



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITO

VICTOR FERNANDO ALVES CARVALHO

**A ÉTICA DO CUIDADO E A JUSTIÇA RESTAURATIVA:
FORÇA MOBILIZADORA PARA UMA DEMOCRACIA DO CUIDADO**

São Cristóvão/SE

2021

VICTOR FERNANDO ALVES CARVALHO

**A ÉTICA DO CUIDADO E A JUSTIÇA RESTAURATIVA:
FORÇA MOBILIZADORA PARA UMA DEMOCRACIA DO CUIDADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito (PRODIR) da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Processo de Constitucionalização dos Direitos e Cidadania – aspectos teóricos e metodológicos.

Orientadora: Profa. Dra. Daniela Carvalho Almeida da Costa.

São Cristóvão/SE

2021

VICTOR FERNANDO ALVES CARVALHO

**A ÉTICA DO CUIDADO E A JUSTIÇA RESTAURATIVA:
FORÇA MOBILIZADORA PARA UMA DEMOCRACIA DO CUIDADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito (PRODIR) da Universidade Federal de Sergipe, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito. Esta dissertação foi julgada como _____ pela comissão abaixo assinada em ____/____/2021.

Profa. Dra. Daniela Carvalho Almeida da Costa
– Orientadora – Universidade Federal de
Sergipe (UFS)

Profa. Dra. Isabel Maria Sampaio Oliveira
Lima – Examinadora – Universidade Católica
de Salvador (UCSal)

Profa. Dra. Karyna Batista Sposato –
Examinadora – Universidade Federal de
Sergipe (UFS)

À minha mãe.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente a Deus – que não é Pai apenas, mas também é Mãe –, pela misericórdia da reencarnação e por poder me dedicar, por meio desta pesquisa, à ética do cuidado, um tema que particularmente considero salvador para a atual crise moral da civilização terrena, destruída por séculos de opressão patriarcal castradora da feminilidade em seus diversos aspectos.

Agradeço à Espiritualidade Maior em Quem acredito, os Espíritos Eugênia-Aspásia e Matheus-Anacleto, e ao Líder Espiritual Benjamin Teixeira de Aguiar, por poder estar em busca contínua de lucidez por meio de sua sala de aula, o Instituto Salto Quântico, onde aprendo o mais difícil dos desafios, o autoconhecimento, e por poder exercitar a devoção à Feminilidade Espiritual, na Figura de Nossa Mãe Maior, MARIA Cristo.

Agradeço à minha mãe amada, Marineide Alves Carvalho, por seu amor incondicional e cuidado comigo, ao meu pai amado, José Fernando Carvalho Santos, e ao meu irmão Vinícius Fernando Alves Carvalho, por seu afeto. Os três ocupam o lugar sagrado no meu coração.

Agradeço à Universidade Federal de Sergipe, pela oportunidade de ter cursado os ensinamentos fundamental e médio no Colégio de Aplicação, o Bacharelado em Direito na graduação e, neste momento, o Mestrado em Direito na pós-graduação.

Agradeço à Professora Dra. Daniela Carvalho Almeida da Costa, por seu acolhimento, pela orientação respeitosa, por ter me apresentado a Justiça Restaurativa e conduzido as conexões da JR com a feminilidade, que por fim inspiraram este tema de pesquisa, e pelas leituras e partilhas na disciplina “Direitos Fundamentais e Justiça Penal Consensual”, ademais da nossa conexão para além da UFS, enquanto irmãos em Ideal.

Gostaria de agradecer também às professoras e professores do Mestrado em Direito, em especial às leituras e partilhas com a Profa. Dra. Karyna Batista Sposato (disciplina “Direitos Humanos de Vulneráveis em Perspectiva”), a Profa. Dra. Miriam Coutinho de Faria Alves (disciplina “Tópicos em Epistemologia Jurídica: Direitos Fundamentais, Jusliteratura e Arte”) e o Prof. Dr. Carlos Augusto Alcântara Machado (disciplina “Direito ao Desenvolvimento, Humanismo e Fraternidade”). Agradeço pelo conhecimento partilhado em sala de aula e também aos colegas de curso, pelas trocas e pelo apoio mútuo. Registro minha gratidão também à Profa. Dra. Andrea Depieri de Albuquerque Reginato, que na disciplina “Introdução ao Estudo do Direito I” no primeiro semestre de minha graduação, apresentou a ética do cuidado por meio de uma discussão em sala sobre o caráter masculino dos conceitos fundamentais do direito.

Gostaria de agradecer também aos colegas de trabalho da Defensoria Pública da União, me sinto grato a Deus por poder trabalhar lá. Por fim, agradeço aos colegas professores do Curso FiQ (curso preparatório para o ENEM), em especial Helena Bonaparte e Henrique Caldas, aos colegas do Colégio Alternativo, e também aos colegas do Curso Lógico (Macapá) e aos queridos alunos e alunas vestibulandos. Trabalhar com jovens em idade de pré-vestibular tem me estimulado a seguir a carreira docente e sou muito grato por essa oportunidade de autoconhecimento e serviço.

Seja na Pessoa de Minha Mãe, Nossa Mãe, MARIA, Representante da Face Maternal de DEUS, seja nas pessoas de todas as mulheres do planeta, seja na feminilidade subjacente em homens ou instituições, será a Mulher que vencerá as potestades do mal e concederá a vitória definitiva ao Bem, sobre a superfície deste orbe, assim como profetizado na Bíblia, no Gênesis: a Mulher pisará a cabeça da serpente, o dragão arquimilenar inimigo desta humanidade! ...

Trecho de “A Mulher e a salvação da Terra”, mensagem de Nosso Mestre e Senhor JESUS, intermediação do Espírito Matheus-Anacleto, Médium: Benjamin Teixeira de Aguiar, New Fairfield, Connecticut, EUA, 10 de dezembro de 2016.¹

¹Disponível em <https://www.saltoquantico.com.br/a-mulher-e-a-salvacao-da-terra/>, acesso em 07 jan. 2020.

RESUMO

O trabalho da filósofa e psicóloga estadunidense Carol Gilligan (1982) revelou os limites da teoria tradicional sobre desenvolvimento moral, oriunda dos estudos de Lawrence Kohlberg. Inconscientemente, Kohlberg universalizou para todos os seres humanos experiências morais próprias do universo masculino (a ética da justiça), ignorando, assim, uma ética própria da experiência das mulheres – a ética do cuidado, pautada na interconexão, empatia, comunicação e responsabilidade diante das necessidades e expectativas concretas do outro. Diante desse conceito, e pelo fato de a Justiça Restaurativa, modelo de justiça em crescente expansão no Brasil e no mundo, definir-se como baseada nas relações (ELLIOT, 2018; ZEHR, 2008, 2012; COSTA, 2019), lançamos o seguinte problema de pesquisa: o modelo restaurativo entrelaça-se com a ética do cuidado? Nossa hipótese inicial foi afirmativa; no entanto, a partir do trabalho de Gilligan, percebemos que a ética do cuidado teve desdobramentos nos mais diversos campos do conhecimento, como a psicanálise, a ecologia e a ciência política. Neste último campo, destaca-se a teoria da democracia do cuidado da autora Joan Tronto (2015), que, após criticar o suposto enviesamento classista e racial do trabalho de Gilligan, aprofundou a questão do cuidado como o último grande desafio da teoria democrática, porquanto a manutenção do cuidado na esfera privada individual perpetua as desigualdades socioeconômicas inerentes à distribuição das atividades de cuidado nas atuais democracias de mercado. Desse modo, ampliamos nossa hipótese de trabalho, sugerindo que a Justiça Restaurativa não somente se entrelaça com a ética do cuidado, mas também tem um potencial transformador no sentir e agir das partes, da comunidade e dos atores institucionais, o que a torna uma força mobilizadora de uma democracia do cuidado. Assim, utilizando-nos do método hipotético-dedutivo, chegamos, ao fim do trabalho, a uma conclusão: os valores da Justiça Restaurativa e a ética do cuidado estão interligados, mas a ética da justiça também é importante para o modelo restaurativo, em virtude da previsão de princípios e garantias universais com vistas à proteção da dignidade humana das partes; e a dois prognósticos: 1) as habilidades sociais estimuladas pela Justiça Restaurativa são as habilidades próprias de um cidadão da democracia do cuidado, ademais de que 2) a concepção de atuação institucional estimulada pela Justiça Restaurativa (trabalho conjunto entre o sistema de justiça e as redes de proteção) coincide com a da democracia do cuidado por meio da indução de políticas públicas que promovam a cobertura das múltiplas necessidades das partes que acabam surgindo ao longo do processo restaurativo.

Palavras-chave: ética do cuidado; Justiça Restaurativa; sistema de justiça criminal; redes de proteção; democracia do cuidado.

ABSTRACT

In her work, Carol Gilligan (1982), American philosopher and psychologist, revealed the limits of the traditional theory about moral development, derived from Lawrence Kohlberg's studies. Unconsciously, Kohlberg universalized for all human beings moral experiences typical of the male universe (ethics of justice), thus ignoring the ethics of care – specific to the experience of women – based on interconnection, empathy, communication and responsibility in face of the concrete needs and expectations of the other. In view of this concept, and due to the fact that Restorative Justice, an expanding model of justice in Brazil and in the world, is defined as based on relationships (ELLIOT, 2018; ZEHR, 2008, 2012; COSTA, 2019), the following research problem was launched: does restorative model intertwine with ethics of care? Our initial hypothesis was affirmative; however, from Gilligan's work, we realized ethics of care had consequences in the most diverse fields of knowledge, such as psychoanalysis, ecology and political science. In this last field, we highlight the theory of caring democracy by author Joan Tronto (2015), who, after criticizing the allegedly classist and racial bias of Gilligan's work, deepened the issue of care as the last major challenge of democratic theory, as the maintenance of care in the individual private sphere perpetuates socioeconomic inequalities inherent in the distribution of care activities in current market democracies. This way, we expanded our hypothesis, suggesting that Restorative Justice is not only intertwined with ethics of care, but it also has a potential to transform feelings and actions of the parties, the community and institutional actors, which makes it a potentially mobilizing force of a caring democracy. Therefore, using the hypothetical-deductive method, we eventually reached the following conclusion: the values of Restorative Justice and ethics of care are interconnected, but ethics of justice is also important for the restorative model, considering the provision of universal principles and guarantees with a view to protecting human dignity; as well as these predictions: 1) Restorative Justice stimulates social skills proper to a citizen in the caring democracy, in addition to that 2) the concept of institutional action stimulated by Restorative Justice (joint work between justice system and safety networks) coincides with caring democracy through the induction of public policies that promote the coverage of the multiple needs of the parties, which arise during the restorative process.

Keywords: ethics of care; Restorative Justice; criminal justice system; safety networks; caring democracy.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.....	11
2 A CONTROVÉRSIA KOHLBERG-GILLIGAN: a ética feminina do cuidado.....	18
2.1 A falsa neutralidade das teorias sobre desenvolvimento moral – a “escala de Kohlberg”.	20
2.2 A ética da justiça e a ética do cuidado.....	27
2.3 A ética do cuidado: perspectiva feminina e ao mesmo tempo feminista.....	40
3 DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA DO CUIDADO E A NOÇÃO DE VULNERABILIDADE	58
3.1 A reprodução cíclica da maternagem – uma explicação psicanalítica para o cuidado.....	59
3.2 O cuidado do ponto de vista ecológico – a obra de Vandana Shiva.....	63
3.3 O cuidado do ponto de vista da teoria democrática – a “democracia do cuidado” de Joan Tronto	69
3.4 A tutela legal da vulnerabilidade no direito brasileiro – entraves e desafios para a concretização de uma democracia do cuidado	85
4 A RACIONALIDADE PENAL MODERNA E A JUSTIÇA RESTAURATIVA	103
4.1 A racionalidade penal moderna – paradigma hegemônico do sistema de justiça criminal	103
4.2 A Justiça Restaurativa – definições acadêmicas e fundamentação filosófica	111
4.3 Princípios e valores da Justiça Restaurativa e a ética do cuidado	123
4.4 O potencial transformador da Justiça Restaurativa no sentir e agir das partes, dos atores institucionais e das comunidades – perspectivas para uma democracia do cuidado	131
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	141

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O estudo sobre desenvolvimento moral da filósofa e psicóloga estadunidense Carol Gilligan, publicado em 1982 com o título *In a Different Voice – Psychological Theory and Women's Development*, revelou a existência de um permanente preconceito observacional e valorativo na construção das teorias sobre desenvolvimento moral. Embora os estudos sobre raciocínio moral reivindiquem universalidade, esses mesmos estudos, por considerarem implicitamente as experiências masculinas como normas, têm excluído as mulheres das suas amostragens, razão pela qual elas sempre aparecem como desviantes – o ponto “fora da curva” do desenvolvimento moral. Essa desconsideração histórica das experiências das mulheres deixou os teóricos da moralidade inconscientes acerca de uma concepção alternativa de maturidade: a ética feminina do cuidado.

Na ética do cuidado, a consciência da conexão interpessoal enseja o reconhecimento da responsabilidade de uns pelos outros. O “eu” é avaliado por seu potencial de cuidar, pela necessidade de resposta às necessidades do outro, pelo entendimento da vida como narrativa de relacionamentos e pela crença na comunicação como caminho para a solução de conflitos. Esse “eu” construído pela conexão contrasta com o “eu” próprio da ética masculina da justiça, definido pela separação, que abstrai o problema pessoal da situação interpessoal, encontrando na lógica da equidade e no ordenamento hierárquico de valores uma maneira objetiva de decidir dilemas morais.

Enquanto a ética da justiça entende a responsabilidade como limitação de ação a partir de regras impessoais e abstratas, a ética do cuidado focaliza a complexidade dos relacionamentos e a relatividade do julgamento conforme o contexto, ante o qual qualquer verdade apriorística sucumbe.

A partir da publicação de sua obra *In a Different Voice* em 1982, um novo horizonte de pesquisas se abriu, e a ética do cuidado passou a ser estudada por outras acadêmicas e acadêmicos (sobretudo norte-americanas): por exemplo, Nel Noddings, Joan Tronto, Eva Kittay. Em poucos anos, o campo da ética do cuidado extrapolou os estudos sobre desenvolvimento moral, alcançando diversos ramos do conhecimento, como a ecologia e a ciência política. No campo da ecologia, destaca-se o ecofeminismo, enquanto uma ética para o cuidado com o meio ambiente, contando com a filósofa indiana Vandana Shiva como pioneira, e, no campo da ciência política, destaca-se a obra de Joan Tronto, professora estadunidense de ciência política que articula e desenvolve a ideia de uma democracia do cuidado.

A ausência da representação da voz feminina nas teorias morais é uma manifestação do poder do patriarcado sobre a vida humana. Heleieth Saffioti define o patriarcado como o

“sistema de relações sociais que garante a subordinação da mulher ao homem” (SAFFIOTI, 1987, p. 16), por meio de processos sociais de naturalização da discriminação contra as mulheres, inferiorizando-as perante o poder ideológico do macho. Ademais disso, a lógica patriarcal nas relações sociais compromete a qualidade da própria democracia, pois sem uma discussão sobre os processos de inferiorização da mulher tem-se no máximo uma “democracia pela metade” (SAFFIOTI, 1987, p. 24). Aliás, a dominação patriarcal também compromete negativamente a qualidade da vida dos próprios homens, pois “para agir como o *macho* representado na ideologia dominante o homem deve aceitar, ainda que inconscientemente, sua própria castração” (SAFFIOTI, 1987, p. 24, *itálico presente no original*). Nesse sentido, a invisibilidade das mulheres no campo das teorias morais é diretamente causada pelo poder do patriarcado sobre a produção científica, que passa, então, a naturalizar a ideia de que as experiências femininas não são relevantes para a moralidade humana.

Cabe observar, no entanto, que Carol Gilligan, ao descrever a ética do cuidado a partir dos seus achados empíricos, não defende uma superioridade moral da ética do cuidado em relação à ética da justiça. Isso porque a tese de Gilligan tem dois aspectos: um descritivo e outro normativo.

O aspecto descritivo consiste na explicação de como a ética do cuidado tornou-se o ponto cego das teorias de desenvolvimento moral, por terem estas, segundo Gilligan, historicamente privilegiado apenas a perspectiva masculina da ética da justiça, inviabilizando a relevância da experiência feminina do cuidado no campo da moralidade. O aspecto normativo, por sua vez, consiste na defesa por parte de Gilligan de que ambas as moralidades – tanto a do cuidado quanto a da justiça – são importantes para a vida humana e, assim, não se excluem mutuamente, pelo contrário: se complementam. Uma teoria completa da moralidade somente é satisfatória na medida em que se basear nessa complementaridade, formando um ser humano integrado, capaz de lançar mão de aspectos tanto da feminilidade quanto da masculinidade ao lidar com os dilemas morais da vida, até pelo fato de que os múltiplos relacionamentos humanos demandam um equilíbrio entre conexão e separação, entre apego e autonomia.

Ao castrar a feminilidade na vida humana, tanto nos homens quanto nas mulheres, o patriarcado bloqueia a busca pela mudança de paradigmas de compreensão dos conflitos, rumo a novos sistemas de pensamento que valorizem a feminilidade e que sejam mais humanitários. Conforme Kuhnen, refletir sobre o cuidado permite uma revitalização inclusive do que significa fazer justiça:

Sobrepõe ao ideal primeiro da competitividade, que coloca a ênfase na separação, o cuidado responsável nas relações, que enfatiza a conexão, transforma as relações sociais e permite que **forças inovadoras de resolução de problemas sejam**

construídas para além da aplicação de princípios morais gerais e abstratos que nem sempre dão conta de todo o conteúdo da moralidade (KUHNEN, 2015, p. 214, grifo ausente no original).

Uma dessas forças inovadoras trata-se do movimento da Justiça Restaurativa. No cenário atual de crise do paradigma hegemônico da justiça criminal, a Justiça Restaurativa – JR² tem se destacado como uma perspectiva que propõe uma transformação paradigmática rumo a uma compreensão mais humanitária e holística dos conflitos humanos.

A JR propõe uma nova perspectiva na leitura do conflito e da justiça, baseada na retomada do protagonismo das pessoas envolvidas no conflito, por meio da construção de uma ambiência segura, garantida pelo Estado, em que possa ser desenvolvido um consenso horizontalizado e dialogado sobre as responsabilidades geradas pelos danos concretos advindos da situação-problema.

Na perspectiva da Justiça Retributiva, o modelo tradicional e hegemônico de conceber o justo, o crime é lido como uma ofensa abstrata contra o Estado, um descumprimento da lei penal, cuja sanção é a fixação de dor contra o ofensor (em geral a pena de prisão), após uma disputa oficial entre acusação e defesa, regida por normas processuais. As questões que ficam de fora dessa definição são tidas como ontologicamente desimportantes: a vítima, suas necessidades, o contexto do ofensor, necessidades de pessoas próximas ligadas à vítima ou ao ofensor, a comunidade, redes de proteção para os envolvidos etc.

Para a JR, essas questões são primárias. A Justiça Restaurativa renova nosso olhar sobre o crime e a justiça, ao resgatar, a partir de raízes comunitárias e holísticas, uma abordagem relacional e intersubjetiva do conflito, lendo-o como uma violação de pessoas e de relacionamentos, que gera a obrigação de reparar danos e buscar soluções curativas e promotoras de segurança e paz para todos os envolvidos.

Desse modo, partindo da percepção de que o sistema oficial de sentenciamento dos conflitos não promove senso de responsabilização no ofensor e tampouco atende às necessidades psicológicas da vítima, do próprio ofensor e da comunidade envolvida, deixando todos atomizados e isolados nos danos gerados pelo conflito, a JR enfatiza a necessidade de que as pessoas concretas se engajem “na decisão do que é necessário para que se faça justiça em cada caso específico” (ZEHR, 2012, p. 35), em uma ambiência segura que respeite as necessidades e expectativas das pessoas envolvidas, por meio de metodologias preparadas para possibilitar esse tipo de ambiência, metodologias que respeitem os princípios e valores

²A fim de tornar o texto mais fluido, optou-se por chamar a Justiça Restaurativa por suas iniciais, JR. Portanto, sempre que as iniciais JR aparecem no texto, trata-se da Justiça Restaurativa.

restaurativos. Afinal, mais importante que a metodologia, o que define uma prática como mais ou menos restaurativa é o grau de respeito aos princípios e valores da JR, pois “o modelo não tem na rigidez uma característica, admitindo um incontável número de possibilidades e formatações, que podem dialogar com o sistema penal, atuando em alternativa a ele, paralelamente ou mesmo após a resposta penal” (COSTA, 2019, p. 20).

É perceptível, portanto, que a JR constitui um modelo mais humanitário de entendimento dos conflitos, protagonizando uma virada paradigmática cujo terreno já tem sido preparado pelas contribuições milenares dos Povos Originários sobre o crime e a justiça. Nesse sentido, a centralidade da Justiça Restaurativa nas relações, por interpretar o conflito de forma holística, como uma violação de pessoas e relacionamentos, baseando-se nos valores da interconexão e do respeito, nos levou ao seguinte problema de pesquisa: o modelo da Justiça Restaurativa entrelaça-se com a ética do cuidado?

A motivação deste trabalho deve-se a duas circunstâncias. A primeira refere-se à participação deste pesquisador como discente matriculado na disciplina Direitos Fundamentais e Justiça Penal Consensual, ministrada pela Profa. Dra. Daniela Carvalho Almeida da Costa no semestre letivo 2019.1, no âmbito do Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Direito da Universidade Federal de Sergipe. A apresentação dos princípios e valores da JR ao longo da disciplina pela Profa. Daniela e o espaço dialógico criado em sala de aula permitiram que uma ideia preliminar relacionando a JR à ética do cuidado florescesse e se convertesse em tema desta pesquisa. A segunda circunstância, por sua vez, refere-se à percepção mais ampla de que, enquanto a filosofia têm trabalhado e valorizado perspectivas da feminilidade no campo da ética e da moralidade, por meio de diversas correntes (como o ecofeminismo de Vandana Shiva, a condição da maternagem estudada pela psicanalista Nancy Chodorow e a própria ética do cuidado estudada por Carol Gilligan e outras feministas), o direito, enquanto ciência das normas e do trato dos conflitos, tem se privado de se questionar em que medida suas racionalidades hegemônicas estão ancoradas em paradigmas exclusivamente masculinos, que reforçam o lógica do patriarcado sobre a vida das pessoas e, assim, inibem a força de novos sistemas de pensamento e interpretação da realidade mais saudáveis, democráticos, completos e integrais.

Diante do nosso problema de pesquisa, tomamos como hipótese que a Justiça Restaurativa, para além de uma mera técnica de resolução de conflitos, efetivamente constitui um modelo inovador de justiça, o qual, desde seus princípios e valores, permite trabalhar os conflitos humanos a partir de uma ética relacional do cuidado, e não uma ética impessoal da justiça. No entanto, a partir dessa primeira reflexão, empoderando-nos da teoria democrática de Joan Tronto, tomamos uma segunda hipótese mais ampla, de que a prática da Justiça

Restaurativa, conforme dados colhidos por Costa (2019), tem um potencial transformador no pensar e agir das partes, da comunidade e dos atores institucionais, o que torna a JR uma força mobilizadora de uma democracia do cuidado, conforme o conceito articulado pela cientista política Joan Tronto (2015). Afinal, se considerarmos que, ao trabalharem o conflito por meio de um processo restaurativo, as partes ressignificam a imagem que tinham uma da outra, bem como do conflito em si e dos compromissos que ele acarreta, isso significa que a JR tem um potencial em desenvolver nas pessoas as habilidades sociais que definem o cidadão próprio de uma democracia do cuidado – a atenciosidade, a responsabilidade, a competência e a responsividade (sensibilidade) perante o próximo; ademais das possíveis transformações no sentir e agir dos atores institucionais, tendo em vista que as concepções de atuação institucional da Justiça Restaurativa e da democracia do cuidado, numa análise preliminar, coincidem.

Cabe esclarecer que, neste trabalho, se escolheu falar da Justiça Restaurativa no recorte do sistema de justiça criminal, por duas razões. Em primeiro lugar, por causa da realidade brasileira. Conforme Costa (2019, p. 13), apesar da potência comunitária do movimento da Justiça Restaurativa em todo o mundo, o fato é que no Brasil a JR tem se estruturado pelo Poder Judiciário, “ganhando um grande impulso a partir da Resolução 225 do CNJ (Conselho Nacional de Justiça), de 31 de maio de 2016, que dispõe sobre a Política Nacional de Justiça Restaurativa no âmbito do Poder Judiciário” (COSTA, 2019, p. 13). Em segundo lugar, por causa da lógica retributivista e publicista do direito criminal, que, ao se apropriar dos conflitos dando-lhes respostas apriorísticas, elimina a possibilidade de protagonismo, criatividade e participação das pessoas envolvidas. Esse contraste entre respostas apriorísticas do direito criminal e respostas contextuais para o conflito permite enxergar com mais clareza a distinção entre ética da justiça e ética do cuidado.

O referencial teórico desta pesquisa baseia-se na Teoria da Ética do Cuidado (Carol Gilligan), na Teoria da Democracia do Cuidado (Joan Tronto), na Teoria da Racionalidade Penal Moderna (Álvaro Pires) e na Teoria da Justiça Restaurativa (Howard Zehr, John Braithwaite, Elizabeth Elliott, Kay Pranis, Daniela Costa).

Ademais, esta pesquisa trabalha a partir do método hipotético-dedutivo, tendo em vista que se pretende testar a validade da hipótese enquadrando-a numa dedução lógica: uma justiça pautada nas relações fundamenta-se na ética do cuidado (premissa maior); a JR é uma justiça pautada nas relações (premissa menor); logo, a JR trabalha a partir da ética do cuidado (conclusão).

A técnica de pesquisa, por sua vez, é a revisão bibliográfica, pois o que dá subsídio ao andamento da pesquisa é a leitura crítica dos autores de referência nas temáticas aqui

trabalhadas aqui, buscando-se, assim, um domínio mínimo acerca das diferentes contribuições científicas sobre os fenômenos investigados.

O objetivo geral do presente trabalho é fazer uma leitura da Justiça Restaurativa a partir da ética do cuidado. Os objetivos específicos são: compreender a ética do cuidado com base na tese pioneira de Carol Gilligan (1982); compreender os desdobramentos da ética do cuidado, com ênfase no conceito de democracia do cuidado articulado por Joan Tronto (2015); analisar o paradigma hegemônico do sistema de justiça criminal, pautado na racionalidade penal moderna, consoante a literatura de Álvaro Pires (1999); compreender o movimento da Justiça Restaurativa e suas raízes históricas, filosóficas e teóricas; e, por fim, refletir sobre em que medida a revolução paradigmática proposta pela JR no campo da justiça se entrelaça com a ética do cuidado e a se JR é uma potencial força mobilizadora de uma democracia do cuidado.

Para o cumprimento desses objetivos, o trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, busca-se compreender a ética do cuidado, a partir da controvérsia entre Carol Gilligan e Lawrence Kohlberg. Ademais disso, pretende-se também analisar algumas críticas à ética do cuidado formuladas nos últimos anos.

O segundo capítulo, por sua vez, trabalha alguns conceitos e desdobramentos da ética do cuidado, que ora se afastam, ora se aproximam do argumento de Gilligan. Apresenta-se a ideia de reprodução cíclica da maternagem, de Nancy Chodorow, que fornece uma explicação psicanalítica para o cuidado, a qual inclusive exerceu grande influência sobre o argumento de Gilligan; em seguida, o ecofeminismo de Vandana Shiva, cuja obra desenvolve a ética do cuidado de um ponto de vista ecológico; e, também, a ética do cuidado no contexto da teoria democrática, desenvolvida por Joan Tronto, que, após criticar o suposto enviesamento do argumento de Gilligan, aprofunda a questão do cuidado de um ponto de vista político (a chamada democracia do cuidado). Ainda no segundo capítulo, são feitas algumas reflexões sobre a noção de vulnerabilidade – categoria central para a democracia do cuidado –, bem como sobre os entraves e desafios na maneira como o direito brasileiro tem trabalhado essa categoria, porquanto uma legislação pautada no reconhecimento de vulnerabilidades não significa necessariamente que uma ética do cuidado está sendo mobilizada, pois pode significar simplesmente uma cooptação da lógica do cuidado pela lógica impessoal da justiça.

No terceiro capítulo, por fim, analisa-se o modelo atual e hegemônico de justiça criminal, pautado no paradigma da racionalidade penal moderna e seus pressupostos punitivos. Em seguida, pretende-se apresentar os fundamentos da Justiça Restaurativa e sua perspectiva de compreensão dos conflitos humanos, buscando-se explorar suas raízes históricas, filosóficas e teóricas, para que, nos dois tópicos finais do terceiro capítulo, seja possível aprofundar nosso

problema de pesquisa e as hipóteses levantadas no que se refere à conexão entre a Justiça Restaurativa e a ética do cuidado, bem como à sua condição de potencial força mobilizadora de uma democracia do cuidado.

Por fim, a pesquisa se enquadra na linha “processo de constitucionalização dos direitos e cidadania: aspectos teóricos e metodológicos” do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Sergipe. A teoria clássica da democracia constitucional aponta para a supremacia da Constituição e para a existência de direitos iguais e garantias fundamentais como os dois pilares do sistema político; no entanto, sem uma democratização das atividades de cuidado, a democracia constitucional permanece uma ordem meramente simbólica que favorece a perpetuação da lógica patriarcal. Manter o cuidado restrito à esfera privada desobriga o Estado de proporcionar políticas de cuidado que democratizem a distribuição das responsabilidades; portanto, uma democracia constitucional só deixa de ser uma ordem simbólica e artificial, para se tornar uma democracia substantiva, quando vencer esta última fronteira referente às desigualdades na distribuição do cuidado. Ora, considerando-se nossa hipótese de que a Justiça Restaurativa é uma força mobilizadora de uma democracia do cuidado, esta pesquisa busca contribuir para o aperfeiçoamento da democracia constitucional nesse sentido.

2 A CONTROVÉRSIA KOHLBERG-GILLIGAN: a ética feminina do cuidado

Não há vida humana sem cuidado. O ser humano somente consegue desenvolver uma atividade se “souber cuidar” do que está se propondo executar. *Saber cuidar* é, inclusive, o título de um livro do teólogo e filósofo brasileiro Leonardo Boff (2014), no qual ele desenvolve a ideia de que o cuidado é um elemento ontológico da vida humana, isto é, é ínsito à humanidade enquanto tal, e a sabedoria das mitologias arquimilenares assim o revela, como, por exemplo, a fábula de Higino.

No ano 47 a.C., o imperador romano César Augusto ficou encantado com a inteligência e a vasta cultura do jovem Higino, à época apenas com 22 anos de idade, e decidiu tomá-lo como escravo.³ Tempos depois, foi libertado e encaminhado pelo imperador à melhor escola da época, comandada por Alexandre Polihistor (BOFF, 2014, p. 55).

Fascinado com o grau de inteligência de Higino e sua facilidade em aprender, o imperador César Augusto logo lhe concedeu uma biblioteca própria, a Biblioteca Apollinis (BOFF, 2014, p. 56), quando Higino tinha apenas 30 anos de idade. Com a morte de Alexandre Polihistor, o imperador concedeu a Higino a direção da maior biblioteca da época, a Biblioteca Palatina, e desde então Higino passou a ser uma figura central da vida cultural de toda a Roma antiga. Os grandes poetas latinos foram seus alunos, inclusive Virgílio, considerado, segundo Boff (2014, p. 56), o maior de todos eles.

Higino aproveitou seu contato diário com os livros e as bibliotecas para escrever. Segundo Boff (2014, p. 57), ele produziu textos sobre teologia, geografia, ecologia, agricultura, astrologia, astronomia, porém sua especialidade era a produção biográfica: Higino escreveu seis tomos sobre a vida e obra de figuras ilustres da Roma Antiga. Uma de suas principais obras chama-se *Fábulas ou genealogias*, na qual ele compilou mais de 300 histórias e mitos da tradição greco-latina.

Dessas histórias, se destaca a fábula-mito de número 220, que supostamente teria origem grega, mas foi reelaborada por Higino para adaptar-se à cultura romana. A fábula-mito é narrada do seguinte modo:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco do barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado.

³“Como soía acontecer naquele tempo, todo general vencedor podia tomar como escravos as pessoas que despertassem seu interesse. Seus escravos eram muitas vezes preceptores dos filhos em língua e cultura gregas” (BOFF, 2014, p. 55). Portanto, a relação entre César Augusto e Higino não se baseava na exploração do trabalho braçal e servil característico da escravidão da Antiguidade, mas sim numa sincera admiração do imperador Augusto pela inteligência e lucidez do jovem Higino, um homem deveras culto para sua idade, que então foi levado por César Augusto para Roma pelo interesse deste em investir no desenvolvimento intelectual daquele.

Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à Criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada. De comum acordo pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa: “Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura. Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer. Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver. E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada *Homem*, isto é, feita de *húmus*, que significa terra fértil” (BOFF, 2014, p. 51-52, *itálico presente no original*).⁴

Nessa fábula-mito, o Cuidado não é uma divindade, como as outras personagens. O Cuidado é, segundo Boff, a “personificação de um modo de ser fundamental” (BOFF, 2014, p. 100). Dessa forma, o que se expressa, por meio de uma linguagem simbólica arquetípica⁵, é que o cuidado não é algo que se tem, mas que se é, possuindo, portanto, uma dimensão ontológica na vida do ser humano, de tal modo que faz parte de sua essência.

O Cuidado é, assim, “um modo-de-ser singular do homem e da mulher”, conforme ensina Boff (2014, p. 101), e se concretiza de múltiplas maneiras: cuidado com o planeta; cuidado com o próprio nicho ecológico; cuidado com a sociedade sustentável; cuidado com o outro, *animus* e *anima*; cuidado com os pobres, oprimidos e excluídos; cuidado com o corpo na saúde e na doença; cuidado com a cura integral do ser humano; cuidado com a alma, os anjos e demônios interiores; cuidado com o espírito, os grandes sonhos e Deus; e cuidado com a grande travessia, a morte (BOFF, 2014, p. 154-186, *itálico presente no original*).

Se, desde a perspectiva simbólica dos mitos e arquétipos, o cuidado faz parte da natureza humana, é de se esperar que essa dimensão da vida humana tenha recebido o devido cuidado por parte dos intelectuais ao longo do tempo. Não é isso, porém, o que se constata, porquanto a ênfase da filosofia costuma ser no aspecto racional do ser humano. Os comportamentos humanos que enfatizam a sensibilidade, a atenciosidade e a empatia muitas vezes são lidos como simplesmente “emocionais”, irracionais, e por isso como se fossem

⁴A tradução do latim para o português foi feita de forma livre pelo próprio Leonardo Boff (2014, p. 51).

⁵“Bem dizia Joseph Campbell, mestre contemporâneo da compreensão dos mitos: ‘os sonhos são mitos privados; os mitos são sonhos partilhados’. Não sem razão, o fundador da psicologia das profundezas Carl Gustav Jung (1875-1961) entendia os mitos como conscientização de arquétipos do inconsciente coletivo. Explicando: os mitos representam a emergência de imagens das grandes experiências, de sonhos e temores (arquétipos) que a humanidade elaborou historicamente em seu longo processo de individualização. Eles emergem na consciência das pessoas e das coletividades. Conhecem metamorfoses que desdobram virtualidades escondidas, garantindo-lhes atualidade histórica. Eles ajudam a entender a universalidade de certas experiências e apontam para as várias travessias que caracterizam a aventura humana” (BOFF, 2014, p. 63-64).

“menos”. Na esfera pública, isso ainda se agrava, pois a ideia de “cuidar” é muitas vezes interpretada como uma tendência à parcialidade, uma ofensa ao princípio da igualdade de todos perante a lei, um desequilíbrio na exigência de neutralidade no julgamento, uma brecha para que a justiça “cega” levante sua venda. Nas últimas décadas do século XX, instaurou-se entre dois intelectuais de Harvard – Lawrence Kohlberg e Carol Gilligan – uma controvérsia que discute essa inferiorização tácita do cuidado ante a justiça pelo *mainstream* acadêmico, controvérsia que será detalhada a seguir.

2.1 A falsa neutralidade das teorias sobre desenvolvimento moral – a “escala de Kohlberg”

Conforme dito desde as considerações introdutórias, o estudo sobre desenvolvimento moral da psicóloga e filósofa Carol Gilligan revelou a existência de um permanente preconceito observacional e valorativo na construção das teorias sobre desenvolvimento moral⁶. Embora os estudos sobre juízo moral reivindiquem universalidade, esses mesmos estudos, por considerarem implicitamente as experiências masculinas como normas, têm excluído as mulheres das suas amostragens, razão pela qual elas sempre aparecem como desviantes – o ponto “fora da curva” do desenvolvimento moral. Nesse sentido, os achados de Gilligan colocam em evidência que as categorias do conhecimento são construções humanas e que a neutralidade científica é apenas aparente. A questão central de Gilligan é: o fato de as mulheres não se ajustarem aos modelos existentes de desenvolvimento moral é uma limitação nas mulheres ou, na verdade, uma limitação na sua representação, “uma omissão sobre certas verdades da vida”, como diz a filósofa (1982, p. 11)?

É a partir sobretudo de uma crítica à escala de desenvolvimento moral formulada por Lawrence Kohlberg que o argumento de Gilligan é construído. Essa escala é representativa dos modelos de desenvolvimento moral que tratam as mulheres como limitadas. No campo das teorias sobre desenvolvimento moral, a tendência histórica consistiu em elaborar uma única escala para medição desse desenvolvimento, e essas escalas têm sido padronizadas por pesquisadores homens a partir de dados obtidos junto a amostras masculinas. Esse preconceito observacional fez que as mulheres não se ajustassem ao que essas escalas apontam como maturidade moral, resultando em conclusões no sentido de que algo está errado com as

⁶Gilligan refere-se especificamente a Sigmund Freud, Jean Piaget e Lawrence Kohlberg. Como sua ênfase maior dá-se sobre a escala de Kohlberg, é esta escala que será abordada neste tópico, inclusive porque Gilligan apresenta a ética do cuidado a partir de uma releitura de respostas dadas ao Dilema de Heinz, formulado por Kohlberg nas entrevistas que compõem seus achados empíricos.

mulheres – e não com as pesquisas. Ademais, o preconceito observacional se tornou também valorativo, na medida em que a experiência das mulheres foi lida como se elas fossem imaturas e, por um problema delas (e não das pesquisas), não conseguissem alcançar níveis mais altos e universais de abstração no raciocínio moral, sobre o que é certo e errado.

Lawrence Kohlberg, aclamado tanto na psicologia quanto na filosofia do século XX, começou seus estudos em 1948, na Universidade de Chicago, pretendendo se tornar psicólogo clínico. Contudo, conforme explica Biaggio (2002, p. 10), “as teorias de Jean Piaget sobre desenvolvimento moral de crianças e adolescentes o fascinaram e”, desistindo da psicologia clínica, “ele enveredou para o estudo do desenvolvimento moral de crianças e adolescentes”. Kohlberg concluiu sua tese de doutorado no ano de 1958, na qual, a partir de entrevistas com 72 meninos brancos de Chicago sobre o dilema de Heinz (que será explicado adiante), ele traçou uma escala de desenvolvimento moral que ganhou notoriedade, levando-o a ser contratado pela Universidade de Harvard em 1968.

A teoria de Kohlberg foi revolucionária em muitos sentidos. Na época, a visão predominante na Academia entendia a moralidade “como algo imposto de fora para dentro, ou seja, uma imposição de valores pelos adultos às crianças” (BIAGGIO, 2002, p. 11). De diferentes modos, todas as principais teorias psicológicas sobre o desenvolvimento moral (psicanálise, behaviorismo e teorias sociológicas) desembocavam na perspectiva de que a consciência moral das pessoas era moldada por agentes externos: pelo complexo de Édipo (psicanálise), por prêmios e castigos (behaviorismo) ou pela sociedade (teorias sociológicas).

A questão dos estudos sobre desenvolvimento moral é: “como é que o ser humano, que nasce uma criança sem princípios morais [amoral], vai-se transformando numa pessoa que respeita os outros e vive em sociedade?” (BIAGGIO, 2002, p. 19). A psicanálise freudiana respondia que a maneira pela qual a criança aplacava a ansiedade inconsciente dos desejos incestuosos era incorporando o comportamento e os valores do pai ou da mãe, ou seja, por imitação. Já os behavioristas respondiam que a criança, quanto mais recompensada por um comportamento, mais o internalizava como positivo, ao passo que, quanto mais punida, mais associava o comportamento à reprovação moral. Ademais, do ponto de vista sociológico, crescia a tendência de considerar o comportamento humano como uma resultante das pressões sociais e de grupo.

Essa abordagem, no entanto, dava um mesmo tom de relativismo moral a todas essas teorias: “na medida em que a consciência moral era vista como uma introjeção dos valores dos adultos, incorporados por meio de identificações, prêmios e castigos, ou pressões da sociedade, [...] cada cultura transmitiria os valores arbitrários ali desenvolvidos” (BIAGGIO, 2002, p. 11).

Com Piaget e em seguida Kohlberg, a abordagem muda para uma perspectiva classificada como cognitivista. Não se tem mais um relativismo moral, mas a ideia do ser humano como “o sujeito autônomo chegando a valores universais” (BIAGGIO, 2002, p. 11). Para Kohlberg, a criança é um filósofo moral, que pouco a pouco constrói uma visão de mundo que passa de estágios mais imaturos para estágios cada vez mais avançados. Ou seja, o sentimento psicanalítico de culpa ou o sistema de punições e recompensas perdem importância, pois na perspectiva cognitivista a moral não é algo internalizado passivamente, que vem de fora para dentro, mas sim um trabalho autoconsciente da pessoa humana, de si para consigo, que julga suas próprias ações como certas ou erradas a partir de critérios que mudam ao longo do tempo.

Kohlberg foi influenciado pela obra “O juízo moral na criança” de Jean Piaget, lançada em 1932, na qual Piaget pioneiramente explora o argumento de que o julgamento moral das crianças, sobre o certo e o errado, evolui numa sequência invariante. Piaget explora o argumento a partir de observações empíricas de crianças em situação de jogo, bola de gude e amarelinha. Além de Piaget, Kohlberg deve a ideia de universalismo na moral à influência kantiana e sua noção de imperativo categórico, segundo a qual a ética, por estar no campo da liberdade, demanda do ser humano um comportamento como se fosse um legislador universal, pois somente assim a liberdade de um é compatibilizada com a liberdade do outro.

Contudo, Kohlberg foi severamente criticado por diversos autores, por dois motivos principais. Primeiro, porque parecia politicamente incorreto (para utilizar uma expressão contemporânea) utilizar o mesmo padrão avaliativo (no caso, uma única escala de medição) para toda a humanidade, que é tão plural em termos culturais, mesmo dentro do mundo ocidental. Segundo, porque ele apresentava os estágios de desenvolvimento na escala conforme uma sequência evolutiva, o que também parecia sugerir uma postura etnocêntrica na medida em que alguns grupos culturais, se “empacassem” em estágios iniciais da escala, seriam tidos como moralmente inferiores.

Segundo Biaggio (2012, p. 13), uma das críticas mais controversas foi justamente a de Carol Gilligan, que foi colega e colaboradora, tendo em seguida rompido com sua teoria. Para Gilligan, conforme será explicado adiante, Kohlberg universalizou uma moral que seria tipicamente masculina, a ética da justiça, porquanto era cego à realidade das mulheres e suas experiências únicas (a “voz diferente”).⁷

⁷O fato de ter rompido com a teoria de Kohlberg não significa que Gilligan rejeitou a importância deste para sua futura formulação da ética do cuidado. Segundo Biaggio, Gilligan “reconheceu a influência de Kohlberg em seu trabalho, referiu-se à amizade com ele e esclareceu muitos pontos em seu discurso (*Kohlberg memorial lecture*), na *Association for Moral Education*, de 1998, e foi aplaudida de pé após seu pronunciamento” (BIAGGIO, 2002, p. 13, *italico presente no original*).

Inicialmente, a escala evolutiva que Kohlberg definiu foi composta por seis estágios de desenvolvimento moral. Na década de 70, Kohlberg começa a escrever sobre questões ontológicas, relacionadas à espiritualidade e à busca de propósito de vida. Assim, ele passou a conceber um sétimo estágio na sua escala de seis estágios de desenvolvimento moral. Esse sétimo e mais alto estágio seria metafísico, em que o indivíduo, já moralmente consciente e maduro, passa a buscar respostas racionais para um questionamento que está acima do conteúdo da moralidade: Por que ser moral? No meio de tanta injustiça, por que manter-se decente? Ou seja, trata-se da busca de um sentido para a vida em meio ao caos. Segundo Biaggio,

[...] a filosofia de vida pessoal de Larry [apelido afetivo pelo qual Lawrence Kohlberg era chamado por seus alunos e colegas] era a de que soluções significativas para aquelas grandes questões envolviam experiências contemplativas de tipo não durável, que em essência constituem o sentido de ser parte do todo do universo e a adoção de uma perspectiva cósmica, que Spinoza chamava de “a descoberta da união da mente com o todo da natureza” (BIAGGIO, 2002, p. 16).

Os estudos sobre este sétimo estágio, contudo, não puderam florescer tanto quanto as pesquisas anteriores. Em 1971, Kohlberg foi diagnosticado com uma infecção por parasita intestinal, que o faz conviver com extremas dores nos anos seguintes de sua vida⁸, até que, em 19 de janeiro de 1987, ele comete suicídio, ato interpretado por Biaggio como uma autoeutanásia (BIAGGIO, 2002, p. 17).

Os seis estágios de desenvolvimento moral que Kohlberg define a partir das entrevistas com crianças e adolescentes são distribuídos dois a dois em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional, sendo que “a sequência de estágios por que passa a pessoa é invariante, universal, isto é, todas as pessoas, de todas as culturas, passam pela mesma sequência de estágios, na mesma ordem, embora nem todas atinjam os estágios mais elevados” (BIAGGIO, 2002, p. 23). O nível pré-convencional (estágios um e dois) encontra-se em geral em crianças de até nove anos e muitas pessoas que cometem crimes; o nível convencional (estágios três e quatro), na maior parte da sociedade; e o nível pós-convencional (estágios cinco e seis), numa minoria de adultos, em torno de 5%.

O primeiro estágio corresponde ao da obediência e punição: é um estágio consequencialista, em que a criança entende a moralidade como seguir o que os adultos mandam. “O comportamento moralmente correto manifesta-se na obediência à autoridade para se prevenir da punição” (KUHNEN, 2015, p. 117). Nesse caso, o foco moral da pessoa é evitar ser punida fisicamente, é evitar ser “pega”, por quem exerce sobre ela o papel de autoridade em determinada circunstância. Exemplificando a partir do dilema de Heinz (Heinz, homem adulto,

⁸ “[...] ocasionalmente não podia se levantar da cama durante vários dias e ficava tonto e nauseado com frequência” (BIAGGIO, 2002, p. 13).

deve roubar o remédio de que sua esposa gravemente enferma necessita, esgotados os meios legais de obtenção do fármaco?), responde-se no estágio um que “Heinz estava certo em roubar o remédio para salvar a vida da esposa caso não tenha sido apanhado em flagrante” (BIAGGIO, 2002, p. 24). Em resumo, o foco moral do agente é não ser “pego” para não ser punido.

O segundo estágio corresponde ao do individualismo e da troca, também chamado de hedonismo instrumental relativista. É um estágio mais hedonista, caracterizado pelo “benefício mútuo através do qual os diferentes pontos de vista individuais podem ser negociados para que cada qual seja favorecido ou tenha suas necessidades imediatas satisfeitas por meio de uma troca justa” (KUHNEN, 2015, p. 117). Nesse caso, a moralidade é definida como mero instrumento para a satisfação pessoal do agente, para obtenção do seu prazer. Exemplificando a partir do dilema de Heinz, nesse estágio costuma-se validar a ação de Heinz “porque ele precisa dela para cozinhar, ou porque ele poderia vir a precisar que ela salvasse sua vida” (BIAGGIO, 2002, p. 25). Tanto como o primeiro, este segundo estágio é marcadamente egoísta e autocentrado.

O terceiro estágio, por sua vez, corresponde ao dos relacionamentos interpessoais, conhecido também como a moralidade do bom garoto, da boa garota. Nesse estágio, o que é moralmente correto define-se pelos compromissos e pelas obrigações referentes aos papéis sociais e relacionais. A moralidade, aqui, é entendida como ser o “bom menino” ou a “boa menina”. O foco do agente moral é ser atencioso às necessidades e expectativas dos outros. “O bom comportamento nesse estágio significa ser leal, ter confiança, empatia e preocupação com os outros, sobretudo no contexto das relações com membros familiares e amigos próximos” (KUHNEN, 2015, p. 118). Exemplificando mais uma vez a partir do dilema de Heinz, quem se encontra no estágio três valida a ação de roubar o remédio observando que é dever de todo bom marido salvar a vida de sua esposa. Como deixaria a mulher simplesmente morrer? Costuma, assim, ser um estágio de condicionamento a estereótipos e papéis sociais.

