

A ÉTICA DO CUIDADO DE CAROL GILLIGAN E A MATURIDADE MORAL FEMININA NO FILME *QUE HORAS ELA VOLTA?*

CAROL GILLIGAN'S CARE ETHICS AND FEMALE MORAL MATURITY IN THE MOVIE *THE SECOND MOTHER*¹

Victor Fernando Alves Carvalho²

Resumo: Este trabalho pretende investigar a definição de ética do cuidado na perspectiva da teoria moral de Carol Gilligan, a partir da personagem Val do filme *Que horas ela volta?* O estudo sobre desenvolvimento moral de Gilligan revelou a existência de um permanente preconceito observacional e valorativo na construção das teorias morais, invisibilizando uma concepção alternativa de maturidade: a ética do cuidado, segundo a qual a consciência da conexão interpessoal enseja o reconhecimento da responsabilidade de uns pelos outros. A personagem Val, do filme brasileiro *Que horas ela volta?* (2015), comunica esse “eu” próprio da experiência moral feminina: Val, mulher pernambucana, vai para São Paulo em busca de emprego, deixando para trás sua filha, que fica aos cuidados do pai. O conflito moral permanente por trás da personagem é sua autocondenação ante a impossibilidade de exercer a atividade de cuidar da filha. As análises do discurso fílmico de *Que horas ela volta?* costumam facear a subjugação da mulher negra nos empregos domésticos e o mal-estar de classe gerado pela posterior chegada da filha de Val em São Paulo, mas o aspecto moral e psicológico da situação costuma ser deixado de lado, tema sobre o qual este trabalho se debruça.

Palavras-chave: ética do cuidado; julgamento moral; epistemologia feminista; linguagem cinematográfica; direito e arte.

Abstract: This paper aims to discuss the definition of care ethics from the perspective of Carol Gilligan's moral theory, considering the character Val of the movie *The second mother*. Gilligan's study of moral development revealed the existence of a permanent observational and evaluative prejudice in the construction of moral theories, turning invisible an alternative conception of maturity: care ethics, which expresses that the awareness of interpersonal connection gives rise to the acknowledgment of one's responsibility with people around. The character Val, from the brazilian movie *The second mother* (2015), communicates this self of female moral experience: Val, a woman from Pernambuco, goes to São Paulo in search of a job, leaving behind her daughter, who stays in Pernambuco with the father. The permanent moral conflict behind the character is her self-condemnation because of the impossibility of caring for her daughter. Analyzes of the filmic discourse of *The second mother* often face the subjugation of the black woman in domestic jobs and the uneasiness caused by the later arrival of Val's daughter in São Paulo, but the moral and psychological aspect of the situation is often overlooked, and that is the reason for the theme choosed here.

Keywords: care ethics; moral judgement; feminist epistemology; cine language; law and art.

¹O título do filme, em inglês, não foi traduzido de forma literal.

²Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Sergipe e mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Direito da mesma instituição. Aracaju/SE. CV: <http://lattes.cnpq.br/8907515093500943>. E-mail: victorfernandocarvalho@gmail.com

1 *QUE HORAS ELA VOLTA?* – CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O filme *Que horas ela volta?* foi lançado em 2015, pela roteirista e diretora brasileira Anna Muylaert, e conta com a atriz Regina Casé interpretando o papel de Val, uma mulher pernambucana que vai para São Paulo em busca de emprego, deixando para trás sua filha, Jéssica, que fica aos cuidados do pai. Enquanto trabalha como empregada doméstica para uma rica família da capital paulista, manda todo mês o salário para a sua, de modo que as necessidades materiais da filha sejam satisfeitas. Em determinado momento, Jéssica, já adolescente, telefona para a mãe, dando a notícia de que prestará vestibular para Arquitetura em São Paulo. Val anima-se pela possibilidade de rever sua filha, que ficará então hospedada na casa dos patrões de Val, onde ela própria sempre morou, no “quartinho dos fundos” da mansão.

