

## SUPERANDO A PERSPECTIVA DO CORPO COMO CAMPO DE BATALHA: DIMENSIONAR O ABORTO NO CAMPO DOS DIREITOS

Andrea Peniche

*Até que os leões tenham os seus próprios historiadores,  
as histórias de caça continuarão a glorificar o caçador.*

Provérbio africano

**Resumo** Neste artigo pretende-se reflectir em torno da problemática da proibição do aborto entendido como inserido num quadro teórico mais vasto e não como uma política isolada. Procura-se perceber esta proibição como inserida na ideologia patriarcal, entendendo o controle da sexualidade das mulheres como uma das formas da sua dominação.

**Palavras-chave** aborto, patriarcado, dominação, sexualidade, género, série, grupo, justiça, redistribuição, reconhecimento.

A reflexão em torno da problemática da proibição do aborto em Portugal que aqui tento ensaiar pretende entender este fenómeno como um fenómeno inserido numa quadro teórico mais vasto, e não como uma política isolada, isto é, procuro entendê-lo como parte dos instrumentos ideológicos das sociedades patriarcais, na senda do que em 1984 afirmava Virgínia Ferreira: o facto de certas forças políticas se sentirem ameaçadas com a despenalização do aborto centra-se na «defesa ideológica de outros valores sociais (...) – a Família; a Maternidade; a Sexualidade (conjugal)». Proponho, pois, perceber a proibição do aborto como uma das formas de dominação das mulheres – através do controle da sua sexualidade – que ainda hoje se constitui como pano de fundo da organização da sociedade em que vivemos, através da análise de três tópicos fundamentais:

1. O conceito de género, por pensar que este conceito encerra novas possibilidades para a reflexão crítica em torno do aborto, nomeadamente quando introduz a possibilidade das mulheres poderem ser pensadas enquanto colectivo social. Ao mesmo tempo proponho-me reflectir sobre os dilemas

\* Investigação financiada ao projecto «Polifonias na Educação, Cidadania e Biografias de Mulheres Jovens e Adultas», Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), 2004-2005.

- que este conceito coloca quando nos descentramos da reflexão teórica e pensamos a acção política transformadora.
2. Os conceitos de série e de grupo, propostos por Iris Marion Young, através dos quais tentarei resolver um dos dilemas deixados pelo conceito de género. Procurarei, assim, perceber a proposta de alteração da lei proibicionista do aborto como uma reivindicação dos grupos de mulheres e não das mulheres entendidas como colectivo serial.
  3. O conceito de justiça, proposto por Nancy Fraser, por entender que este conceito proporciona novos sentidos para a compreensão das propostas políticas em torno da legalização do aborto. O que proponho é que através da articulação dos paradigmas do reconhecimento e da redistribuição se possa compreender esta reivindicação como um híbrido conceptual capaz de integrar tanto as reivindicações do paradigma da redistribuição como do paradigma do reconhecimento.

### 1. Em busca de um princípio explicativo: a questão do patriarcado

Os feminismos de segunda vaga, nomeadamente as autoras Kate Millet e Sula-mith Firestone, trouxeram o conceito patriarcado para a arena da análise da realidade social (Pateman, 1993).

Kate Millet (1970) introduziu a ideia de que o patriarcado é uma política sexual exercida pelos homens sobre as mulheres e em seu favor. Esta ideia de caracterizar o patriarcado como *política* é uma ideia teoricamente rica porque o retira de uma dimensão puramente ontológica, negando, desta forma, a ideia da pré-existência de essências que justifiquem a divisão social que o patriarcado instaura. A sexualidade (entendida como obtenção de prazer) e a reprodução (entendida como produção de filhos) assumem-se, pois, como dois conceitos-chave para a compreensão da situação socialmente depreciada das mulheres.

Com Alicia Puleo (2000) digo que «o patriarcado não é uma essência, é uma organização social ou conjunto de práticas que criam o âmbito material e cultural que lhe é próprio e que favorece a sua continuidade».

A permanência e enraizamento do sistema patriarcal é sustentado quer pela coerção, quer pelo consentimento. Os instrumentos utilizados para a sua continuidade tanto podem ser a violência como a socialização originando ambas que as mulheres entrem e permaneçam numa dinâmica de subordinação. No mundo ocidental, o sistema baseado na coerção consubstancia-se na existência de leis que sancionam o que não é permitido às mulheres fazer; o sistema baseado no consentimento socializa as mulheres em papéis sexuais, muitas vezes promovidos social e simbolicamente por imagens ao serviço da estereotipia de género.