O quarto estágio refere-se à manutenção da lei e da ordem: a moralidade é definida em termos de respeito às leis e às autoridades, com vistas à manutenção da ordem social. “A preocupação com os outros expande-se para além das relações mais próximas e volta-se para a sociedade como um todo, intermediada pelas regras sociais” (KUHNEN, 2015, p. 118), pois a ênfase recai a partir deste estágio em assegurar a lei e a ordem social. Costuma ser o mais frequente entre adultos; “nesse estágio, mesmo quando respondem que o marido deve roubar o remédio, para salvar a vida da mulher doente, as pessoas enfatizam o caráter de exceção dessa medida e a importância de se respeitar a lei, para que a sociedade não se torne um caos” (BIAGGIO, 2002, p. 26).

O quinto estágio corresponde ao do contrato social e dos direitos individuais. No estágio anterior, os relacionamentos pessoais são subordinados às regras e às leis; neste estágio, passam a subordinar-se a princípios gerais de respeito aos direitos individuais e a procedimentos democráticos. “A validade das leis depende de sua contribuição para a promoção da justiça e da igualdade e para a maximização do bem-estar geral” (KUHNEN, 2015, p. 118). Trata-se da moralidade que sistemas democráticos geralmente definem como sua.

Nesse estágio, “as leis não são mais consideradas válidas pelo mero fato de serem leis” (BIAGGIO, 2002, p. 27), pois já surge uma compreensão de que leis podem ser injustas e, quando injustas, deve-se buscar alterá-las, conforme as regras do jogo democrático que são tidas, assim, como sagradas. Exemplificando com o dilema de Heinz, na perspectiva do contrato social “os sujeitos geralmente trazem a ideia de que deveria haver uma lei proibindo o abuso do farmacêutico. Falam na necessidade de um sistema público de saúde e de mudarem-se as leis que regulam os lucros em certas atividades” (BIAGGIO, 2002, p. 27).

Por fim, o sexto estágio é o dos princípios universais de consciência individual e representa, na escala de Kohlberg, o grau máximo de maturidade humana. Nesse caso, “[...] o indivíduo passa a orientar sua conduta por princípios universais abstratos, abrangentes e consistentes, com o fim de assegurar a justiça em todas as suas decisões” (KUHNEN, 2015, p. 118-119). A orientação moral dos sujeitos que se encontram no estágio seis (o que é raro de se encontrar) já superou todas as outras sintonias: evitar ser punido (um), satisfazer algum capricho pessoal (dois), atender às necessidades do outro (três), obedecer à lei (quatro), ou submeter-se ao jogo democrático (cinco). Para esses sujeitos, a única diretriz que os guia é sua própria consciência, seus princípios morais universais mais profundos, seu ideal de vida, e portanto agem inflexivelmente em conformidade com isto. Sua consciência é inegociável. Para um indivíduo no estágio cinco, se uma lei injusta não pôde ser alterada pelos canais legais do jogo democrático, ele se submete; o sujeito no estágio seis, pelo contrário, resiste à injustiça e nunca se submete ao *status quo*:

É a moralidade da desobediência civil, dos mártires e revolucionários pacifistas, e de todos aqueles que permanecem fiéis a seus princípios, em vez de se conformarem com o poder estabelecido. **Jesus Cristo, Gandhi, Martin Luther King são exemplos dados por Kohlberg de pensamento neste estágio** (BIAGGIO, 2002, p. 27, grifo ausente no original).

No nível pré-convencional (estágios um e dois), a perspectiva do agente moral é mais autocentrada; não há uma noção de valores socialmente compartilhados. No nível convencional (estágios três e quatro), já há uma noção de compartilhamento de valores e regras com uma coletividade, fazendo o agente moral sentir-se parte de um todo. No nível pós-convencional

(estágios cinco e seis), também está presente a noção de aceitação de regras em comum, mas o agente moral as aceita não por se sentir parte do todo, mas na medida em que essas regras entram em ressonância com sua consciência e seus ideais.

Em resumo, o nível pré-convencional enfatiza o individual, o convencional enfatiza o societal e o pós-convencional o universal. Considerando-se as relações entre o “eu” (*self*) e as regras sociais, tem-se que:

[...] no nível pré-convencional as regras são externas ao *self*; no convencional, o *self* identifica-se com, ou internaliza, as regras e expectativas dos outros, especialmente das autoridades; e **no nível pós-convencional a perspectiva diferencia o *self* das regras e expectativas dos outros e define os valores morais em termos de princípios próprios** (BIAGGIO, 2002, p. 24, grifo ausente no original).

É a partir de uma reflexão crítica em cima dessa escala de desenvolvimento moral que a filósofa e psicóloga Carol Gilligan escreve a aclamada obra *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, no ano de 1982.

Carol Gilligan nasceu em 28 de novembro de 1936, em New York City. Filha de um advogado e uma professora, Gilligan se autodescreve como uma criança judia da era do holocausto, o que a fez crescer com firmes convicções políticas e morais (MEDEA, 2009, s. p.). Em 1960, concluiu o mestrado em psicologia clínica no Radcliffe College, instituição de ensino superior em humanidades, voltada para mulheres e vinculada a Harvard. Em 1964, concluiu seu Ph.D. em Harvard, porém se desiludiu com as práticas convencionais da psicologia clínica, abandonando o campo e ingressando na área da pesquisa (MEDEA, 2009, s. p.).

Nos anos de 1965 e 1966, Gilligan ensinou psicologia na Universidade de Chicago, mas retornou para ensinar em Harvard, sua casa *mater*, no ano de 1968. Nesse momento, passou a ter Lawrence Kohlberg como colega, que a essa altura já era professor da casa. À época, o nome de Lawrence Kohlberg já estava em destaque na psicologia convencional. Curiosa sobre a escala de desenvolvimento moral, Gilligan passou a colaborar com as pesquisas de Kohlberg, contudo começou a notar que as ideias de Kohlberg sobre dilemas da moralidade refletiam basicamente sua própria filosofia e experiência de vida (MEDEA, 2009, s. p.), ignorando experiências que ela e outras mulheres tinham sobre dilemas éticos.⁹

Inicialmente, Gilligan percebe que 15 das 25 mulheres que haviam se matriculado na disciplina de Kohlberg sobre desenvolvimento moral escolheram abandonar o curso, o que era de pasmar, já que era alta a disputa por vagas para a matéria de Kohlberg. Dos homens, apenas cinco de 15 haviam desistido do curso. Gilligan constatou que as mulheres da turma

⁹“Segundo Ann Higgins, Larry [Lawrence Kohlberg] era um homem profundamente racional” (BIAGGIO, 2002, p. 16).

apresentavam questões mais complexas sobre o sofrimento humano, as quais a teorização moral baseada em direitos e princípios abstratos não conseguia contemplar adequadamente (MEDEA, 2009, s. p.). Por isso, eram vistas como alunas que não conseguiam acompanhar. Essa realidade chamou a atenção de Gilligan, porquanto era simplesmente “absurdo desdenhar essas mulheres como moralmente defeituosas, ainda que não parecessem se encaixar nos moldes [tradicionais]”. Essa situação a leva à seguinte questão: “será que havia, então, uma perspectiva diferente que as mulheres mantinham em comum?” (MEDEA, 2009, s. p., tradução livre).¹⁰

Gilligan decidiu buscar as mulheres que haviam desistido da disciplina e entrevistá-las para identificar a perspectiva de moral que elas tinham. Em 1975, ela começou a escrever para compreender melhor suas próprias ideias, até que seu primeiro texto (*In a Different Voice – Women’s Conceptions of Self and Morality*), depois diluído no livro, foi publicado pela *Harvard Educational Review* (MEDEA, 2009, s. p., tradução livre). Quanto mais Gilligan investia em suas novas ideias, mais se descobria afastando-se de Kohlberg, dos colegas professores de Harvard e do paradigma convencional da psicologia. Em 1982, a publicação de *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development* lhe dá ampla notoriedade, tornando-a professora titular em Harvard no ano de 1986 e mudando o *mainstream* para sempre: a partir dela, “não é mais aceitável realizar estudos excluindo mulheres e então tirar conclusões sobre o comportamento humano” (MEDEA, 2009, s. p., tradução livre).¹¹

2.2 A ética da justiça e a ética do cuidado

Gilligan chama a atenção para que, na pesquisa de Kohlberg, as mulheres simplesmente não existem. Kohlberg reivindica universalidade para suas conclusões, mas os grupos não incluídos na sua amostragem, como o grupo das mulheres, simplesmente não chegam ao nível pós-convencional; sempre “empacam” no nível convencional, geralmente no estágio três, em que a moralidade é definida a partir das expectativas interpessoais, e a bondade é definida como ajudar ou agradar a outrem. No entanto,

Quando se começa com o estudo das mulheres e se extraem constructos desenvolvimentais a partir de suas vidas, o esboço de uma concepção moral diferente da descrita por Freud, Piaget ou Kohlberg começa a surgir e esclarece uma definição diferente de desenvolvimento. Nessa concepção, **o problema moral surge de responsabilidades conflitantes e não de direitos em disputa, e exige para sua solução um modo de pensar que é contextual e narrativo em vez de formal e abstrato**. Essa concepção de moralidade como envolvida com a **atividade de cuidado** centra o desenvolvimento moral em torno da **compreensão da**

¹⁰No original: “it was absurd to disregard these women as morally defective, yet they did not seem to fit the mold [...] was there, then, a different perspective that women held in common?” (MEDEA, 2009, s. p.).

¹¹No original: “no longer was it casually acceptable to do studies excluding women and then draw conclusions about human behavior” (MEDEA, 2009, s. p.).

responsabilidade e dos relacionamentos, assim como a concepção de moralidade como **equidade** vincula o desenvolvimento moral à **compreensão de direitos e regras** (GILLIGAN, 1982, p. 29, grifos ausentes no original).

Segundo Gilligan (1982), essa maneira diferente de construir os dilemas morais pelas mulheres pode ser lida como a razão de seu aparente fracasso em se enquadrarem na escala de Kohlberg. O dilema de Heinz ilustra essa diferença. Esse dilema fazia parte das entrevistas de Kohlberg para avaliar o desenvolvimento moral na adolescência. No dilema, conforme já indicado, um homem chamado Heinz pergunta-se se deve roubar ou não um remédio que não tem condições de comprar, a fim de salvar a vida da esposa enferma. A construção do dilema – Heinz é pobre, a esposa está doente, o farmacêutico se recusa a doar o remédio – finaliza com a questão fatal: Heinz deve roubar o remédio? Gilligan explora as perspectivas de duas crianças de onze anos entrevistadas por Kohlberg: Jake e Amy, para exemplificar as perspectivas morais masculina e feminina que se repetem nas suas próprias entrevistas.

As respostas dadas por Jake e Amy garantiram-lhes, na escala de Kohlberg, uma posição nos estágios quatro ou cinco e nos estágios dois ou três, respectivamente. Em virtude da centralidade desta passagem na obra de Gilligan, será ela reproduzida integralmente:

Jake, aos onze anos, está convicto, desde o início, de que Heinz deve roubar o remédio. Elaborando o dilema, como Kohlberg o fez, como um conflito entre os valores da propriedade e da vida, ele discerne a prioridade lógica da vida e emprega a lógica para justificar sua opção:

“Em primeiro lugar, uma vida humana vale mais que dinheiro, e se o farmacêutico ganha só mil dólares, ele ainda continua vivendo, mas se Heinz rouba a droga, sua mulher vai morrer. (*Por que a vida humana vale mais que dinheiro?*) Porque o farmacêutico pode ganhar mil dólares, depois, de uma pessoa rica com câncer, mas Heinz não pode ter sua mulher outra vez. (*Por quê?*) Porque as pessoas são totalmente diferentes e por isso você não podia ter a mulher de Heinz de novo”.

[...]

Em contraste, a resposta de Amy ao dilema dá uma impressão diferente, uma imagem de desenvolvimento perturbada por certa falta de lógica, uma incapacidade de pensar por si mesma. Perguntada se Heinz deve roubar o remédio, ela responde de um modo que parece evasivo e inseguro:

“Bem, acho que não. Acho que pode haver outros meios além de roubá-lo, como se ele pudesse pedir dinheiro emprestado ou fazer um empréstimo, ou coisa assim, mas realmente não deve roubar o remédio – mas também sua mulher não deve morrer!”

Interrogada por que ele não deve roubar o remédio, ela não considera a lei nem a propriedade, mas o efeito que o roubo poderia ter no relacionamento entre Heinz e a esposa:

“Se ele roubasse o remédio, ele podia salvar sua esposa, mas se fizesse isso, podia ir para a cadeia, e então sua mulher podia ficar mais doente de novo, e ele não podia obter mais remédio, e isso não podia ser bom. Por isso, eles deviam realmente conversar sobre o assunto e achar algum outro meio de conseguir o dinheiro”. (GILLIGAN, 1982, p. 37-39, itálico presente no original).

Pela perspectiva masculina de Jake, a lógica é todo-poderosa e a verdade está na matemática, e o dilema moral é lido como uma equação matemática com seres humanos. No

dilema de Heinz, essa equação é construída a partir do pressuposto de que a vida humana vale mais que dinheiro, portanto roubar o remédio seria moralmente correto. “Desde que sua solução é racionalmente deduzida”, os entrevistados de Kohlberg que atingiram o estágio seis “presumem que qualquer pessoa que acompanhe o raciocínio chegará à mesma conclusão e pois que o juiz deverá também achar que Heinz estava certo em roubar” (GILLIGAN, 1982, p. 38), razão pela qual não aplicará a lei para punir o esposo da enferma.

Amy, no entanto, ao deparar-se com o dilema de Heinz, apresenta uma resposta aparentemente marcada pela falta de lógica: acha que o esposo não deve roubar o remédio; que podem existir outros meios de resolver a situação (pedir dinheiro emprestado, por exemplo); mas que, ao mesmo tempo, é simplesmente errado deixar a mulher morrer; e que se o esposo roubasse o remédio, podia ir preso, e então a mulher enferma ficaria sem saída alguma. Nesses termos, o dilema de Heinz não é lido como um problema de matemática com seres humanos, mas sim como uma “narrativa de relacionamentos que se expande pelo tempo” (GILLIGAN, 1982, p. 39), pois:

[...] Amy encara a necessidade permanente que a mulher tem do marido, e a preocupação constante do marido por sua mulher e procura atender a necessidade do farmacêutico de modo a manter, em vez de romper, a conexão. [...] Uma vez que o julgamento moral de Amy baseia-se na crença de que “se alguém tem alguma coisa que possa manter alguém vivo, então não é certo não dar essa coisa a ele”, ela considera que o problema surge no dilema **não de uma afirmativa de direitos do farmacêutico, mas de sua falta em responder** (GILLIGAN, 1982, p. 39, grifos ausentes no original).

Quando colocado dessa forma, o dilema moral é inteiramente ressignificado. Deixa de ser uma questão de regras e princípios que, de forma hierárquica e abstrata, solucionam o conflito, para ser uma questão de relacionamentos, caracterizados pela necessidade de resposta:

[...] vendo o mundo constituído de relacionamentos e não de pessoas isoladas, um mundo compatível com conexões humanas em vez de um sistema de regras, **ela acha que o enigma do dilema reside em o farmacêutico não atender à mulher doente**. Dizendo que “não é direito alguém morrer quando sua vida podia ser salva”, ela presume que se o farmacêutico medisse as consequências de sua recusa em baixar o preço do remédio, compreenderia que “ele devia logo dar o remédio à mulher e então o marido lhe daria o dinheiro depois”. Assim é que, **para ela, a solução do dilema consiste em tornar a condição da mulher mais saliente ao farmacêutico, ou então, falhando isso, apelar para outros que estejam em condições de socorrer** (GILLIGAN, 1982, p. 40, grifos ausentes no original).

Dessa forma, o que fica em destaque na fala de Amy é a convicção na comunicação como método de solução do dilema, pois comunicar a situação ao farmacêutico tornaria a gravidade desta visível a ele, oportunizando-lhe perceber as consequências prejudiciais causadas por sua falta de resposta. A necessidade de resposta como o problema central do dilema de Heinz deixa em evidência um mundo que a teoria de Kohlberg não consegue alcançar: um mundo não de lógica, mas de verdades psicológicas, definido pela consciência de

um estado de conexão permanente entre as pessoas, o qual gera a responsabilidade de uns pelos outros. Se uns estão conectados aos outros, o problema surge quando, com a não resposta, “fura-se” a rede de conexão.

Para Kohlberg, a dificuldade em interpretar o dilema pela via da lógica classifica Amy no estágio dois (autointeresse, hedonismo instrumental) ou no estágio três (expectativas interpessoais, moralidade do bom garoto e da boa garota) de sua escala, tendo em vista a aparente incapacidade da menina em pensar de forma sistemática e abstrata. Uma resposta como “Heinz deve roubar o remédio porque a esposa conta com ele” é interpretada, pelo ponto de vista da escala, assim: “para Amy, a esposa deve pensar egoisticamente no que é bom para ela” (estágio dois) ou “para Amy, se espera do papel social de pessoas casadas que ajudem uma à outra” (estágio três), moralidades imaturas na progressão do desenvolvimento. No entanto, pela leitura de Gilligan, o entendimento feminino da moralidade “como surgindo do reconhecimento de relacionamento, sua crença na comunicação como modo de solucionar conflito, e sua convicção de que a solução do dilema provirá de sua imperiosa representação **parecem longe de ingênuos ou cognitivamente imaturos**” (GILLIGAN, 1982, p. 41, grifo ausente no original). Amy canaliza uma ética do cuidado, ao passo que Jake canaliza uma ética da justiça. Ainda segundo Gilligan:

A incipiente consciência que ela tem do “método da verdade”, princípio central da solução não-violenta de conflitos, e sua crença na restauradora atividade do cuidado levam-na a ver os atores do dilema enfeixados **não como adversários numa pendência de direitos, mas como membros de uma rede de relacionamentos de cuja continuidade todos eles dependem**. Por conseguinte, sua solução do dilema consiste em **ativar a rede pela comunicação, garantindo a inclusão da esposa doente, mediante o fortalecimento em vez do rompimento das conexões** (GILLIGAN, 1982, p. 41-42, grifos ausentes no original).

Amy não está fugindo do dilema, mas, pelo contrário, reajustando a questão central. As interpretações diferentes de Amy e Jake em face do dilema de Heinz evidenciam que, na verdade, eles veem dois dilemas morais diferentes: “Jake, um conflito entre vida e propriedade, que pode ser solucionado por dedução lógica; Amy, uma ruptura do relacionamento humano, que deve ser emendada com o seu próprio fio” (GILLIGAN, 1982, p. 42).

Jake e Amy canalizam, portanto, dois modos diferentes de enxergar a situação – um simbolizado pela hierarquia, outro simbolizado pela rede –, ante os quais a teoria de Kohlberg retratou a perspectiva puramente masculina. Enquanto Jake abstrai o dilema moral do relacionamento interpessoal concreto, mobilizando a lógica da equidade para decidir a disputa de forma objetiva, Amy lê a situação com base não num ordenamento hierárquico entre quem ganha e quem perde e seu ínsito potencial de violência, mas sim com base numa rede de conexão e relacionamentos cujos “furos” um processo de comunicação é capaz de restaurar. Nesses

termos, o problema não é mais a “vitória” (lógica) da vida sobre a propriedade, mas sim a questão (psicológica) da exclusão desnecessária, remediável, representada pela recusa do farmacêutico em responder à enferma.

Segundo Kuhnén,

O próprio Kohlberg excluiu indivíduos do sexo feminino de suas primeiras pesquisas empíricas sobre o desenvolvimento moral humano. Posteriormente, quando passou a incluir meninas, elas geralmente não passaram do terceiro estágio da escala de desenvolvimento por ele proposta. Dentro da escala de Kohlberg, então, parece que as mulheres são moralmente inferiores por não passarem do terceiro estágio de desenvolvimento, no qual as decisões morais são tomadas a partir da responsabilidade para com aqueles que integram os círculos de relacionamentos. [...] **esse aspecto [do cuidado], a saber, a possibilidade de omissão, ausência de auxílio ao próximo, não é captado dentro da escala de Kohlberg, essencialmente centrada na preocupação com o respeito ao princípio universal da dignidade humana** (KUHNEN, 2015, p. 140-143, grifo ausente no original).

A ética do cuidado consiste num entendimento da vida não marcado pela hierarquia de valores, mas sim pela rede de conexão, a qual confere às pessoas papéis recíprocos e permanentes de cuidadoras e objetos de cuidado (NODDINGS, 2013). Na ética do cuidado, os problemas morais não são uma questão de conhecimento, mas de sentimento e sensibilidade, sendo abordados não como problemas de princípios, raciocínio e julgamento, mas sim “por meio de uma consideração dos elementos concretos de situações e de uma consideração para consigo mesmos como se tratando de cuidado” (NODDINGS, 2013, p. 45).

Para Nel Noddings, autora feminista que também escreve sobre ética do cuidado, mais circunscrita ao campo da educação, o pensamento instrumental e objetivo pode aprimorar a relação de cuidado, desde que não leve a cuidadora à abstração que a faz perder o objeto do cuidado e, conseqüentemente, a si mesma como cuidadora, “pois agora me importo com um problema em vez de me importar com a pessoa” (NODDINGS, 2013, p. 54). Noddings reitera a constatação de Gilligan de que “o cuidado humano e a memória do cuidar e do ser cuidado [...] não têm recebido atenção, exceto como resultados do comportamento ético” (NODDINGS, 2013, p. 11), porquanto a linguagem do “pai” – de princípios – domina a ética, silenciando a voz da “mãe”.

A ética contemporânea tem sido pautada exclusivamente pela linguagem masculina, com seus princípios, sua preocupação com a justiça e a imparcialidade e sua organização hierárquica de valores. A filosofia moral tem sido cada vez mais matemática ou geométrica, e a “voz da mãe”, baseada na ligação psíquica, tem sido silenciada, como se a atividade do cuidado não fizesse parte da moralidade humana, e como se a humanidade nem mesmo tivesse uma memória do cuidar. Assim, esse desprezo revelado pela não preocupação da filosofia moral

com a atividade do cuidado se deve, segundo Noddings, à não inserção da abordagem feminina no âmbito moral, na linha do constatado pelo trabalho de Gilligan.

Quando defrontadas com um dilema moral hipotético, as mulheres frequentemente solicitam mais informações. Queremos saber mais, creio eu, para formar um quadro mais aproximado das situações reais. Na verdade, precisamos falar com os participantes, observar seus olhos e expressões faciais, perceber o que estão sentindo. Afinal, as decisões morais são tomadas em situações reais; elas são qualitativamente diferentes da solução de problemas de geometria. As mulheres podem apresentar e até apresentam razões para seus atos, mas as razões frequentemente apontam para sentimentos, necessidades, impressões e uma percepção do ideal pessoal, e não para princípios universais e sua aplicação. [...] como resultado dessa abordagem *estranha*, as mulheres têm sido frequentemente julgadas inferiores aos homens no âmbito moral (NODDINGS, 2003, p. 13, grifo em itálico presente no original).

Noddings articula, assim, na mesma linha de Gilligan, a ideia de que a voz do cuidado é uma “porta dos fundos linguística” (NODDINGS, 2003, p. 13), o que leva essa abordagem a ser considerada como ilógica pelas concepções tradicionais. Assim como Gilligan, Noddings analisa que, enquanto a ética masculina abstrai o problema moral da relação interpessoal, a ética feminina faz o caminho inverso, “colocando-se o mais próximo possível de situações concretas e assumindo uma responsabilidade pessoal pelas escolhas a serem feitas” (2003, p. 20). Dessa forma, trata-se não de um processo de abstração, mas sim de concretização. Isso não significa que essa abordagem não possa ser compartilhada pelos homens ou que as mulheres não possam abraçar sistemas morais fundamentalmente lógicos e hierárquicos, mas sim que “uma ética do cuidado surge a partir da nossa experiência como mulheres” (NODDINGS, 2003, p. 21), de vozes e modos de ver o mundo historicamente sufocados pela dominação patriarcal.

Assim, dada a sensibilidade própria à ética do cuidado, assumir este ponto de vista facilita a conexão com o “outro determinado”, isto é, com os sentimentos e necessidades concretamente em jogo. Diferentemente, a ética da justiça, em seu ponto de vista mais abstrato sobre os relacionamentos humanos, valorizando regras impessoais e princípios fundamentais, opera com mais facilidade na categoria do “outro generalizado”.

A maneira de pensar masculina, por basear-se em princípios impessoais, não dá atenção a detalhes circunstanciais, ao passo que a orientação moral feminina, lastreando-se no cuidado pessoal com os outros e com as necessidades concretas das pessoas, leva o agente moral a incluir em seus julgamentos múltiplos pontos de vista, o que, no fim das contas, reforça o processo de comunicação como meio de transformação dos conflitos, bem como uma abordagem dialógica da vida. O filósofo moral James Rachels, em comentário às respostas de Amy e Jake, afirma acertadamente que “a resposta de Jake será julgada ‘num nível mais alto’ apenas se alguém assume, como Kohlberg o faz, que uma ética de princípios é superior a uma ética que enfatiza a intimidade, o cuidado e as relações pessoais” (RACHELS, 2006, p. 166).

Apesar de justiça e cuidado serem dois pontos de vista que não se excluem mutuamente, mas, pelo contrário, que se complementam, a exclusão da voz do cuidado pela teorização hegemônica sobre desenvolvimento moral revela a dificuldade de a própria ciência refletir autocriticamente sobre seus pontos cegos. Afirma Gilligan:

Considerando que é difícil dizer “diferente” sem dizer “melhor” ou “pior”, considerando que há uma tendência a elaborar uma única escala de medida, e considerando que essa escala tem em geral surgido e sido padronizada com base nas interpretações dos homens dos dados de pesquisa obtidos predominantemente ou exclusivamente dos estudos de machos, [...] quando as mulheres não se ajustam aos padrões da expectativa psicológica, as conclusões têm sido, em geral, que alguma coisa está errada com as mulheres (GILLIGAN, 1982, p. 24, grifo ausente no original).

Na escala kohlbergiana, o fato de as mulheres entrevistadas alcançarem o terceiro estágio (em que ser ético significa dar atenção às necessidades das pessoas ao redor) é lido por Kohlberg como um comportamento funcional e útil para a vida privada do ambiente doméstico. Mas a reflexão que Kohlberg perde a oportunidade de desenvolver é sobre a complementaridade que a concepção do cuidado tem com relação à perspectiva da justiça, podendo ambas ser trabalhadas em conjunto, independentemente da esfera pública ou privada em que o agente moral se encontre. Kohlberg trata a ética do cuidado como uma perspectiva menor, adequada para a esfera privada, mas insuficiente para a vida humana como um todo, dando a entender que “só se as mulheres entrarem na arena tradicional da atividade masculina reconhecerão a insuficiência dessa perspectiva e progresso morais” (GILLIGAN, 1982, p. 28-29).

A mensagem que a abordagem kohlbergiana transmite, portanto, é que a maneira “certa” de tratar os conflitos humanos na esfera pública é sempre com a máxima impessoalidade e objetividade. Quanto mais abstrata for a resolução do conflito e quanto mais o conflito for visto como um problema matemático (o agente W violou o bem jurídico X do agente Y, portanto receberá a punição Z), mais “correta” é a abordagem, do ponto de vista moral. Nesse sentido, quanto mais o agente consegue mobilizar um instrumental normativo pré-estabelecido para solucionar qualquer situação-problema (que se converte, assim, em equações matemáticas), mais seu grau de desenvolvimento moral é avaliado como maduro e avançado, numa supervalorização do raciocínio lógico, sem atenção às necessidades psicológicas das pessoas envolvidas na situação-problema. No entanto, como mostra a ética do cuidado, a vida não é somente lógica, mas também e sobretudo psicológica.

Salientar a dimensão psicológica da vida humana permite florescer uma visão dos seres humanos não como seres atomizados, mas sim interconectados: em rede, não em tabuleiro; em teia, não em hierarquia. É assim que Amy tratou o dilema de Heinz: a questão que lhe surgia como mais gritante não era a vitória lógica da vida sobre a propriedade, mas sim a expectativa

psicológica da mulher doente em poder contar com ajuda. Uma entrevistada de Gilligan, de nome Claire, identifica no dilema de Heinz o mesmo problema moral identificado pela Amy: o problema revelado pelo dilema seria a falta de resposta à expectativa do outro, em vez de um conflito abstrato entre direitos. Segundo Gilligan, reproduzindo um trecho da entrevista de Claire:

Embora o farmacêutico “tenha um direito, quero dizer, ele tenha um direito legal, acho [Claire] também que ele tinha obrigação moral de mostrar compaixão nesse caso. Acho que ele não tinha o direito de recusar”. Ao vincular a necessidade de agir de Heinz com o fato de que “a esposa precisava que ele fizesse isso naquela situação; ela não podia ter feito, e é responsabilidade dele fazer por ela o que ela necessita”, Claire elabora o mesmo conceito de responsabilidade que foi expresso por Amy. Ambas igualam responsabilidade com a necessidade de resposta que surge do reconhecimento de que outros estão contando com você e que você está em situação de ajudar (GILLIGAN, 1982, p. 65).

O fato de Heinz verdadeiramente amar ou não a esposa é, segundo o ponto de vista de Claire, um dado indiferente. A decisão de Heinz pela ação em buscar o remédio origina-se da simples constatação de que “sua esposa ‘é um outro ser humano que precisa de ajuda’” (GILLIGAN, 1982, p. 65). O simples fato de ficar consciente de que alguém precisa de ajuda gera, nessa perspectiva, a obrigação moral de agir. O que marca, portanto, essa perspectiva do cuidado é a consciência da interconexão entre todas as pessoas, a qual gera a responsabilidade moral de agir; a partir do momento em que uma pessoa fica consciente das necessidades de outra, é imoral não ajudar.

Dessa forma, a perspectiva do cuidado baseia-se na consciência que gera responsabilidade; não se tem como “fechar os olhos” a partir do momento em que se fica ciente da necessidade psicológica de uma pessoa. Independentemente de o outro ser conhecido ou não para o agente moral, a consciência de que aquele tem alguma necessidade que este pode suprir (ou pelo menos ajudar a suprir) gera para este a responsabilidade em agir, em não se omitir, caso contrário a rede que conecta todos os seres humanos, uns aos outros, se rompe. Se a ética do cuidado, a partir dos achados de Gilligan, pode ser resumida em alguma ideia, é justamente na consciência da interconexão, que gera responsabilidade mútua de uns pelos outros, de todas e todos por todos e todas.

O que qualifica alguém como imoral, na perspectiva do cuidado, é a negação do próprio cuidado, negação caracterizada por, mesmo tomando ciência da necessidade do outro, a pessoa prefere omitir-se, escolhe não contribuir para a remenda da teia de relacionamentos que une todos uns aos outros. E é pelo processo de comunicação (fala respeitosa e escuta ativa) que se toma consciência das necessidades do outro. Não à toa, desde a entrevista de Amy já aparecia a ideia de “deixar as coisas claras” para o farmacêutico, de que talvez a gravidade da

situação da mulher enferma não houvesse sido profundamente comunicada ao farmacêutico, e de que Heinz deve agir em busca de uma solução a partir do momento em que toma consciência do que está acontecendo:

[...] (na fala de Claire) a obrigação moral de agir decorre não dos sentimentos de Heinz sobre sua mulher, mas de sua consciência da necessidade dela, uma consciência mediada não por identificação, mas por um processo de comunicação. Assim como Claire considera o farmacêutico moralmente responsável por sua recusa, do mesmo modo ela relaciona moralidade com a consciência de conexão, definindo a pessoa moral como alguém que, ao agir, “considera seriamente as consequências para todas as pessoas envolvidas” (GILLIGAN, 1982, p. 65).

A lente do cuidado focaliza a vida como uma teia ou rede de relacionamentos humanos que torna todos dependentes uns dos outros, razão pela qual o que subjaz à ética do cuidado é a conexão, de modo que não atender ou sequer ouvir as necessidades e expectativas do outro provoca um “rasgo” na teia humana que precisa ser remendado ou restaurado por iniciativa das próprias pessoas envolvidas. Em outro sentido, a lente da justiça focaliza a vida como uma hierarquia entre direitos e princípios, razão pela qual o que subjaz à ética da justiça é a separação, não mais a conexão, de modo que a esfera particular dos direitos individuais de cada qual seja respeitada e garantida como inviolável.

Pela lente da justiça, as pessoas são consideradas átomos isolados, o que, é claro, é importante num determinado sentido, no sentido da Modernidade, ante a necessidade civilizatória de os direitos individuais serem respeitados; porém, somente com a lente do cuidado se tem em mente que esses átomos estão todos ligados uns aos outros por uma grande teia que é a vida humana, de maneira que a falta de resposta perante as necessidades do outro é a mais grave injustiça, por ferir a interconexão geratriz da responsabilidade de todos por todos. Como diz Gilligan, ainda se referindo à entrevista de Claire (renovada cinco anos depois da primeira entrevista dela):

A reivindicação do farmacêutico [de não facilitar o acesso ao remédio caro] fica em contradição fundamental com essa concepção de realidade social. Vendo a vida como dependente da conexão, como mantida por atividades de cuidado, **baseada num laço de apego mais do que num contrato de acordo**, ela acredita que Heinz deve roubar o remédio, quer ele ame ou não a esposa, “pelo fato de que ambos estão ali”¹² (GILLIGAN, 1982, p. 68, grifo ausente no original).

Nesse sentido, da lente da justiça, a atitude do farmacêutico é vista do ponto de vista da hierarquia: logicamente, tendo a vida sobre a propriedade, sua atitude não é justificada. Da lente do cuidado, porém, a imoralidade da atitude do farmacêutico é explicada não pela concepção de direitos em disputa e qual deles prevaleceria, mas sim porque é simplesmente

¹²No original em inglês, encontra-se: “[...] she [Claire] believes that Heinz should steal the drug, whether or not he loves his wife, ‘by virtue of the fact that they are both there.’” (GILLIGAN, 1993, p. 57). Assim, percebe-se pelo contexto que o “there”, apesar de ter sido traduzido literalmente como “ali”, significa “juntos”, “conectados”.

injusto não ajudar alguém tendo não apenas consciência da necessidade do outro, mas também consciência da sua própria condição de poder ajudar.

Mais uma vez, apesar de ser uma perspectiva alternativa, Gilligan sempre reitera que não é incompatível com a perspectiva da justiça e que uma ética completa para os relacionamentos humanos faz uma integração entre as duas abordagens, a da justiça e a do cuidado, dando como exemplo típico dessa integração as relações entre pais e mães com seus filhos. A essas relações são inerentes experiências tanto de conexão quanto de separação, e a relação será tanto mais madura quanto mais houver um equilíbrio entre as duas dinâmicas; afinal, o excesso de separação provoca abandono, e o excesso de conexão impede o desenvolvimento da autonomia e da autossuficiência da própria criança.

Desde as primeiras páginas da obra, Gilligan deixa claro que o uso dos adjetivos “masculino” e “feminino” com referência, respectivamente, à ética da justiça e à ética do cuidado, serve muito mais para operacionalizar a apresentação das distinções entre esses dois pontos de vista, e não para essencializar o modo de pensar de cada gênero:

Sua associação com as mulheres é uma observação empírica, e é sobretudo através das vozes das mulheres que eu traço o seu desenvolvimento. **Mas essa associação não é absoluta, e os contrastes entre as vozes femininas e masculinas são apresentados aqui para aclarar uma distinção entre dois modos de pensar e focalizar um problema de interpretação mais do que representar uma generalização sobre ambos os sexos** (GILLIGAN, 1982, p. 12, grifos ausentes no original).

A moralidade da justiça e a moralidade do cuidado, dessa forma, se distinguem não pelo gênero, mas sim pelo tema, pelo enfoque, pela maneira de interpretar a vida, pela ênfase que dão à separação ou à conexão (respectivamente). A ética do cuidado é feminina na medida em que essa voz é identificada por Gilligan como proveniente das entrevistas com mulheres, e não porque representaria uma essência feminina. Isto é, a associação com o gênero é um dado empírico, e não uma tentativa de Gilligan de generalizar uma suposta natureza psicológica das mulheres, até porque, se essa fosse sua pretensão, teria se preocupado em coletar uma ampla amostra de mulheres de diferentes sociedades e culturas para gerar conclusões universalizáveis. Em nenhum momento, contudo, Gilligan mostra esse tipo de preocupação, porquanto o objetivo dela não é mapear uma natureza universal das mulheres, mas sim aclarar experiências que o *mainstream* da psicologia convencional não soube contemplar.

Ao fim e ao cabo, a problematização de Gilligan acerca da falsa neutralidade das teorias sobre desenvolvimento moral, sobremaneira da teoria kohlbergiana, compõe o quadro das epistemologias feministas, porquanto é uma denúncia de que o grau de relevância que os sujeitos e suas teorias recebem é sempre fruto de disputas históricas maquiadas de neutralidade

científica. Joan Scott (1995, p. 85) afirma: “a posição que emerge como dominante é, apesar de tudo, declarada a única possível. A história posterior é escrita como se essas posições normativas fossem o produto de um consenso social e não de um conflito”. Também afirma Saffioti (1987, p. 11): “do ângulo das categorias de sexo, as mulheres, ainda que façam história, têm constituído sua face oculta. A história oficial pouco ou nada registra da ação feminina no devenir histórico”. Nesse cenário sobressai a relevância das categorias feministas, tendo em vista que:

O feminismo tem tido um importante papel na demonstração de que não há e nunca houve “homens” genéricos – existem apenas homens e mulheres classificados em gêneros. **Uma vez que se tenha dissolvido a ideia de um homem essencial e universal, também desaparece a ideia de sua companheira oculta, a mulher.** Ao invés disso, temos uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, raça e cultura (HARDING, 1993, p. 9, grifos ausentes no original).

Essa desilusão deve-se, segundo Benhabib (2007), ao encontro entre o feminismo e a pós-modernidade.

Partindo da obra de Jane Flax, Benhabib descreve a condição pós-moderna como a condição de Morte do Homem, Morte da História e Morte da Metafísica (BENHABIB, 2007, p. 322). Quanto à Morte do Homem, a pós-modernidade apresenta-o como um artefato social, histórico ou linguístico, não como um Ser noumênico ou transcendental. Quanto à Morte da História, trata-se de desmistificar a ideia de que a História tem seu próprio Ser, de que existe por si mesma; pelo contrário, a História, assim como o Homem, é marcada pela diversidade e pluralidade de vozes possíveis, e não por valores de unidade, homogeneidade, totalidade, identidade. Quanto à Morte da Metafísica, trata-se de revelar a busca pela Essência como um projeto de encerramento da totalidade do real num sistema único, portanto impossível; uma tentativa de dominar o mundo encerrando-o num sistema ilusório e absoluto.

Nesse sentido, Benhabib descreve o que chama de “versões feministas das três teses sobre a morte do Homem, da História e da Metafísica” (BENHABIB, 2007, p. 323, tradução livre).¹³ A versão feminista da morte do Homem corresponde à Desmistificação do Sujeito Masculino da Razão: ao passo que os filósofos ocidentais centralizam na razão a produção do sujeito, as feministas focam no gênero, e nas diversas práticas sociais que o constituem, como a categoria de análise central, denunciando, dessa forma, o caráter supostamente neutro e universal da razão. Afirma Benhabib:

[...] desde suas entranhas mais profundas, a filosofia ocidental elimina as diferenças de gênero que configuram e estruturam a experiência e a

¹³No original: “versiones feministas de las tres tesis sobre la muerte del Hombre, la Historia y la Metafísica” (BENHABIB, 2007, p. 323).

subjetividade do “eu”. A razão ocidental se apresenta como o discurso de um sujeito idêntico a si mesmo, ocultando-nos e deslegitimando, de fato, a presença do outro e da diferença, que não se enquadram em suas categorias. **De Platão e Descartes a Kant e Hegel, a filosofia ocidental tematiza a história do sujeito masculino da razão** (BENHABIB, 2007, p. 324, tradução livre, grifos ausentes no original).¹⁴

A versão feminista da Morte da História, por sua vez, corresponde à geração de narrativas históricas. Se o sujeito da tradição intelectual ocidental sempre foi historicamente o homem branco, cristão, proprietário e cabeça da família, então a História que se conta sempre foi apenas a sua história. Por isso, no lugar de História, sugere-se falar em narrativas históricas, dado que no mesmo contexto diferentes sujeitos criam diferentes enredos, e o que aparece como a história oficial é necessariamente fruto de relações de poder:

[...] as diversas filosofias da história que dominaram desde o Iluminismo sujeitaram a narrativa histórica à unidade, homogeneidade e linearidade, com a consequência de que **a fragmentação, a heterogeneidade e, sobretudo, a marcha variável das diferentes temporalidades, como experimentadas pelos diferentes grupos, foram eliminadas.** Basta lembrar-se da citação de Hegel de que a África não tem história (BENHABIB, 2007, p. 324, tradução livre, grifos ausentes no original).¹⁵

A autora acrescenta que mesmo as mulheres, até recentemente, não tinham sua própria narração histórica, com suas próprias categorias de periodização. No mesmo sentido é a afirmação de Gilligan, já exposta na introdução, de que a desconsideração histórica das experiências das mulheres deixou os teóricos da moralidade inconscientes acerca da ética do cuidado, uma concepção alternativa de maturidade.

Por fim, a versão feminista da Morte da Metafísica corresponde, segundo Benhabib (2007, p. 325), ao ceticismo feminista diante das possibilidades de uma Razão Transcendental. Se o sujeito racional não é mais um sujeito acima da história e transcendente ao seu próprio contexto, e seus discursos e práticas sempre são moldados pelas marcas desse contexto, então o sujeito buscado pelos filósofos ocidentais está necessariamente imbrincado aos interesses hegemônicos de poder. Nesses termos, o foco das feministas consiste no estudo das relações de gênero, única abordagem capaz de desmascarar essas relações de poder.

De forma geral, a ideologia cientificista convence a todos de que a ciência é neutra e imparcial, porque os resultados obtidos pelo cientista aparentemente não dependem da sua boa

¹⁴No original: “[...] en sus entrañas más profundas la filosofía occidental oblitera diferencias de género que configuran y estructuran la experiencia y la subjetividad del yo. La razón occidental se presenta como el discurso de un sujeto idéntico a sí mismo, ocultándonos y deslegitimando de hecho, de ese modo, la presencia de lo otro y de la diferencia, que no encajan en sus categorías. Desde Platón y Descartes hasta Kant y Hegel la filosofía occidental tematiza la historia del sujeto masculino de la razón (BENHABIB, 2007, p. 324).

¹⁵No original: “[...] las diversas filosofías de la historia que han dominado desde la Ilustración han sometido la narración histórica a unidad, homogeneidad y linealidad con la consecuencia de que la fragmentación, la heterogeneidad y, sobre todo, la variable marcha de las distintas temporalidades, tal como se experimentan por los diferentes grupos, han sido obliteradas. Basta recordar la cita de Hegel sobre que África no tiene historia” (BENHABIB, 2007, p. 324).

ou má vontade nem de seus interesses particulares. O imaginário do cientista no senso comum é do pesquisador que busca a razão das coisas para entender o mundo como ele é, de forma neutra e desinteressada. No entanto, desde a crise da Modernidade, e sobretudo com a pós-modernidade, tem-se em conta que a ideia de neutralidade científica não passa de uma construção ideológica. Nesse sentido a própria ética gilliganiana do cuidado, ao revelar o ponto cego da leitura das teorias morais sobre as mulheres, contribui para a desmistificação da experiência masculina como a única existente. A partir do momento em que Kohlberg define uma escala de desenvolvimento moral a partir de entrevistas com homens apenas, ele ignora a experiência das mulheres com o cuidado e a importância dessa experiência na vida humana. Eis, portanto, a relevância epistemológica do trabalho de Gilligan e suas seguidoras.

Afirma Saffioti:

As Ciências Sociais em geral tendem a ignorar a ação feminina no *fazer história*. A maioria esmagadora das pesquisas lida com dados coletados junto a homens. Procuram-se homens para informar sobre aquilo que o cientista deseja saber sobre a realidade social. Raramente, os cientistas procuram ouvir mulheres. Este fato tem, no mínimo, duas consequências negativas. Uma delas é negativa para a própria ciência que, trabalhando apenas com informantes masculinos, deixa de lado informações preciosas passíveis de serem fornecidas por mulheres a partir de suas vivências. Assim, a ciência centrada no homem é, no mínimo, uma ciência coxa, manca, pela metade. A outra consequência diz respeito ao não-registro da atuação das mulheres no *fazer história*. **A necessidade de resgatar esta participação conduziu muitas mulheres a realizarem pesquisas sobre a contribuição feminina na produção material e simbólica de muitas sociedades** (SAFFIOTI, 1987, p. 33-34, *itálicos presentes no original, negrito ausente no original*).

Além da relevância epistemológica da ética do cuidado, também é possível destacar uma repercussão política. Segundo Taylor (2000), com a universalização da ideia de dignidade humana, passou-se a evitar a fragmentação da cidadania em classes (cidadãos de primeira e de segunda classe), e medidas reais e objetivas passaram a ser tomadas no plano político com base nesse princípio, como a ampliação dos direitos civis aos negros, nos Estados Unidos dos anos 60. “Pessoas sistematicamente impedidas pela pobreza de fruir o máximo de seus direitos de cidadania são consideradas, dessa perspectiva, relegadas a um *status* de segunda classe, o que requer uma ação corretiva pela via da equalização” (TAYLOR, 2000, p. 250). Nesse cenário, algo inédito acontece: o princípio de cidadania igual para todos obtém aceitação universal.

No entanto, ainda segundo Taylor, a política de reconhecimento na esfera pública não se esgotou numa política de igual dignidade para todos os cidadãos, com base na universalização dos direitos. Ocorreu uma segunda mudança: a construção de uma política da diferença, também de base universalista, a significar que todas as pessoas devem ter reconhecida sua identidade peculiar. De acordo com Taylor, a política da diferença fundamentou-se em denúncias consistentes de grupos minoritários de que padrões culturais

hegemônicos produziram e produzem cidadanias de segunda classe, para além da questão cidadã dos direitos. Daí a importância de existir uma política da diferença paralelamente à universalização da ideia de dignidade:

[...] com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que **é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal da autenticidade** (TAYLOR, 2000, p. 250-251, grifos ausentes no original).

Ainda conforme Taylor,

[...] destacado exemplo dessa acusação da perspectiva feminista é a crítica feita por Carol Gilligan à teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg **por apresentar uma visão do desenvolvimento humano que privilegia apenas uma faceta do raciocínio moral, precisamente aquela que tende a predominar antes nos rapazes do que nas moças** (TAYLOR, 2000, p. 251, grifos ausentes no original).

Nesse sentido, reivindicar que a experiência das mulheres seja observada e corretamente valorada na descrição do desenvolvimento moral humano, como o faz Gilligan, reforça a política contemporânea da diferença, na medida em que contribui para a desestabilização dos padrões culturais hegemônicos que retratam e valoram apenas as experiências masculinas.

2.3 A ética do cuidado: perspectiva feminina e ao mesmo tempo feminista

Conforme foi explicado no tópico anterior, o julgamento moral, quando conduzido pelo potencial de cuidado, se apegue às responsabilidades e obrigações de uma situação concretamente dada, bem como à preocupação em não machucar. Em entrevistas feitas por Gilligan com mulheres sobre o que é ser uma pessoa moral, “o fio comum [...] é o desejo de não magoar outros e a esperança de que na moralidade reside o modo de solucionar conflitos de modo que ninguém se magoe” (GILLIGAN, 1982, p. 76). Dessa forma, “a pessoa moral é aquela que ajuda a outros; bondade é serviço, cumprir as obrigações e responsabilidades para com outros, se possível sem se sacrificar” (GILLIGAN, 1982, p. 76-77).

Ora, se esse julgamento moral se apegue a ser responsável com o outro, o dilema moral apto a testar os limites desse julgamento é um em que o agente, ao ajudar o próximo, teria que pagar o preço de magoar-se a si mesmo. Isto é, dilemas morais que envolvam sacrifício pessoal demonstrariam como se dá o equilíbrio entre o “eu” e o outro.

Para Gilligan, a hesitação constante das entrevistadas em elaborar afirmações peremptórias e sua preferência por um relativismo contextual podem sugerir um “eu inseguro

de sua força, relutante em enfrentar a opção, e evitando o confronto” (GILLIGAN, 1982, p. 79). A ausência de critérios alternativos na psicologia para avaliar o desenvolvimento das mulheres indica, segundo Gilligan, não apenas a insuficiência das teorias tradicionais, elaboradas por homens a partir de amostras predominantemente masculinas, mas também “a falta de confiança em si mesmas vigente entre as mulheres, sua relutância em falar publicamente por si mesmas, devido às restrições impostas a elas por sua falta de poder e à prática das relações entre os sexos” (GILLIGAN, 1982, p. 81).