O conflito moral permanente por trás da personagem Val é sua autocondenação ante a impossibilidade de exercer a atividade de cuidar da filha, atividade esta que ela, desde que passou a morar e trabalhar em São Paulo, redirecionou para o filho da sua patroa D. Bárbara, Fabinho. As análises do discurso fílmico de *Que horas ela volta?* costumam facear a subjugação da mulher negra nos empregos domésticos e o mal-estar de classe gerado pela posterior chegada de Jéssica, que não aceita algumas normas subjacentes à relação entre patroa e empregada (por exemplo, não poder tomar o sorvete de Fabinho, não poder comer as refeições na sala de jantar, não poder tomar banho na piscina). Contudo, o aspecto moral e psicológico da situação – como Val avalia a si própria – costuma ser deixado de lado nas investigações da narrativa do filme.

Na primeira cena do filme, Fabinho ainda é uma criança. Val toma conta dele enquanto ele toma banho na piscina da mansão. Nessa oportunidade, ela telefona para sua casa, no interior de Pernambuco, para saber como Jéssica está. O diálogo travado entre Val e Jéssica revela o amor e a saudade. Fabinho sai da piscina e pergunta: “Quem você disse que ama?”, ao que Val responde: “minha filha”. Fabinho, curioso, questiona: “onde ela está?”, ao que Val responde: “ela tá lá longe”. Fabinho pergunta: “E minha mãe? Cadê?”. “Sua mãe tá trabalhando, amor”, Val fala. “Que horas ela volta?”, Fabinho questiona. “Sei não...”, diz Val, triste, porque internamente faz a si mesma esta mesma pergunta, desde que deixou Jéssica em Pernambuco e passou a residir e trabalhar em São Paulo.

“Que horas eu volto para minha filha?”. Val comunica o eu feminino, próprio da ética do cuidado, segundo Carol Gilligan (1982), cuja pesquisa funciona neste trabalho como referencial teórico: um “eu” autoavaliado por sua capacidade de exercer cuidado. Efetivamente, se estabelece neste trabalho um recorte temático, mas é importante lembrar que o discurso

fílmico de *Que horas ela volta?* aborda vários fenômenos, tratando-se de um trabalho singular na cinematografia brasileira por seu entrecruzamento de fenômenos:

Dentre esses fenômenos abordados no filme e que constituem fatos de discussão social, temos: 1) emigração do Nordeste para o Sudeste do Brasil em busca de melhores condições de trabalho; 2) vivências de conflito silenciadas na relação entre empregador e empregado e doméstico; 3) conflito entre classes sob a perspectiva de direitos e privilégios; 4) recente mobilidade social de classes no Brasil; 5) democratização do ensino público; e 6) assédio sexista do patriarcado social (Ferreira; Muniz; Almada, 2019, p. 307).

No presente trabalho, o que se pretende é investigar o conceito de ética do cuidado na perspectiva da teoria moral de Carol Gilligan, a partir da complexidade emocional da personagem Val, e sua constante autocondenação pela impossibilidade fática de exercer a capacidade do cuidado perante sua filha Jéssica. Num primeiro momento (capítulo 2), situa-se o referencial teórico de Gilligan dentro de um contexto mais amplo, relativo às críticas feministas à parcialidade e falsa neutralidade das teorias psicológicas sobre desenvolvimento moral. Num segundo momento (capítulo 3), apresenta-se a pesquisa de Gilligan e a formulação da ideia de uma ética feminina do cuidado. Num momento final (capítulo 4), apresenta-se a reflexão de Gilligan sobre o caráter feminista, e não apenas feminino, da ética do cuidado, bem como o potencial de sua teoria em incentivar a emancipação e libertação feminina relativamente às opressões do sistema patriarcal, o qual reiteradamente afeta a saúde emocional das mulheres, como Val.

2 A FALSA NEUTRALIDADE DAS TEORIAS SOBRE DESENVOLVIMENTO MORAL

O estudo sobre desenvolvimento moral da filósofa 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 de Sigmund Freud a Lawrence Kohlberg. 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.

