação previdenciária, trabalhadores *inativos*, ao passo que podem requerer o benefício apenas se contribuírem para o INSS – Instituto Nacional de Seguro Social - como *contribuintes voluntários*, nos termos da Lei n 12.470/11, ou seja, não há vinculação como *trabalho* efetivamente desenvolvido no ambiente doméstico, seja de afazeres ou cuidados com os filhos.

Todavia, o Projeto de Lei Nº 2647/2021 apresentado em agosto de 2021 à Câmara dos Deputados, de autoria da Deputada Federal Perpétua Almeida (PCdoB – AC) pretende permitir que o trabalho de maternidade passe a contar como tempo de aposentadoria. O texto do PL prevê que mães e gestantes possam computar 1 ano de tempo de serviço para cada filha ou filho nascido com vida, ou 2 nos de tempo de serviço por cada criança menor de idade adotada ou, ainda por filho ou filha biológicos nascidos com incapacidade permanente. O PL inclui a previsão de que mães que tenham mais de 12 meses de adesão ao Regime Geral de Previdência Social possam computar 2 anos adicionais por cada filho ou filha nascido com vida ou criança menor de idade adotada. Além disso, há previsão de que os prazos de licença maternidade e paternidade sejam computados como tempo de serviço, exclusivamente para fins de aposentadoria do genitor ou genitora.

Essas medidas legislativas sozinhas não têm o condão de solucionar a questão da divisão sexual do trabalho, mesmo porque “na sociedade capitalista, *a organização da reprodução social se baseia no gênero: ela depende de gênero e entrincheira-se na opressão de gênero*” (ARUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019, p. 53), o que conduz-nos que à compreensão de que essa assimetria está na própria gênese do sistema econômico no qual estamos imersos, o capitalismo. Assim, não há que se falar em mudanças radicais, sem repensarmos o próprio sistema econômico. Todavia, na senda de lutas feministas, o reconhecimento, inclusive legislativo acerca do trabalho de cuidado como *cuidado*, certamente decorre das incessantes discussões travadas em torno do tema ao longo de décadas – conforme tratamos alhures nos presente trabalho – e, por isso mesmo, merece destaque enquanto importante mecanismo de alteração dos paradigmas sociais patriarcais que ainda ditam comportamentos e práticas sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção – ou, em grande medida, a invenção - dos direitos humanos decorre não de um evento específico, mas de uma gama de acontecimentos que modificaram o pensamento social ao longo dos séculos. Certamente, em períodos anteriores às declarações modernas de Direitos Humanos, especialmente a Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos, não é possível verificamos a existência de direitos da pessoa humana positivados, sem a sua vinculação a direitos religiosos ou civis. Esse é o motivo pelo qual a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 na França e a *Bill of Rights* de 1791 nos Estados Unidos são marcos históricos importantes na

consolidação da ideia hodierna de direitos humanos: outorgaram verdadeira força legislativa a movimentos pela dignidade humana, como é caso daqueles tendentes à abolição da tortura e todos os métodos cruéis de punição até então utilizados.

Com efeito, é impossível definir os exatos contornos sociais que proporcionaram o nascimento e/ou enaltecimento de sentimentos como a empatia, que proporcionaram uma visão mais humana – ou mais *humanizadora* – em relação ao outro, mas em 1762 quando Rousseau utilizou pela primeira vez os termos “direitos do homem” foi um importante marco social das conquistas de direitos. A perspectiva de que houvesse direitos intrínsecos à natureza humana era revolucionária no sentido de que deslocava o eixo das legislações da mera organização social, a partir da vontade do soberano, e o transferia ao indivíduo, ao cidadão, que passava, a partir e então, a ser sujeito de direitos apenas por sua condição enquanto ser humano.

Contudo, em que pese a sua importância, esses movimentos revolucionários tiveram um alcance muito restrito no que diz respeito aos sujeitos a que se destinavam, isto é, ainda que essas importantes cartas de direitos expressassem conceitos universalizantes que, em tese, abarcariam a coletividade, em seu bojo contemplavam uma gama muito restrita e indivíduos e a igualdade e liberdade que serviram de mote, especialmente quando da Revolução Francesa, por meio do Iluminismo, deixavam de questionar privilégios de classe, gênero e/ou raça. Ainda que nomes de importantes teóricas como Mary Wollstonecraft tenham reivindicado direitos femininos, por exemplo, o caráter eminentemente androcêntrico dessas declarações impedia que os direitos humanos fossem efetivamente direitos de todos.