Em todas as sociedades patriarcais os homens gozam de mais privilégios do que as mulheres relativamente à sexualidade. É o que se chama de dupla moral sexual: uma para homens, outra para mulheres. São, por exemplo, os homens

quem «através da sua hegemonia política e religiosa controlam o ritmo de gravidezes das mulheres com diversas normativas sobre práticas anticoncepcionais e aborto, assim como por meio de concepções populares ou supostamente científicas sobre o que devem ser as práticas sexuais normais» (Puleo, 2000: 34).

A proibição total ou parcial do aborto pode assim ser considerada como uma manifestação deste patriarcado coercitivo, pois através da lei e das suas sanções, impõe modos de vida e retira às mulheres o controle do seu próprio corpo.

Parece-me, no entanto, que o patriarcado coercitivo e o patriarcado do consentimento andam, nesta questão, de mãos dadas. A lei proíbe e penaliza as mulheres que abortam clandestinamente, mas também as sanciona socialmente, uma vez que todas e todos nós fomos educadas/as na dupla moral sexual e treinadas/os para o cumprimento de papéis sexuais diferenciados. Por isso, o que a sociedade espera de uma mulher, entre outras coisas, é que ela cumpra a sua função reprodutora e maternal. A transgressão deste princípio conduz a uma sanção moral e social, que se poderia sinalizar como um contributo para o *discurso do trauma* construído em torno do aborto. As mulheres são socializadas num ambiente em que a maternidade é entendida não apenas como uma função de preservação da espécie, mas também como uma função de que, em última análise, depende a sua identidade enquanto ser humano. O discurso do direito ao corpo e da liberdade de decidir é um discurso não consentido pois desafia as regras do sistema patriarcal. Este discurso transgride porque retira a maternidade do seu papel de dever e função e coloca-a no campo dos direitos e das escolhas. Sendo um direito reivindicado e efectivado, a representação patriarcal das mulheres desintegra-se, abrindo-se novas perspectivas para construção de uma outra cidadania.

### As mulheres como seres sexuais: corpo, maternidade e reprodução

Para o sistema patriarcal, «a mulher é mãe, virgem, corpo, sexo, natureza, etc.». Porém, a mulher é antes também-mãe, também-corpo, também-sexo e «a tradição misógina e patriarcal consiste sobretudo nesse jogo de prestígio simbólico que faz desaparecer esse 'também'» (Cirillo, 2002: 57).

Aristóteles que, no mundo ocidental, representa, certamente, um dos pensadores mais importantes para a representação das mulheres como seres hierarquicamente inferiores, estabeleceu que a contribuição das mulheres para a criação está associada à matéria (*hyle*), enquanto que aos homens foi reservado o papel demiúrgico de dotar o corpo – a matéria – de alma. As mulheres são pois as personagens passivas da criação – engendram em si –, enquanto que os homens são as personagens activas – engendram o outro.

Fundada nestas bases teóricas, a dominação patriarcal privou as mulheres da possibilidade de serem algo mais do que corpo, sexo e mães, reservando para os homens o pensamento, o poder e a dimensão política e social.

O binarismo da ciência moderna é outro dos discursos que contribui para

esta visão depreciada das mulheres. O paradigma da ciência moderna contrapõe natureza e cultura e filia as mulheres ao pólo da natureza. As mulheres pertencem, pois, ao pólo da natureza, da proximidade com a terra, sendo que esta pertença é dotada de um sentido negativo, pois é entendida como inferioridade e carência de ser. «A situação paradoxal de seres da natureza e seres sociais, cujo espaço de exercício da razão se reduzia à função reprodutora, no discurso político da modernidade, tornou as mulheres ‘seres relativos’ no plano da cidadania e dos direitos» (Amâncio, 2003: 703-704).

As mulheres são concebidas pelo patriarcado como sendo apenas sexualidade, mas paradoxalmente nega-se-lhes o direito a uma sexualidade autónoma e separada da reprodução.

A representação histórica das mulheres como virgens, prostitutas e mães permite reconhecer uma conceptualização de sexualidade feminina como estando ao serviço do prazer dos homens e da garantia das gerações futuras.