Essa desconsideração histórica das experiências das mulheres deixou os teóricos da moralidade inconscientes acerca de uma concepção alternativa de maturidade: a ética do cuidado, segundo a qual a consciência da conexão interpessoal enseja o reconhecimento da

responsabilidade de uns pelos outros. O “eu” é avaliado por seu potencial de cuidado, pela necessidade de resposta, pelo entendimento da vida como narrativa de relacionamentos e pela crença na comunicação como método de solução de conflito. Esse “eu” construído pela conexão contrasta com o “eu” próprio da ética 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.

Para Gilligan, 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 sucumbe. Nesses termos, os estudos de Gilligan colocam em evidência que as categorias do conhecimento são construções humanas e que a neutralidade científica é apenas aparente, esforço este que define o trabalho de Gilligan como especialmente relevante nas Humanidades, por oportunizar a seguinte autorreflexão: 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 Gilligan (1982, p. 11)?

A escala de Lawrence Kohlberg (Biaggio, 2002) 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, 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 mulheres – e não com as pesquisas.

A problematização de Gilligan se insere num quadro mais amplo, relativo às teorias feministas contemporâneas. Segundo Alves (2008, p. 135), a relação entre direito, gênero e literatura envolve um processo interdisciplinar entre os âmbitos do ético e do estético. As questões de gênero, segundo a autora, estão presentes desde a origem da literatura produzida pelas mulheres. Advindo da experiência das mulheres, a narrativa literária traz o sentido do feminino, produzindo discussões que vão da filosofia do direito à crítica literária. Paralelamente, no âmbito da linguagem cinematográfica, o filme também é capaz de trazer o sentido do feminino e provocar discussões que, no caso deste trabalho, vão da filosofia moral à epistemologia feminista. Afirma Alves:

El derecho, al considerar como objetivo las motivaciones jurídicas del conflicto, produce una reducción de la complejidad de los deseos. La ficción literaria permitirá profundizar esas pretensiones humanas conectadas con la política y la cultura de los estados de derecho. [...] A través de la interacción entre los personajes o a través de un único personaje, el lenguaje literario establece una función participativa, contextualizando los modos de construcción de la identidad femenina (Alves, 2008, p. 136).

Dessa forma, o que Alves afirma quanto à ficção literária pode ser estendido à ficção cinematográfica, enquanto arte que permite aprofundar as pretensões humanas permeadas pelo jurídico e pelo político. No caso do filme *Que horas ela volta?* é possível discutir teorias feministas e a própria epistemologia feminista. O feminismo denuncia 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), discutindo gênero, 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”. Nessa linha de raciocínio,

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).

Essa desmistificação deve-se, segundo Benhabib (2007), à aliança 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 Homem 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.

Dessa forma, Benhabib descreve o que chama de “versiones feministas de las tres tesis sobre la muerte del Hombre, la Historia y la Metafísica” (Benhabib, 2007, p. 323). 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:

Pero 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).

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:

[...] 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).

A autora acrescenta que até 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 de uma concepção alternativa de maturidade, a ética do cuidado. Essas críticas também se aproximam, em certo sentido, da obra *1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, de Enrique Dussel (1993): ao mesmo tempo em que a Europa afirma-se como centro de uma “História Mundial” a partir da Modernidade, define o que não é Europa como periférico e desimportante. Trata-se, segundo Dussel, de uma falácia eurocêntrica construída a partir do ano de 1492, ano em que as Américas não foram descobertas, mas sim “en-cobertas”. Classificadas pelos europeus como culturas irracionais, construiu-se um discurso para justificar uma prática de violências sistemáticas contra o outro, não-europeu. Por isso, “os pós-modernos criticam a

razão moderna porque é uma razão do terror; nós criticaremos a razão moderna por encobrir um mito irracional” (Dussel, 1993, p. 7-8).

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, estudo apto a desmascarar essas relações de poder.