Some-se a isso o fato de que, a despeito de suas próprias declarações de direitos erigindo a dignidade da pessoa humana como direito inalienável, a concepção universalizante de humanos da Revolução Francesa ou da *Bill of Rights* estadunidense não se aplicavam às colônias, no caso francês, que subsistiam, sobretudo, em decorrência do trabalho escravo, assim como não davam conta dos profundos conflitos raciais no caso dos Estados Unidos. Pode-se apontar, nesse sentido, uma profunda contradição entre o conteúdo das declarações de direitos e as práticas adotadas pelas nações que editaram e reconheceram a força cogente desses instrumentos legislativos.

Nesse sentido, o presente estudo apresentou, em paralelo à narrativa hegemônica dos direitos humanos, que considera as declarações modernas, em especial a Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos enquanto berço dos direitos humanos, a narrativa decolonial, a partir a qual há um alargamento da visão acerca da construção

histórica desses direitos, resgatando-se a importância de movimentos como a Revolução Haitiana ou os movimentos de Tupac Katari Bartolina Sisa na Bolívia na consolidação de uma doutrina moderna de direitos humanos.

A partir desses apontamentos, foi possível inferir que diversos movimentos sociais pavimentaram a estrada na construção de uma concepção de direitos humanos, calcados na dignidade da pessoa. Nesse contexto, pode-se dizer que crença na existência de direitos naturais perdurou ao longo dos séculos sem que houvesse a criação de mecanismos supranacionais que os regulamentassem até o ano de 1945, quando da criação da Organização das Nações Unidas e a edição da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em decorrência das graves violações de direitos nesse período, em especial, os horrores perpetrados na Segunda Guerra Mundial.

Não obstante a criação de um organismo internacional de proteção aos direitos humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1945 ainda expunha uma visão substancialmente universalizante de direitos, ao passo que, a igualdade servia em muito como forma de exclusão de direitos de diversos grupos minoritários, dentre os quais, as mulheres. Apenas a partir do fortalecimento de diversos movimentos feministas no Brasil e no Mundo, por meio das ondas do movimento feminista, é que as reivindicações acerca de direitos reprodutivos, violência contra a mulher e diversos outros temas relativos à emancipação feminina fizeram coro e tomaram corpo, através de declarações de direitos específicas às mulheres.

Através dos movimentos feministas do fim do século XIX, do século XX e que perduram até os dias atuais, é possível verificar a conquista de diversos direitos por parte das mulheres, em especial relativos à educação, de proteção em relação à violência doméstica e no que diga respeito a direitos reprodutivos, ainda que a igualdade de gênero não esteja em um horizonte muito próximo. Nesse contexto, um dos fatores que hodiernamente servem à manutenção das assimetrias gênero é, com foi possível discorrer no presente estudo, o trabalho não remunerado feminino.

Ao falar-se em trabalho, remonta-se ao segundo capítulo do presente estudo, que considera a virada paradigmática operada pelo advento do sistema capitalista a partir do século XVIII, por meio, especialmente, do processo que ficou conhecido como cercamento das terras comunais, que modificou as relações entre capital e trabalho, realocando este último como função central do indivíduo na sociedade. A capacidade laborativa do indivíduo e de venda da sua mão e obra passou a ser a forma precípua de sobrevivência do indivíduo socialmente. Contudo, o trabalho valorizado a partir dessa

concepção diz respeito unicamente ao trabalho de produção, isto é, capaz de gerar riquezas, ao passo que o trabalho reprodutivo adentrou a esfera de invisibilização.

Esse é, pode-se dizer, um dos pontos de convergência entre o capitalismo e as opressões gênero: através da invisibilização do trabalho reprodutivo, foi possível o desenvolvimento e a manutenção do próprio sistema capitalista. Nesse sentido, as opressões de gênero ganham fôlego a partir, especialmente, a alocação de papéis diferentes para homens e mulheres: aos homens convencionou-se o trabalho externo, assalariado, produtivo, às mulheres, incutiu-se à naturalização das atividades domésticas enquanto atributo natural do gênero feminino.

