

PROCESSOS EMANCIPATÓRIOS DE MULHERES SOB UMA ÓPTICA LAICO-REPUBLICANA: INTER-RELAÇÕES ENTRE LAICIDADE E DIREITOS REPRODUTIVOS

WOMEN'S EMANCIPATION PROCESSES FROM A LAICO-REPUBLICAN VIEWPOINT: INTER-RELATIONSHIPS BETWEEN LAICITY AND REPRODUCTIVE RIGHTS

João Martins Bertaso^I

Bianca Strücker^{II}

Noli Bernardo Hahn^{III}

^I Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, RS, Brasil. Pós-Doutor em Direito. E-mail: jmb@san.uri.br

^{II} Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, RS, Brasil. Doutora em Direito. E-mail: biancastrucker@hotmail.com

^{III} Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, RS, Brasil. Pós-Doutor em Teologia. E-mail: nolihahn@san.uri.br

Resumo: O tema central que se delimita a este artigo é inter-relações entre laicidade, direitos reprodutivos e processos de emancipação de mulheres. Tem-se como objetivo geral investigar a seguinte questão de pesquisa: como conceber, numa perspectiva laico-republicana, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos? Desenvolve-se a pesquisa dentro de uma abordagem epistêmica e metodológica complexo-paradoxal, a fim de demonstrar a complexidade dos processos de emancipação feminina em perspectiva laico-republicana e inter-relações entre laicidade e direitos reprodutivos para a afirmação de processos de emancipação de mulheres. Conclui-se no sentido de um fugir das verdades objetivas para pensar processos de emancipação feminina a partir da teoria da complexidade e pensamento não-totalizante, isto é, o Outro como abertura e pluralidade.

Palavras-chave: Emancipação. Mulheres. Direitos Reprodutivos. Laicidade. Complexidade.

Abstract: The central theme that delimits this article is the interrelationships between laicity, reproductive rights and women's emancipation processes. The general objective is to investigate the following research question: how to conceive, from a laic-republican perspective, processes of women's emancipation with regard to reproductive rights? The research is developed within a complex-paradoxical epistemic and methodological approach, in order to demonstrate the complexity of female emancipation processes in a laic-republican perspective and interrelationships between laicity and reproductive rights for the affirmation of women's emancipation processes. It concludes in the sense of an escape from objective truths to think about processes of female emancipation from the theory of complexity and non-totalizing thinking, that is, the Other as openness and plurality.

Keywords: Emancipation. Women. Reproductive Rights. Laicity. Complexity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.20912/rdc.v17i42.844>

Recebido em: 24.06.2022

Aceito em: 28.08.2022

Considerações iniciais

Inter-relacionar laicidade e direitos reprodutivos é a temática deste artigo, que carrega em cada expressão significado em si e no contexto da reflexão. O prefixo inter é utilizado pautado a partir das teorias de base, especialmente na teoria da complexidade de Edgar Morin. A fuga do pensamento simplista e calculador está denotada nesta expressão e direciona para uma das teorias de base que percorre toda a pesquisa: a complexidade enquanto metodologia, ontologia e epistemologia. Relaciona-se todo um conjunto epistemológico que enxerga o ser na sua existência não isolada, mas como sujeito relacional, ligado ao Outro. O aporte teórico, neste sentido, fundamenta-se em autores, como Warat, Levinas, Touraine, Vattimo, dentre outros.

Os direitos reprodutivos, nesta direção, compreendem o direito básico de o sujeito decidir livre e responsabilmente sobre o número, o espaçamento e o desejo de ter filhos/as e de possuir as informações e os meios para assim o fazer, perseguindo alcançar um padrão digno de saúde sexual e reprodutiva. A proposta inclui o direito individual de mulheres e homens em decidir sobre se querem, ou não, ter filhos/as, em que momento de suas vidas e quantos/as filhos/as desejam ter; de tomar decisões sobre a reprodução livre de discriminação, coerção ou violência; de homens e mulheres participarem com iguais responsabilidades na criação dos/as filhos/as; serviço de saúde pública de qualidade e acessível, durante todas as etapas da vida, bem como acesso a adoção ou tratamento para a infertilidade.

Já a categoria laicidade, na proposta de Blancarte (2008), é definida como um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos. Não obstante, denota-se laicidade como um elemento central de repúblicas¹, pois a soberania passa a ser popular, de todos, e não mais proveniente do sagrado. Mas, para além de uma definição de laicidade centralizada na ideia de transição entre uma legitimidade outorgada pelo sagrado e uma forma de autoridade proveniente do povo, entende-se que a laicidade, assim como a democracia, é mais um processo que uma forma fixa ou acabada em forma definitiva. Isto é, não se pode afirmar que uma sociedade é total e definitivamente laica.