O âmbito da sexualidade é um retrato desse silenciamento, pois durante séculos a dominação patriarcal ancorou a sexualidade feminina a um paradigma de completa passividade e submissão. Nas últimas décadas, com a Revolução Sexual do século XX e as lutas feministas pelo direito à autonomia do corpo, um campo próprio de liberdade de escolha surge para as mulheres, e então o paradigma da bondade feminina enquanto autossacrifício é por elas questionado:

Quando o controle da natalidade e o aborto dão às mulheres meios eficazes para controlar sua fertilidade, o dilema da escolha passa a ser o conflito decisivo da vida das mulheres. [...] enquanto a sociedade pode afirmar publicamente o direito que a mulher tem de escolher por si mesma, o exercício dessa opção a põe secretamente em conflito com as convenções da feminilidade, sobretudo a equação moral de bondade e autossacrifício (GILLIGAN, 1982, p. 81).

Dessa forma, o contexto do aborto legal, em que a mulher se encontra numa situação em que precisa escolher entre continuar com a gravidez ou abortar, enfrenta diretamente os limites do julgamento moral alicerçado na ideia de não machucar, de não causar danos. Por isso, Gilligan fez um estudo sobre aborto entrevistando mulheres para identificar como elas lidavam com esse dilema, para assim tentar traçar o desenvolvimento da ética do cuidado, a partir de uma abordagem autônoma, sem reproduzir a escala de desenvolvimento de Kohlberg.

O propósito de Gilligan, ao realizar o estudo sobre aborto¹⁶, não era apenas identificar as maneiras pelas quais as mulheres lidam com a opção do aborto, mas sim “os diferentes modos pelos quais as mulheres pensam sobre dilemas em suas vidas” (GILLIGAN, 1982, p. 83), porquanto o dilema do aborto, ao trabalhar com os limites da ideia de sacrifício pessoal, seria representativo de qualquer dilema em que as mulheres são levadas a adotarem uma escolha

¹⁶Para mais informações sobre a amostra: “Vinte e nove mulheres, entre quinze e trinta e três anos, diferentes em etnia e classe social, algumas solteiras, outras casadas, umas poucas com filho em idade pré-escolar, foram entrevistadas durante o primeiro trimestre de uma gravidez confirmada, numa época em que pensavam em aborto. Essas mulheres foram encaminhadas ao estudo através de serviços de aconselhamento sobre gravidez e clínicas de aborto numa grande área metropolitana; **não se cuidou de selecionar uma amostra representativa da população da clínica ou do serviço de aconselhamento.** Das vinte e nove mulheres em questão, dispomos de dados completos da entrevista com vinte e quatro, e, destas, vinte e uma foram entrevistadas de novo no final do ano seguinte à sua opção” (GILLIGAN, 1982, p. 13, grifo ausente no original).

peremptória, definitiva diante da vida. Na década de 70, quando Gilligan começou a escrever *In a Different Voice*, a questão do aborto era urgente, porque a Suprema Corte dos Estados Unidos (no caso *Roe v. Wade*) “decidiu pela primeira vez, em 1973, que a Constituição americana assegura às gestantes um direito à privacidade, o qual lhes confere a possibilidade de interromper a gestação durante o seu primeiro trimestre, livre de embaraços ou vedações pelo Estado” (XAVIER; LUCCHESI, 2018, s. p.).

Gilligan avalia que a escala de Kohlberg, no caso, é naturalmente inadequada para um estudo como esse, afinal a sequência invariante dos seis estágios, indo do nível pré-convencional ao pós-convencional, enfatiza o grau em que os entrevistados conseguem ter um julgamento moral em termos de direitos universais e princípios abstratos. Considerando que a perspectiva sugerida pela voz das mulheres enfatiza outro aspecto da vida humana, qual seja, problemas de cuidado e responsabilidade, uma avaliação sobre o desenvolvimento do seu raciocínio moral deve buscar localizar “mudanças no seu entendimento de responsabilidades e relacionamentos” (GILLIGAN, 1982, p. 84). As construções do dilema sobre o aborto no estudo de Gilligan são, assim, marcadas pelo constante uso dos termos “egoísta” e “responsável” pelas mulheres, revelando três perspectivas que “denotam uma sequência no desenvolvimento da ética do cuidado” (GILLIGAN, 1982, p. 84): egoísmo, responsabilidade, e cuidado reflexivo.

Na sequência identificada por Gilligan, a perspectiva inicial das mulheres sobre o aborto centra-se inteiramente no eu. A preocupação é pragmática, com a garantia da própria sobrevivência. “A mulher pensa em cuidar de si mesma porque sente que está inteiramente só” (GILLIGAN, 1982, p. 85). É uma perspectiva marcadamente egoísta, sustentada por um sentimento de solidão.

Essa primeira fase é seguida de uma transição, em que esse julgamento inicial é criticado por seu egoísmo. “Essa [transição] crítica assinala um novo entendimento da conexão entre o eu e o os outros a qual é articulada pelo conceito de responsabilidade” (GILLIGAN, 1982, p. 85). Elabora-se, assim, uma segunda perspectiva, uma moralidade maternal que demanda assegurar o cuidado ao dependente, desigual, vulnerável. Nessa perspectiva, a preocupação vai para o outro extremo: não é mais exclusivamente com o “eu”, mas sim exclusivamente com o outro, o vulnerável. Aqui incide a moralidade estereotipada da boa mulher, que se autossacrifica sem limites em prol dos seus rebentos. Esta segunda perspectiva é a mais convencional e apropriada pelo patriarcado como a suposta essência feminina:

[...] as normas e valores formados na sociedade patriarcal impõem um tipo de exigências às mulheres que as leva a internalizar uma obrigação de autossacrifício em nome daqueles com os quais se relaciona. É nesse momento que a voz relacional pode ser entendida como uma voz feminina convencional, cujo valor depende da capacidade para cuidar e proteger os outros. Conforme Gilligan bem observa, **quando**

assumem essa etapa do desenvolvimento moral, mulheres passam a construir um mundo inundado de estereótipos sobre a bondade feminina, sobre o modo como devem se comportar para agradar e satisfazer as necessidades dos outros, derivando disso sua própria segurança. Embora o lado positivo seja o desenvolvimento da capacidade de cuidar dos outros, o lado negativo reside na restrição da expressão do sujeito e de sua autonomia (KUHNEN, 2015, p. 167, grifos ausentes no original).

No entanto, a partir do momento em que a devoção ao outro gera o desequilíbrio oriundo da exclusão de si mesma, inicia-se uma segunda transição. “A equação de conformismo com cuidado, em sua definição convencional, e o ilogismo da desigualdade entre o outro e o eu levam a uma reconsideração das responsabilidades num esforço por desfazer a confusão entre autossacrifício e cuidado inerente às convenções da bondade feminina” (GILLIGAN, 1982, p. 85). A terceira perspectiva que começa a surgir dessa transição dissipa a tensão entre egoísmo (primeira perspectiva) e responsabilidade (segunda perspectiva) por meio de uma síntese dialética, uma nova compreensão da interconexão entre o outro e o eu. Expressando em primeira pessoa, para efeitos didáticos: não sou (existo) para mim (primeira perspectiva), nem tampouco sou para o outro (segunda perspectiva), mas sou porque nós somos, porque a vida é essa gigante teia de relacionamentos que torna todos nós dependentes uns dos outros.¹⁷ É a perspectiva do cuidado reflexivo. “As convenções sociais sobre o que significa a bondade humana – autossacrifício pelos outros – são substituídas por meio de um processo de autovalorização e pelo reconhecimento da igualdade entre os sujeitos morais” (GILLIGAN, 1982, p. 168).

Nesse momento, o cuidado reflexivo torna-se o fio condutor do julgamento moral; o ganho evolutivo dessa síntese dialética é a ética do cuidado moderada pela ética da justiça, refletindo um conhecimento cumulativo sobre as verdades psicológicas dos relacionamentos humanos. Não significa que as outras duas perspectivas (egoísmo e responsabilidade) são superadas, como na escala de Kohlberg, mas sim que elas são condensadas numa síntese que resulta no cuidado consciente, na compreensão da interconexão, da interdependência, que inclui o outro bem como o “eu”. A concepção do cuidado, ao mesmo tempo em que se preocupa com as necessidades do outro, resguarda o cuidado com o próprio “eu”, fortalecendo o autovalor da

¹⁷Alguns pesquisadores da ética do cuidado estudam especificamente a convergência entre esta e as éticas de matriz africana como o *ubuntu*, pois ambas são relacionais e foram igualmente marginalizadas pelo paradigma hegemônico da ética masculina baseada em direitos individuais universais. “[...] a falta de cuidado é hostil ao *ubuntu*, posicionando o cuidado como uma peça central do *ubuntu*. Por meio dos aspectos do cuidado um do outro e do pertencimento à comunidade, *ubuntu* vê as pessoas conectadas umas às outras em relacionamentos de mútuo respeito e dignidade, nos quais a humanidade das pessoas é vulnerabilizada por atos de ganância ou opressão” (GOUWS; ZYL, 2015, p. 173, tradução livre). No original: “[...] failure to care is inimical to *ubuntu*, positioning care as a central feature of *ubuntu*. Through the aspects of caring for one another and belonging in a community, *ubuntu* sees people bound together in relations of mutual respect and dignity, where one’s humanity is diminished by acts of greed or deeds of oppression” (GOUWS; ZYL, 2015, p. 173).

mulher e superando a moralidade estereotipada da fêmea que se autossacrifica até a morte por suas crias.

Com a elaboração dentro de si de uma ética do cuidado de maneira mais reflexiva, a questão para a mulher não é mais a bondade para o outro, mas sim a verdade para si, pois o preço a pagar por uma vida autossacrificial é a sua retirada voluntária da teia dos relacionamentos que constitui a vida humana, a sua autoaniquilação. A preocupação consigo, a partir de então, não é mais avaliada como egoísta, como o seria na primeira perspectiva, mas sim como cuidado consigo, assim como se tem o cuidado com o outro, afinal a interconexão é a consciência da dependência de todos para todos, sem exclusões. No caso do aborto e da maternidade, por exemplo, “ser mãe, tanto no sentido societal como físico, exige que se assume a responsabilidade parental pelo cuidado e proteção de um filho. Contudo, a fim de se estar apta a cuidar de outro, deve-se estar apta principalmente a cuidar de si mesma de maneira responsável” (GILLIGAN, 1982, p. 87).

O ideal de maturidade feminino, nesse sentido, corresponde à ética do cuidado reflexivo, à consciência da interconexão, que gera a responsabilidade de todos por todos, inclusive por si mesmo, sem exclusões, diferentemente da escala de Kohlberg, em que o ideal de maturidade é representado pelo pensamento principiológico e abstrato.

Para Gilligan, “admitir a verdade da perspectiva das mulheres para a concepção de desenvolvimento moral é reconhecer para ambos os sexos a importância por toda a vida da conexão entre o eu e o outro, a universalidade da necessidade de compaixão e cuidado” (GILLIGAN, 1982, p. 108). Pode-se afirmar, portanto, que o trabalho de Gilligan lança luz para o desenvolvimento moral de todos os seres humanos, homens e mulheres, não sendo um trabalho estritamente sobre a condição feminina. Afinal, tanto para os homens que se isolam e se atomizam pela linguagem dos direitos individuais e da autonomia privada, quanto para as mulheres que são impelidas a uma vida autossacrificial para satisfazer estereótipos da bondade feminina, o ideal de maturidade é o cuidado consciente, a consciência da interconexão, de que no caso dos homens não é preciso ter medo de se conectar ao outro, e de que no caso das mulheres não é preciso ter medo de se conectar a si mesmo, de seu próprio autovalor.¹⁸

É por isso que, ao fim e ao cabo, Gilligan defende que a concepção feminina do cuidado e a concepção masculina da justiça se complementam, pois a ética da justiça, baseada na separação, modera para as mulheres o potencial autodestrutivo de uma vida autossacrificial,

¹⁸Ou seja, como fica claro, o alcance do trabalho de Gilligan não é restrito às mulheres, tornando-se assim um crítica conceitual ampla, sobre a moralidade humana, e uma crítica metodológica igualmente ampla, sobre como o desenvolvimento moral das pessoas deve ser investigado.

trazendo à lume a verdade psicológica de que cuidar de si não é egoísta, ao passo que a ética do cuidado, baseada na interconexão, corrige para os homens o potencial isolacionista de uma moralidade de não-interferência, direitos individuais e autonomia privada. Saffioti fala que “a mulheres mutiladas correspondem, necessariamente, homens mutilados. É exatamente por isso que a luta das mulheres não diz respeito apenas a elas, mas também aos homens” (SAFFIOTI, 1987, p. 27).

Na medida em que Gilligan defende essa complementaridade entre a ética do cuidado e a ética da justiça, “a ética do cuidado não é, ou não precisa ser, um modelo de ética feminina. É um modelo de ética feminista” (2015, p. 208). Conforme Kuhnen (2015, p. 165), se o aspecto normativo do trabalho de Gilligan é que as vozes morais (a do cuidado e a da justiça) são complementares, podem e devem ser desenvolvidas por todos os seres humanos, então somente numa sociedade patriarcal, fundamentada no dualismo hierárquico do masculino sobre o feminino, o cuidado é moralmente desvalorizado. A valorização cultural do cuidado e a superação da dominação patriarcal e da desigualdade de gênero dependem uma da outra, considerando-se que somente numa sociedade sem desigualdade de gênero a ética do cuidado não será mais feminina, mas sim de todas e todos, pois os homens não se sentirão diminuídos em exercer a capacidade humana de cuidar, não terão receio da conexão, bem como as mulheres não se sentirão condicionadas ao autossacrifício a título de manterem os estereótipos da bondade feminina e atenderem às necessidades do próximo a qualquer preço. Em outro livro publicado no ano de 1991, *Joining the Resistance*, Gilligan afirma:

[...] dentro de uma sociedade patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Dentro de uma sociedade democrática, o cuidado é uma ética humana. A ética feminista do cuidado é uma voz diferente dentro da cultura do patriarcado porque ela conecta razão à emoção, mente ao corpo, o “eu” aos relacionamentos, os homens às mulheres (GILLIGAN, 2011, p. 22, tradução livre).¹⁹

Articulando, assim, uma resistência aos dualismos hierárquicos que sustentam a dominação patriarcal. Complementa Kuhnen:

Na perspectiva da complementaridade entre uma ética do cuidado e uma ética de princípios, a desigualdade entre os sujeitos morais torna-se objeto de crítica. Em decorrência disso, a visão da complementaridade entre as duas orientações morais tem potencial emancipatório. As mulheres deixam de ser os únicos sujeitos responsáveis pela prática do cuidado responsável pelos outros. [...] Todos os agentes morais, e não apenas as mulheres, devem responder ativamente aos atos nascidos da preocupação e do cuidado em relação a outros, independentemente de serem uma obrigação contida em algum princípio ou um dever decorrente de um direito. A desigualdade entre homens e mulheres na prática do cuidado responsável pelos outros pode ser, com isso, superada (KUHNEN, 2015, p. 173).

¹⁹No original: “within a patriarchal framework, care is a feminine ethic. Within a democratic framework, care is a human ethic. A feminist ethic of care is a different voice within a patriarchal culture because it joins reason with emotion, mind with body, self with relationships, men with women” (GILLIGAN, 2011, p. 22).

O trabalho de Gilligan, no entanto, foi alvo de críticas por parte de algumas autoras feministas, que identificaram na teoria dela um essencialismo ou biologismo sobre as mulheres, e até mesmo racismo e elitismo. Para efeitos didáticos, destacam-se aqui as críticas de Joan Scott e Joan Tronto, que são representativas das críticas em geral.

Para Scott, a teoria de Gilligan é essencialista – por generalizar o interesse pelo cuidado como pertencente a todas as mulheres, apesar de a amostra de Gilligan ser restrita a mulheres americanas dos últimos anos do século XX – bem como a-histórica, tendo em vista reforçar uma oposição binária entre homens e mulheres que foi construída histórica e socialmente. Scott afirma que o feminismo de Gilligan termina por reforçar as relações patriarcais de poder que procura combater:

Gilligan e outros extrapolam sua própria descrição, baseados numa pequena amostra de alunos americanos do fim do século XX para todas as mulheres. Essa extrapolação é evidente, particularmente, mas não exclusivamente, nas discussões da “cultura feminina”, levadas por certos(as) historiadores(as) que coletando seus dados desde as santas da Idade Média até as militantes sindicalistas modernas, os utilizam como prova da hipótese de Gilligan que diz que a preferência feminina pelo relacional é universal. Esse uso das ideias de Gilligan se coloca em oposição flagrante com as concepções mais complexas e históricas da “cultura feminina”, que podemos encontrar no Simpósio de *Feminist Studies* de 1980. Com efeito, uma comparação dessa série de artigos com as teorias de Gilligan mostra o quanto a sua noção é a-histórica, definindo a categoria mulher/homem como uma oposição binária que se autorreproduz, estabelecida sempre da mesma forma. Insistindo de forma simplificada nos dados históricos e nos resultados mais heterogêneos sobre o sexo e o raciocínio moral para sublinhar a diferença sexual, as feministas reforçam o tipo de pensamento que elas queriam combater. Apesar do fato de que elas insistem na reavaliação da categoria do “feminino” (Gilligan sugere que as escolhas morais das mulheres poderiam ser mais humanas do que as dos homens) elas não tratam da oposição binária em si mesma. Precisamos rejeitar o caráter fixo e permanente da oposição binária, precisamos de uma historicização e de uma desconstrução autêntica dos termos da diferença sexual (SCOTT, 1989, p. 18).

Joan Tronto, por sua vez, cientista política da Universidade de Minnesota (EUA), defende que a perspectiva de Gilligan é puramente psicológica e afasta os estudos éticos de seu necessário aporte social, o que enfraquece a própria base teórica da ética do cuidado.

Substituindo a causalidade psicológica da teoria de Gilligan por uma causalidade social (SPINELLI, 2019, p. 252), Tronto afirma que a capacidade do cuidado é uma experiência não das mulheres, portanto não definida pelo marcador de gênero, mas sim uma condição dos grupos não hegemônicos em geral, definida por seu *status* social de subordinação. Nesse sentido, Tronto faz uma leitura da tese gilliganiana como uma abordagem que, ao desconsiderar o aporte social do cuidado baseando-se exclusivamente no marcador de gênero, compartimenta os homens e as mulheres em posturas morais engessadas, o que também resulta numa visão essencialista sobre as mulheres.

Conforme Tronto (1987, p. 1-2), nenhuma autora tem sido tão lida nas discussões sobre cuidado quanto Gilligan. A defesa gilliganiana de uma moralidade das mulheres revela uma postura sutil, na medida em que, se por um lado ela defende apenas que o domínio moral deve ser suficientemente amplo a ponto de contemplar tanto o cuidado quanto a justiça, por outro ela aponta o cuidado como um fenômeno caracteristicamente feminino.

O argumento de Tronto se divide em três partes: primeiro, equiparar o cuidado à mulher é inadequado porque é inadequada a evidência que sustenta esse vínculo entre o marcador de gênero e o raciocínio moral; segundo, é uma estratégia perigosa para as feministas, porque em um contexto social patriarcal tudo o que se declare pertencer unicamente às mulheres será designado como inferior; terceiro, é um argumento que filosoficamente se anula, porque as feministas caem na armadilha de defender a moralidade das mulheres em vez de buscar a crítica de suas possibilidades e dos limites filosóficos de uma ética do cuidado. De acordo com Tronto,

Ao sugerir que uma ética do cuidado se relaciona com o gênero, Gilligan descarta a possibilidade de que a ética do cuidado seja uma ética criada na sociedade moderna pelas condições de subordinação. Se a ética do cuidado se desloca do assunto do gênero, surge uma gama maior de alternativas. São alternativas que questionam o lugar do cuidado na sociedade e na vida moral, além de questionar a adequação do modelo de desenvolvimento cognitivo de Kohlberg (TRONTO, 1987, p. 3, tradução livre, grifos ausentes no original).²⁰

Na formulação de Gilligan, a moralidade do cuidado se distingue da moralidade da justiça pelos conceitos com que trabalha (responsabilidade e relações, em vez de direitos e regras), pelo contexto que enfatiza (circunstâncias concretas e experiências cotidianas, e não formalidades abstratas) e pela dinâmica em que se expressa (a atividade de cuidar, e não um jogo de princípios formais hierarquicamente dispostos). Assim, Gilligan e as autoras que seguiram seu argumento consideraram que a ética do cuidado está relacionada com gênero (TRONTO, 1987, p. 4). As conclusões de Gilligan foram reforçadas, segundo Tronto, pelas entrevistas da pesquisadora Nona Lyons, que constatou nos seus achados uma vinculação direta entre o modo como a pessoa se vê e suas noções de moralidade, no sentido de que quanto mais uma pessoa se vê separada das outras, mais sua ética será baseada em princípios formais e abstratos, portanto na ética da justiça.

²⁰No original: “Al sugerir que una ética del cuidado se relaciona con el género, Gilligan descarta la posibilidad de que la ética del cuidado sea una ética creada en la sociedad moderna por las condiciones de subordinación. Si la ética del cuidado se separa del asunto del género, surge una gama más amplia de opciones. Son opciones que cuestionan el lugar del cuidado en la sociedad y la vida moral, además de cuestionar la adecuación del modelo de desarrollo cognitivo de Kohlberg” (TRONTO, 1987, p. 3).

A questão, no entanto, é que, para Tronto, apesar de Gilligan e Lyons descreverem essas diferentes formas de raciocínio moral, elas “não tentam explicar porque os homens e as mulheres que foram entrevistados desenvolveram concepções distintas do ‘eu’” (TRONTO, 1984, p. 4, tradução livre).²¹ A resposta mais comum é que é pelo cuidado (ou seja, pela conexão) que as mulheres tomam consciência de sua feminilidade, ao passo que é contra o cuidado (ou seja, pela separação) que a masculinidade nos homens ganha forma. Contudo, uma determinada passagem do trabalho de Gilligan insinua, segundo Tronto, outra resposta. Segue-se a passagem:

O que surge dessas vozes é um senso de vulnerabilidade que impede essas mulheres de tomar posição, o que George Eliot considera a “susceptibilidade” da moça a julgamentos adversos por outros, que decorre da sua falta de força e consequente incapacidade de fazer alguma coisa no mundo [...] a relutância dessas mulheres em julgar decorre [...] de sua incerteza sobre o seu direito de fazer declarações morais, ou talvez do preço que tal julgamento parece acarretar para elas. Quando as mulheres se sentem excluídas da participação direta na sociedade, veem-se como sujeitas a um consenso ou julgamento feito e imposto pelos homens de cujo apoio e proteção dependem e por cujos nomes são conhecidas. [...] O conflito entre o eu e o outro constitui assim o problema moral decisivo para as mulheres, [...] o conflito entre compaixão e autonomia, entre virtude e poder... (GILLIGAN, 1982, p. 77-82).

Para Tronto, esta passagem sugere que, seja qual for a dimensão psicológica presente na explicação da voz moral diferente das mulheres, sua causa é primordialmente social, no sentido de que a ética do cuidado é uma resultante da posição subordinada dessas mulheres na sociedade. Desse modo, as causas psicológicas seriam secundárias quando comparadas às causas sociais, estas sim decisivas para o desenvolvimento da abordagem moral do cuidado. Portanto, o trabalho de Gilligan se expõe à mesma vulnerabilidade de “preconceito observacional e valorativo” que esta identificou no trabalho de Kohlberg, na medida em que, se a distinção entre as vozes morais existe em função de posições sociais e não em função do gênero, então a moralidade do cuidado, apontada por Gilligan como uma moralidade feminina, pode ser melhor definida como uma ética própria de todos os grupos sociais que se encontram em condição de subordinação, como as minorias pretas, indígenas e imigrantes, por exemplo, e não apenas uma ética das mulheres.

Assim, deslocando a causalidade psicológica da ética do cuidado para uma causalidade social, o desafio que surge é sustentar esse deslocamento por evidências empíricas que demonstrem a presença da perspectiva do cuidado nas minorias sociais em geral. No entanto, “que eu saiba, ninguém entrevistou membros de grupos minoritários utilizando a metodologia de Gilligan para analisar se suas perspectivas são melhor descritas pela ética do cuidado do que

²¹No original: elas “no intentan explicar porqué los hombres y las mujeres que entrevistaron desarrollaron nociones distintas del yo” (TRONTO, 1987, p. 4).

pelas categorias de Kohlberg” (TRONTO, 1987, p. 6, tradução livre)²², as quais ainda hoje são as mais amplamente aceitas no estudo do desenvolvimento moral humano.

Ainda que não haja registro da metodologia gilliganiana aplicada a grupos minoritários além das mulheres, Tronto indica que há evidências circunstanciais segundo as quais nos Estados Unidos a perspectiva moral das minorias é mais bem descrita pela ética do cuidado, e não pela ética da justiça. As pesquisas de Robert Coles (psiquiatra infantil e professor da Universidade de Harvard), por exemplo, elencam entrevistas conduzidas com meninos mexicanos, esquimós e indígenas, nas quais se percebem frequentemente críticas destes aos norte-americanos “por sua falta de atenção aos assuntos morais verdadeiramente importantes e ao cuidado dos demais e da terra” (TRONTO, 1987, p. 6, tradução livre).²³

Do mesmo modo, os estudos da cultura afroamericana empreendidos pelo antropólogo John Langston Gwaltney evidenciam que os pretos referem-se ao mesmo tipo de problemas morais, ao enfatizarem o respeito fundamental pelo outro e ao compromisso com a honestidade e com a generosidade motivada pela consciência de que todos estão interconectados e precisam da ajuda uns dos outros. Em um de seus registros, por exemplo, “uma pessoa depois da outra invocaram essas virtudes e as contrastaram com as perspectivas morais da maioria branca, que definiram como ávida, tacaña e egoísta, e como gente que mente quando é conveniente” (TRONTO, 1987, p. 6, tradução livre).²⁴

Tronto também cita os achados de Gerald Gregory Jackson e de Wade W. Nobles, que em seus estudos sobre a cultura afroamericana constataam padrões de raciocínio moral mais integrais e afetivos, mais preocupados com um senso de interdependência, de cooperação e de responsabilidade coletiva pouco encontrado entre os brancos americanos e os euroamericanos. Desse modo, na perspectiva de Tronto, classificada por Spinelli (2019) como uma perspectiva interseccional,

[...] a voz diferente associada às mulheres pode estar vinculada a qualquer grupo que esteja socialmente subordinado. Entender a especificidade do cuidado pressupõe e passa, portanto, por uma teoria política e social. [...] Assim **o acento é transferido de uma causalidade psicológica para uma causalidade social**, cuja maior implicação recai numa significativa ampliação da reflexão acerca do cuidado. **Tronto defende uma maior teorização e ampliação da teoria do cuidado a fim de analisá-la para além do paradigma do gênero, embora ainda o compreenda** (SPINELLI, 2019, p. 251-252, grifos ausentes no original).

²²No original: “que yo sepa, nadie ha examinado a miembros de grupos minoritarios utilizando la metodología de Gilligan para ver si sus perspectivas son mejor descritas por la ética del cuidado que por las categorías de Kohlberg” (TRONTO, 1987, p. 6).

²³No original: “por su falta de atención a los asuntos morales verdaderamente importantes y al cuidado de los demás y de la tierra” (TRONTO, 1987, p. 6).

²⁴No original: “una persona tras otra invocó estas virtudes y las contrastó con las perspectivas de la mayoría blanca, que caracterizaron como codiciosa, tacaña, y egoísta, y como gente que miente cuando les resulta conveniente” (TRONTO, 1987, p. 6).

A experiência permanente de exclusão e penúria pela qual os grupos minoritários passam os capacitou a desenvolver um senso moral mais pautado no cuidado, contrapondo-se à moralidade hegemônica da justiça e suas exigências individualistas, competitivas e atomistas. Por isso, perceber que a atividade de cuidar não está atravessada apenas pelo marcador de gênero, mas sobretudo por marcadores sociais de casta, raça, classe, etnia, alarga as potencialidades da própria teoria gilliganiana, em cuja formulação “o forte destaque ao gênero pode obscurecer a questão de classe e raça” (SPINELLI, 2019, p. 252). A crítica de Tronto não rejeita o marcador de gênero, apenas considera-o como uma das dimensões implicadas pelo cuidado.²⁵ O aporte social mais amplo de sua crítica, no sentido de contemplar todos os grupos não-hegemônicos, enfatiza que “tratar o cuidado como uma disposição e/ou atividade de pouca importância social [...] vem no sentido de manter fixa a estrutura que desvaloriza os prestadores de cuidado” (SPINELLI, 2019, p. 253).

Ademais do caráter interseccional apontado por Tronto, ela também aponta um problema estratégico na moralidade do cuidado (TRONTO, 1987, p. 10-11). Enquanto a ética do cuidado for vista como diferente e mais específica em comparação à tendência dominante, necessariamente será considerada como uma postura moral secundária, pois que incapaz de se definir em seus próprios termos, sendo antes previamente delimitada pelas categorias da moralidade pública e funcionando, portanto, como uma “sobra moral”. Segundo Tronto, os pensadores que defendem uma moralidade feminina tem de modo geral assumido que se trata de um corretivo secundário à perspectiva moral geral, e não uma alternativa a esta, e, fazendo isto, “tornaram as coisas relativamente fáceis para que os críticos descartassem a moralidade das mulheres como secundária e irrelevante para a moralidade em geral e os assuntos políticos” (TRONTO, 1987, p. 10, tradução livre).²⁶

Creditar um papel meramente corretivo à ética do cuidado pressupõe, assim, um argumento funcionalista que a torna secundária, sem consistência própria. Quando, a partir do

²⁵Assim, é credora do desenvolvimento teórico do conceito da interseção das desigualdades de raça e de gênero, conforme proposto pelo trabalho de Kimberle Crenshaw: “Em decorrência da sua boa condição socioeconômica, algumas mulheres conseguem contratar a mão-de-obra de outras mulheres para assumirem esses serviços de cuidados. As contratadas, em geral, são mulheres economicamente marginalizadas, que, por essa razão, são também socialmente marginalizadas, situadas na base da pirâmide socioeconômica. Essas mulheres acabam trabalhando de 18 a 20 horas por dia, cuidando primeiramente de suas famílias e, depois, das famílias e necessidades das patroas. É isso que eu chamo de subordinação estrutural, a confluência entre gênero, classe, globalização e raça” (CRENSHAW, 2012, p. 13-14). Desse ponto de vista, a concentração do cuidado no marcador de gênero ignora o recorte de classe que necessariamente atravessa a atividade de cuidar.

²⁶No original: “han hecho las cosas relativamente fáciles para que los críticos descartasen la moralidad de mujeres considerándola secundaria e irrelevante respecto de la moralidad general y los asuntos políticos” (TRONTO, 1987, p. 10).

trabalho de Gilligan e de outros autores do cuidado, as feministas reivindicam que sua moralidade deve se fazer presente na vida pública por ser capaz de melhorá-la, condenam a si mesmas ao fracasso, pois “não consideram o fato de que os homens privilegiados são os juízes do que é útil, do que é importante e, portanto, do que precisa ser corrigido” (TRONTO, 1987, p. 11, tradução livre).²⁷ Em vez de se apresentar como uma teoria moral alternativa, torna-se um suplemento, e portanto facilmente descartável.

No entanto, não é objetivo de Tronto, ao discutir o problema estratégico da ética do cuidado, eclipsar sua verdade, mas sim considerá-la dentro de um contexto social mais amplo:

[...] não quero dizer que uma ética do cuidado seja moralmente indesejável, mas sim que suas premissas precisam ser compatibilizadas dentro do contexto da filosofia moral, em vez de serem tratadas como os fatos dados de uma teoria psicológica baseada no gênero. [...] A menos que seja localizado um contexto social e filosófico para uma ética do cuidado, esta pode ser descartada como um assunto de limitado alcance (em inglês: *parochial*) de algumas mulheres mal informadas (TRONTO, 1987, p. 11, tradução livre).²⁸

Além da definição em si do que é o cuidado, surgem três desafios distintos no tratamento da ética do cuidado a nível teórico (TRONTO, 1987, p. 12-17). O primeiro é inserir-se numa tradição moral não-kantiana, que inclui a ética aristotélica das virtudes e a perspectiva dos sentimentos morais do Iluminismo escocês (David Hume), porquanto é uma tradição que já considera a moralidade a partir dos sujeitos, de suas capacidades morais e dos contextos envolvidos, ao passo que na tradição kantiana o moral é igualado ao racional, à busca de princípios universais dispostos de modo que solucionam qualquer dilema hipotético, afastando-se desse modo dos atos singulares e das verdades contextuais.

O segundo desafio, por sua vez, diz respeito aos limites do cuidado, afinal ninguém cuida de todas as pessoas da mesma forma, o que pode converter a ética do cuidado num jogo de convencionalismo, no qual as pessoas se sentem autorizadas a se responsabilizar apenas pelos “seus”. “Assim, uma ética do cuidado pode se tornar uma autojustificativa para o fato de cuidar somente da família, dos amigos, do grupo, da nação de uma pessoa” (TRONTO, 1987, p. 14, tradução livre).²⁹ Dessa forma, todo pensador da ética do cuidado deve preocupar-se em satisfazer a nível teórico a seguinte questão: até que ponto se estendem os limites da ética do

²⁷No original: “no consideran el hecho de que los hombres privilegiados son los jueces de lo que es útil, de lo que es importante, y, por tanto, de lo que requiere ser corregido” (TRONTO, 1987, p. 11).

²⁸No original: “[...] no quiere decir que una ética del cuidado sea moralmente indeseable, sino que sus premisas tienen que entenderse dentro del contexto de la teoría moral, en vez de ser tratadas como los hechos dados de una teoría psicológica basada en el género. [...] A menos que el contexto social y filosófico para una ética del cuidado se especifique, la ética del cuidado puede descartarse como un asunto de limitado alcance (inglés: *parochial*) de algunas mujeres mal informadas” (TRONTO, 1987, p. 11).

²⁹No original: “Así, una ética del cuidado podría volverse una defensa del hecho de cuidar sólo a la familia, a los amigos, al grupo, a la nación de una persona” (TRONTO, 1987, p. 14).

cuidado? Caso essa questão não seja aprofundada, a ética do cuidado, limitando-se à manutenção dos relacionamentos familiares, adquire um caráter conservador, porquanto se furta de problematizar em que medida e em que contextos esses relacionamentos são bons ou maus, tóxicos ou saudáveis, dignos ou não de preservação.

Sem uma reflexão mais profunda, a moralidade do cuidado pode resultar no ódio pelo diferente, pelo que não faz parte dos “seus”. Não à toa, “um dos motivos pelos quais a imparcialidade é uma característica moral universal tão atraente é que, em tese, permite evitar os ‘pedidos especiais’ que todos praticamos quando não há isso” (TRONTO, 1987, p. 15, tradução livre)³⁰, isto é, considerando-se a imparcialidade como o ponto central da moralidade, como o fazem as teorias da obrigação (seja a kantiana ou a utilitarista), não há espaço para o “jeitinho”, para os caprichos pessoais, pois parte-se da premissa de que todas as pessoas têm igual valor. Inclusive, o filósofo moral James Rachels defende que uma concepção mínima da moralidade deve dar “um peso igual aos interesses de cada indivíduo que será afetado pelo que alguém faça” (RACHELS, 2006, p. 15). A única forma de a ética do cuidado ser viável, segundo Tronto, é se ao mesmo tempo se contorna a necessidade dos caprichos pessoais sem ser necessário chegar a princípios morais universais.

Nesse panorama, o risco de a ética do cuidado ser encarada como apenas mais uma teoria de relativismo moral é permanente, tendo em vista que a própria noção de cuidado muda de cultura para cultura, razão por que essa moralidade “incorporaria posturas morais diferentes em sociedades diferentes e em épocas diferentes” (TRONTO, 1987, p. 15, tradução livre).³¹ Sejam quais forem as fraquezas do universalismo kantiano, sua premissa de que todos os seres humanos têm o mesmo valor moral e são iguais em sua dignidade contorna todos esses problemas.

O terceiro desafio, por fim, diz respeito a definir que espécies de instituições políticas e sociais mais condizem com a ética do cuidado. Afinal, toda teoria social e política enfatiza algum tipo de instituição social que seria mais apropriada para o desenvolvimento de sua moralidade. Uma ética do cuidado convincente deveria responder a estas questões (TRONTO, 1987, p. 16): de onde vem o cuidado, onde se aprende (com a família?), em caso positivo qual é a natureza da família, quem são os membros de uma sociedade guiada pelo cuidado, qual o

³⁰No original: “una de las razones por las que la imparcialidad es una característica moral universal tan atractiva, es que en teoría permite evitar ‘los pedidos especiales’ que todos practicamos cuando no es así” (TRONTO, 1987, p. 15).

³¹No original: “encarnaría posturas morales distintas en sociedades distintas y durante épocas distintas” (TRONTO, 1987, p. 15).

papel do mercado nessa sociedade, quem deve ter a responsabilidade pela educação, até que ponto as instituições sociais apoiam a moralidade do cuidado, dentre outras questões.

Em resumo, o que Tronto defende é que o futuro do pensamento moral feminista será decidido pela amplitude do seu direcionamento teórico. Sem um maior embasamento teórico, “a manutenção de poder atende tanto a princípios patriarcais, na forma do essencialismo da mulher como uma figura de cuidado e zelo, quanto à manutenção de privilégios de raça, classe e etnia eclipsadas na perpetuação e legitimação de atividades de cuidado que são subalternizadas no interior da vida social” (SPINELLI, 2019, p. 254).

Dessa forma, a pesquisa de Gilligan torna-se elitista ao tomar na sua amostra mulheres predominantemente universitárias que não estão atreladas ao cuidado do mesmo modo que mulheres negras e pobres, por exemplo, ao mesmo tempo em que se torna essencialista ao generalizar a referência do cuidado como uma condição psicológica de todas as mulheres, a partir apenas da amostra das mulheres norte-americanas, brancas e de classe média entrevistadas em sua pesquisa, reforçando, assim, estereótipos patriarcais.³² Para Tronto, é necessário pautar o cuidado com base na interseccionalidade entre raça, gênero e classe “a fim de não se recair em teses limitadas com pretensão de universalidade” (SPINELLI, 2019, p. 257).

Percebe-se, então, que as críticas contra a ética do cuidado, tanto por Scott quanto por Tronto, giram em torno da interpretação de que a teoria é essencialista/biologista em relação às mulheres e racista/elitista em relação aos grupos minoritários em geral. Em 1993, Gilligan escreveu uma carta pública aos seus leitores e leitoras, que se tornou prefácio das edições seguintes (em língua inglesa) de *In a Different Voice*. Ao longo da carta, Gilligan esclarece como vê essas críticas.

Inicialmente, ela destaca que o julgamento da Suprema Corte dos Estados Unidos no caso *Roe v. Wade*, em 1973, ao declarar lícita a decisão pelo aborto no primeiro trimestre de gestação como um corolário do direito constitucional à privacidade, foi um marco para as mulheres, na medida em que, ao permitir que elas decidissem por si mesmas numa questão tão complexa, que envolve vida e morte, “muitas mulheres tornaram-se conscientes da força de uma voz interna que estava interferindo na capacidade delas de falar” (GILLIGAN, 1993, p. IX, tradução livre).³³ Essa voz internalizada pelas mulheres as dizia que era egoísta trazer à tona

³² “[...] pode-se dizer que o cuidado foi pensado na teoria de Gilligan não sob o aporte e a experiência daqueles que mais diretamente lidam com ele. Tão atenta em distinguir a percepção moral das mulheres frente à percepção moral dos homens, **Gilligan distinguiu os homens das mulheres, mas não as mulheres entre si**” (SPINELLI, 2019, p. 256, grifo ausente no original).

³³ No original: “many women became aware of the strength of an internal voice which was interfering with their ability to speak” (GILLIGAN, 1993, p. IX).

sua própria voz nos relacionamentos interpessoais, que era errado se impor, e que suas intuições e sentimentos nunca eram suficientemente confiáveis para permitir a formulação de um posicionamento claro e coerente perante a vida. No entanto, após a decisão da Suprema Corte, muitas mulheres começaram a se questionar se estavam em conexão consigo mesmas, se se permitiam falar suas próprias verdades, pondo gradativamente em xeque a moralidade autossacrificial do Anjo do Lar, da mulher que abdica sua própria voz em prol do outro.

Gilligan esclarece que foi essa escolha das mulheres por falar, por começar a falar, por se permitir dar vazão às suas verdades pessoais, que a interessou como pesquisadora. Por isso, sua questão é e sempre foi ouvir essa “voz diferente” que começava a vir à tona e com a qual a psicologia convencional não soube lidar, exatamente porque estava ancorada em pressupostos masculinos que não eram vistos como masculinos, mas como do ser humano em geral:

Quando eu ouço meu trabalho sendo lido em termos de se mulheres e homens são em essência diferentes ou quem é melhor que quem, eu sei que eu perdi minha voz, **porque essas não são as minhas questões. Em vez disso, minhas questões são sobre nossas percepções de realidade e verdade: como nós sabemos, como nós ouvimos, como nós vemos, como nós falamos. Minhas questões são sobre voz e relacionamento.** E minhas questões são sobre teorias e processos psicológicos, particularmente teorias nas quais as experiências de homens se colocam como as experiências humanas – **teorias que eclipsam a vida de mulheres e calaram vozes das mulheres** (GILLIGAN, 1993, p. XIII, tradução livre, grifos ausentes no original).³⁴

Nesse sentido, o processo de escrita de *In a Different Voice* deixava cada vez mais claro para Gilligan que ouvir as vozes das mulheres e constatar que a psicologia não tinha ferramentas adequadas para compreendê-las eram uma chave crucial para entender não apenas a situação das mulheres, mas a situação de todos os seres humanos em um mundo patriarcal. Quanto mais os homens ficam conscientes de que não precisam temer a conexão com o outro e quanto mais as mulheres ficam conscientes de que não precisam temer a conexão consigo mesmas, tanto mais a violência ínsita à dominação patriarcal, que castra a sensibilidade nos homens e naturaliza o autossacrifício para as mulheres, é ameaçada. Desse modo, a reflexão sobre a ética do cuidado e sua complementaridade com a ética da justiça não é sobre uma suposta essência feminina ou uma suposta natureza masculina, mas sim sobre a questão mais básica da vida humana: como nos relacionamos com o “eu” e com o outro. As críticas de que a teoria de Gilligan é essencialista, biologista e elitista, às mais das vezes em nome de ativismos

³⁴No original: “when I hear my work being cast in terms of whether women and men are really (essentially) different or who is better than whom, I know that I have lost my voice, because these are not my questions. Instead, my questions are about our perceptions of reality and truth: how we know, how we hear, how we see, how we speak. My questions are about voice and relationships. And, my questions are about psychological processes and theory, particularly theories in which men’s experience stands for all of human experience – theories which eclipse the lives of women and shut out women’s voices” (GILLIGAN, 1993, p. XIII).

feministas que acertadamente combatem estereótipos de gênero, não alcançam o que ela está discutindo.

Gilligan afirma na carta:

Eu acho a questão de se diferenças de gênero são biologicamente determinadas ou socialmente construídas profundamente problemática. Esse modo de colocar a questão pressupõe que as pessoas, mulheres e homens, são ou geneticamente determinados ou um produto de socialização – **ou seja, que não há voz – e sem voz, não há possibilidade para resistência, para criatividade, ou para uma transformação cujas fontes são psicológicas.** O que é mais preocupante: essa atual redução da psicologia à sociologia ou à biologia ou a uma combinação das duas prepara o caminho para o tipo de controle que preocupou Hannah Arendt e George Orwell – **a mão sobre a boca e sobre a garganta, a asfixia da voz e o silenciamento da linguagem que constituem as condições para o fascismo e o totalitarismo dominarem; o entorpecimento psicológico que é associado à hoje curiosamente não falada palavra “propaganda”** (GILLIGAN, 1993, p. XIX, tradução livre, grifos ausentes no original).³⁵

Por isso, não se trata de essencializar uma natureza feminina, uma natureza masculina ou de quem quer que seja. Trata-se unicamente de denunciar que a responsabilidade por cuidar é atribuída às mulheres em virtude da dominação patriarcal, mas ao mesmo tempo discutir que “o cuidado é fundamental para a constituição do ser humano e para sua saúde mental e corporal ao longo da vida, para, então, extrair uma **obrigação de cuidar por parte de todos os agentes morais a fim de corrigir as injustiças para com as mulheres na sociedade patriarcal**” (KUHNEN, 2015, p. 85, grifo ausente no original), obrigação esta que diz respeito a todos os seres.

Essa tendência a considerar Gilligan como uma autora essencialista é credora, segundo Bordo (2000, p. 12), de um obstáculo cognitivo da própria ciência moderna, consistente em considerar toda teoria formulada por mulheres como uma teoria restrita às mulheres, e nunca como uma crítica de alcance geral. Ou seja, trata-se de um pressuposto subjacente à ciência moderna de que somente os autores homens escrevem sobre a humanidade e de que as autoras mulheres somente escrevem sobre sua própria condição de mulher. “Somente os homens fazem filosofia; as mulheres servem mais para escrever, quando muito, sobre os fatos de nossa própria condição” (BORDO, 2000, p. 12). Por exemplo, os homens escrevem sobre cultura; as mulheres escrevem sobre cultura das mulheres. Os autores homens escrevem sobre história; as autoras

³⁵No original: “I find the question of whether gender differences are biologically determined or socially constructed to be deeply disturbing. This way of posing the question implies that people, women and men alike, are either genetically determined or a product of socialization – that there is no voice – and without voice, there is no possibility for resistance, for creativity, or for a change whose wellsprings are psychological. At its most troubling, the present reduction of psychology either to sociology or biology or some combination of the two prepares the way for the kind of control that alarmed Hannah Arendt and George Orwell – the hand over the mouth and at the throat, the suffocation of voice and the deadening of language which ripen the conditions for fascism and totalitarian rule, the psychic numbing which is associated with that now curiously unspoken word ‘propaganda’” (GILLIGAN, 1993, p. XIX).

escrevem sobre história das mulheres. Os autores homens escrevem sobre moralidade; as autoras escrevem sobre moralidade das mulheres.

Esse enviesamento captura até mesmo autoras feministas como as citadas Joan Scott e Joan Tronto, que não reconhecem no trabalho de Gilligan uma tese sobre o desenvolvimento moral em geral (independentemente do gênero), e não unicamente sobre uma suposta essência moral feminina. Daí vem a dificuldade epistemológica de compreender que a crítica de Gilligan não é especializada, que suas implicações não são restritas às mulheres e que o impacto do seu trabalho demanda uma reavaliação da moralidade humana – e não da moralidade das mulheres. Por isso nesse enviesamento o fato de uma autora trabalhar com gênero é interpretado como se sua teoria nunca pudesse ter um alcance além do gênero. “Ou se trabalha com gênero ou se desenvolve uma crítica de amplo escopo – escolha uma [...] sendo a maestria em termos genéricos reservada aos homens brancos, imaginados sem raça ou gênero” (BORDO, 2000, p. 11-12). Nas palavras de Susan Bordo:

A feminista cujo trabalho talvez tenha sofrido mais com esse tipo de leitura é Carol Gilligan. [...] enquanto a crítica de Gilligan é articulada em termos de diferença de gênero, **seria um erro grave ver suas implicações como envolvendo “somente” gênero.** [...] Ela enfatiza que a articulação da perspectiva das mulheres não é um fim em si mesmo, mas **algo que propicia o reconhecimento de “uma limitação na concepção da condição humana”.** [...] O trabalho de Gilligan tem sido largamente criticado por outras feministas por “essencializar” uma construção da “diferença” feminina historicamente localizada e condicionada por hierarquias de classe e raça. [...] O que tais críticas ignoram é o uso *heurístico* da alteridade de gênero que Gilligan faz para pôr em xeque as pretensões universalistas das normas dominantes e para prever alternativas. Em relação a esse objetivo, **se a diferença de gênero proposta deriva da biologia ou de papéis socialmente construídos, ou ainda se ela reflete adequadamente situações de todas as mulheres ou só de uma construção de gênero específica a determinada classe ou etnia, nada disso é assunto chave. O que a diferença de gênero aqui permite (tanto quanto diferenças étnicas e outras diferenças culturais) é a abertura de um “caminho em direção” à crítica cultural.** [...] Numa cultura forjada pelas dualidades de gênero, há uma poderosa inclinação à “leitura” do trabalho feminista como se ele reforçasse essas dualidades (BORDO, 2000, p. 20-23, grifos ausentes no original).