Essas posturas de naturalização de papéis de gênero passaram a ser questionadas, sobretudo a partir de movimentos feministas do século XX, partindo de vozes importantes como Simone de Beauvoir, Judith Butler, Gayle Rubin, Joan Scott, Donna Haraway, dentre outras autoras que passam a questionar a existência de uma essência feminina, fomentando o debate feminista na construção de estereótipos femininos. Com efeito, o ponto comum entre as teorias de gênero é o fato de apontarem a inexistência de um substrato naturalmente feminino, isto é, as concepções do que seja ser mulher encontra-se principalmente em comportamentos aprendidos, em normas de socialização, e não em uma natureza distinta.

A importância das teorias de gênero reside, sobremaneira, em colocar em xeque concepção de gênero atrelada exclusivamente à questão biológica, embora esta também seja importante, e embasada em questões comportamentais. Quando se atribui à suposta natureza feminina a aptidão de cozinhar, cuidar da casa, dos filhos, realizar todo o trabalho de limpeza, etc., torna-se inviável a desconstrução desses padrões, todavia, quando a própria natureza feminina é questionada, torna-se possível a modificação dessas práticas sociais.

Daí a importância do estudo das teorias de gênero, que desconstruem padrões generificados e estereotipam o que seja ser mulher ou o que seja ser homem no contexto de superação do trabalho não remunerado feminino: a própria economia baseia-se em conceitos androcêntricos e a criação do “Homem Econômico” deixa claro que ele não é uma mulher. A noção de economia dissociada do trabalho não remunerado feminino revela-nos, nesse contexto, o quanto a criação de padrões de gênero serve à invisibilização do trabalho reprodutivo e o quanto a sua superação impede de uma economia feminista.

Afora a seara econômica, a manutenção de estereótipos de gênero são fatores que acentuam as desigualdades de gênero e, em última instância são grandes obstáculos ao

desenvolvimento humano das mulheres. Isso porque o sistema de direitos humanos sobre o qual discorremos alhures prevê o direito ao desenvolvimento em seu rol de disposições, contudo, para que este efetivamente se opere, são necessárias condições materiais, o que no caso das mulheres, não se torna efetivo.

Nesse interim, a partir do presente estudo foi possível inferir que o direito ao desenvolvimento resta profundamente eivado de concepções liberais, que colocam o indivíduo e suas capacidades no cerne de suas finalidades, sem que haja um aprofundamento em questões sociais, estruturais e estruturantes que condicionam sobremaneira o desenvolvimento do sujeito, tais como a questão de gênero ou raça. Conforme dispusemos anteriormente, essa concepção do indivíduo infenso a questões sociais e que por si mesmo é detentor de direitos e, portanto, responsável pelo desenvolvimento de suas capacidades remonta às declarações de direitos iluministas e se repete nas declarações pós 1945, ao passo que, em que pese a disposição desse direito enquanto fundamental, a sua efetivação carece de uma reformulação paradigmática.

Para tanto, retirar o foco do direito ao desenvolvimento de uma concepção liberal e modifica-la a partir de um paradigma feminista, consubstanciado em formas coletivas de organização social, especialmente a partir do aumento de direitos sociais é de suma importância para que a igualdade de gênero esteja em um horizonte mais próximo. O que tangencia o trabalho não remunerado feminino é, portanto, a necessidade do aumento de políticas públicas no que diz respeito ao cuidado de crianças, idosos, uma nova política de salário mínimo, etc., o que, ao fim e ao cabo, desembocam em um sistema social e econômico não baseado exclusivamente no lucro, mas na vida humana.

Com efeito, conforme dispusemos ao longo do presente estudo, a manutenção do trabalho não remunerado feminino, calcado em bases sexistas de uma suposta natureza feminina mais apta às tarefas de cuidado têm servido ao longo dos séculos para a manutenção das mulheres em um horizonte limitado de escolhas, seja do ponto de vista educacional, econômico, social e psicológico, não sendo possível falar-se e desenvolvimento humano sem a superação a divisão sexual do trabalho.