É no quadro desta representação das mulheres que se pode entender a posição de algumas correntes feministas, nomeadamente dos feminismos da diferença, que reconceptualizaram esta pertença dotando-a de sentido positivo e encarando-a como reflexo da natural superioridade feminina (Nogueira, 2001: 168). Como diz María Luisa Cavana (2000: 100), a posição dos feminismos da diferença é a de «acentuar a diferença sexual e desenvolver uma economia, uma religião, uma genealogia, uma língua e uma ordem simbólica propriamente feminina, onde a identidade sexual possa ser representada».

Contudo, penso que os feminismos da diferença não só levantam tantas questões como aquelas que procuram resolver, como também podem ser facilmente recuperados pela ideologia patriarcal para acantonar as mulheres no plano do biológico e do natural onde a tradição ocidental maioritariamente as colocou.

## 2. Riqueza e ambiguidade do conceito de género

Poulain de la Barre, no século XVII, referia que a desigualdade social entre homens e mulheres não é consequência da desigualdade natural ou biológica, mas, pelo contrário, é a própria desigualdade social e política que produz teorias que postulam a inferioridade da natureza feminina. Condorcet, em 1790, afirmava: «Não é a natureza, é a educação, é a existência social que provoca esta diferença [...] É pois injusto alegar, para continuar a recusar às mulheres o gozo dos seus direitos naturais, motivos que existem apenas pelo facto de elas não gozarem desses direitos». Engels, no livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, escrito em 1884, procurou igualmente demonstrar, baseado em dados históricos e antropológicos, que a submissão das mulheres não é um dado «natural», mas resultado de relações sociais. Estas foram algumas das vozes solitárias que ao longo dos últimos séculos se bateram contra a ideia de inferioridade das mulheres. Foi, porém, necessário esperar pelo século XX, para que a ideia de

que as diferenças entre homens e mulheres resultam das relações sociais e não de quaisquer pré-determinações biológicas tivesse direito de cidadania e se constituísse como princípio de interpretação da realidade social.

A noção de género surge, assim, do intenso debate que percorreu o feminismo de segunda vaga e parte da ideia de que o feminino e o masculino não são factos naturais ou biológicos, mas antes construções sociais. Como diz Lígia Amâncio (2003: 702), «o género refere-se a uma relação social, e não a uma propriedade de indivíduos concretos, e essa relação, que é marcada pela assimetria no plano dos significados e define um contexto de dominação, é socialmente construída».

Neste sentido, pode dizer-se que as diferenças entre feminino e masculino, percebidas como desigualdade, correspondem a construções sociais e culturais que se sobrepõem aos sexos biológicos para estabelecerem uma nova fronteira entre eles que vai muito para além das evidentes diferenças biológicas e morfológicas.

A noção de género procura responder ao sistema de dominação denunciando-o como socialmente construído, ao invés de resultar de uma ordem natural das coisas. A dominação é assim entendida como enraizada estruturalmente no tecido social, e a diferença, entendida como desigualdade, radicada num processo ideológico de construção social. A dicotomia entre homens e mulheres não é, pois, entendida como resultado de uma diferença natural, mas antes como resultado do processo de naturalização dessa diferença, entendida como desigualdade.

O conceito de género «ao considerar o sexo um construto a explicar, em vez de um factor explicativo, correspondia, no plano teórico, ao propósito de colocar a questão das diferenças entre os sexos na agenda da investigação social, retirando-a do domínio da biologia, e orientava a sua análise para as condições históricas e sociais de produção das crenças e dos saberes sobre os sexos e de legitimação das divisões sociais baseadas no sexo» (Amâncio, 2003: 687).

O género tenta constituir-se como categoria estrutural nas relações entre os dois sexos, e fá-lo através da afirmação da categoria *mulheres*, como uma categoria identitária. As mulheres são assim concebidas como um grupo identitário, com experiências, perspectivas e valores comuns e autoconscientes da sua situação socialmente desprivilegiada. Esta experiência, vivência e consciência comum da opressão seria, pois, o elemento unificador de todas as mulheres que permitiria, em última análise, conceber uma solidariedade intrínseca entre as mulheres – sororidade.