De forma geral, a ideologia cientificista convence a todos de que a ciência é neutra ou imparcial, porque os resultados obtidos pelo cientista aparentemente não dependem da sua boa 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, “essa imagem da neutralidade científica é ilusória. Quando o cientista escolhe uma certa definição de seu objeto, decide usar um determinado método e espera obter certos resultados, sua atividade não é neutra nem imparcial, mas feita por escolhas precisas” (Chauí, 2009, p. 235). Exatamente por isso, a ideia de neutralidade científica é uma construção ideológica, e o repertório teórico do feminismo tem sido crucial nesse desenovelar.

Até aqui, destacou-se a repercussão epistemológica do feminismo, mas também é preciso destacar suas repercussões políticas. Segundo Taylor (2000), com a universalização da dignidade, passa-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, 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. Daí a importância de existir uma política da diferença paralelamente à universalização da 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).

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).

No entanto, é preciso apresentar a ressalva de Gilligan, de que essa voz diferente localizada nos seus estudos se caracteriza não pelo gênero, mas pelo tema:

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).

Essa voz diferente Gilligan conceitua como a ética do cuidado, que se distingue da ética da justiça, própria das teorias de desenvolvimento moral até então existentes. A partir de Gilligan, outros autores estadunidenses passaram a escrever sobre a ética do cuidado, como Nel Noddings (2013). Para Noddings, a linguagem do “pai” – de princípios – tem dominado a ética, silenciando a voz da “mãe”. Noddings reitera a observação 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). Ademais, Noddings defende que o fato de a ética do cuidado ser essencialmente feminina não quer dizer que os homens não podem compartilhá-la ou mesmo que a ética dos princípios não poderia ser trabalhada pelas mulheres, mas sim que empiricamente “uma ética do cuidado surge a partir da nossa experiência como mulheres, assim como a abordagem lógica tradicional dos problemas éticos se origina mais obviamente da experiência masculina” (Noddings, 2013, p. 21). Do mesmo modo, para Gilligan a ética do cuidado e a ética da justiça coexistem e podem coexistir em todas as pessoas,

reconhecendo-se uma complementaridade entre as duas vozes morais como o indicativo da maturidade em homens e mulheres (Kuhnen, 2015, p. 17).

O trabalho de Gilligan, dada sua amplitude, permite diversas abordagens. Decidiu-se neste trabalho explorá-lo a partir do dilema de Heinz, dilema criado por Lawrence Kohlberg em suas pesquisas sobre desenvolvimento moral. Renovado pelas entrevistas de Gilligan, o dilema de Heinz permite traçar um quadro comparativo entre a ética do cuidado e a ética da justiça, evidenciando-as como duas maneiras diferentes de ver o mundo e de realizar juízos morais.

3 A ÉTICA DO CUIDADO E A ÉTICA DA JUSTIÇA A PARTIR DO DILEMA DE HEINZ

Segundo Biaggio (2002, p. 10), Lawrence Kohlberg, filósofo e psicólogo estadunidense, com ênfase no estudo do desenvolvimento moral, formulou em sua tese de doutorado, publicada em 1958, uma escala progressiva de estágios de maturidade moral, com base em entrevistas com 72 meninos brancos de Chicago, que foram questionados sobre o dilema de Heinz. A pesquisa de Kohlberg foi revolucionária para aquele momento, pois “segundo a concepção vigente na época, a moralidade era vista como algo imposto de fora para dentro, ou seja, uma imposição de valores pelos adultos às crianças” (Biaggio, 2002, p. 11). Kohlberg, inspirando-se em Jean Piaget e considerando o imperativo categórico kantiano como uma premissa fundamental, passa a defender a ideia de universalismo na moral e a possibilidade de o sujeito autônomo chegar a princípios universais de justiça e equidade.

São seis os estágios de desenvolvimento moral na escala de Kohlberg (Kuhnen, 2015, p. 117-119):

O estágio primeiro 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).

O estágio segundo corresponde ao do individualista e da troca: é mais hedonista, caracterizando-se 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 criança entende que a moralidade é plural e que o justo pode variar conforme as negociações do contexto.

O estágio terceiro corresponde ao dos relacionamentos interpessoais: 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 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).

O estágio quarto 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 agora é assegurar a lei e a ordem.

O estágio quinto 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.