Tomando o contexto e os efeitos dos direitos reprodutivos no Brasil, a pergunta central desta pesquisa é: como conceber, numa perspectiva laico-republicana, processos de emancipação de mulheres no que tange aos direitos reprodutivos? Neste sentido, ainda que o Brasil seja formalmente laico, enquanto princípio republicano e constitucional necessita de constante afirmação, como em uma queda de braços, em que não se pode relaxar sob o perigo de “perder” o jogo. Assim se dá a afirmação da laicidade enquanto princípio: precisa ser constantemente reafirmada, reelaborada e inserida no contexto republicano e democrático brasileiro. A religião, em suas mais diversas formas de expressões, faz parte da cultura brasileira, mas, ainda hoje, permeia com mais ou menos poder – a depender do momento histórico – os espaços públicos e Estatais. Entretanto, ainda que o Estado Republicano tenha buscado libertar² o indivíduo, acentuando as discussões em torno da subjetividade, o corpo da mulher permaneceu controlado

1 Ao mencionar repúblicas, utiliza-se da noção moderna e contemporânea. Embora não seja pertinente para esta pesquisa, importante salientar a existência de repúblicas desde a Roma antiga, que durou cerca de 500 anos, de 509 a.C. a 27 a.C.

2 A expressão faz alusão aos ideais da Revolução Francesa, “igualdade, liberdade e fraternidade”. Embora não se possa afirmar que o Estado republicano liberta alguém, este foi um *slogan* das repúblicas ocidentais.

e disciplinado. De outra forma, pode se afirmar que segmentos expressivos de brasileiros pensam e agem a partir de uma estrutura mental de fundo religioso.

Compreende-se, assim, que o patriarcado se sustenta por meio de um elo entre Igreja e Estado, elo este que não foi quebrado com a instauração da República no Brasil, que buscou a liberdade em diversos sentidos, mas não criou subsídios para a emancipação feminina e a autogestão de seus corpos. Há, entretanto, uma perspectiva paradoxal por detrás da presença-ausência do Estado. Se por um lado a presença do Estado pode representar limitações aos direitos individuais e reprodutivos das mulheres, por outro, é por meio dos instrumentos estatais que se criam condições para a emancipação feminina com relação aos seus direitos reprodutivos e sexuais. É somente o Estado que tem o poder de viabilizar ou de alterar a legislação vigente, assim como permitir ou proibir educação e informação sexual em escolas ou unidades de saúde, criar mecanismos de planejamento familiar e de controle voluntário da natalidade, e assegurar a sua respeitabilidade. Ao decidir limitar tais direitos, o Estado não o faz pautado em uma ética laico-republicana, mas, em uma moral religiosa que ainda não se desvencilhou das estruturas de poder Estatais, em especial quando se trata de corpos femininos.

A pesquisa adota, de modo abrangente, o método de abordagem epistemológica complexo-paradoxal, visto que a construção de verdades e o olhar sobre as verdades encontradas nas teorias de base serão feitas e interpretadas num diálogo interdisciplinar, mas que não se absolutizam, nem se restringem a binarismos como bom-mal, certo-errado.

2 Inter-relações entre laicidade e direitos reprodutivos

O giro histórico percorrido para compreender a noção de laicidade, sua origem, importância e consolidação como um princípio, caminham lado a lado com a emergência do indivíduo enquanto categoria de análise e destinatário de diversas cartas de direitos. Por outro lado, ao focar no controle dos corpos femininos, também pautado em um giro histórico, isto é, que não está concentrado apenas em um período específico, mas que perpassa séculos do que se nomeia como cultura ocidental, nota-se que as mulheres não foram igualmente contempladas por essa insurgência do indivíduo e suas implicações práticas. Enquanto homens viam seus direitos inerentes à própria existência serem garantidos, mulheres eram menosprezadas. Enquanto o saber masculino sobre a saúde e os corpos se consolidava em escolas de medicina, mulheres eram enviadas à fogueira pelo fato de deterem os mesmos saberes.

O caminho de afirmação de sujeitos, seja perante a sociedade, seja perante a lei, não foi equivalente para homens e mulheres. Ocorre que mesmo em tempos diferentes, mulheres foram reivindicando seus direitos e se afirmando como sujeitos ao longo da história, conquistando uma série de direitos e garantias. Todavia, romper com séculos de opressões sobre os corpos femininos não se desenvolve *da noite para o dia*, necessitando de garantias não apenas diretas, mas também indiretas sobre suas demandas. Este é o ponto nevrálgico que inter-relaciona direitos reprodutivos à laicidade. Os corpos femininos não foram objetos exclusivamente da religião; Estado, família, medicina, psiquiatria e sociedade também os objetificaram e determinaram. Porém, o discurso religioso fundamentou e essencializou estes corpos.