Como Bordo deixa claro, a perspectiva feminina do cuidado não é um fim em si mesmo no trabalho de Gilligan. As experiências da mulheres e as diferenças de gênero são uma ferramenta, um meio para propor uma reavaliação da moralidade humana.

Uma ética do cuidado, de um cuidado reflexivo, em equilíbrio ao ideal de justiça, abre, assim, caminho para o questionamento dos pressupostos do patriarcado, impulsionando uma transformação de paradigmas, na medida em que supera dualismos hierárquicos do homem independente sobre a mulher submissa, que somente funcionam numa sociedade que não compreendeu a centralidade da interconexão na vida humana. Afirma Kuhnen:

Em momento algum, Gilligan sugere suplantiar uma abordagem baseada em direitos e suas garantias mínimas, ainda que a critique por ser formalista e abstrata e defenda a necessidade de olhar para o particular de uma dada situação. Dar lugar à habilidade

de cuidar, às relações baseadas em confiança e responsabilidade, aspectos da constituição de sujeitos morais, não implica abandonar direitos. **Gilligan não defende o dualismo, defende a complementaridade entre as perspectivas e a valorização daquilo que foi marginalizado até o presente nas teorias morais** (KUHNEN, 2015, p. 175, grifo ausente no original).

É por isso que, conforme já dito, o modelo do cuidado é feminista: a concepção feminina do cuidado e a concepção masculina da justiça se complementam, na medida em que a ética da justiça, baseada na separação, traz à lume a verdade psicológica de que cuidar de si não é egoísta, ao passo que a ética do cuidado, baseada na interconexão, traz à lume a verdade psicológica de que cuidar do outro não é perigoso.

3 DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA DO CUIDADO E A NOÇÃO DE VULNERABILIDADE

Como visto ao longo do capítulo anterior, o campo de estudos sobre o desenvolvimento moral nas teorias psicológicas “tem se debruçado sobre a construção de modelos teóricos empenhados em encontrar uma explicação adequada dos processos que orientam e definem a adoção de valores individuais nas diversas esferas da atividade humana” (MARTINS; BRANCO, 2001, p. 169). Dessa forma, os teóricos e teóricas do desenvolvimento moral buscam uma resposta para o questionamento de como os seres humanos, que nascem amorais (sem valores morais inatos), definem seus padrões de moralidade ao longo do seu crescimento. É uma área de estudos que nasceu na Psicologia, porém faz uma interface constante com a Filosofia, na medida em que as questões envolvendo moralidade dizem respeito a esses dois âmbitos do conhecimento humano.

Nesse campo de estudos, Jean Piaget e, em seguida, Lawrence Kohlberg formularam o que ficou conhecido como uma abordagem cognitivista: a ideia de que todos os seres humanos possuem os mesmos padrões de moralidade, que se desenvolvem numa sequência de estágios invariante e universal. “A cultura e as experiências nela proporcionadas podem retardar ou acelerar o movimento pelos estágios, mas não mudam a qualidade e a ordem dos diferentes modos de pensar” (KUHNEN, 2015, p. 117). Carol Gilligan, ao formular uma discordância teórica e metodológica em relação a Kohlberg, criou um novo campo de pesquisa, voltado para a chamada ética do cuidado: “ao assinalar que meninos e meninas tendem a privilegiar aspectos diferentes presentes nas situações de conflito moral, Gilligan discorda das orientações cognitivistas que veem o desenvolvimento moral como um processo universal” (MARTINS; BRANCO, 2001, p. 173).

Desse modo, a partir da publicação de sua obra *In a Different Voice* em 1982, um novo horizonte de pesquisas se abriu, e a ética do cuidado passou a ser estudada por outras acadêmicas e acadêmicos (sobretudo norte-americanas): por exemplo, Nel Noddings, Joan Tronto, Eva Kittay, Katie Cannon, Virginia Held, Sara Ruddick, Berenice Fisher, Michael Slote, Daniel Engster. Em poucos anos, o campo da ética do cuidado extrapolou os estudos sobre desenvolvimento moral, bem como as fronteiras norte-americanas, gerando, assim, uma literatura internacional e interdisciplinar que

[...] diz respeito às implicações morais do cuidado a partir das formas mais locais, e, até podemos dizer, das mais diminutas aos mais amplos conjuntos institucionais sociais e políticos do cuidado na era moderna, e a partir de atitudes de interesse aos comportamentos do cuidar e suas práticas (TRONTO, 2007, p. 286).

Dessa forma, apesar das críticas dirigidas por algumas autoras contra Gilligan, a matriz da ética do cuidado, formulada a partir da obra de Gilligan, *In a Different Voice* (1982), foi adotada pelas mais diversas áreas do conhecimento, incluindo “sociólogos, assistentes sociais, advogados, psicólogos, cientistas políticos, teóricos da política, filósofos, geógrafos, antropólogos” (TRONTO, 2007, p. 286).

Apesar de o tema ter extrapolado o campo de estudos sobre desenvolvimento moral, deve-se reconhecer que sua raiz pertence às teorias feministas, a uma “visão feminista sobre o cuidado” (TRONTO, 2007, p. 286), um feminismo do cuidado que teve Carol Gilligan como sua pioneira. De fato, o tema do cuidado, em si, não pertence exclusivamente às teorias feministas, contudo foi somente a partir da teorização feminista sobre o cuidado que esse campo pôde se desenvolver nos últimos anos. Na filosofia contemporânea, surgiram reflexões sobre o cuidado fora das teorias feministas; por exemplo, as abordagens de Martin Heidegger (cuidado do ponto de vista ontológico, do qual parte o teólogo Leonardo Boff) e de Michel Foucault (a ideia de “cuidado de si”, a partir de Sócrates). Mas não existe nesses autores (com exceção de Boff) uma crítica de gênero. Dessa forma,

[...] a ética do cuidado proposta pela filosofia moral feminista contém um aspecto inovador: pela primeira vez o cuidado é apresentado como elemento central de uma concepção moral e como guia para o agir moral, servindo ainda como base para a realização de uma crítica de gênero à configuração das teorias morais tradicionais modernas de maior destaque na história da filosofia (KUHNEN, 2015, p. 110).

Considerando-se que as “teóricas da ética do cuidado nem sempre defendem a mesma concepção de cuidado” (KUHNEN, 2015, p. 204), este segundo capítulo mostrará alguns conceitos e desdobramentos da ética do cuidado, que ora se afastam, ora se aproximam do argumento de Gilligan. Inicialmente, será apresentada a ideia de reprodução cíclica da maternagem, de Nancy Chodorow, que fornece uma explicação psicanalítica para o cuidado, a qual inclusive exerceu grande influência sobre o argumento de Gilligan. Em seguida, será apresentado o ecofeminismo de Vandana Shiva, cuja obra desenvolve a ética do cuidado de um ponto de vista ecológico. Em terceiro lugar, será abordada a ética do cuidado no contexto da teoria democrática, desenvolvida por Joan Tronto, que, após criticar o suposto enviesamento do argumento de Gilligan, aprofunda a questão do cuidado de um ponto de vista político (a chamada democracia do cuidado). Por fim, serão feitas algumas reflexões sobre a noção de vulnerabilidade – categoria central para a democracia do cuidado –, bem como sobre os entraves e desafios na maneira como o direito brasileiro tem trabalhado essa categoria.

3.1 A reprodução cíclica da maternagem – uma explicação psicanalítica para o cuidado

Por que as mulheres desenvolvem um *self* baseado na conexão, enquanto os homens um *self* baseado na separação? Por que a feminilidade implica um ideal relacional, enquanto a masculinidade implica um ideal de autonomia e autossuficiência? Por que o cuidado é empiricamente constatado pela experiência das mulheres, e não dos homens? Para compreender o cuidado desde uma perspectiva etiológica, Gilligan recepcionou a teoria psicanalítica de Nancy Chodorow, socióloga e psicanalista feminista estadunidense, atualmente professora do Departamento de Sociologia da Universidade de Berkeley (Califórnia, EUA).

A principal obra de Nancy Chodorow – *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* – desenvolve o argumento de que a reprodução da maternagem é um elemento central na organização social e na reprodução da dinâmica de gênero (CHODOROW, 1999, p. 7). A maternagem é a condição de “mulheres mães” – a associação entre a feminilidade e a maternidade, em que esta é tida como a atividade de cuidar por excelência. Para Chodorow, a reprodução da maternagem ocorre por meio de um processo psicanalítico induzido socialmente pela estrutura patriarcal. “Não é nem um produto da biologia nem um treinamento de papéis intencional” (CHODOROW, 1999, p. 7, tradução livre).³⁶ Ela afirma que a maternagem se reproduz de forma cíclica:

[...] mulheres, enquanto mães, produzem filhas com capacidade de maternagem e com o desejo de serem mães. **Essas capacidades e necessidades são construídas e crescem a partir da própria relação mãe-filha.** Em contraste, as mulheres como mães (e os homens como não-mães) geram filhos cujas capacidades e necessidades de cuidar foram sistematicamente reduzidas e reprimidas. Isso prepara os homens para seu papel familiar posterior, menos afetivo, e para a participação primordialmente no mundo extrafamiliar impessoal do trabalho e da vida pública. **A divisão sexual e familiar do trabalho em que as mulheres são mães e estão mais envolvidas nas relações interpessoais e afetivas que o homem produz nas filhas e nos filhos uma divisão de capacidades psicológicas que os leva a reproduzir esta divisão sexual e familiar do trabalho** (CHODOROW, 1997, p. 7, tradução livre, grifos ausentes no original).³⁷

Assim, os homens crescem vendo a ideia de cuidado como uma ameaça à sua identidade de gênero, pois pelo fato de o cuidado ser exercido pela mãe, eles precisam se distanciar da ideia de cuidado para se verem como não-mães, como não-mulheres, ou seja, como homens. Nas mulheres, em contraponto, o cuidado não se torna uma ameaça à sua

³⁶No original: “It is neither a product of biology nor of intentional role-training” (CHODOROW, 1999, p. 7).

³⁷No original: “Women, as mothers, produce daughters with mothering capacities and the desire to mother. These capacities and needs are built into and grow out of the mother-daughter relationship itself. By contrast, women as mothers (and men as not-mothers) produce sons whose nurturant capacities and needs have been systematically curtailed and repressed. This prepares men for their less affective later family role, and for primary participation in the impersonal extrafamilial world of work and public life. The sexual and familial division of labor in which women mother and are more involved in interpersonal, affective relationships that men produces in daughters and sons a division of psychological capacities which leads them to reproduce this sexual and familial division of labor” (CHODOROW, 1999, p. 7).

identidade de gênero. Pelo contrário: para se verem como mulheres, as mulheres internalizam um *self* que espelha a mãe, portanto um *self* relacional, afetivo, baseado no cuidado dos entes queridos. “Na concepção de Chodorow, desde muito cedo as meninas veem-se como menos diferenciadas ou separadas dos outros que os meninos, mantendo uma continuidade com o mundo exterior, por serem cuidadas por uma pessoa do mesmo gênero” (KUHNEN, 2015, p. 146). E, enquanto a atividade de cuidar couber às mulheres, o ciclo da maternagem (mulheres como mães, homens como não-mães – feminilidade como cuidado e conexão, masculinidade como neutralidade e separação) se reproduz infinitamente.

É isso o que acontece numa sociedade que opera no paradigma patriarcal; e é por isso que, para Chodorow, o fato de a feminilidade implicar afetividade e a masculinidade implicar impessoalidade decorre de um processo psicanalítico induzido socialmente pelo patriarcado. Psicanalítico em virtude da formação da identidade numa relação de identificação primária com a figura materna; e induzido socialmente pela estrutura patriarcal em virtude de esta estrutura garantir que o ciclo da maternagem se perpetue.

Para Chodorow, as explicações sociológicas sobre a reprodução do sexismo nas famílias não são suficientes, pois não se trata apenas de meninas sendo estimuladas à maternagem por meio das brincadeiras com bonecas e casinhas, e os meninos sendo estimulados à autossuficiência por meio dos jogos infantis de luta e carrinho. Faz-se necessário recorrer à psicanálise, que explica a reprodução cíclica da maternagem a partir da identificação primária da criança. Conforme detalha Portella:

[...] a reprodução da maternagem se inicia com os primeiros contatos da mãe com o bebê. Neste contato inicial, três aspectos são destacados: a preparação para o cuidado infantil começa nessa fase, daí parte o desejo de reproduzir a relação íntima com a mãe futuramente e, ainda, essa vivência prazerosa fundamenta as expectativas de mulheres como mães. **As mulheres tendem a querer maternar não somente para fazer uma reparação à sua própria mãe, mas para reproduzir a intensidade do relacionamento primário que tiveram com ela e que os homens tendem a não oferecer.** [...] A maternagem como parte da estrutura social é repetida como um processo: **mulheres são produzidas com capacidade psicológica de cuidadora primária de bebês e homens com essa capacidade reduzida ou reprimida** (PORTELLA, 2013, p. 60, grifos ausentes no original).

Assim, percebe-se pelo argumento de Chodorow que a divisão sexual do trabalho e a responsabilidade feminina pelo cuidado das crianças não apenas estão vinculadas à dominação masculina, mas em verdade geram esta própria dominação. Afirma Kuhnen:

Os mecanismos psicológicos são induzidos por meio da própria estrutura social; não são apenas o produto de uma fisiologia isolada do mundo social. As diferenças nas capacidades relacionais e as formas de identificação preparam mulheres e homens para assumir os respectivos papéis de gênero, terminando por situar as mulheres primordialmente na esfera da reprodução em uma sociedade sexualmente desigual. **Mulheres se tornam mães porque foram criadas por mães, enquanto homens tem sua capacidade parental reduzida por terem sido criados por mães. Com isso,**

mulheres em grande medida terminam por determinar a vida emocional dos filhos, fazendo com que o ciclo se repita na geração seguinte (KUHNEN, 2015, p. 149, grifo ausente no original).

Diante dessa reprodução cíclica da maternagem, Chodorow defende a importância da reformulação completa de como as atividades de cuidado parental são organizadas. A assimetria de papéis entre mãe e pai é o que garante a perpetuação da maternagem. “O pai precisa participar ativamente da ‘paternagem’ e criar filhos com senso de um *self derivado da mãe e do pai*” (KUHNEN, 2015, p. 150, grifo ausente no original). Somente quando o pai e a mãe parentarem igualmente, o cuidado será desenraizado da feminilidade, pois o ideal de cuidar psicanaliticamente internalizado pelas crianças resultará tanto da maternagem quanto da paternagem, não ficando mais condicionada à relação de identificação primária entre mãe e filha.

Essa transformação das relações de parentagem é indissociável de uma transformação social mais profunda que promova a superação da reprodução cíclica da maternagem induzida pela dominação patriarcal. Com a transformação das relações de parentagem,

[...] a masculinidade não estará mais vinculada à negação da dependência e à desvalorização da mulher. [...] **A conexão e a identificação com ambos, pai e mãe, torna o indivíduo mais habilitado à escolha de atividades desejadas, sem sentir que tais atividades ameaçam sua identidade de gênero** (KUHNEN, 2015, p. 151, grifos ausentes no original).

Nesse contexto, Gilligan recepcionou a teoria de Chodorow ao defender que a ética do cuidado é uma ética feminina apenas numa sociedade estruturada pelo paradigma patriarcal. Numa sociedade igualitária, a ética do cuidado não é feminina, mas sim uma ética humana, pois, ao exercerem o cuidado do outro, os homens não se sentiriam ameaçados em sua identidade de gênero. Desse modo, as críticas direcionadas contra Gilligan, no sentido de que esta defenderia uma distinção entre homens e mulheres de natureza biológica ou essencialista, resultam de uma leitura apressada da sua obra e destoam deste quadro conceitual maior, mais desenvolvida pela autora numa obra posterior à de 1982 (*In a Different Voice*): *Joining the Resistance*. Nessa obra,

[...] Carol Gilligan referiu o feminismo como um grande movimento que objetiva a libertação da sociedade democrática do patriarcalismo. Não é uma questão ou de mulheres ou de homens, como se houvesse uma espécie de “batalha” entre mulheres e homens. Não se trata, portanto, de sustentar divisões e conflitos entre homens e mulheres, ainda que mulheres discordem entre si sobre a melhor forma de pôr fim à sociedade patriarcal. **Derrotar o patriarcalismo envolve justamente aprender a escutar e respeitar quando há discordância, pois o que o patriarcalismo quer é sustentar atitudes e valores, códigos morais e instituições que separam homens de homens e de mulheres e dividem as mulheres em boas e más** (KUHNEN, 2015, p. 89, grifos ausentes no original).

Romper com a reprodução cíclica da maternagem, com a associação entre feminilidade e cuidado, e assim abordá-lo como uma ética humana, e não unicamente feminina, demanda uma transformação estrutural da sociedade, portanto uma superação da lógica patriarcal. Essa mudança paradigmática pressupõe, como dito,

[...] uma crítica teórica ao determinismo biológico, **a reorganização nos cuidados com os filhos para que o cuidado primário seja partilhado por homens e mulheres**, a investigação das diferenças entre gêneros e semelhanças entre eles, a separação das mulheres das funções de cuidado infantil (tanto mulheres como homens podem ser maternas, porém nem todos) e a inevitabilidade da linguagem na utilização do termo ‘maternação’, **a mãe não sendo a única e exclusiva pessoa a cuidar dos filhos favorece as crianças ao serem menos investidas em demasia e menos dominadas nos relacionamentos** (CLEMENS, 2015, p. 64-65, grifos ausentes no original).

Dessa forma, a reorganização das atividades de cuidado parental, distribuindo-se igualmente as responsabilidades de cuidar entre mãe e pai, permitiria os filhos se individuarem sem uma associação internalizada entre conexão e feminilidade. Nesses termos, como dito, a ética do cuidado passa a ser uma ética plural, de modo que “o mais adequado seria mesmo deixar de lado a terminologia do cuidado como algo associado ao feminino e defendê-lo simplesmente como uma habilidade humana” (KUHNEN, 2015, p. 68-69).

3.2 O cuidado do ponto de vista ecológico – a obra de Vandana Shiva

Vandana Shiva é física, filósofa e ativista do movimento ecofeminista. Sua tese de doutorado diz respeito à física quântica da não localidade e não separabilidade. Nascida no Himalaia, é conhecida em todo o mundo por suas reflexões intelectuais e por seu ativismo em prol da causa socioambiental. É fundadora da organização não governamental *Navdanya*, cuja missão é preservar as sementes nativas da Índia e a biodiversidade ecológica frente ao avanço dos alimentos transgênicos.

Em suas próprias palavras, o ecofeminismo é definido da seguinte forma:

[...] é uma cosmovisão que reconhece que os seres humanos são parte da natureza, não uma entidade separada dela. **Pela noção de interconexão através da vida, a natureza e as mulheres são seres vivos e autônomos, não objetos inertes passivos, explorados e violados pelo poder masculino.** A criatividade e a produtividade da natureza e das mulheres são os fundamentos de todos os sistemas de conhecimento e de todas as economias, apesar de ser invisíveis aos olhos do patriarcado capitalista que, como visão de mundo, como sistema de conhecimento e como forma de organização da economia, formou-se durante séculos por efeito do colonialismo, o industrialismo dos combustíveis fósseis e o uso da violência, a cobiça e a destruição da natureza e das culturas. **O patriarcado capitalista considera que a natureza é matéria inerte e as mulheres seres passivos** (SHIVA, 2020, s. p., grifos ausentes no original).

Como se vê, o movimento ecofeminista conclama por uma transformação radical dos sistemas político e econômico, a partir da compreensão de que a libertação da natureza e a

libertação das mulheres são duas lutas inseparáveis, tendo em vista que a matriz de dominação é a mesma, o patriarcado. A dominação patriarcal que objetifica a natureza, tratando-a como inferior ao homem e sugando-lhe todos os recursos, é a mesma dominação que subjuga as mulheres, tratando-as como inferiores e desprezando sua sabedoria milenar relativa ao cuidado. Como diz Shiva,

[...] o que é necessário é redefinir a economia patriarcal capitalista que trata o trabalho das mulheres como não trabalho, e o conhecimento das mulheres como ignorância. [...] **Toda a humanidade deve deixar para trás a cobiça e a exploração e deve se converter à economia feminina do compartilhar e o cuidar** (SHIVA, 2020, s. p., grifo ausente no original).

O filósofo canadense Charles Taylor (2011), embora não parta do movimento ecofeminista, desenvolve a mesma crítica à racionalidade moderna, ao que ele chama de primazia da razão instrumental: a racionalidade baseada na eficiência máxima, no cálculo de melhor custo-benefício nas relações entre ser humano e natureza e seres humanos entre si. Segundo Taylor, a primazia da razão instrumental é reforçada pelo prestígio de que gozam os avanços tecnológicos, levando-nos a acreditar que todo problema político só será resolvido por meio da tecnologia, mesmo quando soluções diferentes são mais adequadas.

Para Taylor, a razão instrumental também dominou outros âmbitos da vida humana, como a própria medicina:

[...] a abordagem tecnológica na medicina frequentemente deixou de lado o tipo de cuidado que envolve tratar o paciente como uma pessoa completa com uma história de vida, e não como lócus de um problema técnico. **A sociedade e a comunidade médica não raro subestimam a contribuição das enfermeiras, que, com mais frequência do que os especialistas com conhecimento *high-tech*, oferecem esse cuidado sensível de maneira mais humana** (TAYLOR, 2011, p. 15-16, grifo ausente no original).

Nessa linha de raciocínio, Vandana Shiva inicia sua obra *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India* (1988) afirmando que a Era do Esclarecimento, desde o Iluminismo, consolidou-se a partir da sacralidade de duas categorias: o conhecimento científico moderno e o desenvolvimento econômico. No entanto, esse desenvolvimento tem ocorrido às custas do desaparecimento da biodiversidade do planeta, de forma que o ato de celebrar e conservar a vida em toda a sua diversidade tem sido sacrificado em nome do progresso. Dessa forma, “a santidade da vida foi substituída pela santidade da ciência e do desenvolvimento” (SHIVA, 1988, p. XII, tradução livre).³⁸

Na Modernidade, desenvolveu-se a ideia de que a ciência é o meio pelo qual o homem torna-se capaz de dominar a Natureza e explorar seus recursos, objetificando-a conforme seus

³⁸No original: “the sanctity of life [has] been substituted by the sanctity of science and development” (SHIVA, 1988, p. XII).

interesses e não mais se submetendo às suas intempéries. É a chamada “ciência ativa”³⁹, representada pelo método indutivo de Francis Bacon (“saber é poder”) e pelo racionalismo de René Descartes (“a ciência deve nos tornar senhores da Natureza”). Esse ideal é um reflexo da confiança da Filosofia Moderna na razão humana e na emancipação do homem por meio da ciência. No Iluminismo do século XVIII, essa supervalorização da razão e da ciência é potencializada, pois, para os iluministas, é a partir do conhecimento científico e racional que se alcança o progresso, superando-se toda ordem de dogmas, superstições, abusos políticos e religiosos, por meio da valorização da liberdade de pensamento e crítica.

Apesar da força da Modernidade, Shiva (1988, p. XII) afirma que tem crescido uma nova consciência, em diversos âmbitos do conhecimento, que questiona a sacralidade atribuída à ciência e ao desenvolvimento, revelando, assim, que essas categorias não são universais, mas sim projeções da racionalidade moderna, de matriz patriarcal e ocidental.

A destruição ambiental, seja no sentido das florestas, seja no sentido da crise hídrica, tem sido levada a cabo em nome do desenvolvimento e do progresso, contudo “deve haver algo seriamente errado com uma concepção de progresso que ameaça a própria sobrevivência” (SHIVA, 1988, p. XIV, tradução livre).⁴⁰ Da mesma forma que o modelo hegemônico de desenvolvimento destrói o meio ambiente, também violenta as mulheres cuja produção familiar e comunitária depende da natureza. Esse modelo hegemônico apresenta um ideal de desenvolvimento supostamente neutro em termos de gênero, cultura e classe, no entanto ele é enviesado dos três pontos de vista: é uma projeção patriarcal, ocidental e proveniente do chamado “Primeiro Mundo”. Tomando a perspectiva da experiência das mulheres do “Terceiro Mundo”,

[...] os modos de pensar e agir que se entendem como ciência e desenvolvimento, respectivamente, não são universais e humanamente inclusivos [...]; **a ciência e o desenvolvimento modernos são projetos masculinos, de origem ocidental, histórica e ideologicamente. São a última e mais brutal manifestação de uma ideologia patriarcal que ameaça aniquilar a natureza e toda a espécie humana** (SHIVA, 1988, p. XIV, tradução livre, grifos ausentes no original).⁴¹

³⁹“A **ciência ativa** moderna rompe com a separação antiga entre a ciência (*episteme*), o saber teórico, e a técnica (*téchne*), o saber aplicado, integrando ciência e técnica e fazendo com que problemas práticos no campo da técnica levem a desenvolvimentos científicos, bem como com que hipóteses teóricas sejam testadas na prática, a partir de sua aplicação na técnica” (MARCONDES, 2007, p. 156, grifos presentes no original).

⁴⁰No original: “[...] there must be something seriously wrong with a concept of progress that threatens survival itself” (SHIVA, 1988, p. XIV).

⁴¹No original: “[...] the modes of thinking and action that pass for science and development, respectively, are not universal and humanly inclusive, [...]; modern science and development are projects of male, western origin, both historically and ideologically. They are the latest and most brutal expression of a patriarchal ideology which is threatening to annihilate nature and the entire human species” (SHIVA, 1988, p. XIV).

Dessa forma, o atual modelo de desenvolvimento no Terceiro Mundo impõe o paradigma econômico e científico de matriz patriarcal e ocidental a comunidades inteiras que se desenvolveram historicamente em outro marco cultural. A destruição ecológica e a marginalização das mulheres têm sido os resultados inevitáveis dessa imposição, tendo em vista que a sabedoria milenar das mulheres do Terceiro Mundo em relação à natureza é baseada na não violência e na interconexão. As mulheres indianas, conforme afirma Shiva (1988, p. XV), estão na linha de frente dos esforços ecológicos pela preservação das florestas, das terras e da água; o ativismo socioambiental dessas mulheres tem, nas últimas décadas, desafiado o paradigma ocidental e patriarcal da natureza como um objeto de exploração e sucção. A sabedoria das mulheres indianas tem levado para todo o mundo uma concepção de natureza diferente: natureza como *Prakriti*, como uma força ativa que dá suporte a todas as formas de vida, o que Vandana Shiva chama de “princípio feminino”.

O princípio feminino nos leva a perceber que “uma ciência que não respeita as necessidades da natureza [*Prakriti*] e um desenvolvimento que não respeita as necessidades das pessoas [ética do cuidado] inevitavelmente ameaçam a sobrevivência” (SHIVA, 1988, p. XV, tradução livre).⁴² E é por isso que, de acordo com Vandana Shiva, os esforços diários das mulheres indianas pela preservação da natureza não surgiram do acaso, mas sim de um contexto ético e cognitivo das categorias de visão de mundo das mulheres indianas, “no qual a natureza é *Prakriti*, um processo vivo e criativo, o princípio feminino do qual toda vida brota” (SHIVA, 1988, p. XV-XVI, tradução livre).⁴³

Diferentemente do modelo de ciência e desenvolvimento da Modernidade ocidental – que é enviesado pela ideologia patriarcal –, a redescoberta do princípio feminino, promovida pelo ativismo ecológico das mulheres indianas, surge de um outro tipo de racionalidade, baseada na emancipação da dominação de gênero, na não violência e na inclusão. A ideologia do patriarcado é o que está por trás tanto da destruição do meio ambiente quanto da subjugação das mulheres, de forma que o resgate do princípio feminino não reforça essa ideologia; pelo contrário, provoca uma tensão emancipatória em relação ao domínio patriarcal, por se basear nos valores da igualdade, da não violência, da interconexão e da preservação da vida (SHIVA, 1988, p. XVI-XVII).

⁴²No original: “A science that does not respect nature’s needs and a development that does not respect people’s needs inevitably threaten survival” (SHIVA, 1988, p. XV).

⁴³No original: “[...] in which nature is *Prakriti*, a living and creative process, the feminine principle from which all life arises” (SHIVA, 1988, p. XV-XVI).

Segundo Shiva (1988, p. 2), a Organização das Nações Unidas, ao estabelecer o interregno de 1976 a 1985 como a Década para as Mulheres: Igualdade, Desenvolvimento e Paz, baseou-se no pressuposto de que a melhoria da situação econômica das mulheres em todo o mundo seria uma consequência necessária da expansão do processo de desenvolvimento em geral. Contudo, já no fim desse período, ficou evidente que esse processo de desenvolvimento é que era o problema. O crescimento econômico tornou-se um novo colonialismo, drenando recursos para longe dos que mais precisavam – a diferença é que atualmente são elites nacionais, não mais poderes coloniais, que comandam a exploração, e ainda com o gravame do aprimoramento das tecnologias de apropriação e destruição.

Esse processo de desenvolvimento hegemônico prejudicou a emancipação das mulheres porque retirou as terras, a água e as florestas de seu controle e contato direto. Diz Shiva: “enquanto a subordinação de gênero e o patriarcado são as opressões mais antigas, elas assumiram uma forma nova e mais violenta por meio desse projeto de desenvolvimento” (SHIVA, 1988, p. 3, tradução livre).⁴⁴

No paradigma patriarcal, a “passividade” é tomada como uma categoria que descreve tanto a essência da natureza quanto a essência das mulheres, quando, na verdade, a categoria que melhor descreve a Natureza e as mulheres seria a “atividade” – atividade de geração e manutenção da vida, por meio do cuidado. A ideia de que produtividade significa destruição aniquila o princípio feminino de que a natureza busca cuidar do ser humano:

[...] um rio limpo e estável não é um recurso produtivo nessa perspectiva: ele precisa ser “desenvolvido” com represas para se tornar produtivo. As mulheres, compartilhando o rio como um bem comum que satisfaz as necessidades de água das suas famílias e da sociedade, não estão envolvidas em trabalho produtivo: quando substituídas pela engenharia masculina, a gestão e o uso da água se tornam atividades produtivas (SHIVA, 1988, p. 3, tradução livre).⁴⁵

Assim, o argumento central de Shiva é que o que tem sido chamado de desenvolvimento é, na verdade, um projeto de desenvolvimento com viés patriarcal, que acentua a dominação dos homens sobre a natureza e as mulheres. Nesse paradigma, tanto a natureza quanto as mulheres são vistas por um viés de completa passividade – sem *self*, portanto sem atividade criativa. Esta atividade criativa de geração e manutenção da vida, associada ao “princípio feminino”, sempre existiu, porém foi desapropriada da natureza e das mulheres e

⁴⁴No original: “While gender subordination and patriarchy are the oldest oppressions, they have taken on new and more violent forms through the project of development” (SHIVA, 1988, p. 3).

⁴⁵No original: “A stable and clean river is not a productive resource in this view: it needs to be ‘developed’ with dams in order to become so. Women, sharing the river as a commons to satisfy the water needs of their families and society are not involved in productive labour: when substituted by the engineering man, water management and water use become productive activities” (SHIVA, 1988, p. 3).

deturpada num ideal masculinizado de produtividade e máxima eficiência, que em verdade acarreta destruição. “De criadoras e sustentadoras da vida, a natureza e as mulheres são reduzidas em ‘recursos’ para o modelo de desenvolvimento masculinizado, fragmentado e contrário à vida” (SHIVA, 1988, p. 5, tradução livre).⁴⁶

A separação entre humanidade e natureza, proporcionada pela confiança moderna na emancipação do homem pela ciência, e potencializada pelo Iluminismo, naturalizou a ideia de que os seres humanos podem pôr-se acima da Natureza e podem controlá-la, quando na verdade o ser humano é apenas mais uma parte integrante do meio natural (CROSS, 2018, p. 35). O projeto cartesiano de mundo foi a representação máxima dessa pretensão de domínio absoluto. Contudo, na sociedade contemporânea, as reflexões dos movimentos ambientalistas têm lançado luz a esse engodo. Afirma Guimarães:

Nas sociedades atuais o ser humano afasta-se da natureza. A individualização chegou ao extremo do individualismo. O ser humano, totalmente desintegrado do todo, não percebe mais as relações de equilíbrio da natureza. Age de forma totalmente desarmônica sobre o ambiente, causando grandes desequilíbrios ambientais (GUIMARÃES, 1995, p. 12).

O ecofeminismo, nesse panorama, busca promover um relacionamento mais saudável com o espaço físico, baseando-se no valor do cuidado como uma maneira de superar-se a dominação patriarcal. Dessa forma, “o ecofeminismo nos fornece as ferramentas para desafiar a visão de mundo dualista porque argumenta por uma relação sensível e responsiva com a natureza, uma visão que dá espaço para a voz dos animais e das plantas serem ouvidas”⁴⁷ (CROSS, 2018, p. 35, tradução livre). A ética ambiental do cuidado, por basear-se na não violência e na sensibilidade às vozes de todos, estabelece uma tensão contra o paradigma do patriarcado, o qual tem levado a humanidade à beira da autoextinção e do colapso ambiental e ecológico.

Taylor (2011) ressalta que a maneira especificamente humana de habitar no mundo implica uma relação com o próprio corpo, com o outro e com o tempo, uma relação de cuidado que, quando não reconhecida, é atropelada pelos processos de inovação tecnológica induzidos pela racionalidade instrumental:

Somos agentes corporificados, vivendo em condições dialógicas, habitando o tempo de uma maneira especificamente humana, isto é, dando sentido a nossa vida como uma história que liga o passado do qual viemos a nossos projetos futuros. Isso significa que, se pretendemos tratar de maneira adequada um ser humano, temos que respeitar essa natureza corporificada, dialógica e temporal. Extensões sem controle da

⁴⁶No original: “From being the creators and sustainers of life, nature and women are reduced to being ‘resources’ in the fragmented, anti-life model of maldevelopment” (SHIVA, 1988, p. 5).

⁴⁷No original: “Ecofeminism provides us with the tools to challenge a dualistic world view because it considers how to develop a responsive relationship with nature which allows the voice of animals and plants to be heard” (CROSS, 2018, p. 35).

razão instrumental, como a prática médica que esquece o paciente como uma pessoa, que não leva em conta como o tratamento relaciona-se com sua história e, portanto, com os determinantes de esperança e desespero, que negligencia a relação essencial entre o agente da cura e o paciente – tudo isso deve ser impedido em nome do segundo plano moral em benevolência que justifica essas aplicações mesmas da razão instrumental. **Se conseguirmos entender por que a tecnologia é importante aqui em primeiro lugar, então ela será por si mesma limitada e enquadrada por uma ética do cuidado** (TAYLOR, 2011, p. 105-106, grifo ausente no original).

Diante disso, o ecofeminismo de Vandana Shiva deixa em evidência que a dominação do homem sobre o meio ambiente e a dominação masculina sobre as mulheres têm a mesma raiz: o paradigma do patriarcado, assentado na violência, na submissão e na objetificação tanto da Natureza quanto das mulheres. Trata-se de uma mesma raiz, que declara estas como passivas e sentencia aquela à morte gradativa. O ecofeminismo surge como uma filosofia contra-hegemônica ao declarar a natureza e a feminilidade como vivas e ativas, por causa de seu potencial de cuidar da vida. Não se trata de um determinismo biológico no sentido de que as mulheres são naturalmente predispostas ao cuidado, e os homens, não; afinal, todas as pessoas são capazes de exercer cuidado. Trata-se de uma valorização da atividade do cuidado, que culturalmente vem da vivência das mulheres, da sua relação com o outro e com a Natureza.

3.3 O cuidado do ponto de vista da teoria democrática – a “democracia do cuidado” de Joan Tronto

Joan Tronto é uma filósofa estadunidense cujos estudos se concentram no tema da ética do cuidado a partir da teoria democrática. Como visto no capítulo I, ela lançou críticas contra o argumento de Gilligan por considerá-lo enviesado do ponto de vista de raça e classe, mas isso não significa que ela rejeitou a ética do cuidado por completo. Pelo contrário: Tronto decidiu aprofundar o cuidado de um ponto de vista político, mais macro e dentro do contexto da democracia constitucional.

Tronto é autora das obras *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*; *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*; e *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, ademais de inúmeros artigos e entrevistas. Atualmente, é professora da Universidade de Minnesota, junto ao Departamento de Ciência Política. De fato, sua abordagem sobre o cuidado é eminentemente política, pois ela busca observar o cuidado como um valor necessário para uma democracia constitucional substantiva.

Em *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics* (2015), Tronto afirma que, de modo geral, as palavras “cuidado” e “política” são vistas como inconciliáveis, pois,

aprioristicamente, cuidado implica compaixão, enquanto política implica competição⁴⁸. Contudo, as duas palavras devem andar mais conectadas, sobretudo numa democracia, cujo aprimoramento, segundo Tronto, depende diretamente de como essas duas ideias se relacionam. Vive-se uma “crise do cuidado”, em que as pessoas se sentem angustiadas por não disporem de tempo suficiente para cuidarem do que realmente importa para elas (entes queridos, causas sociais, amigos, ideais espirituais). O argumento de Tronto é que, na verdade, essa crise é um problema fundamentalmente político: “quando entendermos o real significado do cuidado, precisaremos **redefinir a democracia**” (TRONTO, 2015, p. 3, tradução livre, grifo ausente no original).⁴⁹

Inicialmente, faz-se necessário esclarecer que a definição de cuidado articulada por Tronto não se resume a cuidar das crianças ou dos mais velhos. A autora define cuidado como uma espécie de atividade que inclui tudo o que nós fazemos para manter e consertar nosso mundo de maneira que continue habitável para nós. Nosso mundo, nesse caso, inclui nossos corpos, nossas mentes, o meio ambiente, tudo o que está entrelaçado da perspectiva de um estilo de vida saudável. “Cuidar diz respeito a compreender necessidades, por isso é sempre *relacional*: o joelho machucado de uma criança que caiu de bicicleta não é apenas sobre arranhões e germes, é também sobre criar condições para que essa criança se sinta segura no mundo” (TRONTO, 2015, p. 4, tradução livre, grifo presente no original).⁵⁰

Ser relacional, no entanto, não significa que o cuidado é uma atividade exclusivamente feita por indivíduos para indivíduos. Esse tipo de preconceito bloqueia a possibilidade de que um sistema político que se pretenda democrático se esforce em articular instituições sociais e políticas voltadas para o cuidar (TRONTO, 2007).

Partindo-se do pressuposto de que questões políticas e morais demandam soluções necessariamente baseadas em princípios universais (ética da justiça), tem-se um bloqueio cognitivo que isola a ética do cuidado na esfera privada. Nesse sentido, para tornar o cuidado uma preocupação moral central do sistema político, faz-se necessário outro ponto de partida, pois o cuidado “não surge a partir de princípios abstratos e da razão voltada para afirmações sobre o que é certo e errado. **Ele começa no meio das coisas**. Práticas do cuidado não surgem

⁴⁸“Visto que o pensamento e a prática liberais identificam liberdade e competição, essa definição da democracia significa, em primeiro lugar, que a liberdade se reduz à competição econômica da chamada ‘livre iniciativa’ e à competição política entre partidos que disputam eleições” (CHAUI, 2012, p. 149).

⁴⁹No original: “when we understand care, we’ll need to redefine democracy” (TRONTO, 2015, p. 3).

⁵⁰No original: “care is about meeting needs, and it is always *relational*: the skinned knee of a child who fell off his bike isn’t only about scrapes and germs, it is also about creating the conditions for him to feel safe in the world” (TRONTO, 2015, p. 4, grifo presente no original).

de repente; **elas já estão sempre em andamento**” (TRONTO, 2015, p. 4, tradução livre, grifos ausentes no original).⁵¹

Joan Tronto afirma que, como um ponto de partida possível para rearticular uma democracia desde uma perspectiva do cuidado (superando-se, assim, o bloqueio cognitivo da associação automática entre cuidado e esfera privada), faz-se preciso notar que as atividades de cuidado têm quatro fases.

Numa primeira fase (*caring about*), cuidado implica compreender necessidades. Discernir que alguém tem uma necessidade específica não é uma tarefa simples, mas é por onde se começa toda atividade de cuidado – o diagnóstico das necessidades do outro (TRONTO, 2015, p. 5).

Num segundo momento (*caring for*), percebe-se que somente porque uma necessidade existe não significa que alguém se sentirá particularmente responsável por resolvê-la. Desse modo, aceitar a responsabilidade e perceber que algo precisa ser feito constituem a segunda fase de uma prática de cuidado (TRONTO, 2015, p. 5-6).

Uma vez que uma necessidade foi identificada e alguém assumiu a responsabilidade por resolvê-la, a terceira fase do cuidado é colocar esse compromisso em prática (*caregiving*).

Por fim, após o cumprimento do compromisso, resta uma quarta fase (*care-receiving*): como podemos saber se o cuidado teve êxito? Tronto afirma que receber cuidado exige uma resposta daquele que é cuidado, ademais de exigir um senso de autocrítica por parte do cuidador. Partindo da premissa de que o cuidado não está completo até que a necessidade identificada esteja satisfeita,

[...] isso exige olhar de novo para a situação e para os recursos alocados para melhorá-la. **E, com frequência, olhar de novo levará ao reconhecimento de novas necessidades, e assim o processo se repete. De forma cíclica. Necessidades nunca terminam até nós morrermos.** O cuidado está sempre presente, raramente visível, mas sempre exigindo algo de nós (TRONTO, 2015, p. 7, tradução livre, grifos ausentes no original).⁵²

Cada uma dessas fases desenvolve uma habilidade humana específica (atenciosidade, responsabilidade, competência, e sensibilidade ou responsividade), de modo que, somadas, essas quatro habilidades formam a base do que uma democracia constitucional, segundo Tronto, concebe como um cidadão completo.

⁵¹No original: “[care] doesn’t begin from abstract principles and reason down to pronouncements about what is right and wrong. It starts in the middle of things. Care practices don’t suddenly begin; they are already ongoing” (TRONTO, 2015, p. 4).

⁵²No original: “That requires looking again at the situation and the resources assigned to improve it. And, often, looking again will lead to recognizing new needs, and the process repeats. Endlessly. Needs never end until we die. Care is always present, rarely visible, always requiring something from us” (TRONTO, 2015, p. 7).

A primeira fase (*caring about*) nos torna atenciosos; afinal, sempre que precisamos estar alertas para necessidades ainda não diagnosticadas, começamos a notar as necessidades das pessoas de modo natural e espontâneo (TRONTO, 2015, p. 7). Por exemplo, pessoas que trabalham em abrigos para mulheres estão mais preparadas para perceber vítimas de abuso em quaisquer outros lugares, porque essas pessoas se tornam atentas a esse tipo de problema e ao comportamento típico de uma pessoa abusada.

A segunda fase (*caring for*), por sua vez, nos torna responsáveis, na medida em que assumir responsabilidades exercita nosso olhar para concluir quais responsabilidades devem (ou não devem) ser assumidas pelas pessoas nos mais variados contextos (TRONTO, 2015, p. 7).

A terceira fase (*caregiving*) nos torna competentes, pois colocar um compromisso em prática exige da pessoa que aprenda a executá-lo com compromisso e eficiência.

Por fim, a quarta fase (*care-receiving*) nos torna responsivos, ou melhor, sensíveis, na medida em que, se precisamos medir os efeitos do cuidado, então precisamos entender o que foi feito, como as pessoas cuidadas responderam ao cuidado, e o que pode ser feito em seguida para aprimorar a situação. Num contexto democrático, as pessoas que recebem uma prática de cuidado precisam se manifestar sobre a qualidade do cuidado que lhes foi direcionado. E, a partir dessas respostas, “poderemos espontaneamente perceber a articulação de novas necessidades, que precisarão, assim, ser satisfeitas” (TRONTO, 2015, p. 8, tradução livre).⁵³

Por isso, uma prática de cuidado sempre consiste em um processo complexo, mas profundamente transformador, tendo em vista que molda nossa capacidade de prestar atenção ao outro (*caring about*), como nós articularmos nossas responsabilidades (*caring for*), o que nós fazemos na prática para concretizar nossos compromissos (*caregiving*), quão sensíveis somos em relação ao mundo ao nosso redor (*care-receiving*) e o que efetivamente é importante para nós na vida (TRONTO, 2015, p. 8). Uma democracia constitucional substantiva, e não meramente formal, é composta por cidadãos atentos, responsáveis, competentes e sensíveis; portanto, por pessoas que cuidam.

Fase do cuidado	Foco	Habilidade desenvolvida
Fase 1 – <i>caring about</i>	Compreender a necessidade	Atenciosidade
Fase 2 – <i>caring for</i>	Assumir a responsabilidade	Responsabilidade

⁵³No original: “and in their response, we are likely to hear the articulation of new needs that must then be addressed” (TRONTO, 2015, p. 8).

Fase 3 – <i>caregiving</i>	Empreender os esforços	Competência
Fase 4 – <i>care-receiving</i>	Reconhecer novas necessidades	Sensibilidade (responsividade)

Partindo dessa esquema conceitual, pode-se perceber que existe uma relação direta entre cuidado e cidadania, pois somente pessoas que cuidam são capazes de desenvolver essas habilidades próprias do exercício da cidadania:

[...] cuidado não é apenas algo que podemos medir pela “importância daquilo pelo qual nos desvelamos...”, nem pode ser reduzido a uma atitude de “estar-lançado (*throwness*)”, “altruísmo”, alteridade, compaixão, reconhecimento, etc. Cuidado diz respeito a tais atitudes, **mas também significa ter responsabilidade, fazer bem seu trabalho e suprir as necessidades que tentamos satisfazer** (TRONTO, 2007, p. 289, grifo ausente no original).

Além disso, Tronto afirma que, ao mesmo tempo em que as pessoas têm percebido a força com que o cuidado faz parte da vida humana, os cientistas políticos também têm percebido que o cuidado sempre implica uma relação de poder, e por isso é uma questão profundamente política.

Afirmar que o cuidado é profundamente político implica reconhecer, em primeiro lugar, que todo cuidado, enquanto resposta a uma necessidade, manifesta um poder (TRONTO, 2015, p. 9), sobretudo quando pensamos no cuidado que não podemos proporcionar para nós mesmos, por exemplo, no caso de crianças pequenas ou de pessoas hospitalizadas. Num nível mais amplo, todas as sociedades organizam suas atividades de cuidado de acordo com normas, costumes, instituições e valores socialmente estabelecidos. Na medida em que esses valores são frutos de relações de poder, estas mesmas relações de poder determinarão a maneira como dada sociedade organiza seu cuidado.

Dessa forma, “toda sociedade também tem uma cultura de cuidado que está de acordo com suas instituições políticas e sociais e sua cultura e práticas mais amplas” (TRONTO, 2015, p. 12, tradução livre).⁵⁴ Cuidar não consiste somente em momentos felizes, como salvar a vida de um paciente ou ver o rosto de um estudante se iluminando com uma nova ideia; cuidar também tem momentos enfadonhos e difíceis e, nesses termos, “ter poder, em termos de cuidado, significa **ser capaz de terceirizar as partes desagradáveis de uma prática de**

⁵⁴No original: “every society also has a culture of care that is congruent with its social and political institutions and its broader culture and practices” (TRONTO, 2015, p. 12).

cuidado e assumir apenas os deveres de cuidado que entendemos como valiosos” (TRONTO, 2015, p. 12, tradução livre, grifo ausente no original).⁵⁵

Na medida em que os cidadãos são considerados de maior estima social quanto mais podem fazer outros cuidarem de si, o cuidado revela o nível de desigualdade de uma democracia. Em Atenas antiga, somente podiam participar da democracia os que eram considerados iguais entre si: os homens livres nascidos em solo ateniense. Mulheres e escravos não podiam participar da cidadania, porque lhes eram reservadas as atividades domésticas. As democracias modernas são, em certo sentido, herdeiras dessa concepção; afirma Tronto (2015, p. 13) que, quanto mais as nações democráticas se esforçam para se tornarem inclusivas, mais são chamadas a repensar a adaptação moderna dessa antiga injustiça: designar o trabalho de cuidado aos mais pobres, aos que estão excluídos da plena cidadania.

Por isso, as democracias modernas encontram-se diante de um paradoxo, cuja solução, segundo Tronto (2007, p. 290), representa a última fronteira da teoria democrática. O paradoxo é: “uma democracia exige que as pessoas sejam tratadas igualmente, mas o cuidado envolve muita desigualdade. **Como podemos tornar algo tão desigual em algo com mais igualdade, portanto democrático?**” (TRONTO, 2015, p. 13, tradução livre, grifo ausente no original).⁵⁶ Afinal, por mais que as definições de “cuidar bem” e “cuidar mal” variem de cultura para cultura, se vivemos na era democrática, “o propósito para o qual o cuidado deveria ser direcionado é tornar a sociedade o mais democrática possível” (TRONTO, 2007, p. 290). Dessa forma,

[...] se aceitarmos a premissa de que devemos praticar o cuidado de forma a melhorar a democracia, notaremos instantaneamente o problema [o paradoxo] que este cria para a democracia: muitas relações de cuidado não são relações de igualdade. Os seres humanos não são iguais em suas capacidades, especialmente se incluirmos os muito jovens, os muito fracos e os muito frágeis dentro da sociedade (TRONTO, 2007, p. 290, grifo ausente no original).