Por fim, o estágio sexto é o dos princípios universais, que representaria, nesse caso, o grau máximo de maturidade humana:

[...] 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. Princípios morais universais tornam-se parte da consciência do indivíduo, movendo-o a questionar leis injustas, seja por meio de canais legais, pela resistência ou pela desobediência civil, sem se conformar com o poder estabelecido. É a moralidade dos revolucionários pacifistas e de todos que permanecem fiéis aos seus princípios, tais quais, Jesus Cristo, Mahatma Gandhi e Martin Luther King (Kuhnen, 2015, p. 118-119).

No entanto, 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 estágio pós-convencional; sempre “empacam” no estágio convencional, especificamente no nível 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 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 era um dos presentes nas entrevistas de Kohlberg para avaliar o desenvolvimento moral na adolescência. No dilema, 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 em um de seus estudos, sobre direitos e responsabilidades: Jake e Amy.

Pela ótica 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 nível 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, grifo ausente 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 é a crença 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 a mulher no nível dois (autointeresse) ou no nível três (expectativas interpessoais) de sua escala, tendo em vista a aparente incapacidade da menina em pensar de forma sistemática. 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). 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).

O mérito de *In a Different Voice* é revelar que são dois modos diferentes de enxergar a situação – um simbolizado pela hierarquia, outro simbolizado pela rede –, ante os quais a teoria de Kohlberg retratou a ótica 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.

Um entendimento da vida não marcado pela hierarquia de valores, mas pela rede de conexão, qualifica as pessoas em papéis recíprocos e permanentes de cuidadoras e objetos de cuidado, conforme 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 Noddings, 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).

Nesses termos, a importância da ética do cuidado para a renovação das instituições sociais merece ser mais explorada, em virtude da sua ênfase nas subjetividades envolvidas no

conflito e seu potencial de resolver o conflito não para o sistema meramente, mas sim para as pessoas. Uma hipótese de aproximação entre a ética do cuidado e o sistema jurídico é a Justiça Restaurativa.

3.1 Justiça Restaurativa: uma possibilidade de aproximação entre a ética do cuidado e o direito

A Justiça Restaurativa é um novo paradigma de leitura do conflito e da justiça, baseado na retomada do protagonismo das pessoas envolvidas, por meio da construção de uma ambiência segura em que possa ser desenvolvido um consenso horizontalizado e dialogado sobre as responsabilidades geradas pelos danos concretos referentes ao conflito. A JR está em crescente difusão no mundo, inclusive no Brasil, tendo sua expansão juridicamente amparada na Resolução nº 225/2016 do Conselho Nacional de Justiça.

Por um lado, na perspectiva da Justiça Retributiva, 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, redes de proteção para os envolvidos, etc.). A Justiça Restaurativa, por outro lado, renova o olhar do Direito sobre o crime e a justiça, ao resgatar uma abordagem concreta do conflito, lendo-o como uma violação de pessoas e de relacionamentos, que gera a obrigação de reparar danos e buscar soluções promotoras de segurança e paz.

A JR resgata de tradições indígenas – sobretudo dos povos das primeiras nações do Canadá e dos EUA e dos maori da Nova Zelândia (Zehr, 2008, p. 238) – uma lente para o crime que sai do pedestal abstrato da justiça retributiva e recupera a percepção concreta de que o crime é nada menos que uma violação de pessoas e de relacionamentos, o que gera a obrigação de corrigir os erros e “envolve a vítima, o ofensor e a comunidade na busca de soluções que promovam reparação, reconciliação e segurança” (Zehr, 2008, p. 170-171). Nesse sentido, as quatro dimensões do conflito são recuperadas: vítima, relacionamentos interpessoais, ofensor, e comunidade. O problema da lente retributiva é concentrar-se exclusivamente nesta última dimensão, e ainda de maneira abstrata ao igualar a comunidade ao Estado, representado pelo Ministério Público (Zehr, 2008, p. 174). Para a lente restaurativa, as dimensões interpessoais do conflito são centrais, por isso as soluções valorizadas são aquelas que restauram os

relacionamentos concretamente violados, o que implica não conceber a causação de dor como opção por excelência – valorizar a restituição, por exemplo.