Desde o século XX, muito motivado pelos horrores vivenciados na primeira e segunda guerras mundiais, diversos pesquisadores aceleram estudos e formulações para pensar em como

não repetir a história vivenciada. A tecnologia social desenvolvida por Levinas (1980), de ver na alteridade e na Outridade uma ética primeira, é uma forma de não anulação do Outro. Tendo em vista que mulheres tiveram suas existências anuladas, totalizadas, disciplinadas e determinadas ao longo da história, esta tecnologia de baixa densidade e alta complexidade, confere a elas uma legitimação indireta de autodeterminação sobre seus corpos. Garantir direitos reprodutivos às mulheres significa não apenas, mas também, discorrer sobre estes direitos diretamente, mas ver estas mulheres como Outros, como sujeitos singulares em sua existência.

A noção filosófica que adentra na temática dos direitos reprodutivos é fundamental. Não é possível pensar em direitos reprodutivos às mulheres se elas sequer são vistas como sujeitos, se não são respeitadas em sua Outridade. Para que a relação entre Eu e Outro seja harmônica, a noção de laicidade impõe-se como um elemento central na não-totalização destes seres. Quando se fala em laicidade, se reivindica um Estado que não seja totalizado por uma única visão de mundo, por uma baliza moral, por uma forma de existência. Reivindica-se um Estado que não essencialize seus cidadãos e lhes confira garantias na existência e temporalidade. É neste pensamento crítico que os processos emancipatórios femininos são concebidos, num horizonte de abertura, de uma epistemologia que abrace a infinitude do ser.

Luis Alberto Warat argumenta que o saber significa rompimento, abertura, desconstrução, emancipação. Warat argumenta que a edificação de verdades inquestionáveis, cria a unidade como uma forma de dominação, através de uma racionalidade centrada, através de um logocentrismo totalizador. Isto é, a racionalidade centrada impõe às mulheres uma única verdade, um esteio moral determinado a ser seguido, domina e disciplina o ser, não há flexibilidade para compreender os contextos, a existencialidade e a temporalidade. O que diferencia as sociedades democráticas e totalitárias, nesse aspecto, é a fixidez ou porosidade da moral.

Nesta perspectiva, o ser humano é considerado como ser social, como ser caminhante e em movimento, que resiste, escreve sua história através do tempo e do espaço. Assim, o movimento autêntico é produto de uma simbologia da dominação, face que a própria autenticidade é construção social. Esta conjuntura social que reitera a produção de um Mesmo, fecha-se sobre a realidade de uma ficção objetiva, a-histórica, censurada. Logo, impõe-se uma ideologia que detém “toda” a verdade e origem. A existência limita-se a um existir censurado, se transforma em sub-vida, em indivíduos zumbis da norma, sob pena de tornar-se uma vida nua.

Este pensamento coaduna-se com a abertura de verdades em oposição a verdades únicas e impostas. Tanto o Direito, quanto a Religião, se constituem em mecanismos de linguagem que possuem como finalidade perpassar ensinamentos ao longo das gerações e cujo objetivo primordial é ordenar o convívio social. Sob a óptica de filósofos pós-modernistas, como Gianni Vattimo (2016), a busca por conceitos últimos e absolutos é inviável, pois se compreende que a complexidade das relações humanas é tamanha que não se pode conceber com exatidão objetiva os produtos de sua organização social, tais como o Direito e a Religião.

Assim sendo, os discursos dogmáticos – muito presentes na linguagem da religião e do direito – enraizados de conceitos totalizantes, fechados, fonocêntricos, castram o erotismo da leitura e censuram a linguagem. O direito tende a vincular-se a uma lógica dogmatizada, cartesiana e fechada, como se nota na lenta evolução dos direitos reprodutivos femininos e a fundamentação para que assim o seja. A linguagem jurídica, assim como a religiosa, pode ser

aberta e descentrada, como pode ser fechada e totalizadora, trata-se de uma escolha do discursante ou daquele que emprega a linguagem e não de uma posição em si.

O discurso jurídico, que sempre foi conservador, lentamente, vem abrindo espaços para pensar a diversidade, que sempre existiu, embora muitas vezes não seja reconhecida nem protegida pelo Estado. No que tange às famílias, há uma disputa cultural por sua conceituação, que insiste em retornar ao modelo conservador, no qual a família, da forma tradicionalmente concebida, tem mais importância que os indivíduos que a compõem, conservando a hierarquia na qual mulher e filhos devem se submeter à liderança masculina.

Assim, na linha do tempo, mantiveram-se discursos que negam a igualdade de direitos entre homens e mulheres, a necessidade de discutir a família num novo paradigma, a desconstrução da ideia de família patriarcal, hierarquizada e da dominação masculina. Aliás, muitos são os discursos que negam a existência do patriarcado e do machismo, que tanto aprisionam inúmeros indivíduos. Há uma necessidade de preservação daquilo que está posto, afinal quem detém o poder é também detentor de diversos privilégios, seja na política, na religião ou na família.