Para responder a esta questão, Tronto inicialmente observa que alguns momentos da nossa vida são marcados por necessidades maiores, enquanto outros são marcados por abundância e autossuficiência. O balanceamento entre momentos de vulnerabilidade e momentos de autonomia deve tornar-se uma questão social e estatal, na medida em que o cidadão, ao contribuir mais com a sociedade nos seus momentos de abundância, terá a segurança de que será cuidado nos seus momentos de vulnerabilidade.

⁵⁵No original: “what it means to be powerful, in caring terms, is to be able to foist off the unpleasant parts of care onto others and to take on only the care duties we find worthwhile” (TRONTO, 2015, p. 12).

⁵⁶No original: “Democracy requires that people be equal, but mainly, care is about inequality. How can we think about turning something that is so unequal into something that is equal?” (TRONTO, 2015, p. 13).

Tronto chama esta quinta fase do cuidado de *caring with*. As quatro primeiras fases concebem o cidadão como alguém atencioso, responsável, competente e sensível, ao passo que o *caring with* demanda uma política pública de cidadãos engajados durante toda a vida com o compromisso (e o benefício) oriundo desse princípio de balanceamento entre momentos de vulnerabilidade e momentos de autossuficiência. Esse princípio de balanceamento faz com que um cidadão, nos seus momentos de autossuficiência, contribua ativamente com o cuidado em sua comunidade, assim como será igualmente cuidado em seus momentos de vulnerabilidade.⁵⁷

Até porque, mesmo se pensarmos nos momentos de mais autossuficiência (como, normalmente, na vida adulta), nunca somos de fato completamente independentes. Muitos adultos autônomos pensam que cuidam de si próprios e dispensam cuidados alheios, contudo não se dão conta de que estão numa rede complexa de inter-relações de cuidado, havendo um “fluxo contínuo que representa quanto cuidado uma pessoa necessita, não uma dicotomia entre os que são cuidados e os que cuidam” (TRONTO, 2007, p. 299).

Assumir essa realidade exige que abandonemos a ideia de tudo correr por conta da responsabilidade individual, pessoal de cada um, porquanto, numa realidade de permanente interconexão, a absoluta autossuficiência é e sempre foi um mito. “De fato”, afirma Tronto, “um reconhecimento genuíno de nossa enorme e inter-relacionada vulnerabilidade pode muito bem mudar a forma como pensamos sobre as responsabilidades sociais” (TRONTO, 2007, p. 299).

Ainda sobre o princípio do *caring with*, Tronto afirma que:

[...] o que torna o cuidado um fator de igualdade não é a perfeição de um ato individual de cuidado, mas sim que **todos possamos confiar que, ao longo do tempo, seremos capazes de retribuir o cuidado que recebemos de outros cidadãos, e que do mesmo modo estes retribuirão o cuidado que lhes damos. Com um padrão desse tipo em curso, seremos capazes de aprofundar algumas virtudes morais: passaremos a confiar um no outro e em nossas instituições sociais e políticas, e nos sentiremos solidários com os outros cidadãos, vendo-os como parceiros em nossos ciclos de dar e receber cuidado.** [...] Nossos procedimentos políticos deveriam assegurar que todas as pessoas pudessem expressar queixas [sobre desigualdades no cuidado]. Se o trabalho pesado do cuidado ainda está concentrado em algumas pessoas, elas poderiam, assim, ser ouvidas. [...] Portanto, chegamos a uma nova definição de democracia: *Democracia é a distribuição das responsabilidades de cuidado de modo que todos possam participar dessa distribuição da forma mais completa possível* (TRONTO, 2015, p. 14, tradução livre, itálico presente no original, negrito ausente no original).⁵⁸

⁵⁷Tronto afirma que os sistemas de seguridade social, por exemplo, são um princípio de *caring with*.

⁵⁸No original: “What makes care equal is not the perfection of an individual caring act, but that we can trust that over time, we will be able to reciprocate the care we received from fellow citizens, and that they will reciprocate the care we’re given to them. In such an ongoing pattern of care, we can expect moral virtues to deepen: We will trust in one another and in our social and political institutions, and feel solidarity with other citizens, seeing them as partners in our own caregiving and receiving. [...] Our political processes should ensure that everyone can express grievances. If some people are still doing too much of the ‘dirty work’ of caring, then they can be heard. [...] Hence, we arrive at a new definition of democracy: *Democracy is the allocation of caring responsibilities and*

É o que Joan Tronto chama de democracia do cuidado, que representa a última fronteira da teoria democrática. A teoria clássica da democracia constitucional aponta para a supremacia da Constituição e para a existência de direitos iguais e garantias fundamentais como os dois pilares do sistema político; no entanto, sem uma democratização das atividades de cuidado, a democracia constitucional permanece uma ordem meramente simbólica, que perpetua os privilégios daquelas classes sociais capazes de terceirizar as partes “desagradáveis” do cuidado às classes menos favorecidas.

Manter o cuidado restrito à esfera privada desobriga o Estado de proporcionar políticas de cuidado que democratizem a distribuição das responsabilidades; portanto, uma democracia constitucional só deixa de ser uma ordem simbólica e artificial, para se tornar uma democracia substantiva, quando vencer esta última fronteira referente às desigualdades na distribuição do cuidado.

Em geral, não há uma preocupação em se redefinir a democracia a partir da perspectiva do cuidado porque, ao se falar em “cidadão”, o imaginário moderno remete imediatamente ao homem adulto e autossuficiente que vive celebrando contratos nos termos do Código Civil, exercendo uma autonomia plena e invulnerável e dispensando qualquer cuidado. No entanto, quanto mais expandirmos nossa imagem mental de um cidadão para efetivamente incluir todos os cidadãos e cidadãs, mais nos perceberemos como partes de uma rede de atos de cuidado na qual algumas vezes estamos num dos extremos da escala de dar e receber cuidado, e outras vezes apenas no meio (TRONTO, 2015, p. 15) – raramente na invulnerabilidade e autonomia plena.

Esse imaginário moderno do homem adulto e invulnerável é uma herança direta do conceito de “estado de natureza” no contexto das teorias burguesas do contrato social. Como exemplo, tem-se a comparação que o filósofo moderno Thomas Hobbes faz entre homens e cogumelos: “retornemos agora ao estado de natureza, e consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos) alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si” (HOBBS, 2002, p. 135). Afirma Frateschi:

Esse mito (que de certa forma persiste em Kant e Rawls e que parece por vezes enganar Habermas) esconde a gênese do sujeito moral, **como se os indivíduos se tornassem adultos antes de serem crianças, como se raciocinassem antes de sentir e desejar**, não tivessem valores compartilhados e não fossem formados em contextos culturais e institucionais (FRATESCHI, 2014, p. 370, grifo ausente no original).

assuring that everyone can participate in those allocations of care as completely as possible” (TRONTO, 2015, p. 14, grifo presente no original).

Uma democracia pautada no mito dos cogumelos é uma democracia incompleta – porque sempre há cuidado sendo exercido, e, por ficar invisibilizado na teoria política, torna-se fonte de desigualdades. Dessa forma, é importante que todos, enquanto cidadãos, decidam os termos gerais em que o cuidado deve se organizar numa comunidade, porquanto a distribuição das responsabilidades de cuidado é, como aponta Tronto, uma questão política.

Ainda existe um marcador de gênero quando se estuda quem exerce a maior parte dos trabalhos de cuidado (as mulheres ficam sobrecarregadas), e marcadores de raça e classe revelam quem costuma arcar com o trabalho mais pesado (mulheres negras e pobres). As democracias modernas, com o advento do neoliberalismo, tornaram-se democracias pautadas pelo livre mercado, em que todos os âmbitos da vida humana, inclusive o cuidado, são tratados em termos de oferta e demanda. O efeito da democracia de mercado sobre o cuidado, diz Tronto, é preocupante, criando desigualdades e diminuindo o senso de *caring with* (TRONTO, 2015, p. 21). Na lógica do mercado, cuidado significa, no máximo, “cuidar de si e da sua família”, razão pela qual nas democracias contemporâneas o cuidado se torna uma questão puramente individual e financeira.

O cuidado tomado como responsabilidade individual tem, assim, um efeito profundamente antidemocrático (TRONTO, 2015, p. 24-25). O mais importante recurso para o cuidado é o tempo; numa democracia de mercado, o tempo não é igualmente distribuído para as pessoas, de modo que apenas aqueles com melhores condições financeiras serão capazes de contratar cuidadores (trabalhadores domésticos, professores, profissionais de saúde) e poderão gozar de uma cidadania completa porque terão tempo para exercer a parte “agradável” do cuidado. Trata-se de uma herança direta da ideia de ócio da Antiguidade Clássica.

Dessa forma, o cuidado entendido como uma responsabilidade individual, e não social e estatal, é uma ideologia a serviço da manutenção das desigualdades sociais, portanto é antidemocrático. “Quanto mais tempo e dinheiro se tornam fatores de desigualdade, mais os recursos de cuidado e o cuidado em si se tornam fatores de desigualdade também” (TRONTO, 2015, p. 25-26, tradução livre).⁵⁹ Considerando-se que a desigualdade é indesejável por princípio, se algumas pessoas têm condições de “comprar” cuidado para si enquanto a maior parte das pessoas precisa cuidar de si mesma, então é provável que exista uma linha de separação nociva para uma sociedade que pretenda ser uma democracia saudável (TRONTO, 2015, p. 26).

⁵⁹No original: “As time and money become more unequal, care resources and care itself become more and more unequal, too” (TRONTO, 2015, p. 25-26).

Especificamente na realidade brasileira, esse cenário se agrava. Segundo Moreira (2008), por uma série de fatores históricos, foi criada uma classe gigantesca de subcidadãos no Brasil, com base na apropriação privada do espaço público por elites socioeconômicas, o que impediu a concretização do projeto da Modernidade fundamentado no princípio da igualdade.

Nesse sentido, a massa subcidadã, por não se enxergar nas promessas da Constituição e por não se ver refletida nos compromissos reais do ordenamento jurídico, não desenvolve um sentimento de confiança na Constituição e nas instituições democráticas (o chamado sentimento constitucional). Assim, essa parcela gigantesca da população vitimada pela ausência histórica de políticas públicas de inclusão social vive numa condição de subcidadania.

Segundo Moreira, “a construção hermenêutica de um sentimento constitucional pode ser o elo entre a situação de indignidade humana e o estágio social mais justo conforme prometido pelo art. 3º da Constituição brasileira” (MOREIRA, 2008, p. 105). Nesse caso, é fundamental a atuação do Estado, diferentemente do que prega a filosofia neoliberal.

Os impactos da globalização nos países periféricos apontam para a necessidade da reinserção, no Direito, de um pano de fundo ético, fundamentado nos valores universais da pessoa humana, como liberdade, igualdade e fraternidade, lidos não como meras noções abstratas, mas sim como constructos concretizáveis. Autores como Ricardo Sayeg e Wagner Balera chegam a formular uma tese de defesa de um capitalismo humanista (2011), ante a necessidade urgente de impor ao capitalismo os contornos limitativos dos direitos humanos. “O liberalismo e sua transposição para o direito são convenientes naquelas ordens soberanas em que não há graves *déficits* de concretização desses direitos [humanos de segunda e terceira dimensões]” (SAYEG, BALERA, 2011, p. 164), afinal na ordem neoliberal a tendência é sempre que os ricos fiquem mais ricos e os pobres fiquem mais pobres. Um humanismo antropofílico não admite indiferença à pobreza e aos destinos do planeta; pelo contrário, exige que a devida atenção aos direitos humanos de segunda e terceira dimensões supere preocupações de ordem exclusivamente financeira.

Assim, pelo fato de o processo de globalização ter assumido nos países periféricos uma ferocidade destrutiva para a concretização dos direitos fundamentais, os intérpretes da Constituição podem e devem se valer do arcabouço do dirigismo constitucional para proteger os direitos humanos em face das mazelas do neoliberalismo, que é indiferente à pobreza e à miséria, mostrando-se, por isso, logicamente incompatível com um projeto constitucional assentado nos direitos humanos e na democracia.

Essa mudança de enfoque, que passa a privilegiar a Jurisdição Constitucional e seu papel dirigente, redimensiona os conceitos do Estado de Direito, na medida em que exige dos

intérpretes uma postura ativa na construção do sentimento constitucional, a partir de uma hermenêutica que considere a amplitude da dignidade humana na Constituição de 1988 (MOREIRA, 2008, p. 114).

Joan Tronto afirma que, nas democracias modernas de mercado, não pautadas pelo cuidado, as classes mais favorecidas economicamente passam a presumir que as classes menos favorecidas são naturalmente adequadas para a consecução dos trabalhos mais penosos. O pensamento subliminar é: deixá-los fazerem o trabalho pesado; se não gostam, que tomem a responsabilidade de ascenderem socialmente. No entanto, essas atitudes, classificadas por Tronto como desdenhosas, minam o pilar de uma democracia, que é a igualdade: “não mais pensamos ‘naquelas pessoas’ como iguais a nós, tendo o mesmo direito de contribuírem para a vida democrática; **passamos a vê-las como servos**” (TRONTO, 2015, p. 27, tradução livre, grifo ausente no original).⁶⁰

Advém disso uma questão fundamental: como uma democracia é capaz de sobreviver a longo prazo, se alguns cidadãos veem outros como essencialmente incompetentes, como meros servos, e não como pessoas que também vivem em teias de cuidado recíproco?⁶¹ Superar esse círculo vicioso, que mina o pilar básico da democracia (a igualdade), exige uma mudança dos nossos valores prioritários, de modo que todo o sistema político seja orientado a partir de uma democracia do cuidado.

Uma Revolução do Cuidado, como chama Tronto, exige uma mudança nas instituições políticas e sociais. O primeiro passo para isso é começar a *caring about care*, isto é, a colocar o cuidado como um debate público, conferindo a todos igual voz para se manifestarem sobre como devem ser alocadas as responsabilidades de cuidado. Tronto afirma que quanto mais avançarmos nessa direção, mais aqueles que não participam de forma justa da distribuição das atividades de cuidado levantarão uma série de argumentos defensivos para manter as coisas do jeito que estão (TRONTO, 2015, p. 28-29), argumentos como:

1) “Eu não sou bom em cuidar” – uma maneira de evitar a responsabilidade pelo cuidado é alegar incompetência e apontar o cuidado como uma atividade natural das mulheres. Contudo, essa essencialização das mulheres como cuidadoras deve-se a uma imposição de

⁶⁰No original: “[...] we no longer think of ‘those people’ as equals who have an equal right to contribute to democratic life, but as servants” (TRONTO, 2015, p. 27).

⁶¹“No presente momento, o Senado americano debate sobre anular uma política de imigração que favoreceu, por décadas, a reunião de famílias. Os imigrantes são vistos, por esta perspectiva, não como pessoas que possuem famílias, mas como pessoas que podem ser exploradas como trabalhadores. Eles são servos. As democracias podem sobreviver se elas transformam alguns cidadãos em nada mais do que servos? Certamente podemos imaginar tal sistema social; se conseguiremos chamá-lo de democrático é outra questão” (TRONTO, 2007, p. 298).

expectativas sociais. Cuidado requer prática, de modo que, se alguém não se vê como um bom cuidador, pode melhorar com o exercício do cuidar. Tronto afirma:

Se desejamos viver numa democracia do cuidado, cada um de nós precisa se tornar melhor no cuidar. E a melhor maneira de fazer isso é praticar *mais o cuidado*: ser mais atencioso às necessidades dos outros, esforçar-se mais em reconhecer e assumir responsabilidades, tornar-se mais competente e orgulhoso do bom cuidado que possamos prestar, e esforçar-se mais para ajustar nosso cuidado de forma sensível a como a pessoa cuidada o recebe (TRONTO, 2015, p. 30, tradução livre, itálico presente no original, negrito ausente no original).⁶²

2) “Eu estou ocupado trabalhando” – como cuidar toma tempo, e as pessoas em geral utilizam seu tempo no trabalho remunerado, adota-se a solução de terceirizar o trabalho de cuidar. O problema dessa solução é que ela estigmatiza as práticas de cuidado como um dever de qualidade inferior aos demais deveres sociais (TRONTO, 2015, p. 30). Uma alternativa fundamentada no *caring with* exigiria que todas as pessoas trabalhassem menos ou separassem um certo intervalo de horas por dia cuidando. Para efetivar essa alternativa, seria necessário revolucionar o modo como nós concebemos nosso tempo, o lugar que o trabalho ocupa em nossas vidas e como somos recompensados por nosso trabalho. Nesse sentido, “faria muito mais sentido para nós, enquanto sociedade, que ninguém devesse pôr o trabalho tão acima das necessidades de cuidado” (TRONTO, 2015, p. 31, tradução livre).⁶³

3) “Eu estou cuidado da minha própria família” – círculos viciosos de cuidado desigual resultam dessa postura. A cultura do cuidado assentada na parentalidade competitiva não resulta num cuidado legítimo. Numa democracia fundamentada no *caring with*, as pessoas passam a se preocupar com os outros, sem que essa preocupação cobre um preço com relação aos deveres de cuidado dentro da própria família.

Diante disso, percebe-se que a redefinição de uma democracia a partir do cuidado demanda uma revolução cultural. Numa democracia do cuidado, todas as instituições políticas são ajustadas para funcionarem a partir da consideração das necessidades das pessoas (em mão dupla: necessidades de serem cuidadas em suas vulnerabilidades, e necessidades de cuidarem das pessoas em situação de vulnerabilidade), e a vida comum é reorganizada a partir de um senso comunitário de *caring with*. Trata-se de uma outra mentalidade, uma outra cultura em que todas as pessoas poderão legitimamente confiar e esperar não apenas que serão cuidadas sempre que estiverem (ou seus entes queridos) em uma situação de vulnerabilidade, mas

⁶²No original: “If we wish to live in a caring democracy, each of us has to become better at caring. And the best way to do that is to care *more*: being more attentive to other’s needs, more willing to recognize and take on responsibilities, more competent and proud of the good caring that we do, and more willing to responsively adjust our caring depending upon how well its recipients receive it” (TRONTO, 2015, p. 30, grifo presente no original).

⁶³No original: “it would make considerably more sense for us as a society that no one should put such work so completely above needs for care” (TRONTO, 2015, p. 31).

também que terão liberdade para cuidarem de quem precisa de seu cuidado. Dessa forma, faz-se necessário dar um passo adiante – ir da reflexão sobre o cuidado para a reflexão sobre a macropolítica e sobre como redefinir esta a partir de políticas de cuidado.

No entanto, como a ideia de uma democracia do cuidado é nova, ainda não existem parâmetros a serem seguidos. Para Tronto, é aí que entra a importância da criatividade e de se colocar em prática tentativas de políticas públicas baseadas na ideia do cuidado e da vulnerabilidade. De qualquer modo, Tronto afirma que, a longo prazo, uma democracia do cuidado não sobrevive se seus cidadãos não modificarem seus pontos cegos sobre o cuidado em suas próprias vidas individuais. Começando pelo próprio lar, todo cidadão pode se perguntar como o cuidado é distribuído em sua casa; em seguida, todo cidadão pode ampliar essa reflexão para os ambientes em que circula (o trabalho, a escola, os lugares de lazer), *ad infinitum*.

Nesse sentido, a prática do *caring with* produz cidadãos com fortes valores morais de confiança recíproca, solidariedade e mais senso comunitário (TRONTO, 2015, p. 36), reforçando-se o compromisso de cada um com a coletividade e o bem-estar da sua comunidade. Como podemos chegar lá? Tronto reflete que:

[...] precisamos exigir que as responsabilidades do cuidado sejam distribuídas de uma maneira que esteja de acordo com nossos outros valores, como a igualdade, a justiça e a liberdade. [...] Como uma teórica da democracia, não me cabe prescrever como as pessoas promoverão essa mudança. [...] A primeira coisa a se perceber é: **estamos com as coisas pelo avesso agora. A chave para uma boa vida, para todas as pessoas, é viver uma vida completa em termos de cuidado, uma vida em que cada um é bem cuidado pelos outros quando precisa disso, cuida bem de si, e tem espaço para providenciar cuidado para outras pessoas, animais, instituições, e ideais que lhe deem sentido de propósito. Uma sociedade verdadeiramente livre permite que as pessoas sejam livres para cuidar. Uma sociedade verdadeiramente igual dá às pessoas oportunidades iguais de serem bem cuidadas, e de se engajarem em práticas de cuidado. Uma sociedade verdadeiramente justa não utiliza o mercado para esconder injustiças passadas e presentes. O propósito da vida econômica é dar suporte ao cuidado, não o inverso** (TRONTO, 2015, p. 37-38, tradução livre, grifos ausentes no original).⁶⁴

Dessa forma, pensar criativamente sobre as relações de cuidado permite redefinir a democracia moderna tomando o cuidado como sua premissa fundamental, e não como um fato lamentável da vida (TRONTO, 2007, p. 291). Essa democracia, redefinida pelo cuidado, deixa de ser uma ordem constitucional meramente simbólica (que formalmente declara plena

⁶⁴No original: “We need to demand that caring responsibilities be reallocated in a way that is consistent with our other values, such as equality, justice, and freedom. [...] As a democratic theorist, it’s not my place to prescribe how people will effect this change. [...] The starting principle is this: We have got things backward now. The key to living well, for all people, is to live a care-filled life, a life in which one is cared for well by others when one needs it, cares well for oneself, and has room to provide for the care of other people, animals, institutions, and ideals that give one’s life its particular meaning. A truly free society makes people free to care. A truly equal society gives people equal chances to be well cared for, and to engage in caring relationships. A truly just society does not use the market to hide current and past injustices. The purpose of economic life is to support care, not the other way around” (TRONTO, 2015, p. 37-38).

cidadania a todas as pessoas, mas na realidade perpetua desigualdades de classe, raça e gênero), para enfim se tornar uma democracia substantiva, ao possibilitar que todos tenham voz na organização social das relações de cuidado, e que todos tenham igual liberdade para cuidar e serem cuidados nos diversos momentos da vida. Ou, no dizer de Boaventura de Sousa Santos (2003), uma democracia de alta intensidade.

A ideia central de Santos é que a forma hegemônica de democracia (a liberal-representativa) não consegue ir além de uma “democracia de baixa intensidade baseada na privatização do bem público por elites mais ou menos restritas, na distância crescente entre representantes e representados e em uma inclusão política abstrata feita de exclusão social” (SANTOS, 2003, p. 32). Os outros modelos de democracia foram historicamente marginalizados e um desses modelos, a democracia participativa, tem ganhado destaque por meio da mobilização de segmentos sociais excluídos, que lutam por uma democracia de alta intensidade e que, apesar de situados em contextos locais, têm desenvolvido interações com iniciativas paralelas, permitindo que se pense em redes transnacionais de democracia participativa. Para Santos (2003, p. 32), o fato de a democracia representativa rejeitar a legitimidade da democracia participativa gera um dos principais conflitos entre o Norte e o Sul e somente será solucionado quando ambas as formas de democracia buscarem se complementar, aprofundando-se.

De acordo com Santos e Avritzer (2003, p. 39), o século XX foi o momento histórico de disputa em torno da questão democrática. Na primeira metade do século, o debate girou em torno da desejabilidade da democracia. Sendo a democracia classificada como um regime desejável, outro debate se seguiu: quais seriam seus requisitos estruturais e se a democracia seria um sistema compatível com o capitalismo. Conforme Santos e Avritzer (2003, p. 40), Moore articulou uma teoria segundo a qual alguns países, dado o seu desenvolvimento histórico, seriam propensos à democracia, e outros não, ao passo que Przeworski defendeu a capacidade redistributiva da democracia, no sentido de que o avanço do regime democrático no mundo geraria tensões com o capitalismo que estabeleceriam limites para a acumulação de riqueza e provocariam redistribuição de renda, o que foi fortemente contestado pelos marxistas, que não veem como possível a democratização da relação capital-trabalho nas sociedades capitalistas. Com o avanço da democracia para o Sul da Europa ainda nos anos 70 e posteriormente para a América Latina e Europa Oriental, o debate sobre as condições estruturais da democracia foi esvaziado, ocorrendo outrossim o esgotamento do debate sobre a capacidade redistributiva da democracia, com os cortes de gastos em áreas sociais a partir da década de 80.

Paralelamente, desenvolveu-se o debate sobre a forma da democracia e sua variação, contando como proposta mais influente a solução de Joseph Schumpeter “de acordo com a qual o problema da construção democrática em geral deveria ser derivado dos problemas enfrentados na construção da democracia na Europa no período entre guerras” (2003, p. 41). Essa solução gerou a concepção hegemônica de democracia, caracterizada basicamente pela existência do voto livre, secreto, universal e periódico, com vistas à garantia da representatividade.

No entanto, “quanto mais se insiste na fórmula clássica da democracia de baixa intensidade, menos se consegue explicar o paradoxo de a extensão da democracia ter trazido consigo uma enorme degradação das práticas democráticas” (SANTOS; AVRITZER, 2003, p. 42), caracterizada por uma dupla crise patológica, sobretudo nos países onde mais estava consolidada: no âmbito da participação e no âmbito da representação. Atualmente, Santos e Avritzer identificam uma tendência à valorização da democracia local e das técnicas de democracia participativa, sobretudo nos países do Sul, que contam com experiências ignoradas pelo modelo hegemônico de democracia liberal-representativa (SANTOS; AVRITZER, 2003, p. 42-43).

A título de conclusão deste tópico, apresenta-se um caso prático analisado pela própria Joan Tronto. Em *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics* (2015), Tronto fornece um exemplo – o “problema do calendário escolar” – que ajuda a compreender o cuidado como uma questão necessariamente política e democrática. Pais com crianças em idade escolar sabem, por vivência prática, que seus horários de trabalho e os horários de escola das crianças raramente são compatíveis. A jornada diária de escola costuma ser menor que a jornada diária de trabalho, ademais do fato de que, em tempos de férias, as crianças passam o dia todo em casa. Para essas crianças, o intervalo entre o horário em que saem da escola e o horário em que os pais chegam em casa costuma ser um momento complicado, até de risco, por estarem sozinhas e mais expostas a problemas de toda ordem.

Do ponto de vista da democracia moderna – uma democracia de mercado –, esse tipo de situação é resolvido de forma puramente individualista: os pais com melhores condições financeiras contratarão uma babá para suprir a demanda de cuidado nesse intervalo de tempo, e para pais sem condições financeiras a situação não terá qualquer saída; as crianças ficarão sozinhas, se não houver uma creche pública na região, com vagas disponíveis.

Do ponto de vista de uma democracia do cuidado – em que o cuidado se torna um valor democrático central –, esse problema do calendário escolar deixa de ser um fato lamentável da vida cotidiana (com o qual cada família teria que lidar com suas próprias pernas), para se tornar uma questão coletiva, a ser solucionada de forma comunitária, pelos próprios

cidadãos, com a participação do Estado por meio de políticas públicas de cuidado que executem a solução pensada pela comunidade. “[...] o cuidado é muito melhor quando feito de forma democrática [...] assim como outros aspectos da vida humana, se beneficia ao ser praticado por muitas pessoas” (TRONTO, 2007, p. 300-301). E nesse sentido, ainda tomando o exemplo do calendário escolar, não há respostas prontas, pois cabe à criatividade da comunidade, exercendo os valores da cidadania democrática (participação ativa, responsabilidade pelo todo), conceber a solução para o problema.

Nesse processo de se pensar em soluções de forma coletiva, mais e mais questões surgem, que por si próprias já demandam novas soluções:

A escola poderia começar antes do horário de trabalho dos pais e terminar uma hora após os pais tiverem saído do trabalho. As férias escolares poderiam ser alinhadas com as férias de trabalho. Mas como possibilitar isso, em face das demandas do trabalho? Precisaríamos pensar seriamente sobre quando cada um deveria trabalhar. Talvez as horas de trabalho devessem ser ajustadas ao longo da vida da pessoa – pais poderiam ser dispensados de algumas horas de trabalho durante a infância dos filhos e poderiam compensar isso trabalhando mais na adultidade dos filhos. Pessoas sem filhos poderiam trabalhar horas extras, para compensar os trabalhadores pais, e se aposentar mais cedo. **As possibilidades são as mais diversas. Mas para consertar apenas uma coisa – o problema do calendário escolar – seria necessário modificar aspectos fundamentais de toda a organização da sociedade sobre o tempo. E uma vez que começemos a pensar sobre isso, precisaremos reorganizar não apenas os calendários escolares, mas os currículos escolares, os calendários de trabalho, o transporte precisaria ser reorganizado. Na verdade, precisaríamos repensar até as moradias em que os pais vivem: faz sentido viver numa área de expansão se a meta, por exemplo, é conseguir deixar e pegar as crianças na escola facilmente? E em que medida esses assuntos deverão ser organizados e normatizados por políticas locais? Ou por políticas estaduais? Ou por políticas nacionais?** (TRONTO, 2015, p. 10-11, tradução livre, grifos ausentes no original).⁶⁵

Como se vê, redefinir a democracia a partir do cuidado não é algo pontual, pois exige que todos os âmbitos da vida sejam reorientados a partir das vulnerabilidades diversas, do cuidado que precisamos receber e que precisamos e queremos despendar. As necessidades (de cuidar e de ser cuidado), numa democracia de mercado, são meras fatalidades da vida que cada núcleo familiar deve resolver por si só; numa democracia do cuidado, essas necessidades reorientam as políticas públicas para que possam ser decididas e satisfeitas de forma coletiva e

⁶⁵No original: “School might begin before parents had to be at work, and end an hour after parents leave work. School vacations might align with work vacations. But how could we do that, given the demands of work? Well, we would have to think long and hard about who should work when. Perhaps work hours should be adjusted over the course of one’s life – parents could take those hours now and work harder when their children are grown. Childless people could bank their extra hours and retire earlier. The possibilities are broad. But to fix this one thing would require fundamental changes to our society’s organization of time. And once we start to think about it, we need to reorder not only school schedules but school curricula. Work schedules would need to be adapted. Transportation would need to be reorganized. Indeed, we might want to rethink what kinds of housing parents live in: Does it make sense to live in suburban sprawl if the goal is to organize life around getting children easily to and from school? How much should such matters be controlled and organized on a local level? A state level? A national level?” (TRONTO, 2015, p. 10-11).

comunitária, o que leva a um efeito dominó, pois redefinir a democracia a partir do cuidado nos leva a redefinir nossas próprias vidas a partir do cuidado.

3.4 A tutela legal da vulnerabilidade no direito brasileiro – entraves e desafios para a concretização de uma democracia do cuidado

Como foi dito no tópico anterior, uma democracia do cuidado funciona sob a lógica de ajustar todas as instituições políticas a partir da consideração das necessidades das pessoas, em mão dupla: necessidades de serem cuidadas em suas vulnerabilidades – e necessidades de cuidarem das pessoas em situação de vulnerabilidade. Dessa forma, a noção de vulnerabilidade é uma categoria central para a democracia do cuidado.

No pensamento político liberal, que se hegemonizou a partir da Modernidade, o que caracteriza a condição humana é a igual expectativa de direitos compartilhada pelas pessoas. A marca central do direito moderno, portanto, é a noção de indivíduo autônomo: a filosofia do individualismo subjacente à noção de direitos. Contudo, a ideia de vulnerabilidade, que fundamenta uma democracia do cuidado, vem questionar esse paradigma.

Segundo Merino (2016, p. 16), o que melhor vincula todas as pessoas como iguais é a presença do sofrimento na vida humana, e não a expectativa de direitos do sujeito autônomo (como defendido pelo pensamento liberal). E, assim como existe o sofrimento, também existe nas pessoas uma habilidade compartilhada de ter empatia com o sofrimento do outro. Como seres morais, somos capazes de nos colocar no lugar do outro (o cinema, por exemplo, estimula essa capacidade).

Merino aponta que isso pode ser plenamente visualizado nas sociedades ditas “primitivas”, em que o procedimento para apurar a responsabilidade de alguém por um dano cometido parte de uma compreensão relacional e comunitária do conflito, por haver uma consciência coletiva do que significa a causação de sofrimento. Nesse contexto, a finalidade da justiça é garantir a reconciliação por meio da assunção da responsabilidade por parte do causador do dano.

Dessa forma, nas sociedades ditas “primitivas”, a vítima nunca está desamparada no processo, e o apoio da comunidade sempre existe, para acompanhá-la. Esse raciocínio não encontra espaço na lógica moderna do direito criminal de abordagem dos conflitos, pois a inexistência de um suporte comunitário e de uma compreensão relacional do conflito tornam a vítima desprovida de empoderamento social e levam-na a vivenciar vergonha e culpa durante o processo (MERINO, 2016, p. 18). Merino conclui: “não é possível pretender que o direito possa substituir a comunidade como sistema de proteção para uma pessoa vitimada por algum

dano. **O direito apenas pode fazer isso sob a condição de sistematicamente esconder a vulnerabilidade inerente a todo ser humano**”⁶⁶ (MERINO, 2016, p. 18, tradução livre, itálico presente no original, negrito ausente no original).

No pensamento liberal, o ser humano é concebido como um indivíduo autônomo e independente, isolado de seu meio e dos seus laços afetivos e comunitários. Por essa razão, o processo criminal formal conduzido pelo Estado pretende ser suficiente para lidar com o dano causado a alguém, afinal parte-se do pressuposto de que esse alguém não precisa de um suporte comunitário para lhe assistir. Tem autonomia plena diante de si e dos outros.

No entanto, conforme sugere Merino (2016), quando substituímos essa suposta autonomia compartilhada por todos pela real vulnerabilidade vivenciada por todos, percebemos que o direito estatal é incapaz de assistir às necessidades e dores do ser humano, pois a falsa noção de plena autonomia invisibiliza a necessidade humana de conexão e interdependência, bem como a realidade de que somente conseguimos lidar com conflitos e seguir adiante quando temos o apoio de nossos laços afetivos e comunitários.

Dessa forma, Merino (2016, p. 25) defende que tomemos a vulnerabilidade como ponto de partida de toda discussão sobre danos e conflitos humanos. Todas as pessoas vivenciam vulnerabilidades: na infância; em momentos de convalescença; na velhice; em crises familiares ou econômicas. Assim, “a vulnerabilidade compartilhada significa que há uma interdependência fundamental entre as pessoas, e essa dimensão relacional da vida evidencia a limitação substancial da abordagem dos direitos”⁶⁷ (MERINO, 2016, p. 25, tradução livre).

O enfoque da vulnerabilidade abre espaço para outra lógica, diferente da lógica dos direitos: a lógica dos deveres (*duties of care* – deveres de cuidado), de proteger vulnerabilidades e satisfazer necessidades do outro, sem que haja necessariamente um direito correspondente. Os deveres de cuidar dos animais (defendidos por Peter Singer) e de preservar o meio ambiente para as gerações futuras da Terra (defendidos por Hans Jonas) são exemplos disso. Por isso, o argumento de Merino converge ao de Joan Tronto, no sentido de que uma democracia do cuidado começa a ser formulada a partir do momento em que os deveres de cuidado são coletivizados numa perspectiva comunitária. E também, claro, está situado no âmbito da ética

⁶⁶No original: “[...] it is not possible to pretend that the law can replace the community as system of protection to the person who suffers damage. It can only do so with the condition of systematically hide the vulnerability inherent to every human being” (MERINO, 2016, p. 18).

⁶⁷No original: “The common vulnerability means that there is a fundamental interdependence between people, and this relational dimension of life marks the substantial limit of approaching it through Rights” (MERINO, 2016, p. 25).

do cuidado, porque esta ética parte da percepção de que todos estamos em rede de conexões uns aos outros, o que implica deveres mútuos de cooperação e solidariedade.

Os estudos de Gilligan sobre a ética do cuidado abriram espaço para que os padrões convencionais da psicologia percebessem o enviesamento de escalas de desenvolvimento moral formuladas a partir de amostras masculinas, como a escala de Kohlberg. Em vez de uma dedução lógica de princípios universais para problemas particulares, o raciocínio localizado por Gilligan (a ética do cuidado) baseia-se no anseio de não causar danos, nas conexões relacionais entre as pessoas, no dever de cuidar, na abordagem contextual e narrativa dos conflitos humanos, e na não violência.⁶⁸

Decisões baseadas no cuidado mantém a rede de conexões, enquanto decisões não baseadas no cuidado rompem os relacionamentos que sustentam a rede de conexões entre as pessoas. Porém, deveres e responsabilidades sobre atividades de cuidado só se tornam públicos quando a constatação das vulnerabilidades passa a ser uma peça central da democracia. Afirma Kittay:

Uma ética do cuidado insiste que nós sempre estamos numa malha de relacionamentos; **nós nunca somos completamente independentes ou autossuficientes, mas sempre estamos em relacionamentos de dependência e interdependência.** Enquanto uma ética da justiça parte da ideia do agente moral autônomo e independente interagindo com outros agentes igualmente autônomos e independentes, uma ética do cuidado está imersa em relacionamentos de poder desigual (KITTAI, 2011, p. 114, tradução livre, grifo ausente no original).⁶⁹

Ainda segundo Kittay, enquanto pensarmos a sociedade em termos de agentes morais autônomos e independentes, o papel decisivo da interdependência na vida humana é excluído das preocupações públicas, o que interfere na cidadania plena daqueles que temporária ou permanentemente necessitam de assistência e daqueles cujo trabalho é devotado para o cuidado de seus dependentes (geralmente, mulheres). A desigualdade nas responsabilidades do cuidado afeta “as mais pobres, as pertencentes às minorias étnicas e raciais, ou as destituídas de direitos de modo geral, mas mesmo as mulheres de classe média e com instrução formal são afetadas pelas desigualdades oriundas do trabalho de cuidar”⁷⁰ (KITTAI, 2011, p. 116, tradução livre).

⁶⁸“A ética do cuidado revela os limites da dedução racional na aplicação de um princípio, valorizando o papel dos sentimentos morais. Seguindo na direção oposta ao raciocínio abstrato, a ética do cuidado mostra que é preciso prestar atenção ao concreto, aos sentimentos e emoções, às situações específicas, obtendo-se, com isso, uma representação real do modo pelo qual as pessoas veem e experimentam o mundo” (KUHNEN, 2015, p. 108).

⁶⁹No original: “An ethic of care insists that we are always in a mesh of relationships; we are never fully independent and self-sufficient, but we always stand in relationships of dependence and interdependence. While a justice-based ethics begins with the autonomous independent moral agent interacting with other equally autonomous independent agents, a care ethics is immersed in relationships of unequal power” (KITTAI, 2011, p. 114).

⁷⁰No original: “[...] those who are poor, who come from racial or ethnic minorities, or who are otherwise disenfranchised, but all women, even those who are middleclass and well-educated are affected by the inequalities posed by dependency and dependency work” (KITTAI, 2011, p. 116).

Os que defendem o ideal de independência invisibilizam o fato de que sempre há alguém cuidando de suas necessidades, o que revela, portanto, que a plena independência humana não passa de um mito liberal.

Nesse panorama, é notório que as categorias da vulnerabilidade e do cuidado têm causado transformações no direito contemporâneo. No âmbito internacional, a noção de vulnerabilidade introduziu uma nova lógica nas relações internacionais: os direitos humanos, expressos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, buscam assegurar um conjunto mínimo de liberdades e garantias para toda pessoa viver de forma digna. A partir das atrocidades cometidas pelo regime nazista, a comunidade internacional deu-se conta da necessidade de universalizar, de forma explícita, direitos mínimos e iguais para todo ser humano, de modo a reforçar a proteção de grupos vulneráveis e minoritários em contextos de violência.

Quanto ao reconhecimento da universalização da dignidade na comunidade internacional, no século XX, o filósofo italiano Bobbio aponta para a relevância da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, na medida em que este documento estabeleceu, pela primeira vez na história, um consenso internacional em torno de um sistema de valores mínimos para o comportamento humano:

Não sei se se tem consciência de até que ponto a Declaração Universal representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, através de seus respectivos governos, pela maioria dos homens que vive na Terra. **Com essa declaração, um sistema de valores é – pela primeira vez na história – universal, não em princípio, mas de fato, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado** (BOBBIO, 2004, p. 27-28, grifo ausente no original).

No âmbito do direito brasileiro, a tutela dos vulneráveis tem conquistado espaço no direito civil contemporâneo. De acordo com Marques e Miragem (2014), os sujeitos identificados como vulneráveis reivindicaram sua própria lei protetiva, como o Estatuto da Criança e do Adolescente e o Estatuto do Idoso, causando modificações no sistema geral. Os autores definem que se trata, no âmbito do direito civil, de uma “necessária concretização do princípio da igualdade, de tratamento desigual aos desiguais, da procura de uma igualdade material e momentânea para um sujeito com direitos diferentes, sujeito vulnerável, mais fraco” (MARQUES; MIRAGEM, 2014, p. 18). Na perspectiva do direito civil, trata-se de um novo paradigma, porquanto a orientação histórica da Modernidade é de matriz liberal, portanto individualista, assentada na luta contra o Antigo Regime e seus privilégios de classe.

Precisamente por isso se ignorou por muito tempo a possibilidade de conceder tratamento jurídico diferenciado entre as pessoas.

A proteção dos vulneráveis somente aparece com o direito social do trabalho e, nos últimos anos, com o direito do consumidor (MARQUES; MIRAGEM, 2014, p. 57), os dois principais pontapés para a percepção da vulnerabilidade no direito civil. O Código Civil de 2002 nasce como um Código para iguais, mas como Código meramente central, isto é, sem mais a pretensão de regular todas as relações, recuando ante situações de vulnerabilidade, que passaram a ser tuteladas pelo Código de Defesa do Consumidor e pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, por exemplo, “cujo espírito e teleologia estão ligados a um novo paradigma, o paradigma da diferença, da igualdade/igualização dos desiguais, mediante tratamento desigual para os desiguais” (MARQUES; MIRAGEM, 2014, p. 96). Ainda segundo os autores, o valor que mais impulsionou essa nova compreensão do direito privado, diretamente resultante da Constituição de 1988, foi o princípio constitucional do pluralismo, abrindo espaço para novas categorias jurídicas, como o feto no direito de família (MARQUES; MIRAGEM, 2014, p. 108-109).

Essa nova compreensão do direito privado é uma consequência da própria Constituição de 1988, porquanto esta favoreceu uma forma de constitucionalização do Direito pautada na filtragem constitucional. Essa filtragem impõe a releitura de institutos e conceitos do direito privado, compatibilizando-os com os valores humanitários da Constituição de 88. De acordo com Sarmento, trata-se de uma faceta virtuosa do processo de constitucionalização do Direito, tendo em vista que:

Em regra, as normas constitucionais que são irradiadas para os diversos ramos do Direito, impondo a releitura dos seus conceitos e institutos, são os direitos fundamentais e os princípios constitucionais mais gerais – dignidade da pessoa humana, solidariedade social, etc. – e não as regras detalhistas e minuciosas, cuja abundância no texto constitucional vimos de criticar [como a previsão de que o colégio carioca Pedro II permanecerá na órbita federal] (SARMENTO, 2006, p. 189).

Dessa forma, a vulnerabilidade, no âmbito da tutela civil, é a técnica para aplicar corretamente as novas regras protetivas, “é a noção instrumental que guia e ilumina a aplicação destas normas protetivas e reequilibradoras, à procura do fundamento da Igualdade e da Justiça equitativa” (MARQUES; MIRAGEM, 2014, p. 120).

No âmbito do direito penal, Barreto (2016, p. 22-23) diagnostica a formação de um Direito Penal dos Vulneráveis, fundado na ideia de que o direito penal é um caminho válido para a afirmação das especificidades das minorias sociais, para seu reconhecimento social e para sua proteção. Nesses termos, há pelo menos 30 anos surgem no Brasil processos de criminalização cuja ideia central é que a discriminação contra minorias sociais merece severa

reprimenda penal, por se tratar de grave violação aos direitos humanos. Não apenas no Brasil; afinal,

[...] a esperança de encontrar no Direito Penal um freio ao desrespeito e à violação de direitos de determinados grupos está presente no cenário social brasileiro, tanto quanto, desde a década de 1980, **tem ganhado corpo em vários outros países, em uma corrida por legislações penais próprias de um segmento, no influxo dos reclamos por igualdade e por reconhecimento** (BARRETO, 2016, p. 23, grifo ausente no original).

Por exemplo, as Leis 7.716/89 (criminalização do preconceito e da discriminação), 10.741/03 (Estatuto do Idoso) e 11.340/06 (Lei Maria da Penha) carregam forte conteúdo simbólico, por representarem uma verdadeira declaração de vitória por parte dos movimentos sociais em sua luta pela proteção dos interesses das minorias (BARRETO, 2016, p. 85). O Projeto de Lei 122/06, que objetivava criminalizar a homofobia, também foi classificado pelo movimento *gay*, de acordo com Barreto (2016, p. 85), como um instrumento para coibir discriminações e para reivindicar igualdade perante as outras minorias que também recorreram ao direito penal.

A esperança depositada pelas minorias sociais em verem suas vulnerabilidades reconhecidas por meio das reprimendas do direito penal é explicada pelas teorias sociológicas do reconhecimento, de Charles Taylor e Axel Honneth. A força simbólica da reprimenda penal é compreendida pelos movimentos sociais como uma estratégia em sua luta pelo reconhecimento de vulnerabilidades. Tanto para Charles Taylor, quanto para Axel Honneth, o reconhecimento é intersubjetivo, isto é, demanda uma relação entre dois ou mais sujeitos, na qual um busca ser reconhecido pelo outro, tendo o não reconhecimento consequências desfavoráveis para o *self*.

Segundo Taylor:

[...] nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que **uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível**. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, **aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora** (TAYLOR, 2000, p. 241, grifos ausentes no original).

O reconhecimento errôneo não significa simplesmente faltar ao respeito com alguém ou todo um grupo; chega ao ponto de poder aprisionar suas vítimas “num paralisador ódio por si mesmas” (TAYLOR, 2000, p. 242). O reconhecimento tampouco simboliza uma mera cortesia que se deve conceder às pessoas, pois se trata, na verdade, de uma necessidade humana fundamental, a que se tem dado a atenção necessária somente na Modernidade, em virtude de duas transformações vitais: o colapso das hierarquias sociais, base da honra, modernamente

substituída pela noção de dignidade, num sentido universalista e igualitário; bem como a nova compreensão de identidade individual, a partir do fim do século XVIII, como um ideal de autenticidade (ser fiel a si, à sua maneira particular de ser no mundo).

Esta última virada paradigmática, segundo Taylor, deve-se sobretudo à filosofia de J. G. Herder, para quem existe um certo modo de ser humano que é o modo exclusivo da pessoa. “Sou chamado a levar minha vida assim, e não imitando a vida de outrem. Mas essa noção dá uma nova relevância ao ser fiel a mim mesmo. Se não o for, perderei o sentido de minha vida, ficarei privado do que é ser humano para mim” (TAYLOR, 2000, p. 245). Esse ideal de autenticidade amplia a relevância do autoconhecimento porque introduz o princípio da originalidade – toda voz tem algo a dizer porque cada voz é única. “Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só o posso encontrar dentro de mim” (TAYLOR, 2000, p. 245). O ideal de autenticidade, ao emergir na Modernidade a partir de Herder, conclama as pessoas a descobrirem sua maneira única e singular de ser, uma maneira original de ser que se gera do interior da pessoa, e não do exterior (padrões sociais).

Para compreender esse novo ideal da Modernidade, faz-se necessário reconhecer, segundo Taylor, uma característica central da vida humana – sua dialogicidade. “Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão” (TAYLOR, 2000, p. 246), linguagens a que as pessoas são apresentadas por meio da interação com outras pessoas valiosas em suas vidas, os “outros significativos” (termo que Taylor emprega a partir de G. H. Mead). “A gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica” (TAYLOR, 2000, p. 246).

Dessa forma, as pessoas definem suas próprias identidades no diálogo permanente com as expectativas dos outros significativos, e com frequência em luta contra essas expectativas, conforme afirma Taylor (2000, p. 246). Por essa razão, “minha descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; **significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro**” (TAYLOR, 2000, p. 248, grifo ausente no original). O reconhecimento passa, então, a figurar como peça central tanto a nível íntimo, quanto a nível social, pois uma política contínua de igual reconhecimento passa a sustentar as democracias saudáveis, nas quais a noção de dignidade é universalizada como algo inerente a todos os seres humanos, algo de que todos partilham, diferentemente da

honra que, para funcionar, precisa pertencer a algumas pessoas e a outras não (TAYLOR, 2000, p. 242).