Lederach (2012) propõe, em substituição à concepção de resolver conflitos, a ideia de transformá-los. A transformação de conflitos se baseia em duas realidades: o conflito deve ser percebido como algo normal e inerente aos relacionamentos interpessoais, além de ser um motor de mudanças (Lederach, 2012, p. 17). Quando se se furta dessa perspectiva, busca-se uma solução rápida para o caso – incapaz de sondar o significado profundo do conflito. Se esse nível mais profundo de significado não for perscrutado, “acumula-se uma energia que surge com força total no próximo monte de louça suja, roupa para passar, ou sapatos que teimam em ficar estacionados no meio da sala” (Lederach, 2012, p. 24).

A maneira como a JR lida com o crime parece propor uma nova ética para o Direito Penal: uma ética do cuidado e da responsabilidade, tal como formulada por Carol Gilligan. A Justiça Restaurativa funciona numa lógica própria, que questiona os pressupostos da cultura do patriarcado por introduzir no Direito elementos dessa “voz diferente”: a voz da feminilidade, focada nas necessidades das pessoas e na capacidade humana de cuidar e fundamentada num entendimento relacional, contextual e empático da vida.

De acordo com Kuhnen, sobrepôr à lógica da separação a verdade do cuidado abre espaço para o florescer de novos paradigmas sobre como compreender e decidir conflitos. É nesse sentido que pensar em possíveis aproximações entre a ética do cuidado e o direito não é tarefa vã ou mero deleite acadêmico:

Sobrepôr 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).

Na medida em que Gilligan defende uma complementaridade entre a ética do cuidado e a ética da justiça, reconhecendo que ambas podem coexistir e, de fato, coexistem em todas as pessoas, em maior ou menor grau, Kuhnen sentencia: “a ética do cuidado não é, ou não precisa ser, um modelo de ética feminina. É um modelo de ética feminista” (2015, p. 208). Funcionando como um modelo feminista, a ética do cuidado guarda um potencial de emancipar mulheres das opressões do sistema patriarcal que as essencializa como ontologicamente cuidadoras e, assim, alimenta círculos viciosos de culpa e autoflagelação quando o exercício da atividade de cuidado é impossível para a mulher por questões fáticas, de trabalho por exemplo. Abre-se espaço,

portanto, para perceber essa autocondenação ante a impossibilidade de exercer o cuidado (caso da personagem Val, no filme *Que horas ela volta?*) como um fruto da sociedade patriarcal. Quando a cultura do patriarcado for superada e as pessoas viverem 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.

4 A ÉTICA DO CUIDADO COMO UMA ÉTICA FEMINISTA – *QUE HORAS ELA VOLTA?* E A SOCIEDADE PATRIARCAL

Assim como Kohlberg, Gilligan formula um modelo de desenvolvimento moral que culmina na maturidade humana. Contudo, não se trata de um modelo normativo, mas sim descritivo, pois o que ela pretende é descrever os processos de desenvolvimento da voz diferente (a do cuidado), e não afirmar que todas as mulheres seguem esse modelo. Conforme Kuhnen (2015, p. 165), o argumento normativo 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, e que somente numa sociedade patriarcal, fundamentada no dualismo hierárquico do masculino sobre o feminino, o cuidado é moralmente desvalorizado.

São três fases que compõem, segundo Gilligan, a sequência do desenvolvimento moral no campo do cuidado e da responsabilidade nas relações. Essas fases foram formuladas a partir de um estudo sobre a decisão do aborto (Gilligan, 1982, p. 84-85) e representam, como em Kohlberg, níveis progressivamente mais elaborados de reflexão. No entanto, como explica Kuhnen, trata-se de uma perspectiva horizontal da moralidade:

A “escala de Gilligan” não trata de uma perspectiva vertical da moralidade, onde, por exemplo, o sujeito evolui de uma visão mais simplificada de justiça para outra mais complexa, mas de uma percepção horizontal que sugere um alargamento ou ampliação da visão sobre a moralidade para a inclusão de novos elementos na avaliação do problema moral sem definição de uma idade ideal para isso. Disso deriva-se que é perfeitamente possível a inclusão de princípios, regras, normas e concepções de justiça na abordagem do cuidado responsável nas relações de Gilligan (Kuhnen, 2015, p. 165-166).