Embora a família seja um importante organismo social que poderia ser utilizado para a promoção de igualdades e satisfação pessoal dos sujeitos que a compõem, o discurso de dominação masculina se faz presente, se mantêm discursos de cunho impositivo quanto ao papel social de cada membro da família deve desempenhar e da expectativa sobre a reprodução. O planejamento da quantidade e época de ter filhos é considerado decisão do casal, e não como ato individual de cada uma das pessoas, desrespeitando sua autonomia³.

Há uma vinculação necessária ao cônjuge da decisão de ter filhos ou não. A existência da pílula anticoncepcional, foi, também, divisor de águas na luta por reconhecimento de direitos às mulheres, uma vez que, podendo optar por ter ou não filhos, se consegue, com maior facilidade, sair de relacionamentos abusivos, ou conquistar espaços no mercado de trabalho. Exigências legais como esta, demonstram claros resquícios de uma sociedade que ainda vê a mulher como relativamente incapaz, dependente, sujeita à autoridade de outrem.

Para Morin (2015) o pensamento complexo vem para superar modos simplificadores do conhecimento, que mutilam mais que exprimem as realidades ou os fenômenos de que tratam. Neste sentido, Vattimo (2016) muito tem a contribuir quando defende um adeus às verdades objetivas, totalizadoras, fechadas, e que provêm, impositivamente, de um único paradigma, de um *lógos*. O autor apresenta a tese de que a verdade como algo absoluto, como correspondência objetiva, é um perigo muito maior que um valor, pois possibilita a imposição de cultura, pensamento, e até mesmo fé sobre aqueles que estão sob o guarda-chuva ou a mira desta verdade, “se não há uma verdade objetivamente dada a alguém de uma vez por todas, em torno da qual se deveria reunir todos por bem ou por mal, então a verdade nasce e se desenvolve no diálogo” (VATTIMO, 2016, p. 85).

Ou seja, Igreja, Estado e, até mesmo, a Ciência acreditam e se comprometem com apenas uma visão da verdade e não na construção de verdades, dialogadas, construídas conjuntamente. Neste horizonte, não há espaço para a diferença. O Outro, neste contexto, deve permanecer

3 Pelo fato de a lei entender que se trata de uma questão familiar, exige-se a autorização do cônjuge para fazer esterilização definitiva quando não há o desejo de ter mais filhos, de modo que a lei de planejamento familiar penaliza as mulheres, que não conseguem de seus maridos a autorização necessária para realizar cirurgia de laqueadura.

excluído, pois não se encaixa no padrão da verdade objetiva imposta. Vattimo (2016) acredita, então, que a construção de um pensamento fraco, e por que não, dos fracos, possibilita um espaço de inclusão, onde a sociedade, de fato, pode ser multicultural. Em termos mais claros, defende que abandonar verdades objetivas não seja a admissão da mentira, mas “porque viola o vínculo social com o outro” (VATTIMO, 2016, p. 28).

O pensamento descentrado permite a superação de uma dicotomia onipotente e onipresente no Direito, representa a construção de uma hermenêutica não pautada em um contexto de exclusão. Porventura, essa afirmação consiste no desvelamento das estruturas simbólicas de poder e de dominação, no desvelamento de um ser totalizado por uma hegemonia racional. Romper com verdades objetivas significa abandonar uma forma de pensamento que provém do metafísico, daquilo que é dado. A Igreja⁴, historicamente, utilizou a figura de Deus para ser o pai desta verdade, “A” verdade. Deus foi, e para a maior parte das teologias continua sendo, o detentor da verdade, e porque ele é verdade e dá esta verdade, ela não é passível de discussão. Com o advento do pensamento iluminista, com o advento da razão, por um longo período acreditou-se que a ciência conseguiria alcançar uma verdade objetiva. Entretanto, como bem ilustra Vattimo, herdamos este modo de pensar metafísico, substituindo deus pela ciência, mas uma ciência que dá, que impõe, que cria apenas “A” verdade.

O cristianismo teve grande participação na construção dos Estados modernos, liberais, e é preciso reatar forças com um cristianismo que não seja detentor da voz, mas que seja mensagem de libertação, de qualquer força opressora, inclusive da própria igreja. Mas, qual a relevância deste discurso para pensar o direito? Se observarmos com atenção o tecido social atual, veremos a diferença, a pluralidade. Entretanto, muitas vezes, em nome da religião, tem sido utilizado o pensamento cristão – o metafísico, não o de libertação, para barrar agendas que buscam ampliar o acesso de direitos para grupos que ao longo da história foram excluídos.

Garantias de direitos reprodutivos e sexuais, por exemplo, são pautas que poderiam ser mais bem atendidas pelo Estado Republicano se conseguíssemos romper com o pensamento metafísico, tanto na religião, como na ciência, porque, se há uma verdade objetiva, então, certamente, alguém está mais próximo dela e fará de tudo para impô-la aos demais (VATTIMO, 2016). O direito da pós-modernidade não pode mais ser apenas o direito dos vencedores, há a necessidade de inserir o pensamento dos vencidos, dos fracos, se não pela caridade, porque o pensamento Ocidental já não é mais maioria no mundo⁵.