Com a universalização da dignidade, passa-se a evitar a fragmentação da cidadania em classes; no entanto, segundo Taylor, a política de reconhecimento na esfera pública não se esgotou numa política de igual dignidade para todos os cidadãos, com base na universalização dos direitos. Ocorreu uma segunda mudança: a construção de uma política da diferença, também de base universalista, a significar que todas as pessoas devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Dessa forma, a política da igual dignidade fundamenta-se na ideia de que todas as pessoas são dignas de respeito – uma das formulações mais influentes para essa política foi a kantiana: por sermos todos agentes racionais, todos merecemos igual respeito. Ao mesmo tempo, a política da diferença exige que se respeite o potencial humano universal de definir a própria identidade e, portanto, se atribua igual valor ao que as pessoas concretamente fazem desse potencial (TAYLOR, 1999, p. 253).

Embora pareça existir certa contradição entre as duas, o contraponto da segunda política em relação à primeira é relevante na medida em que denuncia o caráter inconscientemente discriminatório da ideia de uma sociedade cega às diferenças, pois o vácuo deixado pela neutralidade é sempre ocupado pelos padrões culturais hegemônicos:

[...] a acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença é a de que **os liberais cegos são eles mesmos reflexo de culturas particulares**. E o pensamento preocupante é de que essa tendenciosidade possa não ser apenas uma fraqueza das teorias até agora propostas, de que a própria ideia de tal liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, **um particularismo mascarado de universal** (TAYLOR, 2000, p. 254, grifos ausentes no original).

Além da teoria do reconhecimento de Charles Taylor, também se destaca a contribuição de Axel Honneth. Segundo a socióloga Patrícia Mattos, “nenhum outro pensador moderno, além de Charles Taylor, contribuiu tão decisivamente para a renovação do paradigma da teoria crítica do reconhecimento quanto o filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth” (MATTOS, 2006, p. 87).

Partindo dos escritos do jovem Hegel, Honneth afirma que o reconhecimento de si é necessariamente intersubjetivo: “só quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado” (HONNETH, 2003, p. 119-120). No entanto, mesmos nos escritos hegelianos já há a intuição de que existem diversas maneiras de reconhecimento recíproco, que se distinguem de acordo com o grau de autonomia conquistado pelo sujeito. Esses modos diferentes de reconhecimento corresponderiam ao amor, ao direito e à eticidade, “em cujo quadro os indivíduos se confirmam

reciprocamente como pessoas autônomas e individuadas, **em uma medida cada vez maior**” (HONNETH, 2003, p. 121, grifo ausente no original).

Honneth afirma que a psicologia social de George Herbert Mead, ao fundamentar sob pressupostos naturalistas a teoria hegeliana do reconhecimento, conseguiu desenvolver da maneira mais consequente possível a ideia de que as pessoas devem suas identidades à experiência do reconhecimento recíproco (HONNETH, 2003, p. 125). A partir do momento em que o indivíduo desencadeia em si próprio a mesma reação que seu comportamento estimulou no seu defrontante, ele consegue se conscientizar sobre si mesmo. Em outras palavras, essa autorrelação originária, em que o indivíduo se percebe pela primeira vez na condição de objeto, resulta em seu primeiro quadro de si, o que Mead chamou de “Me”. Dessa forma, “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003, p. 131).

O “Me”, portanto, na categorização de Mead, é a imagem cognitiva que o sujeito forma de si mesmo quando passa a se perceber da perspectiva de outra pessoa. Essa autoimagem cognitiva se transforma numa autoimagem prática quando o indivíduo, “ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo” (HONNETH, 2003, p. 133). À medida que ocorre o processo de socialização da criança, ela interioriza as normas de ação que advém da generalização das expectativas comportamentais de todos os membros da sociedade (o “outro generalizado”, na categorização de Mead). É dessa forma que a psicologia social de Mead emprega o conceito de reconhecimento para as relações intersubjetivas: “na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação” (HONNETH, 2003, p. 136-137).

O “Me”, contudo, não define sozinho a psique, pois tem uma contraparte inconsciente, o “Eu”. Enquanto o primeiro recebe as normas sociais e as interioriza para o sujeito se comportar conforme as expectativas sociais, o segundo recebe os impulsos internos que reagem involuntária e criativamente contra as normas sociais. O atrito interno entre o “Me” e sua contraparte psíquica, o “Eu”, define, nessa linha de raciocínio, o desenvolvimento moral tanto a nível individual quanto social:

[...] o “Me” incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu “Eu”. [...] É a existência do “Me” que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu “Eu”, por novas formas de reconhecimento social. [...] ele precisa, se quiser realizar as exigências de seu “Eu”,

antecipar uma coletividade na qual lhe cabe uma pretensão à realização do desejo correspondente. [...] no lugar do “outro generalizado” da coletividade existente entra, portanto, aquele de uma sociedade futura, na qual as pretensões individuais encontrarão presumivelmente assentimento (HONNETH, 2003, p. 141-142).

Dessa forma, a evolução social é forçada pela necessidade permanente de adaptação aos processos de liberação da individualidade, que se materializaram na ampliação jurídica dos direitos de liberdade. Segundo Honneth, tanto Hegel quanto Mead concordam que a liberação da individualidade funciona como o motor de uma permanente luta por reconhecimento, na medida em que “os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal” (HONNETH, 2003, p. 145). Ademais, tanto a teoria de Mead quanto a hegeliana estabelecem uma distinção entre três formas de reconhecimento recíproco: a dedicação emotiva (relações amorosas), o reconhecimento jurídico e o assentimento solidário. Conforme Honneth (2003, p. 157-158), já aparecia em Hegel a ideia de que a autonomia do indivíduo se amplia com cada etapa de reconhecimento, mas somente em Mead aparece a “hipótese empírica, segundo a qual o grau de relação positiva da pessoa consigo mesma se intensifica passo a passo na sequência das três formas de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 158). Assim, passa-se, a seguir, ao exame de cada uma dessas três maneiras de reconhecimento recíproco (amor, direito e solidariedade).

Em primeiro lugar, as relações amorosas não consistem na intimidade do sexo, mas sim nas relações de identificação primária do indivíduo. Segundo Honneth, Hegel já intuía que “na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (2003, p. 160). Neste ponto, Honneth recorre aos escritos do psicanalista Winnicott, cuja abordagem diferenciada, de acordo com o filósofo, permite que sua percepção seja compatibilizada com o referencial teórico de Hegel e Mead.

Para Winnicott, os primeiros meses de vida da criança representam uma simbiose da criança com a mãe, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, em que o bebê depende de tal modo dos cuidados maternos que não pode ser estudado sem a pessoa referencial, a mãe. Trata-se de um estado do indiferenciado ser-um, em que o bebê percebe os cuidados da mãe como uma manifestação da própria onipotência, ao mesmo tempo em que a mãe percebe as reações do bebê como componentes do mesmo ciclo de ação.

Nesse sentido, a preocupação de Winnicott era entender como mãe e filho superam o estado de simbiose para se aceitar e se amar como pessoas independentes. Para tanto, primeiro descreve o que chamou de fase de dependência absoluta, em que os dois parceiros de interação

dependem completamente um do outro para a satisfação de suas necessidades, de tal modo que há uma indistinção emotiva e física entre a mãe e o bebê (HONNETH, 2003, p. 166). A partir do momento em que a mãe retorna para as atividades do cotidiano, e o tempo que passa com o bebê diminui, começa a fase da dependência relativa, pois a própria dependência do bebê em relação à mãe entra no campo de visão daquele.

A criança, nessa fase, vive um processo de desilusão, pois se dá conta de que a mãe, aquele ser que estava à sua inteira disposição, escapa agora de seu controle onipotente. Passa a adotar, então, comportamentos agressivos e de destruição, como forma de vivenciar a nova percepção de que ela depende da atenção de um ser que existe independentemente dela, um ser autônomo com pretensões próprias (HONNETH, 2003, p. 170). “Se a mãe soube passar pelo teste de seu filho, tolerando os ataques agressivos sem a vingança de privá-lo do amor, então, da perspectiva dele, ela pertence de agora em diante a um mundo exterior aceito com dor” (HONNETH, 2003, p. 173). A criança, sentindo-se segura pela durabilidade e confiabilidade do amor da mãe, desenvolve a capacidade de estar só. Dessa forma, o autorrespeito, a confiança elementar em si mesmo, precede as outras formas de reconhecimento recíproco e advém da “segurança emotiva de que a pessoa amada preserva sua afeição mesmo depois da autonomização renovada” (HONNETH, 2003, p. 178).

Do reconhecimento amoroso se distingue o reconhecimento jurídico. No caso do direito, “apenas da perspectiva normativa de um ‘outro generalizado’, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito” (HONNETH, 2003, p. 179). No pensamento hegeliano, o reconhecimento jurídico é dependente da Modernidade e de suas premissas de princípios morais universalistas. Na medida em que somente se pode esperar dos parceiros de interação que obedeçam às normas jurídicas se puderem assentir a elas na qualidade de seres livres e iguais, “migra para a relação de reconhecimento do direito uma nova forma de reciprocidade, altamente exigente: obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (HONNETH, 2003, p. 182).

Dessa forma, com a transição para a Modernidade, os direitos individuais não dependem mais das expectativas provenientes de papéis sociais ou de *status*, mas passam a pertencer a todo indivíduo, na qualidade de ser livre. Quando as relações jurídicas eram baseadas na tradição, o reconhecimento como pessoa de direito dependia da estima social que o indivíduo recebia em seu *status*. O reconhecimento jurídico podia, então, ser dividido em graus, de acordo com a estima social que o indivíduo possuía enquanto portador de um papel

social; contudo, na passagem para a Modernidade, o reconhecimento como pessoa de direito passa a ser aplicado a todo sujeito em igual medida, apartando-se do grau de estima social. Do desacoplamento entre o reconhecimento jurídico e a estima social decorre que aquele não tolera mais qualquer graduação, enquanto a estima necessariamente remete a critérios de graduação (quem tem mais estima e quem tem menos):

[...] em ambos os casos, como já sabemos, um homem é respeitado em virtude de determinadas propriedades, mas no primeiro caso se trata daquela propriedade universal que faz dele uma pessoa; no segundo caso, pelo contrário, trata-se das propriedades particulares que o caracterizam, diferentemente de outras pessoas (HONNETH, 2003, p. 187).

Nas primeiras décadas do século XX, segundo Honneth (2003, p. 191), as exigências de igualdade de grupos minoritários movimentaram a luta por reconhecimento jurídico de tal modo que se impôs em definitivo a convicção de que se aplica a todo membro da coletividade o igual direito à participação política. Isso só foi possível tendo em vista que todas as comunidades jurídicas modernas, “unicamente porque sua legitimidade se torna dependente da ideia de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, [estão fundadas] na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros” (HONNETH, 2003, p. 188). De todo modo, o enriquecimento das pretensões jurídicas individuais pode ser lido como um processo permanente, pois grupos desfavorecidos se dão conta de que não lhes foi dada a condição necessária para a igual participação no acordo racional que justifica a ordem jurídica e, assim, exercem pressão transformadora.

Assim como o amor leva a criança a adquirir autoconfiança, a formação dos direitos básicos universais confere ao sujeito autorrespeito. No entanto, além da dedicação amorosa e do reconhecimento jurídico, tanto Hegel quanto Mead referiram-se a uma terceira forma de reconhecimento recíproco: a estima social. Enquanto o reconhecimento jurídico fundamenta-se nas propriedades universais dos seres humanos, a estima social fundamenta-se nas propriedades particulares, nas diferenças pessoais entre os seres humanos. Quanto mais essas propriedades singulares cooperam para os objetivos sociais, tanto mais a pessoa ou grupo tem estima social:

A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos (HONNETH, 2003, p. 200).

Nas sociedades estamentais, as pessoas gozavam de “honra” na medida em que conseguiam cumprir as expectativas coletivas de comportamento atreladas ao *status* de seu grupo. Com a transição para a modernidade, a “honra” é substituída pelo “prestígio” social, e o sujeito e sua biografia individual entram na disputa. A pessoa sabe-se valiosa na medida em que se sente reconhecida de forma particular, por realizações que ela não partilha com todos os

demais seres humanos (por isso já é algo além da universalização da dignidade humana própria do reconhecimento jurídico).

Se, até então, as diferenças pessoais eram avaliadas de maneira coletivista (a honra do indivíduo era fixada a partir do estamento a que pertencia), com as revoluções burguesas e a superação gradativa da hierarquia tradicional de valores o conceito de “honra” passa a ser preenchido pelo conceito de “prestígio” (ou “reputação”). O grau de estima gozado socialmente pelo indivíduo passa a depender de suas realizações individuais, de como contribui para a implementação prática dos objetos culturais definidos pela sociedade. É exatamente por isso que “nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, **com os meios da força simbólica** e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (HONNETH, 2003, p. 208-209, grifo ausente no original).

Portanto, a partir do momento em que o indivíduo pode atribuir a si próprio o mérito de realizações conforme os objetivos culturalmente definidos da sociedade, “vai de par com a experiência da estima social uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como ‘valiosas’ pelos demais membros da sociedade” (HONNETH, 2003, p. 210). Essa nova forma de autorrealização prática está fundada na estima e advém da comunidade de valores (solidariedade social), como a autoconfiança e o autorrespeito, que advêm, respectivamente, das relações amorosas e das relações jurídicas.

De acordo com Barreto (2016, p. 211-212), o recurso ao Direito Penal dos Vulneráveis estaria mais associado à terceira esfera da luta por reconhecimento descrita por Honneth (solidariedade – estima social), em razão da função simbólica do Direito Penal. Isso porque a luta por reconhecimento jurídico teria se completado, do ponto de vista formal, com a constituição do Direito Penal de matriz liberal (BARRETO, 2016, p. 225).

No entanto, a autora problematiza que o Direito Penal dos Vulneráveis possui dois pressupostos incorretos: atribui ao Direito Penal uma função pedagógica, ou de estabilização de valores (BARRETO, 2016, p. 231), que não lhe é própria do ponto de vista garantista, e ignora a constatação de que as injustiças sofridas pelos vulneráveis devem ser corrigidas por meio de ações transformativas, que promovam tanto a distribuição de bens quanto a modificação de padrões culturais desiguais, conforme as lições de Nancy Fraser (2007).

Para Nancy Fraser, tanto Charles Taylor como Axel Honneth entendem o não reconhecimento em termos éticos – como um obstáculo para a conquista da vida boa. Fraser não entende o reconhecimento em termos de ética, “como uma subjetividade prejudicada e uma auto-identidade danificada” (FRASER, 2007, p. 111), mas sim em termos de moralidade,

pautando o reconhecimento, portanto, no correto (justiça) e não no bom (vida boa). O problema de tratar o reconhecimento em termos de identidade, como Taylor e Honneth o fazem, é “substituir a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência” (FRASER, 2007, p. 106). Para contornar isso, Fraser formula um modelo de reconhecimento que conjuga reconhecimento social e redistribuição econômica, no âmbito de uma concepção de justiça que tem como critério a paridade de participação dos diferentes grupos sociais na esfera pública.

No contexto do Direito Penal dos Vulneráveis, a função simbólica atribuída ao Direito Penal sofre uma hipertrofia, pois questões sobre a efetividade e a coerência desse tipo de legislação ficam em segundo plano (BARRETO, 2016, p. 234). Um bom exemplo é o Estatuto do Idoso (Lei 10.741/03), cuja maior parte das tipificações apenas reproduziu tipos do Código Penal, com prejuízo técnico, inclusive, em alguns casos em que a redação do Código estava melhor articulada. O combate às injustiças que afligem os grupos vulneráveis deve se dar tanto do ponto de vista econômico (melhor distribuição de bens e oportunidades), quanto do ponto de vista cultural (desconstrução de padrões culturais que impedem a paridade de participação), na linha do modelo de reconhecimento formulado por Nancy Fraser (2007), que conjuga reconhecimento e redistribuição recorrendo ao critério da paridade de participação na esfera pública. No entanto, o Direito Penal, de acordo com Barreto (2016, p. 235), não seria útil nem a um (redistribuição) nem ao outro fim (reconhecimento).

Na verdade, a questão não é se o Direito Penal consegue transformar os valores de uma sociedade, mas sim se no Estado Democrático de Direito é aceitável que o Direito Penal seja utilizado como instrumento de estabilização de valores éticos (BARRETO, 2016, p. 237-238). Admitir isso seria inadequado do ponto de vista garantista, para o qual é importante a separação entre direito e moral, afinal:

[...] o mesmo raciocínio “pedagógico” que permita lançar mão do Direito Penal para ensinar, por exemplo, que homofobia é uma conduta inaceitável, pode ser utilizado, em outra ocasião, para, por meio do Direito Penal, fixar a homossexualidade como uma forma de ser negativa, criminalizando-a (BARRETO, 2016, p. 238).

Não caberia, portanto, a uma ordem dita pluralista admitir que o Direito Penal exerça a função de promover valores éticos. Ademais desse ponto, o uso simbólico da ameaça da pena, no contexto do Direito Penal dos Vulneráveis, não se esgotaria no sentido ético-pedagógico de valorizar a identidade de determinado grupo: também está presente enquanto materialização de uma vitória política, relegando a segundo plano considerações sobre efetividade e coerência, indispensáveis do ponto de vista técnico.

Segundo Barreto (2016, p. 240-241), a prevalência do uso retórico do Direito Penal traz um duplo prejuízo: imediatamente, a já referida utilização pedagógica do Direito Penal,

não cabível num Estado Democrático de Direito; e, mediatamente, a perda de legitimidade de todo o sistema, pois com o fracasso de dada legislação na superação de determinada violência tende-se a concluir que houve “pouco” Direito Penal e, assim, querer recorrer sempre a mais e mais Direito Penal. Nesse ritmo, a solução se afasta das ações de afirmação (e não de reação) que conjuguem reconhecimento à redistribuição, conforme Fraser (2007).

Em resumo:

[...] o Direito Penal não é o lugar apropriado para confluência das demandas de reconhecimento, por ser incapaz de imprimir qualquer modificação que seja na realidade de subalternização e subordinação dos atores envolvidos no conflito penal de que se trata aqui (BARRETO, 2016, p. 242).

O Direito Penal dos Vulneráveis, ao considerar a distinção entre as pessoas, viola, do ponto de vista do próprio Direito Penal garantista, uma das premissas básicas de sua matriz liberal: a igualdade dos seres humanos perante a lei, o que faz a sanção penal fundamentar-se na lesão a um bem jurídico, e não na qualificação específica da vítima. O Direito Penal deve ser capaz de tutelar os bens jurídicos de todos, sem distinção:

Contrariamente, o Direito Penal especial motivado pelas demandas de reconhecimento de diferenças, muito frequentemente, redundaria na criminalização de condutas já criminalizadas, [...] [além de] conduzir a resultados flagrantemente antigarantistas, [...] Redundaria em decidir que vida merece ser mais protegida ou que integridade física deve ser mais bem ou mais tutelada (BARRETO, 2016, p. 242-243).

Ademais, o Direito Penal não se presta a ser uma discriminação positiva, sendo incapaz de promover ação afirmativa que empodere o grupo vulnerabilizado. Isso porque o Direito Penal é essencialmente reativo, ao contrário do direito civil, que é apto a se comportar de maneira ativa e positiva.

Nas últimas décadas, também se denunciou que o Direito Penal não cumpre suas funções declaradas. Serve, em verdade, à destruição das relações horizontais e comunitárias, o que o faz atuar “mais como fator impeditivo de uma condição de adequado reconhecimento intersubjetivo do que de promotor dessa condição” (BARRETO, 2016, p. 248). O Direito Penal, ao subtrair das pessoas envolvidas o conflito, bloqueia as interações sociais que, de maneira intersubjetiva, poderiam gerar reconhecimento. Assim, advogar o Direito Penal dos Vulneráveis em nome da associação entre crime e violação de direitos humanos carrega uma forte contradição, por ser o Direito Penal essencialmente violador de direitos humanos. Conforme Helena Singer, “ao demandar punição, os militantes dos Direitos Humanos estão também eles se furtando às questões éticas, e restringindo-se aos aspectos pragmáticos [...]” (SINGER, 1998, p. 18).

Dessa forma, percebe-se que a tutela legal centrada na vulnerabilidade, sobretudo do ponto de vista penal, encontra alguns entraves. Segundo a autora italiana Lucia Re (2019), o

modo como essa categoria tem sido trabalhada pelas legislações ocidentais não sugere avanços no sentido de uma democracia do cuidado, porquanto sob a ética do cuidado a noção de vulnerabilidade é trabalhada de uma maneira contextual e comunitária, e não apriorística e impessoal. A partir do momento em que vulnerabilidades são referenciadas no sentido de grupos vulneráveis que necessitam de proteção, como se proteger esses grupos fosse um dever moral do Estado, “essa retórica expressa uma lógica paternalista e estigmatizante, que, além disso, pode dar luz a uma forma de vulnerabilidade socialmente construída”⁷¹ (RE, 2019, p. 320, tradução livre) – o que algumas autoras já chamam de vulnerabilidade patogênica.

Exemplo dessa lógica paternalista e estigmatizante encontra-se nos dados colhidos por Sposato, Morais e Lage (2019), cujo trabalho evidencia que dispositivos da Lei da Política Nacional do Idoso e do Estatuto do Idoso, “na tentativa de proteger o idoso, acabam por limitar sua autonomia, sobretudo dadas as características sociais das ILPIs [Instituições de Longa Permanência para Idosos], que tendem a provocar um afastamento do idoso de outros convívios sociais” (SPOSATO; MORAIS; LAGE, 2019, p. 212). O trabalho de Reginato (2014) também aponta para essa lógica paternalista no contexto da Lei Maria da Penha e do julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.424/DF pelo Supremo Tribunal Federal, em que este decidiu pelo processamento automático (ação penal incondicionada) das ações criminais envolvendo lesão corporal leve cometidas no âmbito da violência doméstica e familiar contra a mulher:

Evidentemente que em muitas situações as mulheres, vítimas, estão enredadas em situações de opressão com as quais não conseguem romper, onde o “perdão” oculta dominação, sujeição e violência. Mas nem sempre é assim, não se pode afetar a esfera de autonomia das mulheres presumindo-se que em todas as vezes e em todas as circunstâncias nas quais uma mulher não queira a perseguição penal isso sempre se dá em razão de sua incapacidade de decidir o que é o melhor, naquele contexto, para si mesma e sua família (REGINATO, 2014, p. 163).

Em razão disso, em vez de revitalizar o Estado constitucional numa direção feminista pós-identitária e emancipadora, essa lógica paternalista pode bloquear a evolução do Estado constitucional, atando-o a uma racionalidade em essência patriarcal, porquanto baseada na força impessoal da lei, cerceando-se a pluralidade de vozes (KUHNEN, 2015, p. 89). O paradigma do patriarcado lê a noção de vulnerabilidade como ausência de voz, quando, sob a ética feminista do cuidado, reconhecer vulnerabilidades implica ouvir as diferentes vozes e lhes trilhar empoderamento, e, sob a democracia do cuidado, implica distribuir as responsabilidades e deveres de cuidado de forma que todos possam participar dessa distribuição do modo mais igualitário, justo e completo possível.

⁷¹No original: “Such rhetoric expresses a paternalistic and stigmatising logic, which, moreover, can give rise to a form of socially constructed ‘vulnerability’” (Re, 2019, p. 320).

Ademais, a perspectiva paternalista tende a ofuscar a questão central do atual modelo de Estado constitucional, que seria a efetividade dos direitos sociais, cuja negligência prejudica a coesão social e o senso cívico de solidariedade social, razão pela qual a revitalização da democracia constitucional não demanda a invenção de políticas inéditas de cuidado, mas simplesmente a implementação dos direitos sociais e aparelhamento das instituições públicas que lhes garantem. Nesses termos, o recurso à vulnerabilidade é uma moeda de duas faces: em alguns casos, é funcional para fundamentar obrigações do Estado no fortalecimento da igualdade substantiva; em outros, “aparece para minar garantias, operando como um padrão restritivo (direitos são protegidos apenas se o sujeito que está demandando por eles evidencie estar numa condição de particular vulnerabilidade)”⁷² (RE, 2019, p. 321, tradução livre).

Por essas razões, o fato de a categoria da vulnerabilidade estar promovendo mudanças no direito brasileiro e nas legislações ocidentais em geral não significa necessariamente que estas legislações estejam operando sob a ética do cuidado ou na perspectiva de uma democracia do cuidado. Sobretudo no direito criminal e no caso do Direito Penal dos Vulneráveis, “é perceptível a diluição do ‘feminino’ numa lógica típica do ‘masculino’, o que sói acontecer sempre que se aposta no poder da lei, garantido pela imposição da pena, como a única forma para a resolução de conflitos” (REGINATO, 2014, p. 198). E, com isso, reforça-se a dominação patriarcal, conforme explica Kuhnen:

Com o fim de alcançar oportunidades, participação e respeito na sociedade, muitas mulheres são envolvidas por essa lógica machista e desenvolvem as características do masculino por acreditar que isso é necessário para que alcancem espaço e reconhecimento na sociedade. Assumem que a lógica hierárquica e dualista opressora corresponde a uma organização “natural” da sociedade. Como consequência, passam a exercer, por vezes, o próprio papel de dominador. [...] ao assumir os valores machistas e se enquadrar no perfil “masculino”, a mulher endossa a assimetria do poder. **O feminismo deve reivindicar um espaço para o “feminino” na sociedade, para a voz moral distinta da voz padrão [ou seja, para a ética do cuidado], retirando-a de sua condução de “desvalor” – uma voz que não é caracterizada por algum tipo de emoção irracional, mas por uma racionalidade contextualizada que diverge da forma de razão tradicional por trás das teorias modernas sobre a moralidade.** Da mesma forma, deve reivindicar espaço para a individualidade de cada mulher e de cada homem, sem que lhes seja exigido corresponder a padrões e papéis sociais impostos conforme o gênero (KUHNEN, 2015, p. 26-27, grifos ausentes no original).

Assim, com o desenvolvimento de um feminismo do cuidado e da interconexão, a partir da obra de Gilligan, e com a ideia de democracia do cuidado, a partir da obra de Tronto, abre-se caminho para a seguinte questão: em que medida o paradigma hegemônico da justiça, e em especial do sistema de justiça criminal, está ancorado em pressupostos tradicionalmente

⁷²No original: “it appears to undermine guarantees, operating as a restrictive standard (rights are protected only if the subject claiming them is shown to be in a condition of particular vulnerability)” (Re, 2019, p. 321).

masculinos, como a racionalidade, imparcialidade, neutralidade, objetividade, impessoalidade? Quais são as possibilidades de uma nova concepção de justiça e de democracia, pautadas na ética do cuidado, que mobilizem princípios e valores como empatia, conexão, comunicação, responsabilidade diante das necessidades e expectativas concretas das pessoas, e suporte nos laços afetivos e comunitários?

A teoria feminista do cuidado proporciona um amplo leque de reflexões para o campo do direito, no sentido de uma crítica ao sistema de justiça e à própria democracia constitucional, possibilitando articulações para a construção de uma justiça e de uma democracia referenciadas pela ética do cuidado. O capítulo seguinte destina-se a estudar a Justiça Restaurativa como um possível caminho para essas articulações.

4 A RACIONALIDADE PENAL MODERNA E A JUSTIÇA RESTAURATIVA

Este capítulo destina-se a estudar a hipótese que tomamos no início do trabalho, de que a Justiça Restaurativa, para além de uma mera técnica de resolução de conflitos, constitui um modelo inovador de justiça, o qual, desde seus princípios e valores, permite trabalhar os conflitos humanos a partir de uma ética relacional do cuidado, e não uma ética impessoal da justiça. Ademais disso, a partir dessa primeira reflexão, tomamos uma segunda hipótese mais ampla, de que a prática da Justiça Restaurativa, conforme indicado por Costa (2019), tem um potencial transformador no pensar e agir das partes, o que torna a JR uma potencial força mobilizadora de uma democracia do cuidado, conforme o conceito de Joan Tronto estudado no capítulo anterior. Se considerarmos que, ao trabalharem o conflito por meio de um processo restaurativo, as partes ressignificam a imagem que tinham uma da outra, bem como do conflito em si e dos compromissos que ele acarreta, isso significa que a JR tem um potencial em desenvolver nas pessoas as habilidades sociais que definem o cidadão próprio de uma democracia do cuidado – a atenciosidade, a responsabilidade, a competência e a responsividade (sensibilidade) perante o próximo.

Considerando-se que a JR é um modelo inovador, a investigação das hipóteses levantadas exige primeiramente que analisemos o modelo atual e hegemônico de justiça criminal, pautado no paradigma da racionalidade penal moderna e seus pressupostos punitivos. Em seguida, pretende-se apresentar os fundamentos da Justiça Restaurativa e sua perspectiva de compreensão dos conflitos humanos, buscando-se explorar suas raízes teóricas, históricas e filosóficas, para que, nos dois tópicos finais, seja possível aprofundar nosso problema de pesquisa e as hipóteses levantadas, no que se refere à conexão entre a Justiça Restaurativa e a ética do cuidado, bem como à sua condição de potencial força mobilizadora de uma democracia do cuidado.

4.1 A racionalidade penal moderna – paradigma hegemônico do sistema de justiça criminal

A partir do monopólio estatal do direito produzido pela consolidação do Estado moderno, quando se fala em fazer justiça ante uma conduta classificada como criminosa, pensa-se imediatamente em alguns pressupostos datados dos séculos XVIII e XIX que, até a contemporaneidade, sustentam e justificam a aplicação das sanções penais. Esses pressupostos, que garantem a racionalização filosófica dos fins da pena, são de cunho retributivo, dissuasivo e jurídico.

De cunho retributivo, a justificação das penas deve-se aos pensamentos kantiano e hegeliano. Para Kant, a pena é um imperativo categórico – um mandamento moral ditado pela consciência dos homens. Mesmo que não existissem mais Estado nem sociedade civil, ainda assim a punição de um criminoso seria moralmente devida, de modo a garantir o restabelecimento da lei moral (interior aos homens) que foi momentaneamente desequilibrada pela ação criminosa. Para Hegel, por sua vez, a pena é a negação da negação do direito. Se o direito é negado pelo crime, o crime precisa ser negado por meio da punição do criminoso. Dessa forma, o ordenamento jurídico resgataria seu equilíbrio, mantendo sua eficácia perante as consciências humanas.

Portanto, ambos fundamentam filosoficamente a pena a partir da necessidade de retribuir o mal cometido por outro mal, de modo que o vetor resultante seja zero, restabelecendo-se a harmonia do contrato social que foi desequilibrado com o cometimento do crime:

[...] caso não se aplicasse a lei penal, caso esta não se efetivasse a cada passo de onde resultasse a violação de um bem jurídico-penal, estaríamos perante uma situação em que o mal venceria o bem, pois estes bens jurídicos não estariam numa posição de igualdade face à conduta praticada. O criminoso estaria numa posição de superioridade face ao homem cumpridor e colocado dentro do círculo da legalidade (ROBALO, 2012, p. 14).

Percebe-se, assim, que a justificação filosófica da pena pela via da retribuição trabalha com a ideia de reposição de igualdade e de equilíbrio, tomando a pena como uma necessidade moral. Na perspectiva retributivista, “a legitimidade da pena seria, portanto, apriorística, no sentido de que não é condicionada por finalidades extrapunitivas (como prevenir outros delitos, desestimular crimes na comunidade, reeducar o ofensor), senão como reação ao delito” (TIVERON, 2014, p. 57).

Do ponto de vista dissuasivo, a justificação da punição deve-se ao pensamento do filósofo italiano Cesare Beccaria, que toma a pena não mais como uma necessidade moral, mas sim como uma necessidade prática, em termos utilitaristas. O objetivo da pena não é mais retribuir o mal com o mal, mas sim dissuadir o réu a cometer novos crimes e convencer a sociedade que uma ação criminosa não compensa. Afirma Beccaria:

Da simples consideração das verdades, até aqui expostas, fica evidente que o fim das penas não é atormentar e afligir um ser sensível, nem desfazer o delito já cometido. É concebível que um corpo político que, bem longe de agir por paixões, é o tranquilo moderador das paixões particulares, possa albergar essa inútil crueldade, instrumento do furor e do fanatismo, ou dos fracos tiranos? Poderiam talvez os gritos de um infeliz trazer de volta, do tempo, que não retorna, as ações já consumadas? **O fim da pena, pois, é apenas o de impedir que o réu cause novos danos aos seus concidadãos e demover os outros de agir desse modo** (BECCARIA, 2013, p. 56, grifo ausente no original).

A justificação utilitarista que Beccaria confere à pena, rechaçando as formulações retributivistas da época, efetivamente consiste em um ganho civilizatório, pois a questão não é mais aplicar o mal contra o mal, mas sim aplicar o mal na exata medida em que for necessário para dissuadir as pessoas a cometerem crimes:

[...] a necessidade de punir todos os tipos de infração de que se tenha conhecimento, inclusive as mais leves, torna-se a única forma de impedir a debilitação do efeito dissuasivo e da legitimidade da pena. Na linha do conjunto do pensamento utilitarista clássico, a obra de Beccaria arrima-se na certeza da punição, e não na severidade das penas (MACHADO, 2008, p. 120).

No entanto, apesar desse ganho, a necessidade da pena ante o crime permanece inquestionável.

De um terceiro ponto de vista, Feuerbach define a pena como a consequência jurídica obrigatória do delito. O que marcaria a distinção entre um ilícito civil e um ilícito criminal é que, enquanto a sanção do primeiro seria a nulidade do negócio jurídico ou a condenação a uma prestação pecuniária (ainda que resolvida em perdas e danos), a sanção do segundo seria necessariamente a pena. A punição torna-se, assim, a racionalização da clivagem entre o direito civil e o direito penal. O crime é assim definido porque sua sanção natural seria a pena:

O delito criminal distinguia-se também dos demais ilícitos civis. Aqui, o primeiro critério distintivo era a pena. Feuerbach fazia um uso da palavra “crime” que, como ainda era comum em seu tempo, por vezes referia-se a todo tipo de lesão jurídica (*Lehrbuch*, 21), mas majoritariamente referia-se ao ilícito especificamente criminal. O “crime criminal” seria aquele a que se cominasse uma pena criminal não civil; vale dizer, corporal e não pecuniária (*Lehrbuch*, 22) (QUEIROZ, 2008, p. 200).

Percebe-se que esses três pensamentos filosóficos, apesar de fornecerem racionalizações diferentes entre si acerca dos fins da pena, convergem, segundo Pires (1999, 2004), do fim do século XVIII até a segunda metade do século XIX, para formar uma espécie de nó górdio em torno da ideia de punição como uma obrigação estatal perante o criminoso. Esse nó górdio, chamado por Pires de racionalidade penal moderna, fundamenta o paradigma hegemônico do sistema de justiça criminal, naturalizando a pena como uma necessidade incontornável perante o crime – seja esta necessidade de ordem moral (retributiva), prática (dissuasiva) ou jurídica. A modernidade consolida, assim, por meio de uma razão punitiva, a ideia da obrigação estatal em torno da punição:

O utilitarismo moderado de Beccaria sustentou a necessidade de punir todos os pequenos ilegalismos penais, para não enfraquecer o efeito da dissuasão (exigência pragmática e política). Kant, no quadro da teoria retributivista, sustentou que a pena é um imperativo categórico, isto é, uma obrigação moral incontornável: devemos punir mesmo se a pena for inútil. Anselm Von Feuerbach (1801), um utilitarista como Beccaria, fecha o círculo da razão punitiva: ele transforma explicitamente a exigência pragmática, política e moral de punir em uma “consequência jurídica necessária” da transgressão (MACHADO, 2008, p. 123).

Esse nó górdio, ou razão punitiva, conforme explica a teoria da racionalidade penal moderna, é o que gera uma série de obstáculos a mutações humanistas e inovadoras no direito criminal. As teorias modernas da pena, embora fundamentem a punição por vieses diferentes (Kant e Hegel – como necessidade moral; Beccaria – como necessidade prática; Feuerbach – como necessidade jurídica), naturalizam a ideia de que é sempre obrigatório recorrer à punição ante um conflito criminal (PIRES, 1999, p. 81-83), criando uma barreira cognitiva ou epistemológica na reflexão sobre formas alternativas de lidar com o crime e o conflito. Todos esses pensadores do Iluminismo oitocentista “não questionaram a ideia de que quando um mal é cometido, a dor deve ser administrada. Pelo contrário, ofereceram novas justificativas. Instituíram diretrizes mais racionais para a administração da dor” (ZEHR, 2008, p. 113-114).

Um exemplo contemporâneo da força desse obstáculo cognitivo em se pensar sobre lógicas alternativas fica evidente na contradição em advogar o “Direito Penal dos Vulneráveis”, conforme indicado no capítulo anterior, em nome da associação entre crime e violação de direitos humanos:

A pena afliativa é frequentemente valorizada como uma “maneira forte” de defender ou afirmar os direitos humanos. A representação da pena afliativa como necessária ou obrigatória produz então um paradoxo: certa degradação dos direitos humanos no direito penal, a afirmação de uma obrigação de punir, a resistência a outros tipos de sanções, **tudo isso pode se apresentar, em diferentes graus e formas, como uma maneira de proteger os direitos humanos, enquanto um observador externo poderá ver os direitos humanos como um objetivo ou um ideal de reduzir as penas e diversificar as sanções.** A racionalidade penal moderna é levada então a veicular vários enunciados teóricos visando “conciliar” uma política de austeridade com os temas da justiça e do humanismo [...] (PIRES, 2004, p. 46, grifo ausente no original).

Muito da expansão do Direito Penal dos Vulneráveis se deve à articulação de movimentos sociais de esquerda⁷³ que apostam na punição como estratégia simbólica de luta. No entanto, para Karam (1996), os agrupamentos políticos da “esquerda punitiva”, ao advogarem o aumento de punição em nome dos direitos humanos, desconsideram os ganhos da criminologia crítica, a qual problematiza a seletividade e o classismo do direito penal, sobretudo quando esses mesmos agrupamentos reivindicam o discurso do combate aos crimes de colarinho branco numa imagem do magistrado como condenador severo e implacável

⁷³Reconhece-se, aqui, a importância da distinção entre direita e esquerda porque, à primeira vista, cabe imaginar que o perfil de um programa político – mais progressista ou mais conservador – repercutiria no relacionamento desse programa com a demanda por prisão ou aumento de penas. Afinal, direita e esquerda não são meras ideologias, mas sim “programas contrapostos com relação a diversos problemas cuja solução pertence habitualmente à ação política, contrastes não só de ideias, mas também de interesses e de valorações [*valutazioni*] a respeito da direção a ser seguida pela sociedade, contrastes que existem em toda sociedade e que não vejo como possam simplesmente desaparecer” (BOBBIO, 1995, p. 33). No entanto, no caso da questão penal parece haver um curto-circuito, conforme indicam Karam (1996), da perspectiva da criminologia crítica, e Possas (2015), da perspectiva da teoria da racionalidade penal moderna.

(KARAM, 1996, p. 80) que, ao fim e ao cabo, põe em xeque as garantias penais e processuais para satisfazer essa imagem idealizada.

Ao demandarem por mais punição, escreve Karam que esses setores da esquerda esquecem-se de que as classes menos favorecidas são prioritariamente atingidas, por constituírem a clientela por excelência do sistema de justiça criminal, conforme as contradições inerentes a uma sociedade dividida em classes. Afinal,

[...] a excepcionalidade da atuação do sistema penal é de sua própria essência, regendo-se a lógica da pena pela seletividade, que permite a individualização do criminoso e sua consequente e útil demonização (KARAM, 1996, p. 82).

Essa relação paradoxal é tratada numa pesquisa empírica sobre discursos legislativos relativamente à tipificação da tortura. Realizando entrevistas com parlamentares e militantes de direitos humanos no país, no âmbito do processo parlamentar de criação da Lei 9.455, de 7 de abril de 1997, a lei contra a tortura, Possas (2015) visa refletir sobre em que medida discursos da esquerda atualizam a racionalidade penal moderna. As observações empíricas da autora permitem inferir que as distinções entre direita e esquerda, ou conservadores e progressistas, não funcionam diante do sistema de ideias que se solidificou como a racionalidade penal moderna, comportando-se de maneira transversal ou autônoma: “um movimento social ‘de esquerda’, por exemplo, pode perfeitamente atualizar uma ou outra teoria (da pena) integrante desse sistema e, com base nela, reivindicar das autoridades o aumento de penas de prisão ou a não diminuição de sua severidade” (POSSAS, 2015, p. 481-482).

Dessa forma, a racionalidade penal moderna, ao naturalizar a punição com penas aflitivas, gera um ponto cego para os próprios movimentos sociais de minorias, porquanto:

[...] os movimentos sociais que lutam pelo reconhecimento das pautas éticas dos direitos humanos são críticos com relação às condições que impedem sua concretização, mas, às mais das vezes, acabam por não exercer essa mesma crítica em face do direito criminal, ainda que as críticas à prisão, que se repetem desde o século XIX, sejam bastante conhecidas (REGINATO, 2014, p. 15-16).

A razão punitiva moderna, ao naturalizar a ideia de punir como uma resposta ontológica às ofensas, informa a punição como necessidade ou obrigação, não simplesmente como autorização, passando-se de uma cultura da autorização para punir sem limites a uma cultura da obrigação para punir com limites. As teorias modernas da pena (a pena como necessidade prática, moral ou jurídica) reduzem, todas elas, a fundamentação do direito de punir à obrigação de punir:

No momento em que se fundamenta o direito de punir moderno [basicamente nesses três vieses: como necessidade prática, moral ou jurídica], produz-se então um deslocamento de sentido que vai do direito como faculdade ao direito como obrigação de punir (PIRES, 2004, p. 44).

Além dos três sistemas filosóficos mencionados (Kant, Beccaria, Feuerbach), outro fator que contribuiu para a construção da obrigação estatal de punir foi a concepção contratualista que se popularizou com os filósofos ingleses Thomas Hobbes e John Locke, marcada por uma polarização “*criminoso versus Sociedade*” (PIRES, 2001, p. 92). O indivíduo, a partir do momento em que comete o delito, estaria se pondo, por vontade própria, para fora da sociedade que todos os indivíduos em conjunto aceitaram construir para a proteção de seus direitos individuais. Se um indivíduo ofende o direito de outrem, a sociedade inteira deve defender a vítima contra o ofensor.

Assim, surge uma obrigação pública da sociedade de proteger um interesse individual (o da vítima), que se torna, porém, coletivo por meio do contrato social, restabelecendo-se através do castigo do ofensor uma moral abstrata (PIRES, 2001, p. 92-93). Nesse sentido, para proteger os interesses da vítima, o conflito é apropriado pelo Estado, pois uma ofensa contra um indivíduo único é tornada, pelo contrato social, uma ofensa contra toda a sociedade.

Quais são os efeitos desse nó górdio em torno da obrigação estatal de punir? O primeiro efeito é que o conflito criminal é desapropriado das pessoas concretamente envolvidas nele, para ser apropriado pelo Estado, enquanto entidade abstrata. O Estado moderno passa, então, a monopolizar a resolução dos conflitos, em torno de uma moral abstrata de proteção da sociedade e do contrato social que supostamente a sustentaria. Qualquer tentativa de devolver o conflito às partes é imediatamente interpretada como uma privatização do conflito, isto é, como uma abertura de espaço para a chamada vingança privada, naturalizando-se a ideia de que permitir o protagonismo das partes redundaria inevitavelmente na irracionalidade do “olho por olho, dente por dente”.

O segundo efeito, por sua vez, como consequência do primeiro, é que a resolução do conflito fica resolvida pura e simplesmente na punição do ofensor, sem que se dê atenção à voz da vítima e suas necessidades, bem como às necessidades da comunidade em que se encontram.

Por fim, o terceiro efeito, como consequência dos dois anteriores, é que a solução do conflito é sempre verticalizada, imposta pelo Estado por meio do sistema de justiça criminal, garantindo-se a continuidade do paradigma de justiça fruto da racionalidade penal moderna. Com a perpetuação desse paradigma, não há espaço para uma compreensão horizontalizada do conflito, em que as partes envolvidas possam desenvolver em conjunto uma solução que considerem justa e adequada às suas necessidades. Não há espaço, portanto, para uma ideia de consenso das partes acerca da solução justa para o caso concreto.

Vale ressaltar que a problematização feita pelo autor Álvaro Pires sobre os bloqueios cognitivos gerados pela razão punitiva moderna não se dá no sentido de desmerecer as

conquistas da Modernidade em termos de um direito penal parametrizado por princípios limitadores do poder de punir do Estado. Sua problematização, em verdade, é sobre a força com que essas conquistas bloqueiam inovações no sentido de um direito penal mais humanitário. Escreve Achutti:

Ao referir que os princípios acima estabeleceram um sistema de pensamento que bloqueia uma reforma profunda do direito penal, Pires (1999) não busca negar as construções teóricas iluministas e tampouco deixar de reconhecer a sua importância enquanto limitadoras do poder de punir, **mas antes demonstrar que a insistência na manutenção intocada desse sistema inviabiliza que se questionem os seus próprios fundamentos, como se fossem considerados os únicos modos possíveis de conceber os casos penais e, desta forma, respondê-los à altura.** Tal postura favorece a crença de que a forma de resolução de conflitos tipicamente moderna (punitiva) do direito penal é satisfatória não apenas para o Estado, mas em especial para as partes e, naturalmente, para a sociedade como um todo (ACHUTTI, 2016, p. 137-138, *itálico presente no original, negrito ausente no original*).

Assim, segundo Pires, refletir criticamente sobre a racionalidade penal moderna “favorece a criatividade e a imaginação jurídica em matéria penal, mais do que a simples reprodução da maneira de pensar dominante nos séculos XVIII e XIX” (PIRES, 1999, p. 65). Afinal, apenas quando se adquire consciência do paradigma de justiça fruto da Modernidade – a obrigação estatal de impor a punição com penas aflictivas – é que se percebe o bloqueio cognitivo que ela cria, obstaculizando o florescimento de uma nova perspectiva de justiça, que se baseie numa construção horizontalizada do justo, a partir do consenso das pessoas concretamente envolvidas pelo conflito.

Ora, essa reflexão crítica sobre o cerceamento causado pela racionalidade penal moderna no protagonismo das partes tem sido desenvolvida desde a segunda metade do século XX, sobretudo pelas correntes criminológicas do abolicionismo penal. O criminólogo norueguês Nils Christie, já na década de 70, problematizava o funcionamento das instituições judiciárias, apontando que as cortes de justiça têm se tornado lugares entediantes e maçantes, pois, ao entregarem o conflito ao Estado (na figura do Promotor de Justiça), proíbem que as pessoas diretamente envolvidas sejam protagonistas de suas histórias. Christie já diagnosticava que, no julgamento criminal moderno, duas coisas importantes acontecem:

Primeiro, as partes estão sendo representadas. Segundo, a parte que é representada pelo Estado, no caso a vítima, é tão inteiramente representada que ela ou ele [a vítima] na maior parte dos procedimentos é totalmente levada para fora da arena, sendo reduzida a um simples disparador da coisa toda [por meio do registro da ocorrência]. **A vítima é uma dupla perdedora: primeiro, diante do ofensor, mas segundo, e geralmente de uma forma mais limitadora, em virtude da negação de direitos à plena participação naquilo que pode ter sido uma das mais importantes**

experiências de sua vida. A vítima perdeu o caso para o Estado (CHRISTIE, 1977, p. 3, tradução livre, grifo ausente no original).⁷⁴

À “perda do caso” da vítima para o Estado, ainda se somam algumas agravantes no cenário contemporâneo, como a superpopulação carcerária, as taxas elevadas de reincidência, a morosidade do Poder Judiciário e a complexidade dos procedimentos judiciais. Essas variáveis compõem a grande crise do paradigma moderno de justiça criminal, para cuja solução tem se buscado o desenvolvimento de lógicas alternativas, que garantam a participação ativa das pessoas envolvidas pelo conflito e ao mesmo tempo simplifiquem os procedimentos judiciais.

O professor Howard Zehr (2008, p. 86), a partir da teoria de Thomas Kuhn (2018), afirma que um paradigma é um sistema de pensamento que condiciona a interpretação da realidade. Dessa forma, a maneira pela qual as pessoas entendem e valoram a realidade depende diretamente do paradigma que orienta tal compreensão. Contudo, esses paradigmas não são naturais, mas sim construídos historicamente e socialmente. Sendo construções sociais, não são eternos e, assim, mudam de tempos em tempos. “Um modelo paradigmático substitui o outro, provocando assim uma revolução no modo como vemos e compreendemos o mundo” (ZEHR, 2008, p. 86).

Quando o paradigma hegemônico começa a apresentar disfunções (e isso se aplica a qualquer área da vida humana), “continuamos tentando salvar o modelo através da criação de epiciclos e reformas que remendam a teoria”, contudo chega um determinado momento em que “o senso de disfunção se torna tão agudo que o modelo colapsa e é substituído por outro” (ZEHR, 2008, p. 88).