A partir dessas considerações e com base no estudo realizado ao longo do presente trabalho, é possível elencarmos algumas proposições à guisa de conclusões, quais sejam: a) a existência de uma doutrina de direitos humanos é de fundamental importância na proteção da dignidade humana; b) as lutas feministas foram (e são) de fundamental importância para a superação de estereótipos de gênero que sustentam opressões de gênero; c) o trabalho não remunerado feminino é fator impeditivo do pleno

desenvolvimento das mulheres, com a diminuição de suas possibilidades educacionais, de trabalho e lazer, ocasionando, ainda sobrecarga psicológica; c) é necessário revisar o próprio paradigma de desenvolvimento sob o qual se assenta o direito humano, superando-se a visão liberal por uma visão feminista e coletiva do desenvolvimento humano; d) o reconhecimento do trabalho não remunerado feminino enquanto trabalho é de suma importância para sua discussão no âmbito político.

Dessa forma, em linhas gerais, o presente estudo buscou apresentar um panorama acerca do trabalho não remunerado feminino e as suas implicações no direito humano ao desenvolvimento, hoje, reconhecido e positivado não somente no ordenamento jurídico interno, mas constante nas declarações internacionais de direitos humanos, demonstrando-se a necessidade de dar visibilidade e reconhecimento ao trabalho de cuidado, condição sem a qual não é possível discutir a desigualdade de gênero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. **As mulheres muçulmanas precisam de salvação?** Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. *In*: Revista Estudos feministas, v. 20, n. 2, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200006>>. Acesso em 13.03.2021.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AGUIRRE, Rosário. **Las Bases Invisibles del Bienstar Social**: El trabajo no remunerado en Uruguay. Uruguay. Rosario Aguirre Ed. 2009.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. -- São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

ANGELOU, Maya. **Poesia completa**. – Bauru, SP : Astral Cultural ed., 2020.

ANZALDÚA, Gloria. **Falando em línguas**: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *In*: Revista Estudos Feministas, v. 20. n. 1, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>>. Acesso em: 15.03.2021.

_____. **La consciência de la mestiza** / Rumo a uma nova consciência. *In*: Revista Estudos Feministas, v. 13 n. 3, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2005000300015>>. Acesso em: 15.3.2021.

ARUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. . - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2019.

ANTUNES, Ricardo L.C. **Os sentidos do Trabalho:** ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2.ed., 10.reimpr. rev. e ampl.. - São Paulo, SP : Boitempo, 2009.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. **Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo.** Cad. CRH, Salvador , v. 27, n. 72, p. 613-627, Dec. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792014000300011&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 15.03.2020.

ÁVILA, Maria Betania; FERREIRA, Veronica. **Trabalho produtivo e reprodutivo no cotidiano das mulheres brasileiras.** In: Trabalho remunerado e trabalho doméstico no cotidiano das mulheres. Maria Betania Ávila; Veronica Ferreira (Org.). Sos Corpo Ed. 2014.

BALDI, César Augusto. **Descolonizando o ensino de direitos humanos?.** Hendu – Revista Latino-Americana de Direitos Humanos, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 8-18, nov. 2014. ISSN 2236-6334. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/hendu/article/view/1913>>. Acesso em: 15 mar. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.18542/hendu.v5i1.1913>.

BANDEIRA, Lourdes; MELO, Hildete Pereira. **Tempos e Memórias do Feminismo no Brasil Brasília: SPM, 2010.** Disponível em: <http://www.mulheres.ba.gov.br/arquivos/File/Publicacoes/TemposeMemorias_MovimentoFeministanoBrasil_2010.pdf > Acesso em: 05.01.2020.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades:** os limites da democracia racial no Brasil. – ed. – São Paulo : Boitempo, 2018.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo:** a experiência vivida. v. 2. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1967.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Tradução Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. — Nova ed. — Rio de Janeiro: Elsevier, 1992.

BRASIL. **Lei nº 11.340 de 7 de Agosto de 2009.** Cria mecanismos para coibir a violência familiar contra a mulher [...].Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm>. Acesso em: 31 mar. 2013.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil:** promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

BRANCALEONE, CASSIO. **Teoria social, democracia e autonomia:** uma interpretação da experiência de autogoverno Zapatista. – 2ed.– Curitiba : Brazil Publishing, 2019.