Na primeira fase, o cuidado prevalece como egoísmo: sentimento de preocupação consigo mesmo. Dever significa querer; decide-se de modo pragmático com base nas necessidades pessoais. Na segunda fase, o cuidado é interpretado como a necessidade de autossacrifício. Dever não é mais querer, mas sim o que o outro quer. O outro da relação é objeto permanente da preocupação de cuidar. A pessoa considera-se boa na medida em que cuida do outro. A bondade equivale nesse caso à responsabilidade na relação. Esta segunda fase

é a mais convencional, e assim apropriada pela sociedade patriarcal 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, grifo ausente no original).

Na literatura contemporânea, por exemplo, esses estereótipos têm sido retratados pela autora canadense Margaret Atwood, cuja obra *O conto da aia* apresenta um futuro distópico em que um regime totalitário e fundamentalista sobe ao poder e define a submissão feminina em termos de satisfação ininterrupta das necessidades dos homens: “a própria personalidade da mulher é amputada, desconstruída através do processo de domesticação da vontade e de imposição de papéis dentro da sociedade, patriarcal e estratificada, que se assenta então” (Lima Junior; Hogemann, 2019, p. 76).

No entanto, na “escala de Gilligan”, à medida que a mulher percebe a desigualdade de gênero gerada pelo autossacrifício e pela restrição de sua autonomia, elabora uma noção de cuidado responsável nas relações: o cuidado do outro não significa mais deixar de cuidar de si, e então se mantém uma interconexão equilibrada entre o *self* e o outro. “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” (Kuhnen, 1982, p. 168). Essas convenções sociais que formatam o feminino na sociedade patriarcal atingem a saúde emocional das mulheres mães que, por razões econômicas, não conseguem dispor de tempo para cuidar dos filhos. Esse é o caso de Val, em *Que horas ela volta?* – pois um homem, no lugar dela, dificilmente teria a carga de culpa e autoflagelação que ela carrega consigo.

Essa carga de culpa é uma constante ao longo do discurso fílmico, embora a crítica aponte como questão central da narrativa a desvalorização da empregada doméstica e o conflito de classe gerado pela chegada da filha de Val, Jéssica, pois esta começa a questionar as regras da casa. Em análise empírica sobre as percepções de quatro blogueiras negras brasileiras sobre as mulheres e suas relações de trabalho a partir do filme, Araújo e Lopes concluem:

[...] pode-se verificar que os *posts* das quatro blogueiras feministas selecionadas apontam para um descontentamento por parte dos empregados domésticos e revelam a falta de valorização desses empregados, a desigualdade social refletida dentro da casa, pelos espaços ocupados por esses empregados (quartos são chamados de cubículos e gaiolas, por exemplo), a diferenciação no consumo de determinados alimentos, que são de exclusividade da família, entre outras situações. Esse descontentamento é apontado no filme, o qual, a partir da discussão entre mãe e filha, revela que a desigualdade social marcada nas relações entre patrões e empregados não é aceita pela personagem mais jovem, a qual percebe claramente essas diferenças e tenta, ao seu modo, revertê-las (Araújo; Lopes, 2017, p. 216).