Assim, uma das propostas teóricas do feminismo foi a da conceptualização das mulheres enquanto colectivo identitário, na medida que todas elas partilham uma história de dominação e subordinação comum.

Outra das propostas experimentadas pelo feminismo, nomeadamente pelo feminismo da diferença, foi a de entender o colectivo mulheres como um colectivo substancialista e a-histórico, isto é, reconhecer que o denominador comum que unifica as mulheres é não a experiência e vivência colectiva da opressão, mas

antes, a existência de uma substância ou essência comum a todas as mulheres. Como diz Conceição Nogueira (2001: 167), «algumas adeptas da diferença argumentam que as mulheres têm uma moral, uma estética, ou uma capacidade de relacionamento especial».

Raquel Osborne (1993:41), criticando esta posição, diz mesmo que essa capacidade especial de que fala Conceição Nogueira é também entendida como superioridade, pois «ser natureza e possuir a capacidade de ser mãe implica possuir as qualidades positivas, que inclinam as mulheres para a exclusividade da salvação do planeta, pois para isso são moralmente superiores aos homens».

Esta conceptualização parece, no entanto, esvaziar a categoria *mulheres*, entendida como socialmente construída, uma vez que reduz as mulheres aos seus atributos biológicos, concebendo a necessidade das alterações políticas e sociais mais num plano simbólico do que material, ignorando a complexidade da vida das mulheres reais e actuantes no espaço social, em virtude de procurar uma essência potencial e potencializadora das diferenças (Cirillo: 2002).

Assim, o conceito de género apesar de ter a vantagem de permitir visibilizar a opressão das mulheres como factor estruturante da organização das sociedades em que vivemos e de desnaturalizar este processo, coloca-nos, simultaneamente, numa posição dilemática.

Por um lado, entender as mulheres como um colectivo, implica necessariamente que homogeneizemos as diferentes experiências de cada um dos membros desse colectivo, mascarando a diversidade e reproduzindo as debilidades criticadas noutras teorias, nomeadamente no conceito marxista de classe. Ao conceber as mulheres como grupo homogéneo, está-se pois a mascarar as relações de poder que se estabelecem nesse mesmo grupo, acabando por universalizar a experiência das mulheres brancas, de classe média e heterossexuais como experiência representativa de todas as mulheres. Acaba-se, desta forma, por representar as mulheres como um grupo homogéneo e coerente entre si, com idênticos desejos e interesses.

Esta concepção exige, pois, uma reflexão aprofundada, uma vez que acaba por excluir e normalizar experiências, ao não reconhecer as diferenças que se estabelecem entre a pluralidade das mulheres.

Parece-me, pois, que as mulheres não podem ser concebidas como um grupo homogéneo, pois têm a distanciam-las diferentes contextos e histórias, uma vez que sofreram múltiplas e várias formas de subordinação e exploração. A sua situação no mundo, e conseqüentemente a sua identidade enquanto pessoas, resulta das diferentes relações entre grupos de pessoas e instituições que foram estabelecendo no decurso das suas vidas: relações de classe, nacionalidade, etnia, religião, orientação sexual...

A influência do desconstrucionismo, nomeadamente através da crítica à racionalidade Iluminista e aos conceitos de universalidade e homogeneidade, permitiu perceber a identidade como resultante do cruzamento de várias e distintas filiações, ao invés de a entender como uma totalidade homogénea.

A pertença de género não pode ser entendida como única filiação possível

na construção da identidade. O significado que esta filiação tem na construção da identidade de cada mulher particular não pode ser visto de forma homogénea e unidireccional. Muitas mulheres negam mesmo que a pertença de género seja a matriz estrutural da sua identidade, afirmando até que o facto de serem mulheres não as aproxima nem identifica necessariamente mais das outras mulheres. Olham, pelo contrário, para esta pertença como acidental e contingente e realçam como mais importantes, na construção da sua identidade, outras relações sociais que estabelecem.

Porém, a ideia de que as identidades são sempre resultado de múltiplas filiações é de mais fácil compreensão do ponto de vista filosófico do que do ponto de vista da proposta política. Se as identidades são resultado de múltiplas filiações significa que não há privilégio para nenhuma forma de diferença. Mas então o que é que distingue as pessoas no contexto mais lato em que se situam? Onde se pode encontrar o espaço para a acção política transformadora num quadro de identidades fragmentadas?