BRUSCHINI, CARLA. **Trabalho doméstico: inatividade econômica ou trabalho não-remunerado?** Rev. bras. estud. popul. vol.23 no.2 São Paulo July/Dec. 2006. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982006000200009> Acesso em 20.01.2021.

BUTLER, JUDITH P. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução, Renato Aguiar. – Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003.

COSTA, Albertina Maria de Oliviera. **Rotinas da Mulher**. *In: Trabalho remunerado e trabalho doméstico no cotidiano das mulheres*. Maria Betania Ávila; Veronica Ferreira (Org.). Sos Corpo Ed. 2014.

COGGIOLA, Osvaldo. **História do capitalismo: Das origens até a Primeira Guerra Mundial**. Volume 3, 1ª ed. Chile, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Boitempo Ed., 2016.

DIEESE - Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Econômicos. **Boletim de Conjuntura: Um país interrompido, um povo que luta**, 2021. Disponível em <<https://www.dieese.org.br/boletimdeconjuntura/2021/boletimconjuntura30.html> >. Acesso em 29.12.2020.

DECRETO-LEI 2.848, de 07 de dezembro de 1940. **Código Penal. Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529748/codigo_penal_1ed.pdf Acesso em 12.05.2020.

DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice* . — 3rd ed, 2013.

FEDERICI, Silvia. **Salários contra o trabalho doméstico (1975)**. *In: O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e as lutas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2013. Disponível em: <http://coletivoscorax.org/wp-content/uploads/2019/09/Opontozerodarevolucao_WEB.pdf> . Acesso em 18.04.2019.

_____. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987. 288p.

_____. **A história da sexualidade I: A vontade de saber**. – Rio de Janeiro, Graal ed. 1988. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2940534/mod_resource/content/1/Hist%C3%B3ria-da-Sexualidade-1-A-Vontade-de-Saber.pdf>. Acesso em 12.12.2020.

GANEM, Angela. **Regras e Ordem do Mercado nas visões de Adam Smith e F.A. Hayek**. 2005, Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/4735754_Regras_e_Ordem_do_Mercado_nas_visoes_de_Adam_Smith_e_FA_Hayek> . Acesso em 05.08.2021.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve História do Feminismo** – São Paulo : Claridade, 2011. E diálogos. – 1ª ed. – Rio de Janeiro : Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lelia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**, - 1ª ed. – Rio de Janeiro : Zahar, 2020.

GRECCO, Fabiana Sanches. **O viés androcêntrico das ciência econômica e as críticas feministas ao *Homo Economicus***. Revista Temáticas, Campinas, 26, (52): 105-134, ago./dez. 2018.

GRUBBA, Leilane Serratine. **O Essencialismo nos Direitos Humanos**. 1ªED : Editora Empório do Direito, Florianópolis, 2016.

HARAWAY, Donna J. **Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. In: Antropologia do ciborgue : as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Ed, 2009.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade**. – 2ª ed. – São Paulo : Companhia das Letras, 2018.

HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções - Europa: 1789-1848**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2012.

HUNT, LYNN. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. tradução Rosaura Eichenberg.— São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ICATUS - The International Classification of Activities for Time Use, 2019. Disponível em: < https://oig.cepal.org/sites/default/files/time_use-measurement_in_lac_0.pdf?> Acesso em 03.10.2020.

MALINOWSKI, Bronislaw; **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Tradução de Maria Clara Correia Dias.; revisão técnica de Beatriz Sidou; - Brasília : Editora Universidade de Brasília; São Paulo : Imprensa Oficial do Estado, 2003.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa nacional por amostra de domicílios**, 2020. Disponível em: <http://www.ftp.ibge.gov.br/Trabalho_e_Rendimento/Pesquisa_Nacional_por_Amostra_de_Domicilios_continua/Trimestral/Comentarios/pnadc_201601_trimestre_comentarios_20160519_113000.pdf> Acesso em 12.12. 2020.