A contemporaneidade comporta o desafio de viver com diversas identidades e culturas em um mesmo local. Consequência da globalização, a miscigenação de culturas constitui característica da sociedade do século XXI. Portanto, a temática da alteridade, reconhecimento e aceitação constitui base para uma sociedade democrática de direito. Neste sentido, a construção de um pensamento descentrado, ou de uma racionalidade não-logocêntrica, mostra-se um caminho para romper com os fechamentos, universalismos e centramentos. A partir do momento em que a racionalidade não nasce mais do *logos* (DERRIDA, 2005), do metafísico, há abertura para a construção de verdades, de sentidos, de emancipações, de processos.

4 Expressão trazida no singular, representando a expressão hegemônica de religião cristã no ocidente, mas não adstrita a uma nomenclatura específica.

5 Importante mencionar a dimensão da colonialidade do poder, que faz com que as realidades latino-americanas tenham suas próprias particularidades. É a dimensão dada por Catherine Walsh, ao abordar a decolonialidade do poder numa perspectiva intercultural.

Tanto Vattimo, como Derrida, propõem uma abertura, um descentrar, o que deixa lacunas para a paradoxalidade, para as inconsistências, para as ambiguidades. Os processos emancipatórios são e assim devem ser. A emancipação não é um destino, mas um caminho, um processo a ser percorrido. E existem muitos caminhos, muitos processos, marcados por avanços e retrocessos. Sob uma óptica laico-republicana, o Estado precisa criar possibilidades para que cada mulher desenvolva seus próprios processos emancipatórios. Ao determinar “A” verdade, “A” lei, no sentido restritivo de apenas um padrão de direitos, garantias e deveres reprodutivos, castra a emancipação do sujeito, e torna-se fonocêntrico e logocêntrico.

Neste sentido, faz-se necessário romper com o biopatriarcalismo logocêntrico, bem como o direito masculino, ambos estruturados em uma moral religiosa. Logo, os direitos reprodutivos, para que contemplem a Outridade em sua existência e temporalidade, devem se afirmar a partir de uma ética laica. Concebendo a mulher como Outro, como ser que não pode ser reduzido, cabe pensar em seus processos emancipatórios dentro de um contexto jurídico-social fortemente castrado e totalizado. Mulheres constantemente são transformadas em Mesmos. A afirmação de sua autonomia, bem como o desenvolvimento de seus processos emancipatórios, pressupõe um olhar de transcendência, no sentido de que o olhar do Eu jamais compreenderá a infinitude do Outro. O olhar totalizado não é capaz de perceber contextos, histórias, paradoxalidades na existência do Outro.

No que diz respeito à atuação do Estado, uma afirmação laica é um dos pressupostos para reconhecer aquele que não é igual a mim. Neste sentido, a atuação não essencialista dos direitos humanos poderia ser o reconhecimento da existência de Outro ser, anterior a mim, limitando eticamente a atuação do Eu. Esta afirmação da Outridade faz-se ainda mais importante em contextos latino-americanos, ou no caso brasileiro, em que a história unificadora foi criada e contada sobre a anulação de centenas de milhares de Outros, desde a invasão colonialista, do escravismo e até os dias atuais.

O declínio e perda de alcance do poder patriarcal possibilitam a revisão da sexualidade feminina, fortemente castrada pela cultura e religião. Logo, os processos emancipatórios femininos perpassam pela noção de que o controle sobre seus corpos advém de uma estrutura social biopatriarcalista. Igualmente, necessita do reconhecimento de que os papéis de gênero – incluindo os determinismos sobre a reprodução - são construções sociais que variam entre culturas, religiões e ao longo do tempo, possibilitando rupturas que incluem a adesão dos homens às tarefas domésticas e criação dos filhos, assim como o aumento da participação feminina na política e nos cargos eclesiásticos.

Um Estado laico-republicano, democrático, possui, dentre outras, a função de garantir políticas que reconheçam a desigualdade de poder entre homens e mulheres e sua afirmação equitativa enquanto sujeitos, para que uma vez reconhecida esta desigualdade possa ser promovida a participação das mulheres, seja no mercado de trabalho, na política, ou na autodeterminação sobre seus corpos. Neste contexto, a Lei do Planejamento familiar busca, entre erros e acertos, justamente a afirmação legal de garantias no tocante aos direitos reprodutivos de forma equânime, mitigando séculos de sobreposição masculina sobre os direitos femininos. Logo, as políticas públicas devem atuar pensando sempre no impacto diferenciado para homens e mulheres ao mesmo tempo em que reconheçam ações específicas para o fortalecimento das mulheres tendo em vista que, dentro do contexto coletivo social, se apresentam em condições subalternas.