No caso do paradigma moderno da justiça criminal, assistiu-se nas últimas décadas do século XX a uma busca desenfreada por penas alternativas à privação de liberdade, em virtude da falência evidente da pena de prisão. Contudo, percebe-se que se trata, ao fim e ao cabo, de mais uma remenda, mais um epiciclo, pois essas penas alternativas ainda mantêm intacto o paradigma hegemônico, que é de matriz retributiva. “Pelo fato de constituírem apenas outro epiciclo, não questiona os pressupostos que repousam no fundamento da punição” (ZEHR, 2008, p. 89-90), não tendo, portanto, qualquer impacto em relação à superpopulação carcerária, “problema para o qual pretendiam ser a solução” (ZEHR, 2008, p. 90).

⁷⁴No original: “she or he [a vítima] is a sort of double loser; first, *vis-à-vis* the offender, but secondly and often in a more crippling manner by being denied rights to full participation in what might have been one of the more important ritual encounters in life. The victim has lost the case to the state (CHRISTIE, 1977, p. 3).

A percepção de que a justiça criminal moderna não promove uma cultura de paz e coesão social (um de seus objetivos declarados) é sentida por cidadãos, profissionais do direito e acadêmicos ao mesmo tempo. “Muitos sentem que o processo judicial aprofunda as chagas e os conflitos sociais ao invés de contribuir para seu saneamento e pacificação” (ZEHR, 2012, p. 13). Segundo Zehr, o terreno já está preparado para uma revolução de paradigma, para uma mudança na lente pela qual se enxergam o crime e a justiça. É nesse contexto que, desde a década de 70, se desenvolve o movimento da Justiça Restaurativa.

4.2 A Justiça Restaurativa – definições acadêmicas e fundamentação filosófica

Como dito, a partir da década de 70, começa a ser articulada uma outra concepção de justiça, popularizada pelo nome de Justiça Restaurativa, que funciona numa lógica diferente quando comparada à racionalidade penal do Estado moderno. A perspectiva proposta pela JR baseia-se na retomada do protagonismo das pessoas envolvidas no conflito, por meio da construção de uma ambiência segura, garantida pelo Estado, em que possa ser desenvolvido um consenso horizontalizado e dialogado sobre as responsabilidades geradas pelos danos concretos advindos do conflito. Assim, o movimento da Justiça Restaurativa teve início a partir da percepção de que os procedimentos criminais oficiais deixam uma ordem de necessidades ignoradas ou não atendidas, sobretudo no que concerne aos participantes diretos do conflito (vítima e ofensor) e aos indiretos (pessoas próximas, comunidade) (ZEHR, 2012, p. 24).

Por um lado, na perspectiva da Justiça Retributiva – o modelo tradicional e hegemônico de conceber o justo, pautado pela racionalidade penal moderna, analisada no tópico anterior –, o crime é lido como uma ofensa abstrata contra o Estado, um descumprimento da lei penal, cuja sanção é a fixação de dor contra o ofensor (em geral a pena de prisão), após uma disputa oficial entre acusação e defesa, regida por normas processuais, com vistas à apuração da culpa do infrator. As questões que ficam de fora dessa definição são tidas como ontologicamente desimportantes: a vítima, suas necessidades, o contexto do ofensor, necessidades de pessoas próximas ligadas à vítima ou ao ofensor, a comunidade, redes de proteção para os envolvidos etc.

Por outro lado, o movimento da Justiça Restaurativa, inspirando-se em tradições comunitárias e holísticas dos povos aborígenes (os chamados Povos Originários, ou Primeiras Nações, sobremaneira do Canadá e da Nova Zelândia), propõe que essas questões são centrais na abordagem de qualquer conflito, sendo necessária uma renovação das lentes pelas quais se compreendem o crime e a justiça, lendo-se o conflito de maneira mais concreta – como uma

violação de pessoas e de relacionamentos, a qual gera a obrigação de reparar danos e buscar soluções curativas e promotoras de segurança e paz para todos.

Assim, enquanto o modelo retributivo questiona qual norma foi violada, quem violou a norma e qual punição é uma decorrência obrigatória dessa violação, o modelo restaurativo trabalha em outra lógica, questionando quais danos foram causados, quem foi afetado por esses danos, quais suas necessidades e quem precisa se responsabilizar por atender a essas necessidades e reparar os danos causados (ELLIOTT, 2018, p. 109). O conceito jurídico-formal de crime, ao excluir a vítima, negligencia suas necessidades de informação (compreender o que aconteceu e por que aconteceu), de narração do acontecido em contextos significativos (e, assim, receber reconhecimento sobre o impacto do ato lesivo), de empoderamento (recuperar senso de poder sobre sua própria vida) e de vindicação (ter reconhecido o mal que lhe foi infligido) (ZEHR, 2012).

O professor Howard Zehr (2008, p. 199-202), autor pioneiro da JR, apresenta um quadro comparativo entre a perspectiva restaurativa e a perspectiva retributiva. Essa tabela é conhecida e referenciada pelos teóricos da JR e traz 34 pontos de diferença entre a Justiça Restaurativa e a justiça retributiva. Desses 34 pontos, tomamos a liberdade de destacar 11 pontos que dizem mais diretamente respeito aos princípios e valores da JR⁷⁵:

Lente retributiva	Lente restaurativa
1. A apuração da culpa é central	1. A solução do problema é central
2. Foco no passado	2. Foco no futuro
3. As necessidades são secundárias	3. As necessidades são primárias
4. Modelo de batalha, adversarial	4. O diálogo é a norma [...]
6. A imposição de dor é a norma	6. A restauração e a reparação são a norma [...]
9. Foco no ofensor: ignora-se a vítima	9. As necessidades da vítima são centrais
10. Os elementos-chave são o Estado e o ofensor	10. Os elementos-chave são a vítima e o ofensor [...]
13. A “verdade” das vítimas é secundária	13. As vítimas têm a oportunidade de “dizer a sua verdade”
14. O sofrimento das vítimas é ignorado	14. O sofrimento das vítimas é lamentado e reconhecido [...]
26. A justiça como regras justas	26. A justiça como relacionamentos saudáveis

⁷⁵Porquanto o tópico seguinte deste capítulo, 4.3, se debruçará sobre eles buscando-se os possíveis entrelaçamentos entre a JR e a ética do cuidado.

27. Ignora-se o relacionamento vítima-ofensor	27. O relacionamento vítima-ofensor é central
---	---

Apesar de o conceito de Justiça Restaurativa ter se popularizado a partir da década de 70, faz-se necessário ressaltar que não se trata de um modelo de justiça inteiramente novo, pois povos originários da América do Norte, da África e da Oceania já manifestam desde tempos remotos uma perspectiva restaurativa de justiça, porquanto preocupada muito mais com as consequências do ato danoso para a vítima e para os círculos comunitários, do que com o mero castigo retributivo do ofensor.

Segundo Robalo (2012, p. 18), o primeiro desafio que surgiu para os estudiosos lusófonos foi a tradução do termo *Restorative Justice* para o português, tendo em vista que múltiplas traduções seriam possíveis: justiça reparadora, justiça restauradora, justiça restaurativa. Ao fim e ao cabo, adotou-se este último termo, Justiça Restaurativa, por ser o mais completo, afinal remete a:

[...] não apenas uma tarefa quase “mecânica” de reparação, de correção, de reposição, mas também uma ideologia própria que inclui valores que perpassam a relação vítima-agente e mesmo agente-comunidade. **Procura-se, acima de tudo, que o agente apreenda a necessária consciência ético-valorativa vigente na sociedade onde se insere através de um processo que o vai colocar frente-a-frente com os danos que a sua conduta causou a outrem** (ROBALO, 2012, p. 18, grifo ausente no original).

Em verdade, não há um consenso sobre uma definição única da Justiça Restaurativa, porquanto esta conta com desenvolvimentos diferentes em todo o mundo, tratando-se de um conceito ainda em construção (COSTA, 2019, p. 18). Contudo, Robalo (2012, p. 22) destaca que as diferentes definições acadêmicas da JR apresentam três pontos em comum.

O primeiro ponto é que a Justiça Restaurativa apresenta um novo olhar sobre o crime e a justiça, pois o crime deixa de ser visto como uma violação abstrata da lei ou uma ofensa contra o Estado e o abstrato contrato social que o sustenta, para ser visto como uma violação concreta contra a vítima e a comunidade ou uma ofensa aos laços sociais comunitários. A ruptura causada pelo conflito dá, assim, azo a que se busque a reparação e a remenda dos fios comunitários.

Em segundo lugar, como consequência do ponto anterior, dá-se com isso uma atenção central à voz da vítima, geralmente esquecida pelo processo penal tradicional e, no máximo, instrumentalizada como meio de prova.

Por fim, o terceiro ponto é que a experiência restaurativa cria uma oportunidade para o ofensor na qual “o confronto com os danos e a realidade causada pela sua conduta serão um importante caminho para que, arrependendo-se dos atos praticados, pretenda alterar o seu

comportamento para o futuro” (ROBALO, 2012, p. 22). Dessa forma, nem a vítima nem o ofensor sofrem a exposição e estigmatização próprias do processo criminal comum, ao mesmo tempo em que se garante o seu protagonismo na solução do conflito, oportunizando-se que se crie um senso de responsabilidade no ofensor (senso este que o modelo retributivo dificilmente provoca), ao mesmo tempo em que os danos causados são reparados e as necessidades da vítima, consideradas.

Apesar de ter se desenvolvido dentro do âmbito da justiça criminal, a JR atualmente é utilizada em diversos contextos, como o contexto escolar, os locais de trabalho e organizações, porquanto não se trata simplesmente de um método de resolução de conflitos, mas sim de uma perspectiva filosófica-holística que foca na restauração de danos buscando uma solução curativa que projete a energia das pessoas envolvidas no conflito para o futuro. Ademais disso, mesmo se considerando o próprio âmbito judicial, “o modelo não tem na rigidez uma característica, admitindo um incontável número de possibilidades e formatações, que podem dialogar com o sistema penal, atuando em alternativa a ele, paralelamente ou mesmo após a resposta penal” (COSTA, 2019, p. 20).

Em que medida a Justiça Restaurativa, ao apresentar uma nova concepção do conflito, horizontalizada e fundamentada no protagonismo das partes, terá o condão de efetivamente engendrar um novo paradigma para o sistema de justiça é uma pergunta ainda sem respostas definitivas. Robalo observa que “a aceitação de modelos de justiça restaurativa também implica uma suficiente maturação da consciência social, acarretando um espírito crítico e compreensivo que se desprenda de conceitos que ainda hoje se fazem sentir como sendo retributivos” (ROBALO, 2012, p. 25). No entanto, fato é que estados de consciência coletiva que trabalham com o ideal restaurativo de conflito existem há muito tempo, sobretudo em comunidades aborígenes africanas, canadenses e da Nova Zelândia (ROBALO, 2012, p. 25), como mencionado. Em verdade, **“a procura de soluções dentro da comunidade, com o auxílio de membros respeitados por todos, é a forma mais ancestral de resolução de conflitos (criminais ou não) que podemos encontrar ao longo da história”** (ROBALO, 2012, p. 26, grifo ausente no original), sendo o recurso a tribunais estatais uma experiência que se generalizou e se oficializou apenas na Modernidade, sob o manto do discurso racionalizante de banimento da vingança privada.

Abordagens restaurativas e holísticas não são apenas a forma mais ancestral de resolução de conflitos – também são, segundo a autora Elizabeth Elliott (2018), a forma mais intuitiva. Focar nos danos causados pela ofensa, e não na retribuição de castigo ao ofensor, é a reação humana mais imediata diante de qualquer conflito:

Imagine a seguinte cena: você acabou de desembarcar do ônibus em uma cidade, por volta da meia-noite, quando de repente vê uma mulher angustiada caída no chão e seu filho encolhido, com medo, ao seu lado. Você vê uma sombra fugaz desaparecendo em um beco. Qual seria a primeira coisa que você faria? Diante dessa hipótese, a maioria das pessoas responde que atenderiam as necessidades da mulher no chão. A segunda preocupação é cuidar da criança, e depois, talvez, ir procurar a pessoa no beco. **Nossa sensibilidade tende a ter o foco na vítima, depois nos outros afetados pelo dano e finalmente no ofensor** (ELLIOTT, 2018, p. 33, grifo ausente no original).

No entanto, a justiça criminal não lida com o conflito desta maneira, focando nos danos causados, porquanto o foco é no ofensor e na apuração da sua culpa, de modo que, por meio da pena, seja-lhe retribuído um castigo. A preocupação com a vítima é secundária, suas necessidades são ignoradas e sua inserção no processo criminal dá-se, via de regra, no máximo como meio de prova. Em verdade, “o Estado usurpa o papel da vítima” (ELLIOTT, 2018, p. 33), tornando o conflito uma violação abstrata da lei, e não uma violação concreta de pessoas e relações.

Acerca da fundamentação filosófica da Justiça Restaurativa, Mello (2005, p. 53) afirma que o modelo tradicional (de matriz retributiva) está assentado em dois valores – um universalismo e um monismo valorativo –, ao passo que a Justiça Restaurativa está pautada numa ética da singularidade, do pluralismo valorativo e interpretativo, com foco numa relação participativa. O kantismo, como dito no início deste capítulo, ainda é a referência da racionalidade penal moderna em seu paradigma retributivo. “Para Kant, o direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode se harmonizar com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade” (MELLO, 2005, p. 54). A diferença entre moralidade e legalidade é que a primeira se preocupa com a interioridade, portanto com a intenção e motivo da ação (a “boa vontade” kantiana), restando à segunda voltar-se à exterioridade, de modo que a ação esteja formalmente adequada ao imperativo categórico que exige comportar-se tanto quanto a conduta puder valer como norma universal.

Nesse sentido, dentro do retributivismo kantiano, o que dá sentido à pena é a afirmação abstrata da lei universal de liberdade. Daí que a justiça retributiva se ampara filosoficamente numa abstração, qual seja, a pena é um corolário da necessidade moral de se restabelecer a lei universal de liberdade quando esta é violada:

Se tudo o que é contrário ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais, se um determinado uso da própria liberdade é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), **então a coação, portanto a pena, que se lhe opõe, concorda com a liberdade segundo leis universais, é portanto conforme ao direito e, por conseguinte, ao direito está também associada a faculdade de coagir quem o viola, de harmonia com o princípio lógico da contradição.** [...] Para proteção de sua personalidade inata [do delinquente], em nome de sua dignidade como pessoa humana, a função da pena há de ser individual, de resposta à ação punível desejada, para afirmação de uma regra universal que a razão prática do próprio infrator

deveria ter reconhecido e respeitado, ainda que apenas exteriormente (MELLO, 2005, p. 55, grifo ausente no original).

Trata-se, portanto, do ponto de vista retributivo, de uma necessidade abstrata de se fazer um acerto de contas, equilibrando-se temporalmente o crime do passado com a reação do presente, de modo que o corpo civil coletivo, fruto do contrato social imaginário, não seja “cúmplice” do erro. Nesse panorama, a proposta do modelo restaurativo é buscar “pressupostos outros, capazes de fundamentar este acerto horizontal do justo, **de um modo pluralista e participativo, mas também crítico e com um chamamento pessoal à responsabilidade**” (MELLO, 2005, p. 56, grifo ausente no original).

A partir das lentes da Justiça Restaurativa, fica em evidência que o modelo tradicional reduz a justiça a uma questão de equivalência abstrata, tratando o conflito de uma forma lógica, nunca psicológica, e portanto alienada dos danos reais advindos do conflito, bem como das necessidades concretas das pessoas envolvidas:

O direito e a justiça, num tal modelo retributivo, portanto, funda-se apenas na **sucessão de imposições de sofrimento, mantendo o homem, com isso, sempre preso a uma situação passada, insuscetível de reversão para dar margem ao novo, o que se justifica por este olhar centrado marcadamente no passado, não no presente, muito menos no porvir** (MELLO, 2005, p. 59, grifo ausente no original).

Do ponto de vista filosófico, portanto, as experiências restaurativas trabalham com uma perspectiva inovadora por expressar outra percepção da relação entre o indivíduo e a sociedade, como o fato de dar “vazão a um acerto horizontal e pluralista daquilo que pode ser considerado justo pelos envolvidos numa situação conflitiva” (MELLO, 2005, p. 60) rejeitando uma relação verticalizada na definição do justo, bem como o fato de conferir ao conflito um estatuto diferente, “não mais como aquilo que há de ser rechaçado, apagado, aniquilado, mas sim como **aquilo que há de ser trabalhado, elaborado, potencializado naquilo que pode ter de positivo**” (MELLO, 2005, p. 60, grifo ausente no original) – em suma, o conflito como uma oportunidade para focar no futuro, porquanto:

[Na justiça retributiva] não há espaço para as partes diretamente envolvidas no conflito expressarem suas impressões e sentimentos acerca do mesmo. Não há espaço para diálogo entre os opostos. O Estado aplicará a lei ao condenado, substituindo a vítima, alijando-a completamente do conflito, ignorando sua dor e necessidades. E constrói-se uma crença de que a aplicação vertical da lei será suficiente para gerar justiça às partes. **É uma ideia vertical e hierarquizada de justiça e, portanto, artificial, uma vez que diz muito pouco aos diretamente envolvidos no conflito, seja ao condenado, seja à vítima, seja à comunidade** (COSTA; MACHADO, 2018, p. 67, grifo ausente no original).

Dessa forma, pode-se afirmar, a partir da fundamentação filosófica da JR, que o modelo restaurativo informa e norteia uma perspectiva de construção consensual e horizontal da solução considerada justa pelas pessoas envolvidas no conflito.

Já do ponto de vista jurídico, por sua vez, pode-se afirmar que, por causa do enfoque restaurativo pautado na devolução do conflito às partes, traçando-se um comparativo com os modelos de mediação penal, a JR se aproxima mais da mediação transformativa (VASCONCELOS, 2008, p. 85-88), modelo focado na relação, cujo foco inicial está na capacitação e autoafirmação dos mediandos, de modo que estes recuperem reflexivamente seu próprio poder restaurativo, afastando-se de modelos em que um *expert* “decide” conceder poder às partes do conflito. Nesse sentido, a particularidade do modelo transformativo é propiciar a superação das posições iniciais dos mediandos e seu respectivo padrão relacional.

A devolução do conflito às partes, numa ambiência protegida, garantida pelo próprio Estado, evita que elas fiquem atomizadas e isoladas nos danos gerados pela ofensa, ademais de estimular o senso de responsabilização no ofensor, por meio do comprometimento pessoal com a reparação dos danos causados. A perspectiva restaurativa, assim, enfatiza a necessidade de que as pessoas concretas se engajem “na decisão do que é necessário para que se faça justiça em cada caso específico” (ZEHR, 2012, p. 35). Vale reiterar, porém, que essa devolução do conflito às partes não se dá de forma aleatória. Existem diversas metodologias (pautadas nos princípios e valores da Justiça Restaurativa) desenvolvidas para propiciar uma ambiência segura na qual possa ser iniciado um processo restaurativo, como as conferências de grupos familiares, a mediação entre vítima e o ofensor e os círculos restaurativos.

No Brasil, a metodologia mais comumente adotada tem sido a do círculo restaurativo.⁷⁶ O círculo restaurativo trabalha com o valor do consenso horizontalizado e dialogado, pois parte da ideia de que somente uma dinâmica consensual é capaz de conferir legitimidade pessoal à solução construída. Quando as pessoas envolvidas legitimam a solução, sentem-se vinculadas a ela, o que estimula o senso de conexão e responsabilidade perante os danos causados, no lugar da mera culpa e estigmatização.

Conforme Boonen (2011), a metodologia do círculo restaurativo costuma ser trifásica: se inicia com os pré-círculos, em seguida se encaminha para o círculo e é finalizada com o pós-círculo, destinado ao monitoramento da satisfação do acordo restaurativo.

Os pré-círculos são espaços guiados pelos facilitadores de JR “para conversas individuais com todos os envolvidos diretamente no fato, crime ou ofensa, visando à preparação para o círculo restaurativo” (BOONEN, 2011, p. 48). A finalidade dos pré-círculos é propiciar segurança e confiança às partes, de modo que seus sentimentos, angústias e necessidades

⁷⁶ “[...] no Brasil, o círculo restaurativo vem se constituindo como a principal, desde a implantação, em 2005, dos três programas-piloto de Justiça Restaurativa no Brasil, capitaneados pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD –, em parceria com o Ministério da Justiça” (COSTA, 2019, p. 19).

transitem com mais liberdade durante o círculo. Aliás, “podem ser realizados quantos encontros preparatórios forem necessários, quando se percebe a necessidade de maior espaço para a escuta e diluição de angústias, medos, insegurança e sentimento de culpa inerentes à história pessoal das partes” (BOONEN, 2011, p. 49).

O círculo restaurativo propriamente dito, por sua vez, deve sempre ser conduzido por um ou mais facilitadores. Estes devem possuir a formação específica que os habilite para essa função, pois essa formação treina os facilitadores para proporcionarem uma ambiência segura para as partes, bem como o respeito aos princípios e valores da JR durante todo o processo, garantindo-se que cada parte possa se manifestar e ser ouvida com respeito e atenção. Durante o círculo restaurativo, todos os participantes (vítima, ofensor, membros da comunidade) têm direito à palavra, mas uma por vez, devendo ser ouvida atenciosa e respeitosamente por todos enquanto fala. “Uma abordagem que desrespeita o próximo não poderá ser considerada restaurativa, uma vez que esse valor sustenta todo o pilar restaurativo” (COSTA, 2019, p. 49).

Segundo Boonen:

Os debates são uma tentativa de ajudar o infrator a perceber como sua conduta afetou as outras pessoas; dessa maneira, ele é capaz de assumir a responsabilidade pelo ato, buscando formas de reparar o dano causado. Ao mesmo tempo, as causas do conflito são esclarecidas, abrindo caminhos para serem superadas. No final, é elaborado um plano de atuação, estabelecendo obrigações razoáveis e exequíveis, assinado por todos (BOONEN, 2011, p. 51).

A potência do círculo, portanto, é que a construção de um espaço seguro e dialogado propicia uma chance muito maior de promover senso de responsabilização no ofensor, em vez da culpa e da estigmatização deixadas pelo processo criminal ordinário. Ademais disso, o círculo também é potente em reverter possíveis desresponsabilizações da vítima e da sua comunidade de afeto. “Há casos em que o ressentimento da vítima tenta desumanizar o agressor. No entanto, se esta vítima tiver a possibilidade de encontrar-se com o ofensor vulnerável e sinceramente arrependido, também ela tem a possibilidade de reavaliar seu ponto de vista” (BOONEN, 2011, p. 52).

Conforme o Guia do Facilitador de Kay Pranis (2011), elementos essenciais para a construção do círculo são: sentar todos os participantes em um círculo; preparar uma cerimônia de abertura, a partir de alguma dinâmica que promova senso de conexão entre os envolvidos; organizar objetos no centro do círculo que conotem valor afetivo para os envolvidos; propor um objeto da palavra, para organizar o círculo com base na escuta ativa; expor os valores e diretrizes para o grupo, a serem construídos coletivamente; preparar rodada de apresentação e contação de história; explorar os problemas do conflito a partir de perguntas norteadoras; e

possibilitar a geração de planos para um futuro melhor, a partir da construção qualificada, consensuada, horizontal e dialogada do acordo restaurativo.

Ao longo do círculo, os valores da Justiça Restaurativa são trabalhados, através da condução consciente por parte dos facilitadores, elaborando perguntas estruturadas para encorajar os envolvidos a falarem de suas próprias histórias; colocando o foco nos sentimentos, e não nos fatos; promovendo a transição da discussão dos acontecimentos dolorosos para a discussão do que pode ser feito de então em diante. A perspectiva no trato do conflito busca ser emancipadora e libertadora, pensando-se de então para frente, e, acima de tudo, possibilitando-se um ambiente acolhedor e seguro em que as pessoas envolvidas se sintam vinculadas ao acordo restaurativo porque este acordo foi legitimado por elas próprias – foi construído de forma coletiva, horizontal, participativa e dialogada.

Vale destacar que o acordo restaurativo é a representação máxima do princípio da consensualidade, pois “precisa ser fruto do envolvimento de todos os que venham a participar do círculo, deve, portanto, emergir do consenso de todos, o que significa que, se um dos participantes não concordar, o acordo deverá ser repactuado até que haja consenso de todos” (COSTA, 2019, p. 50).

Boonen ressalta que um dos aspectos mais interessantes do círculo é a resignificação do conflito para a vítima:

Ainda que muitas vítimas participem, inicialmente, com a expectativa de conseguir um benefício financeiro, muitas vezes, no fim do processo, saem contentes com um pedido de desculpas. **Parece ser significativo quando elas percebem o esforço do ofensor em resolver a questão e restaurar o dano.** A expectativa de compensação financeira é mudada com certa facilidade quando a vítima toma conhecimento da situação socioeconômica do ofensor (BOONEN, 2011, p. 52, grifo ausente no original).

No que diz respeito ao ofensor, costuma mobilizar sua participação o anseio de resolver o conflito tanto extrajudicialmente quanto por meio de uma interação comunicativa com a vítima. Segundo Boonen, “os casos em que o ofensor é incapaz de reconhecer a contento sua responsabilidade no acontecido configuram uma absoluta minoria” (2011, p. 53). Em geral, o saldo do círculo restaurativo, tanto para vítima quanto para ofensor, costuma ser positivo, pois “as vítimas se sentem aliviadas por terem sido ouvidas e pelo fato de os ofensores apresentarem seus pedidos de desculpas [...] [e os ofensores] normalmente consideram o acordo como sendo adequado, expressam saber lidar melhor com conflitos e, respectivamente, saber evitá-los” (BOONEN, 2011, p. 53). Mais adiante, serão apresentados os dados colhidos por Costa (2019), que atestam o grau de satisfação das partes no Projeto Piloto de Justiça Restaurativa implantado pelo Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe.

O pós-círculo, por fim, tem o objetivo de monitorar o cumprimento do acordo restaurativo, zelando por sua realização nos moldes consensuados no círculo. Estabelece-se um primeiro prazo para que, ao fim deste, se realize um novo encontro destinado a avaliar o grau de execução do acordo, ou se alguns ajustes serão necessários.

Nas três fases do círculo, também vale destacar a participação da comunidade, a qual, além da vítima e do ofensor, tem um papel a desempenhar no processo restaurativo. A comunidade é um conceito aberto, ainda em construção, tanto pelos teóricos da Justiça Restaurativa quanto pela via da prática circular. Inicialmente, é sugerido à vítima e ao ofensor que convidem para participação no círculo os seus apoiadores. Sugere-se que esses apoiadores da vítima e do ofensor sejam escolhidos de acordo com as “relações de proximidade, entendidas como aquelas carregadas de afetividade e geralmente expressas em laços familiares, de amizade ou de vizinhança” (BENEDETTI, 2009, p. 97). Como o círculo restaurativo lida com emoções e angústias geradas pelo conflito, a participação, durante o processo restaurativo, de pessoas próximas à vítima e ao ofensor, escolhidas por eles próprios, é uma força mobilizadora do círculo, para destravar resistências e bloqueios, permitindo-se que os sentimentos circulem livremente. Desse modo, a participação dos apoiadores é referida a título de “comunidade de afeto”, ou “comunidade de suporte”: “as pessoas convidadas pelos sujeitos envolvidos no processo de restauração para acompanhá-los, dar-lhes suporte e apoio emocional” (BOONEN, 2011, p. 42). No entanto, a ideia de comunidade em si vai além dos apoiadores, pois inclui a possibilidade de outros membros da comunidade envolvida serem convidados para o círculo, por exemplo: membros da vizinhança, pessoas que tenham uma vivência no tema central daquele círculo em específico, membros das redes de proteção – SUAS, SUS, Conselhos Tutelares, Escola (principalmente quando o círculo envolve um conflito com vulneráveis, como adolescentes ou casos de violência doméstica). Nesse sentido, a ideia de comunidade tem por si só uma textura ampla, que será preenchida levando-se em consideração as especificidades do caso concreto, sobretudo as redes de proteção que aquele caso específico demandaria.

O autor John Braithwaite, conhecido por sua teoria da vergonha reintegrativa (BRAITHWAITE, 1999), explica a potência do modelo restaurativo em mobilizar a empatia⁷⁷ dos envolvidos durante o círculo. De acordo com Harris, Walgrave e Braithwaite (2015, p. 200-

⁷⁷Conforme a psicologia das habilidades sociais, “na perspectiva cognitivista, a empatia pode ser atualmente definida, em situações de demanda afetiva, como a capacidade de apreender sentimentos e de identificar-se com a perspectiva do outro, manifestando reações que expressam essa compreensão e sentimento (Del Prette e Del Prette, 2001). Essa definição articula o aspecto cognitivo (adotar o ponto de vista do interlocutor), o afetivo (experimentação da emoção do outro, mantendo-se a distância emocional necessária) e o comportamental (expressar compreensão) conforme defendido por diversos autores (Del Prette e Del Prette, 2001; Falcone, 2001; Roberts e Strayer, 1996)” (PAVARINO; DEL PRETTE; DEL PRETTE, 2005, p. 129).

201), o elemento central de toda conferência restaurativa é o relato de cada pessoa sobre como o conflito afetou sua história de vida (em especial, o relato da vítima direta). “Quando confrontado com o sofrimento da vítima e de seus entes queridos, os ofensores geralmente (mas nem sempre) serão tocados pela compaixão”⁷⁸ (HARRIS; WALGRAVE; BRAITHWAITE, 2015, p. 200, tradução livre). Afinal, é próprio do ser humano sentir empatia pelo próximo, sobretudo quando o outro está numa posição de dor e sofrimento. E a empatia, diz Braithwaite, é a raiz emocional da solidariedade social, o que se traduz, a longo prazo, numa atitude ético-social mais benéfica.

No entanto, é verdade que nem sempre a empatia e compaixão (emoção que se segue à empatia, perante o outro que está sofrendo) se fazem presentes. De acordo com Harris, Walgrave e Braithwaite (2015, p. 201), o grau de empatia que cada pessoa está disposta a sentir pode diminuir conforme a vivência de experiências anteriores mais duras e traumáticas, ademais dos casos de psicopatia, que pode bloquear a capacidade empática num nível extremo. Além disso, graus de empatia podem variar conforme a situação vivida, e conforme fatores de classe social, gênero, idade, grupo étnico e outras variáveis (HARRIS; WALGRAVE; BRAITHWAITE, 2015, p. 201). Mesmo diante de todos esses fatores,

É difícil de conceber que os ofensores em geral ficam indiferentes quando confrontados diretamente com o sofrimento de suas vítimas, ainda que mostrem certa indiferença de início. [Na interação comunicativa] **as vítimas deixam de ser “um objeto com uma bolsa” ou algum anônimo dono de um carro, para se tornar um ser humano concreto com necessidades e sentimentos como os próprios ofensores o são.** A observação de conferências [restaurativas] mostra que o relato das vítimas frequentemente coloca os ofensores num estado apreensivo, quando então eles já balbuciam as primeiras palavras de desculpas [...] **Se a conferência corre bem, eles agora entendem o sofrimento e sentem intuitivamente que isso é algo ruim. Mas não é apenas tristeza ou empatia que eles sentem. Eles sabem que o sofrimento foi causado pelo seu próprio comportamento e, então, o remorso ou o senso de vergonha surgem ou se tornam mais concretos**⁷⁹ (HARRIS; WALGRAVE; BRAITHWAITE, 2015, p. 201, tradução livre, grifos ausentes no original).

John Braithwaite assume que a empatia propiciada pelo círculo restaurativo, quando a vítima simplesmente compartilha seu relato e como a ofensa afetou sua história de vida, consiste na melhor forma de vergonha reintegrativa, porquanto não baseada na estigmatização, mas sim

⁷⁸No original: “Confronted with the victim’s suffering and the suffering of their own loved ones, offenders often, but not always, will be touched by compassion” (HARRIS; WALGRAVE; BRAITHWAITE, 2015, p. 200).

⁷⁹No original: “We nevertheless believe that most offenders will not ultimately be indifferent when confronted directly with the suffering of their victims, even if they are indifferent initially. Victims appear to be more than ‘an object with a handbag’ or some anonymous owner of a car, but a concrete human being with needs and feelings like the offenders themselves. Observation of conferences show that the victim’s story frequently puts offenders in an uneasy mood, and that the first words of apology are mumbled at that moment [...] If the conference goes well, they now understand the suffering, and feel intuitively that this is a bad thing. But it is not only sadness or empathy they feel. They know that the suffering has been caused by their own behaviour and so remorse and shame-guilt emerge or become more concrete” (HARRIS; WALGRAVE; BRAITHWAITE, 2015, p. 201).

na tomada de consciência e responsabilidade perante os danos causados. “Quando essa espécie de vergonha não ocorre, é menos provável que os ofensores sintam que precisam abertamente responsabilizar-se”⁸⁰ (HARRIS; WALGRAVE; BRAITHWAITE, 2015, p. 201, tradução livre).

Ademais disso, para não dar azo a que o círculo seja atentatório à dignidade humana de algum dos envolvidos, a devolução do conflito às partes propiciada pelo modelo restaurativo não se dá, de modo algum, ao alvedrio de qualquer regulamentação oficial. No âmbito internacional, a JR é regulamentada pela Resolução 2002/12 da ONU – Organização das Nações Unidas⁸¹. Já no âmbito nacional, a regulamentação advém da Resolução 225/2016 do CNJ – Conselho Nacional de Justiça⁸². Destaca-se o artigo 23 da Resolução 2002/12 da ONU estabelece a chamada cláusula de salvaguarda, que consiste na proibição absoluta de que uma resposta restaurativa provoque consequências mais lesivas do que a sanção penal legalmente imposta para aquele conflito nos termos do ordenamento jurídico pátrio. Por sua vez, na Resolução 225/2016 do CNJ, destaca-se o artigo 2º, que estabelece os princípios orientadores das práticas restaurativas no Brasil: a corresponsabilidade; a reparação dos danos; o atendimento às necessidades de todos os envolvidos; a informalidade; a voluntariedade; a imparcialidade; a participação; o empoderamento; a consensualidade; a confidencialidade; a celeridade e a urbanidade (BRASIL, 2016, p. 6).

Como garantia da lisura durante todo o processo restaurativo, as partes devem ser previamente informadas de todos os trâmites do procedimento, bem como de seus direitos, inclusive o direito à recusa do processo restaurativo e consequente opção pela via tradicional. Esse princípio da informação está previsto tanto na Resolução 2002/12 da ONU (artigo 13, b), quanto na Resolução 225/2016 do CNJ (artigo 2º, parágrafo 3º). Ademais disso, a linguagem dos facilitadores deve sempre ser didática e próxima da realidade das partes, em respeito ao princípio da informalidade, evitando-se a linguagem muitas vezes hermética e prolixa do

⁸⁰No original: “Where this type of shaming does not occur offenders are less likely to feel that they need openly to take responsibility” (HARRIS; WALGRAVE; BRAITHWAITE, 2015, p. 201).

⁸¹O artigo 2º da citada Resolução estabelece o significado de processo restaurativo: “qualquer processo no qual a vítima e o ofensor, e, quando apropriado, quaisquer outros indivíduos ou membros da comunidade afetados por um crime, **participam ativamente na resolução das questões oriundas do crime, geralmente com a ajuda de um facilitador**. Os processos restaurativos podem incluir a mediação, a conciliação, a reunião familiar ou comunitária (*conferencing*) e círculos decisórios (*sentencing circles*)” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2002, p. 3, grifo ausente no original).

⁸²O artigo 1º, inciso III, da citada Resolução estabelece que “as práticas restaurativas terão como foco a satisfação das necessidades de todos os envolvidos, a responsabilização ativa daqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a ocorrência do fato danoso e o empoderamento da comunidade, **destacando a necessidade da reparação do dano e da recomposição do tecido social rompido pelo conflito e as suas implicações para o futuro**” (BRASIL, 2016, p. 4, grifo ausente no original).

mundo jurídico. Vale destacar que, desde o início, deve ser deixado claro a todos os participantes o princípio da voluntariedade, de modo a que se garanta a plena autonomia das partes, tendo em vista que não se pode participar do processo restaurativo por uma imposição, mas sim por livre e espontânea vontade, caso contrário a Justiça Restaurativa estaria reproduzindo a lógica impessoal da justiça retributiva, uma lógica que não lhe pertence. Para que possa participar do processo restaurativo, também é preciso que o ofensor esteja disposto a assumir sua responsabilidade pelo conflito, pois a não assunção da responsabilidade inviabiliza a interação comunicativa sobre os danos gerados pelo conflito, a qual a experiência restaurativa busca estabelecer. Por fim, como garantias para proteção do acusado, vale destacar os princípios da confidencialidade (ou sigilo) e da não autoincriminação: tudo o que é dialogado no círculo ou na conferência restaurativa fica em sigilo, não podendo ser utilizado num eventual processo judicial, cabendo à atuação jurisdicional apenas homologar os termos do acordo celebrado pelas partes, e ainda que um acordo restaurativo não venha a ser implementado, essa não implementação não pode ser utilizada como um motivo para ampliar a sanção penal num processo criminal futuro.

4.3 Princípios e valores da Justiça Restaurativa e a ética do cuidado

Como mencionado, desde os anos 70, programas de Justiça Restaurativa têm surgido em todo o mundo, de forma paralela ao sistema de justiça criminal ou no próprio âmbito deste. Ademais desse desenvolvimento na dimensão judicial, práticas restaurativas são utilizadas também em instituições escolares, em locais de trabalho e em instituições religiosas. A Justiça Restaurativa permite que sejam resgatadas abordagens tradicionais de resolução de conflitos, oriundas de povos originários (por exemplo, os círculos nasceram de grupos indígenas canadenses; as conferências de grupos familiares têm raízes nas comunidades aborígenes da Nova Zelândia e da Austrália). Dessa forma, “nas sociedades onde o sistema jurídico ocidental substituiu ou suprimiu processos tradicionais de justiça e resolução de conflitos, **a Justiça Restaurativa oferece uma estrutura apta a reexaminar e, por vezes, reativar tais tradições**” (ZEHR, 2012, p. 15, grifo ausente no original).

É importante ressaltar o que o termo “Justiça Restaurativa” implica. De início, pode-se pensar no conjunto de práticas que são chamadas de práticas restaurativas, como os círculos e as conferências de grupos familiares, já citados. No entanto, “no seu cerne ela é **um conjunto de princípios, uma filosofia, uma série alternativa de perguntas paradigmáticas**” (ZEHR, 2012, p. 15, grifo ausente no original), de modo que a Justiça Restaurativa proporciona, desde sua principiologia e seus valores, uma lógica inteiramente alternativa para a compreensão das

ofensas. Por isso, analisar essa lógica da JR, a partir dos seus princípios e valores, é mais útil e oportuno que analisar cada prática restaurativa por si. Afirma Costa:

[...] os teóricos da Justiça Restaurativa são bastante enfáticos em dizer que **o respeito aos seus princípios e valores é ainda mais importante que a metodologia que venha a ser adotada, uma vez que eles funcionam como termômetro do grau de restauração que uma prática pode oferecer** (COSTA, 2019, p. 19, grifo ausente no original).

Segundo Zehr, “devido à inevitável pressão do trabalho no mundo real, amiúde a Justiça Restaurativa tem sido sutilmente desviada ou cooptada, afastando-se dos princípios de origem” (2012, p. 16). Por isso, ter em mente os princípios e valores restaurativos também é importante para que os profissionais, bem como os participantes de práticas restaurativas, tenham clareza quanto à missão da JR. Em verdade, ter sempre em mente os princípios fundamentais da Justiça Restaurativa constitui uma das melhores proteções contra desvios que eventualmente surjam. Afinal, “se estivermos bem conscientes deles [dos princípios], se planejarmos nossos programas com esses princípios em mente, se nos deixarmos avaliar por esses mesmos princípios, é bem mais provável que nos mantenhamos na trilha correta” (ZEHR, 2012, p. 17). O modelo de monitoramento de programas restaurativos proposto por Costa (2019), que será estudado no tópico seguinte, segue esse raciocínio ao propor indicadores de avaliação em consonância com os princípios e valores da JR.

De acordo com Braithwaite (2003) e conforme tradução de Costa (2019), seis são os valores mínimos para toda prática restaurativa, independentemente da metodologia em aplicação:

Seja qual for a prática restaurativa utilizada, devem-se observar os valores considerados obrigatórios por Braithwaite: [1] **a não-dominação**, devendo o mediador atuar no sentido de impedir que uma parte se sobreponha à outra; [2] **o empoderamento**, que é fazer com que as partes, em especial a vítima, tenham consciência de que são a peça-chave no processo decisório; [3] **a obediência aos limites das sanções acaso impostas**, para que não se tornem aviltantes ou degradantes; [4] **a escuta respeitosa de cada uma das partes envolvidas no conflito**; [5] **o tratamento isonômico**; e, por fim, talvez o mais importante, [6] **a voluntariedade**, devendo ser dado tanto à vítima quanto ao agressor o direito de optar por participar de uma prática restaurativa ou de um processo nos moldes tradicionais de natureza retributiva (2003, p. 8-13) (COSTA, 2019, p. 19-20).

Já a partir de Zehr (2012), pode-se destacar cinco princípios restaurativos:

1. Focar os danos e consequentes necessidades da vítima, e também da comunidade e do ofensor.
2. Tratar das obrigações que resultam daqueles danos (as obrigações dos ofensores, bem como da comunidade e da sociedade).
3. Utilizar processos inclusivos, cooperativos.
4. Envolver a todos que tenham legítimo interesse na situação, incluindo vítimas, ofensores, membros da comunidade e da sociedade.
5. Corrigir os males (ZEHR, 2012, p. 44-45).

Este quinto princípio (corrigir os danos e males) é o central, de modo que os outros quatro princípios (focar os danos, tratar das obrigações e responsabilidades, utilizar processos inclusivos e envolver todos os interessados) giram em torno dele. No entanto, afirma Zehr, para os princípios serem aplicados de modo coerente, o processo restaurativo precisa estar assentado em valores, “caso contrário, por exemplo, **pode acontecer de utilizarmos um processo baseado na Justiça Restaurativa, mas acabarmos chegando a decisões não restaurativas**” (ZEHR, 2012, p. 47, grifo ausente no original). Pois bem, os valores básicos da Justiça Restaurativa, segundo Zehr, são: a interconexão, o apreço pela particularidade de cada um e, assim, o respeito por todos (que, de certa forma, engloba os outros dois valores).

A visão de interconexão nos leva a reconhecer que “estamos todos ligados uns aos outros e ao mundo em geral através de uma teia de relacionamentos. Quando essa teia se rompe, todos são afetados. Os elementos fundamentais da Justiça Restaurativa (dano e necessidades, obrigações e participação) advêm dessa visão” (ZEHR, 2012, p. 47). Mas a interconexão precisa ser temperada com o apreço pela particularidade de cada um, pois, ainda que interconectados, somos todos diversos. Assim, esse apreço “significa respeitar a individualidade e o valor de cada pessoa, e tratar com consideração e seriedade os contextos e situações específicos nos quais ela se insere” (ZEHR, 2012, p. 47). O respeito, por fim, é o valor que engloba os outros dois valores, pois o respeito por todos, ao mesmo tempo em que destaca nossa interconexão, afirma nossas diferenças, garantindo-se a autonomia de todas as partes durante o processo restaurativo; desse modo, consoante afirma Costa, “ao lado do respeito, a interconexão faz um par da complementaridade” (COSTA, 2019, p. 55).

Ora, quando Howard Zehr refere-se ao valor da interconexão como fundamento da JR, afirmando ainda que “os elementos fundamentais da Justiça Restaurativa (danos e necessidades, obrigações e participação) **advêm dessa visão**” (ZEHR, 2012, p. 47), “essa visão” claramente nos remete à ética do cuidado – a perspectiva moral estudada ao longo desta dissertação e que é pautada na interconexão, empatia, comunicação e responsabilidade diante das necessidades e expectativas concretas do outro. O modelo da Justiça Restaurativa resgata elementos da ética do cuidado ao focar nas necessidades das pessoas, na não violência, na restauração de laços rompidos e numa compreensão relacional e intersubjetiva da vida humana, porquanto a JR, como discutido neste capítulo, é baseada nas relações.

Peggy Lobb (2010), autora estadunidense que estuda o cuidado no âmbito da JR, argumenta que adotar os princípios da ética do cuidado e da Justiça Restaurativa, reconhecendo-se o valor das vozes das mulheres sobretudo em questões de justiça social e global, é o caminho para uma visão holística e humanitária da justiça, que tencione com o patriarcado e que esteja

pautada na reconciliação. Em sua tese, ela estuda que, apesar de a prática da JR claramente adotar os elementos da ética do cuidado (a não violência, a comunicação pacífica como meio de resolver um conflito, a interconexão e a responsabilidade de uns pelos outros), a literatura científica de ambas as áreas não se debruça sobre essa interconexão. Acadêmicas que escrevem sobre a ética do cuidado, como Nel Noddings, Joan Tronto, Elizabeth Elliot e a própria Carol Gilligan, fazem correlações apenas sutis entre a ética do cuidado e modelos de justiça, focando mais no cuidado como um caminho para o desenvolvimento completo das pessoas dos pontos de vista moral e educacional (LOBB, 2010, p. viii).

Um dos objetivos de seu argumento é defender a inclusão das vozes das mulheres nas decisões e políticas envolvendo o cuidado, porquanto as mulheres constituem o grupo que, em face da dominação patriarcal, mais acumularam experiência sobre o cuidar. Contudo, ao mesmo tempo, isso não significa de modo algum que a habilidade de cuidar está exclusivamente associada às mulheres. Afinal, o cuidado deve ser pensado como uma característica própria de todos os seres humanos. “Histórica e geograficamente, o cuidado tem sido associado às mulheres; contudo, o ponto a ser enfatizado é a experiência concreta das mulheres, e, por isso, é importante que sua sabedoria seja reconhecida e, em muitos casos, imitada” (LOBB, 2010, p. 2, tradução livre).⁸³

Desse modo, ao mesmo tempo em que é necessário evitar generalizações essencialistas ou universalistas, é preciso situar a discussão do cuidado necessariamente a partir da práxis feminina, pois enquanto os homens na esfera pública desenvolveram seu *self* em termos de autonomia e competitividade, as mulheres nas atividades tradicionais da esfera privada foram estruturalmente induzidas a desenvolver uma psicologia da conexão e uma moralidade relacional. Assim, reconhecer a experiência vivida pelas mulheres não significa essencializar o cuidado para as mulheres. Uma mudança política real advém não de as mulheres adotarem o *self* autônomo e competitivo da esfera pública (o *self* “masculino”), mas sim de a experiência das mulheres ultrapassar o mundo tradicionalmente feminino (LOBB, 2010, p. 3). Gilligan fala do paradoxo que é o fato de a experiência das mulheres – tradicionalmente vinculada ao cuidado e baseada no valor da interconexão – ser tratada como inferior (a suposta dificuldade feminina de pensar de forma lógica e racional), quando, na verdade, é justamente o caminho para a libertação de todos os seres humanos. A capacidade de cuidar (ser capaz de conectar-se às necessidades de outrem) é o que define o potencial emancipatório de todo ser humano,

⁸³No original: “Historically and geographically, caring has been associated with women; however, the point to emphasize is the lived experience of women, and consequently, their knowledge is important to recognize, and in many cases, emulate” (LOBB, 2010, p. 2).

independentemente do gênero; e a perspectiva da Justiça Restaurativa, desde seus princípios e valores, está assentada na capacidade humana de cuidar, de se conectar e se responsabilizar perante um conflito (numa visão intersubjetiva do conflito), enquanto a lógica da racionalidade penal moderna está assentada no arquétipo do guerreiro, num modelo adversarial de competição em que não há espaço para conexão, apenas para disputa:

[...] uma ética de cuidado é necessária para lidar com as disparidades de necessidades entre os povos do mundo. A teoria do cuidado reconhece que todas as pessoas são interdependentes e que essa interconexão demanda de cada um que ajude de forma proativa aqueles que precisam. Como todos são dependentes (em vários momentos de suas vidas) dos outros para seu cuidado e sobrevivência, todas as pessoas são obrigadas (na medida de suas capacidades) a prover as necessidades básicas dos outros. [...] [No entanto] **o arquétipo do guerreiro ainda é agudamente visível no sistema de justiça convencional. Baseado em um paradigma retributivo, este sistema de justiça se concentra na condenação e na punição. A punição se justifica porque os crimes são vistos como cometidos contra o Estado e, portanto, violam as regras e políticas estabelecidas. [...] Em outro sentido, a lógica da Justiça Restaurativa envolve o cuidado e compaixão pelo outro por meio do fornecimento de um apoio para a resolução pacífica do conflito, de forma que a vítima receba os meios necessários para a cura, o ofensor receba os meios necessários para responsabilização, e reabilitação (se necessário), e tanto a vítima quanto o agressor e a comunidade recebem as ferramentas para poder progredir em negociações pacíficas e bem-sucedidas (Braithwaite, 2002).** A Justiça Restaurativa incentiva as comunidades a assumirem a responsabilidade sobre a melhor forma de trabalhar em conjunto e restaurar a confiança depois que uma ofensa foi cometida. Isso encoraja a comunicação, o diálogo e o senso de associação (LOBB, 2010, p. 8-9, tradução livre, grifos ausentes no original).⁸⁴

Assim, pode-se afirmar que os princípios e valores da JR estão refletidos na ética do cuidado, porquanto a interconexão, fundamento da ética do cuidado, é ao mesmo tempo um dos valores basilares da Justiça Restaurativa, a qual enxerga o conflito de modo relacional e intersubjetivo, diferentemente da perspectiva retributiva, que trata o conflito como uma violação abstrata da lei, ademais de isolar e atomizar os envolvidos perante os danos causados. Segundo Elizabeth Elliott, a principal característica da Justiça Restaurativa é exatamente ser relacional, “de modo que a fonte tanto do dano como da cura dos indivíduos está nas relações” (ELLIOTT, 2018, p. 38); nesse sentido, a preocupação da ética do cuidado coincide com a do

⁸⁴No original: “An ethic of care is necessary for addressing the disparities of needs between the peoples of the world. Care theory recognizes all people are interdependent, and this interconnectedness obligates others to proactively assist those who are in need. Because everyone is dependent (at various times in their lives) on others for their care and survival, all people are obligated (if they are capable) to provide for the basic needs of others. [...] The warrior archetype is still acutely visible in the conventional justice system. Based on a retributive system, this justice system focuses on conviction and punishment. Punishment is justified because the crimes are seen as being committed against the state, and, therefore, are in violation of established rules and policies. [...] In comparison, the process of restorative justice involves the caring compassion of others by providing support for the peaceful resolution of the conflict so the victim is provided the necessary means for healing, the offender is provided the necessary means for accountability, and rehabilitation (if needed), and both victim and offender and the community are provided the tools to be able to progress towards peaceful and successful negotiations (Braithwaite, 2002). Restorative justice encourages communities to take responsibility for how best to work together and restore trust after an offence has been committed. It encourages communication, dialogue, and informed membership” (LOBB, 2010, p. 8-9).