Parece-me, pois, que não podemos entender o desconstrucionismo como um fim em si mesmo, mas antes como uma metodologia. Se a concepção das mulheres como grupo coeso enfrenta alguns problemas teóricos, a resposta do discurso liberal tem, por sua vez, o problema de responder com a ideologia individualista que obscurece o problema da opressão. Isto é, o discurso liberal ao negar a possibilidade da constituição de grupos ou colectivos, nomeadamente do colectivo *mulheres* impossibilita que a dominação das mulheres possa ser entendida como estrutural no processo de construção das sociedades em que vivemos, dificultando de forma clara a resistência e a transformação, uma vez que a opressão passa a ser entendida como um processo natural e de vivência individual e não como experiência colectiva, vivida diferentemente, mas por que passam todas as mulheres. Como diz Iris Young (1997: 18), «as exclusões, opressões e desvantagens que as mulheres muitas vezes sofrem podem muito dificilmente ser entendidas sem uma concepção estrutural das mulheres como colectivo social. O primeiro passo de uma resistência feminista a estas opressões é a afirmação das mulheres como grupo». Na ausência desta conceptualização, corre-se o risco das mulheres «acreditarem que os seus sofrimentos são naturais ou meramente pessoais. Negar a realidade das mulheres como um colectivo reforça o privilégio daqueles que beneficiam da sua opressão mantendo-as divididas» (*idem*).

A conceptualização das mulheres enquanto colectivo social é, assim, fundamental para forjar uma teoria e uma prática de transformação social, pois todas as mulheres «são objecto de violências, maus tratos, coisificação sexual, discursos misóginos e estereótipos patriarcais; em geral, todas desempenham as suas profissões em trabalhos sexualmente segregados, dispõem de menos poder, dinheiro, prestígio e tempo livre» (Cirillo, 2002: 10), embora a compreensão deste fenómeno estrutural possa não ser entendido de forma homogénea.

### A proposta de Iris Marion Young: séries e grupos

Iris Young socorrendo-se da conceptualização que Sartre fez para distinguir os diferentes níveis dos colectivos sociais, propõe como uma das possíveis soluções para os dilemas referidos anteriormente o estabelecimento de uma distinção entre aquilo a que chamou *série* e *grupo*.

A *série*, segundo a autora (1997: 27), pode ser entendida como um «colectivo cujos membros estão unidos passivamente pela relação que as suas acções têm com os objectos materiais e as histórias práctico-inertes. O meio práctico-inerte, no qual e por meio de cujas estruturas os indivíduos realizam os seus objectivos, é experienciado como constrangimento no modo e limites da acção. Dizer-se que alguém faz parte da mesma série não é necessariamente identificar um conjunto de atributos comuns que cada membro tem, porque a sua pertença não é definida por alguma coisa que eles são, mas antes pelo facto de nas suas existências e acções diversas eles serem orientados em torno dos mesmos objectos ou estruturas práctico-inertes. A pertença a uma série não define a identidade de cada um. Cada membro da série é isolado, Outro para os Outros, e como membro da série, Outro diferente deles».

O *grupo*, por sua vez, pode ser entendido como um conjunto de pessoas reunida em torno de objectivos comuns. O grupo é autoconsciente e surge como resposta à existência anónima serial. É portador de um projecto, que é comum a todos os membros do grupo, e que define a sua acção colectiva. Segundo Iris Young (1997: 23), «os membros do grupo reconhecem mutuamente que juntos empreendem um projecto comum. Reconhecendo-se como membro de um grupo, um indivíduo reconhece-se a si próprio como orientado para os mesmos objectivos que os outros; cada indivíduo assume o projecto comum como um projecto para a sua acção individual».

A questão do género pensada como serialidade, retira-o da questão da identidade, uma vez que pertencer a uma série não implica uma identidade comum, mas apenas uma facticidade histórica e social. O que unifica o género enquanto série não é, pois, nenhuma substância, mas antes as expectativas sociais que a organização das relações sociais deposita nas mulheres: heterossexualidade, maternidade e divisão sexual do trabalho.

Esta distinção entre série e grupo tem pois a vantagem de permitir pensar as mulheres de uma outra forma, respondendo aos dilemas colocados pela noção de género. O género como serialidade permite-nos pensar as mulheres como colectivo sem exigir que todas as mulheres da série partilhem características e experiências comuns; o género como grupo permite-nos encarar a possibilidade da transformação social, pois a identidade comum de um grupo é o resultado de um processo social e político que faz com que estas mulheres, em particular, estejam juntas e se organizem em torno de objectivos comuns e activamente partilhados.