JELLIN, Elizabeth. **Mulheres e Direitos Humanos. Revista de Estudos Feministas**. v. 2 n. 3 (1994). Disponível em:< <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16293>> Acesso em: 10.10.2020.

HUNT, Rita Von. **Pressão estética, fobia e comunidades seguras**. *Youtube*, 18.06.2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R9IGh9pBh_M&t=663s> Acesso em 17.06.2021.

KERGOAT, Danièle; HIRATA, Helena. **Novas Configurações da Divisão Social do Trabalho**. In: Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007. Disponível em: Acesso em 13.04.2019.

KAUR, Rupi. **Meu corpo, minha casa**. – São Paulo : Planeta, 2020.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O martelo das feiticeiras.** BestBolso Ed. 2016. Disponível em: <<https://www2.unifap.br/marcospaulo/files/2013/05/malleus-maleficarum-portugues.pdf>> Acesso em 13.12.2020.

LATANZIO, Felipe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho. **Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero.** Revista Psic. Clin., Rio de Janeiro, vol. 30, n.3, p. 409 – 425, set-dez/2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-56652018000300002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15.04.2020

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial.** Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. <Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqzb/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 05.04.2022.

MACIEL, Adhemar Ferreira. **O Negro, a Suprema Corte e a Emenda Constitucional nº 13.** Revista Ajufe, São Paulo, n. 45, p. 7-8, maio/jun. 1995. Disponível em: <<http://bdjur.stj.jus.br/dspace/handle/2011/21731>>. Acesso em: 10.03.2020

MARÇAL, Katrine. **O lado invisível da economia: uma visão feminista.** – São Paulo: Alaúde Ed., 2017.

MARTINELLI, Adriano Justo. **O direito humano e fundamental ao desenvolvimento e o seu regime jurídico.** Constituição, Economia e Desenvolvimento: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional. Curitiba, 2012, vol. 4, n. 7, Jul.-Dez. p. 401-438. Disponível em: <<http://www.abdconst.com.br/revista8/direitoAdriano.pdf>>. Acesso em 10.01.2021.

MARX, Karl. **O capital** – livro 1: o processo de produção. Boitempo ed., 2011. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2547757/mod_resource/content/1/MARX%20%20Karl.%20O%20Capital.%20vol%20I.%20Boitempo..pdf> Acesso em 13.12.2020.

MIGNOLO, Walter D. **COLONIALIDADE O lado mais escuro da modernidade.** REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 32 Nº 94, 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>> Acesso em: 10.03.2021.

_____. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.** Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf>. Acesso em: 15.12.2020.

MIGUEL, Luis Felipe. **O feminismo e a política.** In: Feminismo e política: uma introdução. Luis Felipe Miguel e Flávia Biroli. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2014. Disponível em: <http://moodle.ibiruba.ifrs.edu.br/pluginfile.php/25050/mod_resource/content/1/BIROLI>

[I %20MIGUEL.%20Feminismo-e-Politica-Uma-Introducao-Boitempo-Editorial-2015.pdf.>](#) Acesso em: 10.10.2020.

NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade e pertencimento à espécie.** – São Paulo : WMF Maris Fontes ed., 2013.

OKIN, Susan Moller. **Gênero, o público e o privado.** Estudos Feministas, Florianópolis, 16(2): 305-332, maio-agosto/2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/4MBhqfxYMpPPPkqQN9jd5hB/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 10.03.2021.

OLIVEIRA, Tatiana. . **Huelga Internacional de Mujeres: Rechazar el trabajo como estrategia de supervivencia.** La Migraña, Bolívia, 2018. Disponível em: <<https://migrana.vicepresidencia.gob.bo/articulos/rechazar-el-trabajo-como-estrategia-de-supervivencia/>>. Acesso em: 12.12.2020.

ONU. **Relatório O Progresso das Mulheres no mundo 2015-2016: transformar economias para realizar direitos.** Disponível em < <http://www.onumulheres.org.br/o-progresso-das-mulheres-no-mundo-2015-2016-transformar-as-economias-realizar-direitos-relatorio-completo-ingles/>>. Acesso em 15.04.2019.

ORWELL, George. **A planta de ferro.** Jandira, S : Tricaju, 2021.