É neste contexto em que lutas por demandas femininas, com inúmeras variações, promovem discussões em diversas áreas e matrizes teóricas em busca de reconhecimento e inclusão das mulheres nos espaços sociais e de poder. Um destes espaços, tradicionalmente ocupado essencialmente por homens, é a religião. Em um país que a maior parte da população se autodeclara crente de alguma religião (DIP, 2019), como é o caso do Brasil, discutir processos emancipatórios femininos, independentemente de posições filosóficas, teológicas ou religiosas, torna-se fundamental, sob pena de estas mulheres ficarem à parte das mudanças e evoluções sociais, ou terem de fazer a árdua escolha entre a fé e sua luta pessoal e coletiva por direitos.

A afirmação do Outro também é um contraponto para o anseio de controle biopolíticopatriarcal, afinal, sujeitos distintos, garantidos em suas especificidades não são tão manipulados, tão docilizados e tão suscetíveis às investidas do controle sobre corpos. No que diz respeito às mulheres, percebê-las como Outro, completas em si, não-totalizadas, que não são nem seres faltantes, nem mesmo do homem, significa legitimar suas existências, e junto delas, suas problemáticas. Logo, um estado laico-republicano, dentro de uma matriz democrática, precisa garantir a existência da Outridade, ao invés de determinar um lugar essencialista. É dever do Estado, para garantir os pressupostos constitucionais, conceber cada sujeito em sua outridade, em sua diferença.

É por este olhar que o conceito de outridade insere-se na inter-relação entre direitos reprodutivos e laicidade, pois independentemente da religiosidade, constitui-se um sujeito autônomo, emancipado, Eu em relação com o Outro. O olhar metodológico para o ser em movimento abre uma dimensão fenomenológica para esse ser que quer ser diferente, possibilita a abertura de uma dimensão do não encastelamento sobre si. Por conseguinte, abre caminhos para uma ética que não se concentra em uma racionalidade fechada e absoluta, mas em uma ética caminhante e contínua. Uma ética que não reduz o ser em conceitos universais, mas abre caminhos para um refletir sobre a verdadeira vida, a vida pulsante, a vida que está fora do fechamento sobre si.

E, a partir desse viés teórico da sensibilidade, de compreender o ser humano a partir de suas múltiplas dimensões, é possível conceber que o humano é muito mais que a concepção dualista de matéria, ou seja, é entender que o ser é muito mais que corpo e alma. Consequentemente, cingir a unicidade do ser significa descortinar os entendimentos que o reduzem a um ser simplista, e compreendê-lo a partir de suas diferenças, especificidades, singularidades e desejos do Outro.

O movimento e abordagem epistemológica complexo-paradoxal se fundamenta na fusão da compreensão do pensamento de Edgar Morin e de Jacques Derrida. O entender dos processos emancipatórios deve respeitar, tanto no âmbito Estatal, como teórico e social a ideia da paradoxalidade, da co-existência, da ambiguidade de sentidos, a depender do sujeito, da cultura, do local, da data e dos mais variados fatores que constituem a pluralidade. O movimento complexo-paradoxal abre caminhos para a superação do paradigma do “ou” para a construção do paradigma do “e”. Neste movimento, há possibilidade de coexistência, contradição, harmonia e desarmonia dentro de uma mesma análise de conteúdo, o que dá suporte para pensar em direitos reprodutivos superando um olhar fechado e totalizante. Pensar na abertura de direitos reprodutivos e na emancipação da mulher é pensar na racionalidade descentrada.

3 Processos emancipatórios de mulheres pela óptica complexa

A teoria do pensamento complexo não é meramente uma formulação metodológica, mas, também, teórica, um processo mental, um modo de pensar que nos leva a uma tomada de consciência e, conseqüentemente, a modos de ver e sentir diferentes⁶. “A palavra complexidade só pode exprimir nosso incômodo, nossa confusão, nossa incapacidade para definir de modo simples, para nomear de modo claro, para ordenar nossas ideias” (MORIN, 2015, p. 5). Deste modo, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis, constitutivos do todo. O pensamento complexo tenta dar conta daquilo que o pensamento simplificador desfaz ou é incapaz, trata da conciliação das várias esferas do conhecimento e da vida moderna, articula o que está dissociado e distinto e distingue o que está indissociado (MORIN, 2015).

Em outro momento, Morin (2010), propõe que para a realização de estudos que utilizem a teoria do pensamento complexo como paradigma científico, se faz necessário evidenciar dimensões que gerem informações e soluções mais próximas da realidade, temporalidade, contextualidade e que possuam veracidade, coerência e maior sustentabilidade. É preponderante situar dados em seus contextos para que ganhem significado e acrescentem conhecimento. Igualmente, entender as relações globais entre o todo e as partes, pois estão ligadas de modo inter-retroativo ou organizacional. O todo tem qualidades ou propriedades que não são encontradas nas partes se estas estiverem isoladas umas das outras. Ao mesmo tempo, certas propriedades podem ser inibidas pelas restrições provenientes do todo. Logo, o sentido de relação faz parte da episteme e metodologia complexa. Defende a necessidade de uma abordagem multidimensional. Unidades complexas como a natureza, a sociedade ou o ser humano são multidimensionais, este último, por exemplo, é ao mesmo tempo biológico, psíquico, social, afetivo e racional em dimensões que se inter-relacionam permanentemente, modificando-se. No paradigma complexo se considera que um indefinido número de fatores pode influenciar o objeto de estudo e coexistentemente ser influenciado por este.