Esta distinção permite recolocar a questão da luta feminista pela legalização do aborto e perceber porque é que ela não é uma luta empreendida por todas as mulheres, mesmo que os seus resultados beneficiem todas por igual. Percebe-se

que esta é uma luta de um grupo autoconsciente e mobilizado para o processo de transformação social, uma luta que desmente as expectativas sociais de maternidade entendida como função, mas para a qual apenas algumas mulheres se organizam e mobilizam.

Evidentemente que o objectivo do feminismo, nesta como noutras questões, será o de eliminar as estruturas que serializam as mulheres relativamente a esta problemática e estabelecer um processo de conscientização amplo e diverso, que envolva paulatinamente o maior número de mulheres possível nesta reivindicação. E quanto maior for o grupo, mais diversificados serão os discursos em torno desta reivindicação comum, em resultado da heterogeneidade das filiações identitárias presentes.

### 3. Em busca de um princípio de solução: O sentido da justiça no processo de transformação política, segundo Nancy Fraser

Entendida a reclamação pela legalização do aborto como uma proposta dos grupos de mulheres, importa agora perceber o sentido dessa proposta política.

Pela mão de Nancy Fraser (2003) pretendo, assim, compreender as questões que se colocam aos grupos de mulheres naquilo que diz respeito à orientação política da sua acção. As propostas sobre as quais pretendo reflectir dizem respeito ao antagonismo entre os paradigmas do reconhecimento e da redistribuição.

Os dois paradigmas assumem diferentes concepções de injustiça. Para o paradigma redistributivo, a injustiça tem uma raiz socioeconómica, originada pela exploração e pela marginalização económica de determinados grupos sociais. Os grupos que a sofrem são entendidos como classe, pois são grupos definidos economicamente e pela diferente relação que estabelecem com o mercado e com os meios de produção. As diferenças entre os grupos ou classes são, assim, entendidas como resultantes de diferenciações económicas injustas, socialmente construídas – e não resultantes de propriedades intrínsecas aos grupos ou classes – provocadas por uma política económica desadequada.

Este paradigma encontra na transformação económico-social (alteração da estrutura da propriedade, nova divisão do trabalho...) a possível solução para a injustiça. Esta passará, pois, pela reivindicação da abolição das diferenças entre os grupos ou classes.

Esta é uma perspectiva muito inspirada na proposta marxista ortodoxa – que foi bastante criticada não só pelo feminismo de raiz culturalista como também pelo marxismo heterodoxo – que entende o movimento entre infra-estrutura e superestrutura como único configurador do processo de transformação social.

O paradigma do reconhecimento considera, por seu lado, que a injustiça tem origem em injustiças culturais que provocam a invisibilidade e o não-reconhecimento de determinados grupos. Quem a sofre não é pois caracterizado por uma pertença de classe, mas antes pela relação de reconhecimento que se estabelece –

respeito, consideração e prestígio – entre grupos sociais culturalmente reconhecidos e grupos sociais não reconhecidos e/ou depreciados. Aqui, o sentido da diferença pode ser interpretado de duas formas distintas. Uma das interpretações diz-nos que há variações culturais benignas preexistentes que um injusto esquema interpretativo transformou numa hierarquia valorativa. A justiça neste caso requer que se revalorize o desvalorizado provocando e incentivando uma celebração das diferenças. Se nos reportarmos aos grupos de mulheres, esta interpretação é própria dos feminismos da diferença. Outra interpretação diz-nos que as diferenças não preexistem, mas são antes construídas em função de uma hierarquia valorativa. Deste modo, o processo proposto é o da desconstrução dos termos em que as diferenças foram construídas e não a sua celebração. Aqui, a justiça requer uma alteração cultural e simbólica construída através da revalorização das identidades silenciadas e da valorização da diversidade cultural.

Estas duas perspectivas, de redistribuição e reconhecimento, apresentam-se muitas vezes como pólos mutuamente exclusivos de uma oposição.