JR no sentido de encarar a ofensa como uma violação de pessoas e relacionamentos; garantir a inclusão de todos, sem violência, na busca de uma solução, mediante interações comunicativas; e restaurar, assim, laços relacionais que precisam de remenda.

Os princípios restaurativos (focar os danos, tratar das obrigações e responsabilidades, utilizar processos inclusivos, envolver todos os interessados e corrigir os danos e males) advêm dessa visão relacional e intersubjetiva do conflito própria da ética do cuidado, porquanto baseada nos valores da interconexão e do respeito, compreendendo-se a vida como uma rede (não um tabuleiro) ou uma teia de relações, na qual a não responsabilização perante as necessidades do outro é um rompimento da teia. Se o modelo da JR fundamenta-se em propiciar uma ambiência segura em que se estimule esse senso de responsabilização, isso significa que a JR também se fundamenta nessa perspectiva moral do cuidado. Não à toa, a própria ética do cuidado, desde o trabalho de Gilligan, é chamada ética do cuidado e da responsabilidade nas relações (GILLIGAN, 1982).

Ademais disso, o fato de o modelo restaurativo ser conduzido pela ética do cuidado e da responsabilidade também dá mais embasamento para que as teóricas e teóricos da ética do cuidado fortaleçam-no como um valor humano, e não exclusivamente feminino. Afinal, os círculos restaurativos lidam com ofensores e vítimas de todo gênero e, ao mobilizarem valores do cuidado, permitem que os participantes – sejam homens ou mulheres – permeabilizem-se à sua potência durante o próprio círculo e, a médio e longo prazos, nas suas próprias vidas. Nesse sentido, as correlações entre a ética do cuidado e a JR têm o potencial de fortalecer o cuidado como um valor humano, não condicionado a binarismos de gênero, sendo um caminho relevante para os teóricos, teóricas e ativistas do cuidado que lutam pela democratização das atividades de cuidar e pela diluição de resistências de gênero.⁸⁵

No entanto, segue-se a isso uma reflexão necessária sobre em que medida os princípios e valores da Justiça Restaurativa também não operam a partir de uma ética da justiça, consoante o conceito exposto no primeiro capítulo, e não exclusivamente a partir da ética do cuidado. Afinal, o modelo da Justiça Restaurativa, como vimos, trabalha com os princípios da

⁸⁵A autora Ilze Zirbel (2016) articula o conceito de políticas de masculinidade: considerando-se, conforme Chodorow (1999) e Gilligan (1982), que a raiz psicanalítica da masculinidade assenta-se na separação e repele a conexão, as políticas de masculinidade “visam neutralizar os passes usados pelos homens para se eximirem das atividades de cuidado e combater, igualmente, a exploração e a violência de um gênero sobre o outro”, tanto no sentido do “desmantelamento do modelo hegemônico de violência e domínio que é comumente apresentado a meninos e homens como algo a ser seguido”, quanto no sentido de “criar um senso mais agudo de cuidado entre a população masculina” (ZIRBEL, 2016, p. 217). Nesse diapasão, a partir da constatação empírica de que a maior parte dos ofensores é composta por homens, bem como que os valores restaurativos entrelaçam-se com a ética do cuidado, Zirbel inclui a Justiça Restaurativa como uma política de masculinidade, indicando, assim, o potencial da JR em espalhar os valores do cuidado, vencendo resistências de gênero (ZIRBEL, 2016, p. 218).

informação, da informalidade, da voluntariedade, da confidencialidade e da não autoincriminação, garantias mínimas de proteção ao ofensor para que seja cumprida a cláusula de salvaguarda – a proibição absoluta de que a resposta restaurativa provoque uma sanção mais lesiva ao acusado do que a sanção legalmente imposta pelo ordenamento jurídico. Dessa forma, é inquestionável a preocupação da Justiça Restaurativa com a garantia da individualidade, da autonomia e da livre decisão das pessoas em participarem ou não do processo restaurativo. A existência destas garantias previstas pela Resolução 2002/12 da ONU e, no Brasil, pela Resolução 225/2016 do CNJ evidencia que o movimento da JR, de sua teoria à sua prática, não consiste em momento algum em descartar as conquistas da Modernidade no que diz respeito aos princípios básicos do direito penal e às garantias do processo penal (pois esse descarte seria uma involução no aperfeiçoamento do sistema de justiça), mas sim em estabilizar essas conquistas como um mecanismo de segurança para a devolução do conflito às partes, que a ambiência criada pela JR propicia.

Dessa forma, percebe-se que a lógica da JR – ao nos levar a refletir sobre as mazelas intrínsecas ao atual modelo retributivo e, assim, sobre a necessidade de construção de um novo marco paradigmático de justiça, o qual resgate as contribuições dos Povos Originários numa compreensão holística e relacional do justo – não deixa em momento algum de salvaguardar as conquistas civilizatórias e ganhos evolutivos do modelo tradicional, pois, se assim não fosse, a evolução seria anulada por uma clara involução (a perda de garantias jurídicas). A JR, ao mesmo tempo em que proporciona a criação de uma ambiência na qual a vítima, o ofensor, suas pessoas de confiança e a comunidade envolvida possam trabalhar as necessidades oriundas do conflito e, assim, vivenciar a empatia e a interconexão (no círculo restaurativo, por exemplo), busca garantir também que essa ambiência seja segura, por meio da confidencialidade; da não autoincriminação; do princípio da informação; e, em especial, da participação voluntária, nunca compulsória, respeitando-se a esfera de individualidade e autonomia de cada parte envolvida.

Nesse sentido, talvez o que melhor define o modelo da Justiça Restaurativa não seja exatamente os valores da interconexão e do respeito, como Zehr propôs (2012), mas sim a *oportunidade* de se vivenciar esses valores e de se trabalhar o conflito por meio deles, pois os princípios da Justiça Restaurativa buscam assegurar que a esfera de livre autonomia dos sujeitos seja respeitada durante todo o processo restaurativo, o que ademais disso põe em relevo o papel dos facilitadores de JR em garantir que o ambiente criado para os encontros restaurativos efetivamente respeite os princípios e valores da JR, funcionando como gestores do ambiente, como afirma Costa, e sendo chamados a compreender a importante função que estão sendo chamados a desempenhar:

O modelo restaurativo estimula uma mudança de paradigma acerca de como lidar com o conflito. Ao devolver o conflito às partes, rompe-se com a lógica da universalidade da lei, cujas respostas estariam previamente estipuladas e deveriam ser aplicadas de maneira proporcional à gravidade do conflito; **provoca-se uma mudança de atuação do sistema de justiça e das demais instituições que atuem em colaboração com ele, que precisarão compreender a importância do novo papel que são chamados a desempenhar.** A mudança de paradigma consiste em não mais se apropriar diretamente da resposta a ser dada ao conflito, não mais alijar as partes dessa solução, mas, ao contrário, **funcionarão como espécie de gestores do ambiente que será preparado para oferecer segurança às partes, a fim de que elas mesmas cheguem a uma solução, construída consensualmente em cada caso concreto,** com a participação direta dos afetados pelo conflito e, inclusive, da comunidade em que estão inseridos, sempre que possível (COSTA, 2019, p. 21-22, grifos ausentes no original).

Dessa forma, a perspectiva da Justiça Restaurativa e o aspecto normativo da tese de Carol Gilligan (1982) estão interligadas, pois Gilligan não defende uma superioridade moral da ética do cuidado em relação à ética da justiça, consoante exposto no primeiro capítulo. Gilligan defende que cuidado e justiça são compatíveis: todo cuidado deve ser equilibrado com uma noção de justiça, com princípios básicos e universais que garantam autonomia, e, na Justiça Restaurativa, encontramos essas duas dimensões entrelaçando-se num único modelo de justiça. Afirma Kuhnén:

Em momento algum, Gilligan sugere suplantar uma abordagem baseada em direitos e suas garantias mínimas, ainda que a critique por ser formalista e abstrata e defenda a necessidade de olhar para o particular de uma dada situação [assim como o faz a Justiça Restaurativa: não se trata de descartar direitos e garantias mínimas, mas sim de aliá-las a uma abordagem do conflito pautada no cuidado]. Dar lugar à habilidade de cuidar, às relações baseadas em confiança e responsabilidade, aspectos da constituição de sujeitos morais, não implica abandonar direitos. Gilligan não defende o dualismo, defende a complementaridade entre as perspectivas e a valorização daquilo que foi marginalizado até o presente nas teorias morais (KUHNEN, 2015, p. 175, grifo ausente no original).

Nessa discussão sobre a ética que se entrelaça com a JR, concluímos com a professora Elizabeth Elliot, no sentido de que, apesar de a Justiça Restaurativa claramente trabalhar a partir de uma ética relacional do cuidado – porquanto o cerne da JR está nas relações e na interação intersubjetiva –, uma ética da justiça lhe é relevante e necessária, com vistas à garantia do equilíbrio, da autonomia e do respeito entre as partes:

Ambas, a ética da justiça e a do cuidado – englobando tanto a maneira dos homens como a das mulheres de estarem no mundo, reconhecendo a importância da pedagogia experimental e focando em valores que dão suporte a noções universais de boa cidadania –, têm relevância significativa para a Justiça Restaurativa. [...] **vemos ambos – justiça e cuidado – em ação no raciocínio ético, com o foco na reparação de relações e equilíbrio de necessidades** (ELLIOT, 2018, p. 168-169, grifo ausente no original).

Ademais da clara conexão entre os valores básicos da Justiça Restaurativa e a ética do cuidado, equilibrada com princípios e garantias de uma ética da justiça, propomo-nos a refletir se os programas de Justiça Restaurativa também possuem, numa análise prognóstica, um

potencial transformador enquanto força mobilizadora de uma democracia do cuidado, nos termos articulados por Joan Tronto. É o que será investigado no tópico seguinte, a partir de dados colhidos pela pesquisa empírica de Costa (2019).

4.4 O potencial transformador da Justiça Restaurativa no sentir e agir das partes, dos atores institucionais e das comunidades – perspectivas para uma democracia do cuidado

A pesquisa liderada por Costa (2019) junto ao Programa Piloto de Justiça Restaurativa do Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe, a partir do acompanhamento do Núcleo de Justiça Restaurativa implantado na 17ª Vara Cível (Infância e Juventude)⁸⁶, buscou formular um modelo de monitoramento de práticas restaurativas que fosse funcional para programas e práticas restaurativas não apenas judiciais, mas também de forma geral, para além do Poder Judiciário (programas com protagonismo comunitário, por exemplo). Considerando-se que a JR não é simplesmente um novo método de resolução de conflitos, mas sim um modelo de devolução do conflito às partes cujo potencial transformador demanda um trabalho mais artesanal e continuado, como monitorá-lo “sem que essa avaliação se esgote numa mera aferição de volume e celeridade de procedimentos?” (COSTA, 2019, p. 12). Para tanto, Costa (2019) traçou indicadores⁸⁷ aptos para sinalizar o nível de alinhamento de um programa de JR com os princípios e valores restaurativos e, a médio e longo prazos, a aferição do potencial transformador das experiências restaurativas no sentir e agir das partes, dos atores institucionais e das comunidades envolvidas. Afinal, o alinhamento do programa com os princípios e valores da Justiça Restaurativa é de vital importância para que o programa se mantenha fiel ao novo paradigma de justiça estimulado pela JR. Afirma Costa:

A Justiça Restaurativa preocupa-se com as relações, com a transformação dos conflitos, mediante participação ativa dos envolvidos, logo, **desenvolve um trabalho artesanal, cujos impactos se dão para além das partes diretamente envolvidas no conflito [...]** [por isso] não é possível aferir a viabilidade e efetividade de um programa

⁸⁶Ressalta-se que “o objeto de pesquisa circunscreveu-se ao sistema de justiça não por ignorar a potência comunitária para fins de fortalecimento do movimento restaurativo e da cultura de paz, mas, simplesmente, pelo fato de, no Brasil e, especialmente, em Sergipe, nossa realidade local, o movimento de JR estar se estruturando a partir do judiciário, ganhando um grande impulso a partir da Resolução 225 do CNJ” (COSTA, 2019, p. 13). Quanto à amostragem, esta consistiu em “todos os pré-círculos, círculos e pós-círculos que ocorreram entre os meses de fevereiro de 2017 a junho de 2017, e ao todo foram aplicados 142 questionários” (COSTA, 2019, p. 34).

⁸⁷Indicadores da dimensão relacional: a) papel do facilitador e alinhamento aos valores e princípios da JR, b) participação ativa e grau de satisfação das partes, c) possibilidade de assistência jurídica, e d) potencial transformador na esfera do sentir e agir das partes; indicadores da dimensão institucional: a) concepção de JR adotada – nicho institucional e objetivos do programa, b) filtro para derivação, c) fluxo e volume processual, d) acordo restaurativo: índice de cumprimento, definitividade e monitoramento, e) recursos materiais: infraestrutura do programa, f) recursos humanos: presença de autoavaliação, de avaliação e capacitação continuadas e de vincula da equipe, e g) potencial transformador na esfera do sentir e agir dos gestores e atores institucionais; e indicados da dimensão social: a) papel da comunidade, b) quanto à articulação com a rede de proteção, e c) potencial transformador na esfera do sentir e agir dos membros da comunidade (COSTA, 2019, p. 15).

dessa natureza apenas mediante volume de procedimentos realizados versus tempo de produção (COSTA, 2019, p. 14, grifo ausente no original).

Nesse panorama, para ser capaz de provocar transformações nas dimensões relacional, institucional e social, um programa de Justiça Restaurativa deve estar bem consciente de suas duas finalidades (institucional e político-criminal), ademais de bem alinhado com os princípios e valores restaurativos, estudados no tópico anterior, os quais, como vimos, entrelaçam-se com a ética do cuidado.

A partir de avaliação diagnóstica do Instituto Latino-Americano das Nações Unidas para Prevenção do Delito e Tratamento do Delinquente (ILANUD), Costa indica duas finalidades para a Justiça Restaurativa, a saber, uma finalidade institucional, que se refere ao aperfeiçoamento do sistema de justiça, ao aumento do grau de satisfação dos jurisdicionados e à transformação do paradigma de atuação das instituições e agentes públicos, e uma finalidade político-criminal, que diz respeito a um impacto positivo da JR na redução da malha de controle punitivo estatal, da política de hiperencarceramento, bem como das desigualdades sociais geradas pelo controle social formal. Quanto à finalidade institucional, vale destacar que um programa bem estruturado de JR nunca será uma ilha isolada das outras instituições que compõem o sistema de justiça e as redes assistenciais de apoio, porquanto o processo restaurativo (se levado a cabo conforme os princípios e valores da JR) necessariamente traz à tona necessidades e carências cujo suprimento está ao alcance dos diversos atores (membros da comunidade, atores da rede assistencial pública) envolvidos:

[...] um programa bem articulado de JR naturalmente provocará essa mudança de papéis em relação aos operadores do direito e convidará outros personagens para essa construção consensual do justo. Esses outros personagens, que, no modelo retributivo ficam alheados dessa construção, podem vir a participar diretamente, como membros da comunidade ou membros da rede de apoio, desde os encontros restaurativos em si até os momentos após encontro, **suprindo demandas assistenciais que tenham surgido quando da construção do acordo restaurativo, em parceria com o sistema de justiça**. Toda essa articulação entre as instituições que compõem o sistema de justiça, bem como as demais instituições que lhe dão apoio, engendra um paulatino aperfeiçoamento do funcionamento da justiça (COSTA, 2019, p. 22, grifo ausente no original).

Dessa forma, o atingimento da finalidade institucional demanda a percepção, por parte dos próprios operadores do direito, de que as necessidades das partes evidenciadas ao longo de um processo restaurativo não são satisfeitas exclusivamente pela atuação do sistema de justiça, pois muitas dessas necessidades são de ordem assistencial, o que requer a atuação conjunta do sistema jurisdicional com as instituições que fazem parte das redes de proteção do Sistema Único de Saúde (SUS), do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) – como os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) e os Centros de Referência Especializada de

Assistência Social (CREAS) – e da rede pública de educação. Essa perspectiva de atuação conjunta indica que “um programa de JR bem articulado acaba sendo um **polo indutor de políticas públicas, ao provocar um estreitamento de laços entre essas várias instituições, para fins de atender as demandas trazidas pelas partes em conflito**” (COSTA, 2019, p. 27, grifo ausente no original).

Orientado a partir das duas finalidades indicadas, um programa de JR é capaz de provocar transformações em três dimensões: a dimensão relacional, a dimensão institucional e a dimensão social (COSTA, 2019, p. 25). A primeira se refere aos impactos da experiência restaurativa na vida das pessoas que passaram por um processo restaurativo (a vítima, o ofensor, sua rede de apoio, a comunidade de que fazem parte), por meio de uma mudança de perspectiva quanto ao conflito em si e à outra parte. A segunda consiste no aperfeiçoamento das instituições públicas no trato dos conflitos, por meio da ampliação da visão do sistema judicial sobre o que efetivamente significa fazer justiça. A terceira dimensão, por sua vez, é a mais complexa de ser avaliada e consiste no impacto do programa restaurativo sobre a sociedade como um todo, por meio do entrelaçamento entre os impactos relacionais e institucionais, porquanto:

[...] um maior grau de satisfação das partes com a prestação do serviço jurisdicional acabaria, naturalmente, por provocar uma mudança de percepção dos próprios operadores e instituições do sistema de justiça, e, por fim, **essa mudança positiva viria a impactar a percepção da sociedade como um todo sobre o sistema de justiça** (COSTA, 2019, p. 27, grifo ausente no original).

Vale destacar que a pesquisa encontra-se em andamento, porém já há dados empíricos que atestam os impactos do programa restaurativo analisado na dimensão relacional, no que diz respeito à transformação do olhar de cada parte sobre o conflito e sobre a outra parte, ademais de que se atestou um alto índice de satisfação dos acordos celebrados nos círculos do programa. Quanto às dimensões institucional e social, estas “requerem uma coleta de resultados de maior complexidade, haja vista que uma metodologia de caráter mais quantitativo, qual seja, a análise de documentos e aplicação de questionários, não é suficiente para tal desiderato” (COSTA, 2019, p. 28).

De forma global, os dados colhidos pela pesquisa empírica de Costa (2019) atestam que 100% dos entrevistados, num universo de 102 pessoas que passaram por pré-círculos conduzidos pelo programa de JR vinculado ao Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe (de fevereiro a junho de 2017), manifestaram-se “muito satisfeitas” ou “satisfeitas”, e também 100% dos entrevistados, num universo de 18 pessoas que passaram pelos círculos⁸⁸, ficaram

⁸⁸Sobre o universo reduzido no caso dos círculos: “O momento do círculo é sem dúvida o mais rico de todo o procedimento, pois é o momento da experiência da alteridade por excelência – de se colocar no lugar do outro para, juntos, consensualmente, se tentar a construção de um acordo que contemple as necessidades de todos os

“muito satisfeitas” ou “satisfeitas” com a experiência restaurativa e com a condução dos facilitadores. Os questionários aplicados aos participantes apresentavam uma série de perguntas com o objetivo de mapear se houve uma participação ativa das partes ao longo do processo restaurativo, porquanto esse elemento é decisivo para aferir o valor do empoderamento e para a abordagem restaurativa como um todo, afinal esta busca devolver o conflito às partes e propiciar uma ressignificação do conflito.

Assim, os questionários buscavam aferir o alinhamento aos princípios e valores da JR, por meio de perguntas sobre se as partes estavam conscientes da necessidade a) de uma postura honesta ao longo do processo, b) de o ofensor assumir a responsabilidade pelos danos causados, c) de cada um ouvir e ser ouvido de modo atento e respeitoso e de d) construírem horizontal e coletivamente um consenso sobre a restauração dos danos. Essas perguntas “estão conectadas com uma ativa participação, em que cada um se sentirá responsável pelo que vier a ser construído ao longo dos encontros restaurativos, criando, assim, **corresponsabilidade e conexão entre todos, em que pesem o respeito e o reconhecimento das particularidades de cada um**” (COSTA, 2019, p. 67). A porcentagem de respostas, em todas as perguntas, foi muito positiva, sendo que em muitas delas o índice alcançou 100%, e em nenhuma foi inferior a 85%. Nesse sentido, concluímos com Costa que esta pesquisa empírica fornece

[...] um **prognóstico promissor** no que concerne à **dimensão relacional** da Justiça Restaurativa, sendo possível antever o potencial da Justiça Restaurativa em transformar a percepção sobre a justiça, lançando fortes evidências sobre a dimensão social. Esses dados revelam, portanto, o poder catalisador da Justiça Restaurativa em mudar a relação das partes, da comunidade, dos próprios operadores do direito e demais membros das redes de proteção com a justiça, poder que se articula pela conexão entre as dimensões relacional, institucional e social, numa espécie de efeito em círculos concêntricos, desvendando o potencial transformador sobre a visão que a sociedade como um todo tem da justiça (COSTA, 2019, p. 68, grifos presentes no original).

Vale reiterar que se trata de um prognóstico (pois a pesquisa ainda está em andamento), de modo que é possível traçar o provável desenvolvimento futuro da JR como um modelo de justiça de forte impacto na compreensão das partes sobre o conflito, por meio da ressignificação do que significa “fazer justiça”, num sentido mais profundo e reparador. Outrossim, esse potencial transformador da JR tende a não ficar restrito às partes, porquanto, como indicado por Costa (2019), prognostica-se o efeito de círculos concêntricos entre as dimensões relacional,

envolvidos. Assim, não seria possível tratar os dados sem que fosse aplicado nenhum questionário a esse momento, o que levou à extensão temporal do momento de aplicação até final de junho de 2017 [início: fevereiro] e, ainda assim, só foi possível aplicar questionários a seis círculos restaurativos. Tal dado é importante para a compreensão de que não foi possível aprofundar as análises acerca da mudança de percepção de uma parte em relação à outra (vítima – ofensor) ou em relação ao próprio conflito, a fim de inferirmos sobre o potencial de cura e ressignificação dos procedimentos restaurativos” (COSTA, 2019, p. 36).

institucional e social, de maneira que, se as partes (vítima, ofensor e membros da comunidade) ressignificam a imagem que tinham do conflito e uma da outra – transcendendo uma concepção de justiça pautada no mero castigo e na dor, rumo a uma perspectiva pautada na reparação e na reconciliação –, isso tende a provocar mudanças⁸⁹ na concepção de justiça dos próprios operadores do direito, dos gestores e atores institucionais, os quais, desestimulados pela atual crise paradigmática do direito penal, passam a antever na Justiça Restaurativa o caminho para um paradigma mais efetivo e sensível às necessidades dos jurisdicionados. Ademais disso, a transformação da visão das partes, dos membros da comunidade e dos atores institucionais sobre a justiça tende a repercutir na visão da própria sociedade (dimensão social), porquanto se os próprios jurisdicionados ficam mais satisfeitos quanto ao serviço prestado pela justiça e os próprios operadores se permitem conduzir, em suas ideias de aprimoramento do sistema, pela análise desse grau de satisfação, a sociedade como um todo terá uma visão menos negativa do sistema de justiça e tenderá a rejeitar menos sua intervenção na resolução de conflitos.

Nessa linha de raciocínio, considerando-se os dados sistematizados por Costa, também poderíamos prognosticar que, se as partes, ao trabalharem o conflito por meio de um processo restaurativo, ressignificam a imagem que tinham uma da outra, bem como do conflito em si e das responsabilidades que ele acarreta, isso significa que a JR tem um potencial transformador em desenvolver nas pessoas as habilidades sociais que definem o cidadão próprio de uma democracia do cuidado: a atenciosidade, a responsabilidade, a competência e a responsividade perante o próximo.

Conforme vimos no segundo capítulo, com a teoria democrático de Joan Tronto, o cuidado é uma atividade humana cíclica e ininterrupta, composta por quatro fases: *caring about* (compreender as necessidades do outro), *caring for* (assumir as responsabilidades cabíveis), *caregiving* (empreender os esforços necessários para cumprir com suas responsabilidades) e *care-receiving* (reconhecer novas necessidades que não foram verbalizadas ainda). Cada uma dessas fases permite o florescer de uma habilidade humana específica (respectivamente: atenciosidade, responsabilidade, competência, e sensibilidade ou responsividade), de modo que, somadas, formam o perfil de uma cidadão completo. Conforme estudamos no segundo capítulo, uma democracia efetiva, e não meramente formal e simbólica, é composta por cidadãos atentos, responsáveis, competentes e sensíveis – portanto, por pessoas que cuidam.

⁸⁹No mínimo, garantidamente, reflexões profundas sobre a defasagem do atual modelo de justiça criminal, cuja lógica retributiva, verticalizada e impessoal, assentada na imposição da pena pela atribuição de culpa ao ofensor, não se presta nem mesmo a atingir os supostos fins declarados da pena em relação ao ofensor – ressocialização e reintegração.

Ora, o olhar que a experiência restaurativa estimula nas partes envolve todas essas habilidades: compreender as necessidades advindas do conflito (a atenciosidade); assumir a reparação pelos danos causados (a responsabilidade); construir o acordo restaurativo e ser fiel ao seu cumprimento (a competência) e estar aberto para reformulá-lo caso novas questões surjam (a responsividade). Ao estimular essas habilidades nas partes, é possível prognosticar-se a força da Justiça Restaurativa como uma força mobilizadora de uma democracia do cuidado, com impacto na sua finalidade político-criminal acima indicada, pois o florescimento dessas habilidades nos cidadãos contribui para a redução dos efeitos danosos da intervenção penal ordinária, ademais de estimular a prevenção de conflitos e um maior protagonismo comunitário dos cidadãos em buscarem soluções restaurativas (nos seus ambientes de trabalho, escolar, por exemplo).

Mas a teoria da democracia do cuidado de Joan Tronto também lança luz para a seguinte reflexão: o fato de o cuidado ser relacional não significa que é unicamente intersubjetivo, entre sujeitos individuais. Como explicado no segundo capítulo, esse tipo de preconceito bloqueia a possibilidade de que um sistema político se esforce em articular instituições públicas voltadas para o cuidar (TRONTO, 2007). Qualquer sistema político que se pretenda democrático deve se esforçar nesse sentido, aparelhando suas instituições para atenderem às necessidades das pessoas de cuidarem e serem cuidadas, pois, caso contrário, não será uma democracia substantiva, mas sim uma ordem simbólica e artificial, que perpetua as desigualdades socioeconômicas inerentes à distribuição das atividades de cuidado numa democracia de mercado.

Assim, uma nova definição de democracia requer a compreensão de que “democracia é a distribuição das responsabilidades de cuidado de modo que todos possam participar dessa distribuição da forma mais completa possível” (TRONTO, 2015, p. 14, tradução livre), razão pela qual a concretização de uma democracia do cuidado também tem uma dimensão claramente institucional (o que Joan Tronto chama de *caring with*), fundamentada na ideia de políticas públicas que promovam a participação das pessoas na distribuição das atividades de cuidado de uma forma justa.

Nesse sentido, percebe-se que não é apenas no âmbito da sua finalidade político-criminal que a Justiça Restaurativa teria o potencial de impulsionar uma democracia do cuidado, por meio do desenvolvimento das habilidades de cuidado. Essa força mobilizadora também pode ser indicada no âmbito de sua finalidade institucional, pois, conforme vimos, um programa restaurativo bem estruturado funciona como um polo indutor de políticas públicas, promovendo uma aproximação mais profunda entre as instituições que compõem as redes de proteção, a fim

de atender às necessidades e demandas que necessariamente surgem ao longo do processo restaurativo. Dessa forma, é possível concluir, pelo menos numa análise prognóstica, que a JR, ao proporcionar um estreitamento de laços entre os atores das redes de proteção, fortalece uma concepção de atuação institucional voltada para a cobertura completa das necessidades das partes, nas múltiplas demandas de cuidado que acabam surgindo no processo restaurativo.

Assim, pode-se pensar na JR enquanto força mobilizadora da democracia do cuidado também em sua finalidade institucional. Uma democracia do cuidado, conforme indica Tronto (2015, 2007), é norteadas por essa concepção de atuação institucional conjunta, não relegando o cuidado à esfera do mercado, como uma responsabilidade individual que cada um deve arcar conforme suas condições financeiras, mas sim tratando o cuidado como uma questão pública pela qual as redes de proteção, em conjunto, devem se responsabilizar. Um programa bem estruturado de JR é capaz de induzir esse trabalho coordenado e cooperativo entre as instituições do sistema de justiça e das redes de proteção, provocando transformações no sentir e agir dos operadores do direito e atores institucionais, de modo que estes possam perceber os jurisdicionados de forma holística, em todas as suas dimensões, necessidades e demandas, e não de forma atomizada.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho debruçou-se sobre categorias que compõem os referenciais teóricos da Ética do Cuidado (Carol Gilligan), da Democracia do Cuidado (Joan Tronto), da Racionalidade Penal Moderna (Álvaro Pires) e da Justiça Restaurativa (Howard Zehr, John Braithwaite, Elizabeth Elliott, Kay Pranis, Daniela Costa), a fim de investigar, de forma hipotético-dedutiva, o problema de pesquisa proposto: o modelo da Justiça Restaurativa entrelaça-se com a ética do cuidado?

Diante desse problema de pesquisa, tomamos como hipótese que a Justiça Restaurativa, para além de uma mera técnica de resolução de conflitos, efetivamente constitui um modelo inovador de justiça, o qual, desde seus princípios e valores, permite trabalhar os conflitos humanos a partir de uma ética relacional do cuidado, e não uma ética impessoal da justiça. No entanto, o andamento da pesquisa permitiu a formulação de uma segunda hipótese, mais ampla, de que a prática da Justiça Restaurativa, com base na pesquisa empírica conduzida por Costa (2019), tem um potencial transformador no pensar e agir das partes, da comunidade e dos atores institucionais, o que indica a JR como uma força mobilizadora de uma democracia do cuidado, conforme o conceito articulado pela cientista política Joan Tronto (2015).

De forma a problematizar as hipóteses, o trabalho foi dividido em três capítulos. O primeiro capítulo nos permitiu compreender o conceito de ética do cuidado, a partir da autora feminista Carol Gilligan (1982), bem como algumas críticas que foram formuladas contra ela por parte de outras autoras do feminismo.

O segundo capítulo nos permitiu investigar alguns desdobramentos da ética do cuidado, como o conceito de reprodução cíclica da maternagem, formulado por Nancy Chodorow (1999), que inclusive foi recepcionado pela pesquisa de Gilligan; o conceito de ecofeminismo, a partir da obra de Vandana Shiva (1988), autora pioneira desse campo; e a teoria da democracia do cuidado, desenvolvida por Joan Tronto (2015), autora feminista que, após tecer críticas ao suposto enviesamento classista e racial do argumento de Gilligan, aprofundou a questão do cuidado de um ponto de vista político. Também fizemos, no segundo capítulo, reflexões sobre a noção de vulnerabilidade, categoria central para a democracia do cuidado, bem como sobre os entraves na maneira como o direito brasileiro tem trabalhado essa categoria, porquanto uma legislação pautada no reconhecimento de vulnerabilidades não significa necessariamente que uma ética do cuidado está sendo mobilizada, pois pode significar simplesmente uma cooptação da perspectiva relacional do cuidado pela lógica impessoal da justiça.

O terceiro capítulo, por sua vez, nos permitiu investigar mais diretamente as hipóteses lançadas no trabalho. Considerando-se que a JR é um modelo de justiça inovador, foi necessário primeiramente analisar o modelo atual e hegemônico de justiça criminal, pautado no paradigma da racionalidade penal moderna e seus pressupostos punitivos. Em seguida, estudamos os conceitos e fundamentos referentes à Justiça Restaurativa, em suas raízes teóricas, históricas e filosóficas. Empoderando-nos dos conceitos, buscamos estudar a possível conexão entre a Justiça Restaurativa e a ética do cuidado, no que concluímos que os princípios e valores da JR entrelaçam-se, sim, com a ética do cuidado, sobretudo em virtude do valor da interconexão e da visão relacional e intersubjetiva proposta pela JR, compreendendo-se a vida como uma rede (não um tabuleiro) ou uma teia de relações, na qual a não responsabilização perante as necessidades advindas do conflito é um “rompimento” da teia.

Ao mesmo tempo, pudemos observar que, apesar de a visão da JR e a ética do cuidado estarem interligadas, também há um espaço preservado pela JR para a ética da justiça, para direitos e garantias universais, pois o modelo da Justiça Restaurativa trabalha com os princípios da informação, da informalidade, da voluntariedade, da confidencialidade e da não autoincriminação, garantias mínimas de proteção ao ofensor para que seja cumprida a cláusula de salvaguarda – a proibição absoluta de que a resposta restaurativa provoque uma sanção mais lesiva ao acusado do que a sanção legalmente imposta pelo ordenamento jurídico. Dessa forma, é inquestionável a preocupação da Justiça Restaurativa com a garantia da individualidade, da autonomia e da livre decisão das pessoas em participarem ou não do processo restaurativo. A abordagem restaurativa não propõe o abandono das conquistas jurídicas da Modernidade, mas sim sua estabilização enquanto um mecanismo de segurança para a devolução do conflito às partes que a ambiência criada pela JR propicia. Dessa forma, tanto a ética do cuidado quanto a da justiça são valiosas para o processo restaurativo.

Por fim, pudemos concluir – por meio do cruzamento entre a pesquisa empírica de Costa (2019) e a teoria de Joan Tronto (2015) – pelo prognóstico de que a Justiça Restaurativa tem um potencial transformador enquanto força mobilizadora da democracia do cuidado, na medida em que a experiência restaurativa permite o florescimento das habilidades sociais que definem o cidadão de uma democracia do cuidado (atenciosidade, responsabilidade, competência e responsividade), com impacto na finalidade político-criminal da JR (prevenção de conflitos e redução da malha do controle formal do Estado), ademais do impacto na sua finalidade institucional – o que se constituiu como um segundo prognóstico –, porquanto o estreitamento dos laços entre o sistema de justiça e as redes de proteção propiciado pela JR estimula a concepção de atuação institucional própria da democracia do cuidado: a cobertura

completa das necessidades das pessoas, por meio do trabalho coordenado e cooperativo entre os diversos atores institucionais, acolhendo os jurisdicionados em suas múltiplas dimensões e necessidades, numa visão não atomizada do ser humano.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHUTTI, Daniel. *Justiça Restaurativa e abolicionismo penal: contribuições para um novo modelo de administração de conflitos no Brasil*. São Paulo: Saraiva, 2014.
- BARRETO, Daniela Lima. *O direito penal dos vulneráveis: uma análise crítica da busca do reconhecimento por meio do direito penal*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.
- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. 6. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.
- BENEDETTI, Juliana Cardoso. *Tão próximos, tão distantes: a Justiça Restaurativa entre comunidade e sociedade*. 2009. Dissertação (Faculdade de Direito) – Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2009.
- BENHABIB, Seyla. Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza. In: AMORÓS, Celia; DE MIGUEL, Ana (orgs.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Del feminismo liberal a la posmodernidad. Madrid: Minerva Ediciones, 2007. p. 319-342.
- BIAGGIO, Ângela Maria Brasil. *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BOONEN, Petronella Maria. *A Justiça Restaurativa, um desafio para a educação*. 2011. Tese (Faculdade de Educação) – Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2011.
- BORDO, Susan. A feminista como o Outro. *Estudos feministas*, v. 8, n. 1, 2000.
- BORGES, Marisa; MASCHIETTO, Roberta Holanda. Cidadania e empoderamento local em contextos de consolidação da paz. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 105, p. 65-84, dez. 2014.
- BRAITHWAITE, John. *Crime, shame and reintegration*. New York: Cambridge University, 1999.
- BRAITHWAITE, John. *Restorative Justice & Responsive Regulation*. Oxford: University Press, 2002.
- BRAITHWAITE, John. Principles of Restorative Justice. In: Von HIRSCH, A.; ROBERTS J.; BOTTOMS, A.; ROACH, K.; SCHIFF, M. (orgs.). *Restorative Justice & Criminal Justice: competing or reconcilable paradigms?* Oxford and Portland: Hart Publishing, 2003, pp. 1-20.
- BRASIL. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Resolução 225, de 31 de maio de 2016. Dispõe sobre a Política Nacional de Justiça Restaurativa no âmbito do Poder Judiciário e dá outras providências. 2016. Disponível em <https://bit.ly/2C1siYc>. Acesso em 06 jan. 2021.
- CHAUÍ, Marilena. Democracia e sociedade autoritária. *Comunicação & Informação*, v. 15, n. 2, p. 149-161, jul./dez. 2012.
- CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CHRISTIE, Nils. Conflicts as Property. *The British Journal of Criminology*, vol. 17, n. 1, 1977.

CLEMENS, Juçara. *A (mal) dita maternidade: a maternidade e o feminino entre os ideais sociais e o silenciado*. 2015. Tese (Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Doutorado, Centro de Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

COSTA, Daniela Carvalho Almeida da. *Monitoramento da Justiça Restaurativa em três dimensões: desenho a partir da experiência das práticas restaurativas da 17ª Vara Cível da Comarca de Aracaju (adolescentes em conflitos com a lei)*. São Cristóvão, SE: Editora UFS, 2019.

COSTA, Daniela Carvalho Almeida da; MACHADO JÚNIOR, Elísio Augusto de Souza. Justiça Restaurativa: um caminho possível na superação da racionalidade penal moderna? *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, PR, Brasil, v. 63, n. 1, p. 65-91, abr. 2018.

CRENSHAW, Kimberle. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. Painel: Cruzamentos raça e gênero. Ação Educativa, 2012.

CROSS, Carin Lesley. *Ecofeminism and an ethic of care: Developing an eco-jurisprudence*. 2018. Disponível em <https://bit.ly/3pQLiLW>. Acesso em 06 jan. 2020.

ELLIOT, Elizabeth M. *Segurança e Cuidado: Justiça Restaurativa e sociedades saudáveis*. Trad. Cristina Telles Assumpção. São Paulo: Palas Athena; Brasília: ABRAMINJ, 2018.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova – Revista de Cultura Política*, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2020.

FRATESCHI, Yara. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. *Ethic@*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 363-385, jul./dez. 2014.

GILLIGAN, Carol. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge: University Press, 1993.

GILLIGAN, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2011.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

GOUWS, Amanda; ZYL, Mikki van. Towards a feminist ethics of *ubuntu*. Bridging rights and *ubuntu*. In: ENGSTER, Daniel; HAMINGTON, Maurice (Org.). *Care Ethics and Political Theory*. Oxford: University Press, 2015, p. 165-186.

GUIMARÃES, Mauro. *A dimensão ambiental na educação*. Campinas, SP: 1995.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 7-32, 1993.

HARRIS, Nathan; WALGRAVE, Lode; BRAITHWAITE, John. Emotional dynamics in restorative conferences. *Theoretical Criminology*, v. 8, n. 2, p. 191–210.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Clássicos).

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

KARAM, Maria Lúcia. A esquerda punitiva. *Discursos Sediciosos: crime, direito e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 79-92, 1996.

- KITTAY, Eva Feder. *From the Ethics of Care to Global Justice*. 2011. Disponível em <https://bit.ly/3bcRHgA>. Acesso em 06 jan. 2021.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectivas, 2018. (Coleção Debates).
- KUHNEN, Tânia Aparecida. *O princípio universalizável do cuidado: superando limites de gênero na teoria moral*. 2015. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.
- LOBB, Peggy. *The art of caring: woman and restorative justice*. 2010. Dissertação (Ph.D. in Leadership & Change Program) – Antioch University.
- MACHADO, Máira Rocha. Beccaria e a racionalidade penal moderna na história dos saberes sobre o crime e a pena, de Álvaro Pires. In: MACHADO, Máira Rocha et al (Org.). *Instituições do Direito Penal de Basileu Garcia*. São Paulo: Saraiva, 2008. p. 109-124.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MARQUES, Cláudia Lima; MIRAGEM, Bruno. *O novo direito privado e a proteção dos vulneráveis*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.
- MARTINS, Lincoln Coimbra; BRANCO, Angela Uchôa. Desenvolvimento Moral: Considerações Teóricas a Partir de uma Abordagem Sociocultural Construtivista. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 17, n. 2, p. 169-176, mai./ago. 2001.
- MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006. (Crítica contemporânea).
- MEDEA, Andra. “Carol Gilligan”. *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. 2009. Disponível em <https://jwa.org/encyclopedia/article/gilligan-carol>. Acesso em 14 jul. 2020.
- MELLO, Eduardo Rezende de. Justiça restaurativa e seus desafios histórico-culturais. Um ensaio crítico sobre os fundamentos ético-filosóficos da justiça restaurativa em contraposição à justiça retributiva. In: SLAKMON, Catherine; DE VITTO, Renato C. P.; PINTO, Renato S. G. (orgs.). *Justiça Restaurativa: coletânea de artigos*. Brasília: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD, 2005.
- MERINO, Antonio Giménez. We are all vulnerable: between empowerment and the renunciation of the exercise of power. In: POLIDO, Fabrício Bertini Pasquot; REPOLÊS, Maria Fernanda Salcedo (Org.). *Law and Vulnerability*. 1 ed. São Paulo/Belo Horizonte: Oficina das Letras/Programa de Pós-graduação em Direito da UFMG, 2016. v. 1, p. 14-33.
- MOREIRA, Nelson Camatta. Constitucionalismo dirigente no Brasil: em busca das promessas descumpridas. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, Vitória, n. 3, p. 87-128, jul./dez. 2008.
- NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2013.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Resolução 2002/12 do Conselho Econômico e Social da ONU*. 2002. Disponível em <https://bit.ly/3j2dDfI>. Acesso em 06 jan. 2021.
- PAVARINO, Michelle Girade; DEL PRETTE, Almir; DEL PRETTE, Zilda A. P. O desenvolvimento da empatia como prevenção da agressividade na infância. *PSICO*, Porto Alegre, PUCRS, v. 36, n. 2, pp. 127-134, maio/ago. 2005.

PIRES, Álvaro. A racionalidade penal moderna, o público e os direitos humanos. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, v. 1, n. 68, p. 39-60, 2004.

PIRES, Álvaro. Alguns obstáculos a uma mutação “humanista” do direito penal. *Sociologias*, Porto Alegre, nº 1, p. 64-95, 1999.

PIRES, Álvaro. La “Línea Maginot” en el derecho penal: la protección contra el crimen versus la protección contra el Príncipe. *Nueva Doctrina Penal (Buenos Aires)*, nº 2001/A, 2001, pp. 71-96.

PORTELLA, Lorena Brandão. *A mãe que não embala o berço: um estudo de caso de duas gerações de mães abandonantes*. 2013. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Família na Sociedade Contemporânea) – Universidade Católica do Salvador, Salvador, BA, 2013.

POSSAS, Mariana Thorstensen. Produção de leis criminais e racionalidade penal moderna: Uma análise da distinção ‘conservador’ x ‘progressista’ no caso da criação da lei contra a tortura no Brasil. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 8, n. 3, p. 473-499, 2015.

PRANIS, Kay. *Círculos de Justiça Restaurativa e de Construção de Paz: Guia do facilitador*. Trad. Fátima de Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, Departamento de Artes Gráficas, 2011.

QUEIROZ, Rafael Mafei Rabelo. *A teoria penal de P. J. A. Feuerbach e os juristas brasileiros do século XIX: a construção do direito penal contemporâneo na obra de P. J. A. Feuerbach e sua consolidação entre os penalistas do Brasil*. 2008. Tese (Faculdade de Direito) – Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, 2008.

RACHELS, James. *Os elementos da filosofia da moral*. 4. ed. Barueri, SP: Manole, 2006.

RE, Lucia. Vulnerability, Care and the Constitutional State. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, São Leopoldo, v. 11, n. 3, p. 314-326, set./dez. 2019.

REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque. *Obrigação de punir: racionalidade penal moderna e as estratégias de controle da violência doméstica contra a mulher*. 2014. Tese (Pós-Graduação em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2014.

ROBALO, Teresa Lancry de Gouveia de Albuquerque e. *Justiça Restaurativa: um caminho para a humanização do direito*. Curitiba: Juruá, 2012.

SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção Polêmica).

SANTOS, Boaventura de Sousa. Prefácio do Volume 1. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, vol. 1).

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. Introdução – Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, vol. 1).

SARMENTO, Daniel. *Livres e iguais: estudos de direito constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

SAYEG, Ricardo; BALERA, Wagner. *O capitalismo humanista: filosofia humanista de direito econômico*. Petrópolis: KBR, 2011.

- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. 2020. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602416-ecofeminismo-artigo-de-vandana-shiva>. Acesso em 06 jan. 2020.
- SHIVA, Vandana. *Staying alive: Women, Ecology and Survival in India*. New Delhi: KALI FOR WOMEN, 1988.
- SINGER, Helena. Direitos humanos e volúpia punitiva. *Revista USP*, São Paulo, nº 37, p. 10-19, jan./mar. 1998.
- SPINELLI, Letícia Machado. Contra uma moralidade das mulheres: a crítica de Joan Tronto a Carol Gilligan. *Ethic@*, Florianópolis, v. 18, n. 2, p. 245-262, 2019.
- SPOSATO, Karyna Batista; MORAIS, Douglas Farias de; LAGE, Renata Carvalho Martins. Vulnerabilidade e envelhecimento: um estudo das Instituições de Longa Permanência em Sergipe. *Revista de Estudos Empíricos em Direito*, v. 6, n. 3, p. 212-230, 30 dez. 2019.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- TIVERON, Raquel. *Justiça restaurativa e emergência da cidadania na dicção do direito: a construção de um novo paradigma de justiça criminal*. Brasília: Thesaurus, 2014.
- TRONTO, Joan. Assistência democrática e democracias assistenciais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 22, n. 2, p. 285-308, maio/ago. 2007.
- TRONTO, Joan. Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del care. Traducción del Programa de Democratización de las Relaciones Sociales. Escuela de Posgrado Universidad Nacional de General San Martín. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, University of Chicago, 1987.
- TRONTO, Joan. *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*. New York: Cornell University Press, 2015.
- VASCONCELOS, Carlos Eduardo de. *Mediação de Conflitos e Práticas Restaurativas*. São Paulo: Método, 2008.
- XAVIER, Luciana Pedroso; LUCCHESI, Guilherme Brenner. *O caso Roe vs. Wade e o sistema de litígio estratégico nos Estados Unidos*. 2018. Disponível em <https://www.conjur.com.br/2018-abr-23/direito-civil-atual-roe-vs-wade-sistema-litigio-estrategico-eua>. Acesso em 14 jul. 2020.
- ZEHR, Howard. *Justiça Restaurativa: Teoria e Prática*. Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2012.
- ZEHR, Howard. *Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça*. Trad. Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- ZIRBEL, Ilze. *Uma teoria político-feminista do cuidado*. 2016. Tese (Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.