A promoção de novos conhecimentos científicos que utilizem como fundamento metodológico e epistemológico a teoria do pensamento complexo é fundamental para que se encontrem caminhos que levem ao desenvolvimento da sociedade no mais amplo sentido da palavra, elevando seus resultados não apenas a setores específicos, mas para a sociedade local, regional, nacional e mundial.

Ainda que não se anule ou deixe de empregar outras abordagens teórico-metodológicas, o pensamento complexo pode auxiliar no desenvolvimento de novas propostas que sejam mais abertas, racionais, críticas, reflexivas, autocríticas e aptas à mudança. Esta é a percepção empregada ao conceber processos emancipatórios femininos, que não apenas simplifique a análise em busca de uma resposta sempre igual, como em um problema matemático. Em consequência, não se pode perseguir o problema da pesquisa de uma perspectiva fechada, dogmatizada e que não dialogue com outras áreas do conhecimento. A implicação dos processos emancipatórios femininos incide no direito, especialmente quando a relacionamos ao exercício de direitos garantidos dentro de um contexto laico-republicano. Todavia, este conceber não pode ser forjado apenas na ciência

⁶ Um olhar onto-epistemo-metodológico complexo-paradoxal permite perceber e compreender camadas de assimetrias sociais, religiosas, raciais, econômicas, de gênero, etc. Assim, abre-se um campo de saber e de ação capaz de abarcar a decolonialidade e as intersecções entre raça-classe-gênero.

do direito, deve ser pensado por e através de diversas fontes, como a filosofia, a sociologia e a história.

Pensar a emancipação de mulheres complexamente, principalmente em uma abordagem dialética histórico-estrutural⁷, requer um pensar através de uma perspectiva ontológica, epistemológica e metodológica. Assim, pretende-se compreender emancipação de mulheres em um olhar complexo-paradoxal⁸, em um olhar não apenas interpretativo ou analítico, mas um olhar nas contradições, opostos e paradoxos que pressupõem as palavras emancipação, mulheres e direitos reprodutivos. Esse horizonte reflexivo que também integra um olhar crítico-dialético emancipador tem por condão introduzir uma dinâmica aberta na compreensão, um olhar não redutor e não totalizador. Assim, emerge desse pensamento não uma interpretação unificadora dos sentidos e das significações, mas um pensar complexo e dialético, um pensar em movimento, dinâmico, histórico e temporal.

Compreender a noção de processos emancipatórios em uma dinâmica aberta, não reduzindo a palavra emancipação meramente a uma categoria analítica ou apenas a partir de uma abordagem hermenêutica-fenomenológica, significa compreendê-la em uma dimensão aberta de sentidos e significações, em um eterno ser e devir. A ideia de interação contínua entre os diversos elementos/componentes de um sistema nos leva à dialógica. Uma dimensão que não permanece fixa, mas aberta a novas compreensões e paradoxos, em uma linguagem não fixa em um mesmo lugar, mas caminhante e dinâmica.

Para melhor delimitar as escolhas linguísticas empregadas, bem como a proposta de como conceber processos emancipatórios femininos, cabe delimitar possíveis distinções conceituais entre autonomia e emancipação. Jean Piaget (1994), ao discorrer sobre o desenvolvimento da moral da criança, empregou os conceitos de anomia, heteronomia, socionomia e autonomia. Simplificadamente, anomia representa a negação ao *nomos*, à lei. Não há lei interna desenvolvida pelo e no sujeito. Heteronomia representa a norma externa e imposta pela coação, não há participação do sujeito na elaboração e, até, na internalização da lei. Socionomia indica um estágio mínimo de desenvolvimento moral por parte do sujeito, mas ainda há forte imposição da sociedade. Autonomia, por seu turno, refere-se à capacidade de governar a si mesmo, isto é, a regra é estabelecida coletivamente, mas não imposta, o sujeito escolhe cumpri-la (PIAGET, 1994).

Para Piaget (1994), autonomia significa a capacidade de decidir por si próprio entre certo e errado na esfera moral, bem como entre verdade e inverdade na esfera intelectual, independentemente de recompensa e punição. Porém, para que este indivíduo autônomo consiga se governar é necessário que antes ele possa experimentar as consequências de suas ações ou não-ações. Piaget defende a importância de oferecer ao indivíduo liberdade para decidir, afinal, decidindo livremente poderá cooperar voluntariamente com os outros, construindo um sistema moral e intelectual de valores e convicções. Para o autor, a autonomia é um poder que não se conquista senão de dentro e que não se exerce senão do seio da cooperação (PIAGET, 1994).