No entanto, Nancy Fraser (2003) propõe uma reconceptualização do conceito de justiça que implica o entendimento do reconhecimento e da redistribuição como duas dimensões necessárias e não mutuamente exclusivas, para a compreensão daquilo a que chamou de categorias híbridas.

O género é um dos exemplos de categoria híbrida que a autora identifica pois a injustiça de que é alvo relaciona-se tanto com a estrutura económica como com o estatuto social.

A partir da perspectiva redistributiva, o género é um princípio de organização económica cuja origem pode ser encontrada, por exemplo, na divisão sexual do trabalho que estabelece diferenças entre trabalho pago e não pago – assalariado (produtivo) e doméstico (reprodutivo) – e entre trabalho bem pago e trabalho mal pago.

O resultado desta divisão sexual do trabalho é uma estrutura económica que gera formas de injustiça distributiva genderizada e que reclama por uma transformação redistributiva. A lógica procurada para esta transformação é aquela que preside à lógica de classe, pois, como diz a autora (2003: 20), «tal como a classe, a justiça de género requer a transformação da economia para eliminar a estrutura de género. Eliminar a má-distribuição específica de género requer a abolição da divisão do trabalho genderizada – a divisão genderizada entre trabalho pago e não pago e as divisões entre o trabalho pago».

Sendo uma categoria híbrida, o género pode ser também interpretado a partir de outra perspectiva. Efectivamente, a categoria de género não resulta apenas de uma injustiça redistributiva, mas também de um estatuto social e cultural diferenciado e depreciado. Assim, pode dizer-se que o androcentrismo é uma das maiores injustiças de género: uma marca de valor cultural que privilegia características associadas à masculinidade, ao mesmo tempo que invisibiliza e deprecia tudo que está relacionado com o feminino. O androcentrismo reflecte-se em diversas áreas da vida, desde o Direito (leis da família, código penal), enformando as construções

legais dos conceitos de privacidade, autonomia, igualdade..., às políticas governamentais, incluindo as reprodutivas, passando pela ciência e pela cultura, contraindo para a estereotipia e a representação das mulheres como objectos.

Estas são algumas questões que reclamam reconhecimento e que são relativamente independentes da política económica e, como tal, não podem ser resolvidas dentro do paradigma redistributivo.

O género só pode assim ser compreendido na sua bidimensionalidade, isto é, através da combinação da questão económica com a questão do estatuto ou prestígio. Isto significa que os sujeitos colectivos vítimas de injustiça, neste caso concreto as mulheres, são simultaneamente grupos económicos e de estatuto. Assim, «a injustiça de género só pode ser remediada por uma aproximação que inclua ambas as políticas de distribuição e reconhecimento» (Fraser, 2003: 22).

Parece-me que a questão do aborto também pode ser pensada através desta bidimensionalidade. Se a censura social do aborto resulta de uma falta de reconhecimento do corpo das mulheres como território autónomo, em virtude da concepção patriarcal das mulheres como naturalmente mães – sendo aqui a maternidade assumida como função maternal e não como direito ou escolha –, o que também é certo é que uma das razões mais fortes e muitas vezes invocada para o recurso ao aborto é a incapacidade económica de sustentar uma ou mais crianças. Sabe-se também que num país como Portugal, em que o aborto a pedido da mulher é proibido (patriarcado coercitivo), as mulheres que o desejam fazer recorrem à clandestinidade ou procuram a legalidade no estrangeiro. E a opção entre estas duas possibilidades não é livre, mas antes depende da relação directa da legalidade e qualidade que a sua situação de privilégio económico possa comprar. Da mesma maneira, se olharmos os discursos relativos à maternidade consciente vemos que reconhecimento e redistribuição também se entrecruzam. A defesa das razões económicas como razões lícitas para um aborto pode facilmente resvalar para um discurso de *apartheid* económico e social, uma vez que o discurso da maternidade consciente introduz não só a questão das escolhas de vida como também a questão da capacidade de dar um futuro às crianças. Na ausência de um Estado Providência, redistributivo, essa capacidade não pode ser percebida abstractamente, mas antes como uma capacidade economicamente diferenciada e que neste caso concreto pode levar a discursos que postulam que só as mulheres economicamente privilegiadas têm o direito de ter filhos.