De fato, o conflito de classes, a exploração no trabalho doméstico, a diminuição da mulher negra e a questão dos privilégios são peças centrais do filme. No entanto, a autocondenação de Val também o é e, nesse cenário, a luta pela superação das desigualdades de gênero também passa pela preocupação com o equilíbrio emocional das mulheres que se autocondenam por não poderem exercer cuidado. É por isso que apenas numa sociedade patriarcal a ética do cuidado é exclusivamente feminina: “todos são capazes de cuidar, independentemente do gênero, mas, para isso, a sociedade precisa ser transformada e a estrutura patriarcal superada” (Kuhnen, 2015, p. 208).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas e todos, homens e mulheres, são capazes de exercer cuidado, mas, como problematizado por Gilligan (1982) e as teóricas da ética do cuidado, a capacidade de cuidar sempre foi excluída das teorias de desenvolvimento moral porque na sociedade patriarcal essa atividade foi relegada ao espaço privado, sob a responsabilidade das mulheres, e sem ao menos terem algum tipo de reconhecimento por isso. Como as teorias sempre foram feitas por homens entrevistando homens, elas se deram conta apenas da moralidade convencionalmente masculina (no patriarcado), a moralidade valorizada do espaço público, baseada em princípios universais e equidade.

A ética do cuidado de Gilligan tem o mérito de demonstrar que essa “voz diferente” é uma perspectiva alternativa de moralidade tão valiosa quanto a ética da justiça, tendo na verdade sido historicamente infantilizada e tratada como inferior (ilógica) pelos modelos hegemônicos de desenvolvimento moral. Um entendimento da vida resultante da experiência das mulheres, que foi abafado no espaço privado e desconsiderado pelas teorias de desenvolvimento.

Uma superação do patriarcado, ante a desconstrução dos estereótipos de gênero, permite que a ética do cuidado passe a ser trabalhada e desenvolvida por homens, assim como a ética da justiça por mulheres, ambas em quaisquer âmbitos, público ou privado. Isso tem o condão de desfazer a internalização de estereótipos de bondade e autossacrifício que essencializam a mulher como cuidadora e que, no caso de Val, provoca um dano emocional permanente (a autocondenação ante a impossibilidade fática de cuidar), que ela só resolve quando decide se demitir, passa a morar com a filha num apartamento alugado e pede a ela que leve seu neto de Pernambuco para lá, porque se dá conta de que não deseja ver a filha passando pelo mesmo sofrimento que ela vivenciou (no caso de Val, ir para São Paulo para trabalhar; no caso de Jéssica, para estudar).

REFERÊNCIAS

- ALVES, Miriam Coutinho de Faria. Derecho, género y literatura en la obra narrativa de Clarice Lispector: apuntes iniciales. In: TRINDADE, André Karam; GUBERT, Roberta Magalhães; COPETTI NETO, Alfredo (org.). *Direito e literatura: ensaios críticos*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008, p. 135-145.
- ARAÚJO, Denise Castilhos de; LOPES, Poliana. Que horas ela volta? Percepções do discurso fílmico por blogueiras feministas do Brasil. *Ex aequo*, Lisboa, n. 36, p. 203-219, dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.22355/exaequo.2017.36.12>. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602017000200013. Acesso em: 15 jan. 2020.
- BENHABIB, Seyla. Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza. In: AMORÓS, Celia; DE MIGUEL, Ana (org.). *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.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2009.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FERREIRA, Rui Fernando Correia; MUNIZ, Reynaldo Maia; ALMADA, Lívia. O conceito do ócio vicário no filme “Que Horas Ela Volta?”: revisitando Thorstein Veblen em uma perspectiva dos fenômenos socioeconômicos. *Cad. EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 305-323, jun. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1679-395172746>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512019000200305. Acesso em: 15 jan. 2020.
- GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 7-32, 1993.

KUHNEN, Tânia Aparecida. *O princípio universalizável do cuidado: superando limites de gênero na teoria moral*. 2015. 383 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

LEDERACH, John Paul. *Transformação de conflitos*. São Paulo: Palas Athena, 2012.

LIMA JUNIOR, Oswaldo Pereira de; HOGEMANN, Edna Raquel. “O conto da aia”: a (des) pessoalização como dimensão epistêmico-moral fundadora da condição de sujeito de direito da mulher. *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 69-93, jan.-jun. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.51.69-93>. Disponível em: <http://rdl.org.br/seer/index.php/anamps/article/view/470/pdf>. Acesso em: 15 jan. 2020.

NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

ZEHR, Howard. *Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça*. São Paulo: Palas Athena, 2008.