SEMPRE VIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA e GÊNERO E NÚMERO. **Relatório Sem parar: O trabalho e a vida das mulheres na pandemia, 2020.** Disponível em: <<https://mulheresnapandemia.sof.org.br/>> Acesso em 15.12.2020.

OXFAM - Oxford Committe for Famine Relief (Comitê de Oxford para Alívio da Fome). **Relatório Tempo de cuidar.** Disponível em < <https://www.oxfam.org.br/justica-social-e-economica/forum-economico-de-davos/tempo-de-cuidar/>>. Acesso em 04.01.2021.

OYĚWÙMÍ, OYÈRONKÉ. **La invención de las mujeres.** Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género Editorial en la frontera, 2017.

PEIXINHO, Manoel Messias; FERRARO, Suzani Andrade. **Direito ao Desenvolvimento como Direito Fundamental.** XVI Congresso Nacional do CONPEDI. Anais. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/bh/manoel_messias_peixinho.pdf>. Acesso em 02.12.2021.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Feminismo, História e Poder.** *IN* Rev. Sociol. Polít., Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782010000200003&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em 20.06.2019.

PIOVESAN, Flávia. **Ações afirmativas no Brasil: desafios e perspectivas.** Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008.

PIOVESAN, Flavia; PIMENTEL, Silvia (coords.), **Relatório Nacional Brasileiro sobre a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a**

Mulher, Brasília, 2002; UNIFEM, O Progresso das Mulheres no Brasil, Brasília: Cepia/Ford Foundation, 2006.

PNUD. **Relatório de Desenvolvimento Humano de 2015**: O trabalho como motor do desenvolvimento humano. Disponível em: Acesso em 12.04.2019.

PRADO, Eleutério F. S. **Uma formalização da mão invisível**. Revista EST. ECON., SÃO PAULO, V. 36, N. 1, P. 47-65, JANEIRO-MARÇO 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ee/a/pPVFMX6zRzbvGnRYqT35bYg/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em 15.03.2020.

QUEIROZ, Ana Laura. **Na argentina, cuidado materno vira trabalho com direito à aposentadoria**. Estado de Minas, 2021. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2021/07/21/interna_internacional,1288789/na-argentina-cuidado-materno-vira-trabalho-com-direito-a-aposentadoria.shtml. Acesso em 20.12.2021>.

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf U> Acesso em 12. 03. 2020.

RUBIN, Gayle. **Políticas de sexo**. São Paulo : Ubu Editora, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. -1 ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2013.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. – São Paulo : Companhia das Letras, 2010.

SENKEVICS, Adriano Souza; POLIDORO, Juliano Zequini. **Corpo, gênero e ciência: na interface entre biologia e sociedade**. In: Revista de Biologia, v. 9, n. 1, 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revbiologia/article/view/108728>>. Acesso em 09.08.2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 133p. 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. Editora do Advogado, 11ª edição, p. 280-373.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. In: Revista Educação e Realidade, v.20. n. 2, 1995. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/issue/view/3038/showToc>> Acesso em 13.04.2020.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: Investigação sobre sua natureza e suas causas**. V. 1. Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

TADEU, Tomaz. **Nós, ciborgues O corpo elétrico e a dissolução do humano.** *In: Manifesto ciborgue Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.* In: Antropologia do ciborgue : as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte : Autêntica Ed, 2009.

XAVIER, Lucia.; **Diversidade e Discriminação.** *In: Direitos Humanos no Brasil 3:Diagnósticos e Perspectivas/Movimento Nacional de Direitos Humanos. et.al.* Passo Fundo : IFIBE ed. 2012.

ZAMBAM, Neuro. **Introdução à teoria da justiça de John Rawls.** – 2 ed. – Rio de Janeiro : Lumen Juris, 2016.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos da História do Direito.** – 3. Ed. 2. Tir. rev. e ampl. .- Belo Horizonte : Del Rey, 2006.

WOLF, Virginia. **Profissões para mulheres e outros artigos feministas.** – Porto Alegre : L&PM, 2021.

_____. **Um teto todo seu.** Nova Fronteira ed., 1928. Disponível em: <<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2575915&forceview=1>> Acesso em 13.12.2021.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo.** Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2001.