Assim, a questão do aborto não pode apenas ser entendida como uma reivindicação inscrita na esfera do reconhecimento, isto é, na negação da função maternal e na assunção da maternidade como direito ou escolha, mas também na sua dimensão redistributiva, pois considerar a maternidade um direito exige que reclamemos igualmente não só iguais condições de acesso ao aborto, mas também políticas redistributivas que não discriminem as mulheres que querem ter filhos/filhas mas não têm capacidade económica para os ter e sustentar.

### Concluindo: O Direito como condição de cidadania

Entendendo a igualdade como o direito a igual dignidade e não como igualação, penso que as leis para a igualdade têm o papel de consignar legalmente o direito a essa mesma dignidade. E se o Direito proclama princípios abstractos, penso que esses princípios são condições fundamentais à sua concreção material e sinais de mudança nas relações de força.

A existência de uma lei que legalize o aborto a pedido da mulher significa não apenas o reconhecimento das mulheres como seres livres e autónomos, como permite também que todas as mulheres que recorrem ao aborto o possam fazer em condições de igualdade. Creio que a existência de uma lei que torne o aborto legal democratiza não só o direito ao seu acesso, como também contribui para combater o discurso que o sanciona socialmente, pois se é legal não é pecado (ou é menos pecado).

Parece-me, assim, ser necessária uma lei que legalize o aborto a pedido da mulher pois isso significa uma mudança na relação de forças, bem como permite o esbatimento das condições desiguais de acesso às formas mais seguras de o fazer.

Há discursos que defendem a retirada da Lei do Aborto do Código Penal (Artigo 142), argumentando que com a sua retirada, deixaria de existir criminalização, pois não haveria lei. No entanto, parece-me que na actual relação de forças, esta interpretação liberal do Direito favorece o poder prevalecente – o patriarcado – e contribui para acentuar as desigualdades económicas no seu acesso. Penso que, pelo contrário, ao consigná-lo na lei, ele assume o estatuto de direito. E os direitos significam sempre uma conquista arrancada ao poder prevalecente. Não consigná-lo na lei, deixa-o à mercê da interpretação da ordem estabelecida que é uma ordem patriarcal e, como tal, desfavorável às mulheres.

Por isso creio que o Direito tem uma função extremamente importante no sentido das conquistas sociais. A ausência de leis que protejam os grupos socialmente desfavorecidos faz com que a interpretação das situações seja a do poder prevalecente. O papel do Direito é, pois, o de garantir direitos e de permitir a sua concreção.

### Referências bibliográficas

- Amâncio, Lúcia (2003), «O Género no Discurso das Ciências Sociais», in *Análise Social*, vol. XXXVIII, pp. 687-714.
- Barre, François Poulain de la (1984), *De l'Égalité des deux sexes (1673)*, Paris, Fayard.
- Cavana, María Luisa (2000), «Diferencia», in Celia Amorós, *10 Palabras Clave sobre Mujer*, Pamplona, Verbo Divino, pp. 85-118.
- Cirillo, Lidia (2002), *Mejor huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Anthropos.

- Condorcet, Marquis de (2004), «Sur l'admission des femmes au droit de cité. 3 juillet 1790», in *Guide Républicain*, Paris, Éditions Delagrave.
- Engels, Friedrich (1980), *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Lisboa, Presença.
- Ferreira, Virgínia (1984), «(Des)Penalizar o aborto ou (des)penalizar um certo sexo», em *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 13, Coimbra, pp. 106-110.
- Fraser, Nancy e Honneth, Axel (2003), *Redistribution or Recognition. A political-philosophical exchange*, Londres, Verso.
- Millet, Kate (1970), *Sexual Politics*, Nova Iorque, Doubleday.
- Nogueira, Conceição (2001), *Um novo olhar sobre as relações sociais de género. Feminismo e perspectivas críticas na psicologia social*, Braga, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Osborne, Raquel (2002), *La construcción sexual de la realidad. Um debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Pateman, Carole (1993), *O contrato sexual*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Puleo, Alicia H (2000), «Patriarcado», in Celia Amorós, *10 palabras clave sobre mujer*, Pamplona, Verbo Divino, pp. 21-54.
- Young, Iris Marion (1997), *Intersecting voices: dilemmas of gender, political philosophy, and policy*, Princeton, Princeton University Press.

**Andrea Peniche** é licenciada em Filosofia. Mestranda em «Educação, Género e Cidadanias» na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto. Editora de profissão.