7 Abordagem que possui como viés crítico a emancipação, caminhando por processos históricos em uma visão dinâmica e conflitiva da realidade.

8 Ao utilizar a expressão complexo-paradoxal, integra-se à visão morriniana o pensamento derridiano desconstrutivista, onde a linguagem é instrumento para tocar o mundo e as contradições são reconhecidas e incorporadas como parte do tecido complexo que integra a emancipação de mulheres.

Warat também utiliza o termo autonomia amplamente em sua vasta bibliografia. Para Warat (2004, v. 1, p. 397) “a existência de indivíduos e sociedades autônomas que aspiram à autonomia depende de um trabalho do eu sobre si mesmo que permita o encontro do sentido da vida na descoberta de nosso autêntico querer”. Deste modo, o sujeito autônomo não é absoluto, mas o resultado de um devir de subjetividades, de incertezas e que matem vínculos criativos com os outros. “A autonomia é, neste sentido, uma possibilidade de aceitarmo-nos no tempo (WARAT, 2004, v. 1, p. 397).

A perspectiva waratiana sobre a autonomia prevê que a existência da identidade está ligada à temporalidade, isto é, uma negação com o tempo idealizado, totalizado ou determinado. O autor assevera que não se alcança autonomia enquanto se produz figuras onipotentes, impositoras da moralidade e castradoras do desejo. Neste sentido, defende a “autonomia, como realização histórica do outro [...] que pode introduzir-se no social pela resistência política dos excluídos” (WARAT, 2004, v. 1, p. 399). Para Warat, o ser alienado é aquele que não se aceita no tempo; em contraposição, a autonomia faz com que o ser encontre prazer ao inscrever-se no tempo, na alteridade, na administração das impossibilidades, na aceitação dos limites e faltas.

Em Warat entendemos a autonomia como um fundamento para uma alteração semiológica, das leis e das verdades. A autonomia enquanto princípio radical, que baliza leis que aceitam o Outro como lugar do novo e marco para o limite. “O princípio de autonomia é o capital da realização de uma cultura da emancipação que se manifesta no trabalho dos homens para conquistar a solidariedade e a autogestão coletiva do poder, da lei, do saber e do desejo” (WARAT, 2004, v. 1, p. 398).

Touraine, ao defender um sujeito emancipado, argumenta pela recusa deste sujeito a uma imagem artificial da vida, que lhe restringe a ser apenas parte de um organismo transcendente – como um deus metafísico, uma visão única da história ou uma ciência dogmatizada. Assim, reafirma a noção de sujeito emancipado que livremente produz a Si-mesmo, mas em relação com a coletividade. Para Touraine a formação do indivíduo não pode mais estruturar-se em uma unidade baseada em características de uma única cultura, mas, deve partir da constituição de um indivíduo que comporta, ao mesmo tempo, suas particularidades, mas que as reconhece como universais perante a sociedade. O indivíduo, autor de suas condutas, possui, assim, autonomia para conduzir suas subjetividades. Este ato reflexivo busca o desprendimento das amarras sociais em que o indivíduo não é visto como fonte de dominação, “mas como um ator que pretende acima de tudo criar uma relação livre de si para si, antes de integrar-se a uma coletividade” (TOURAINÉ, 2009, p. 18).

Pensar processos emancipatórios como produto das práticas sociais e individuais, significa uma forma de estar e ser no mundo, significa uma visão de ser que é empírica. Assim, emancipar-se é uma maneira de estar no mundo, de se conceber como pessoa e de estar em relação com o Outro. Esse enfoque possibilita a desconstrução dos esquemas deterministas e biológicos da formação das identidades, desconstrução de gênero como uma consequência mecânica de ideologias e práticas sociais, descentramento de sujeitos, desconstrução do corpo como uma superfície neutra, lugar de depósito de ideias, de representação e de símbolos. Igualmente, também rebate a ideia de que a emancipação está ligada à heteronomia ou anomia, isto é, a ruptura de uma relação com o outro se não pela coação.

Essa característica multidimensional da palavra emancipação rompe com um plano de constituição dicotômica do ser, proveniente de Platão que separava o mundo das ideias, perfeito, do mundo físico, imperfeito. Esse rompimento proveniente de um descentramento do *logos* epistemológico proporciona um olhar para as diferenças, para o plural, um olhar diversificado. A partir desse pensamento descentrado, surrealista, as matrizes heterocêntricas, etnocêntricas e falocêntricas são questionadas em virtude de seu olhar unificador. O descentramento necessariamente representa o rompimento de padrões, o questionamento de ideias totalitárias, para produzir possibilidades emancipatórias.

Esse ser que é, ao mesmo tempo sendo e acontecendo, na teoria da complexidade é visto a partir de um todo unitário, porém aberto, dinâmico, histórico. Em outras palavras, a partir da teoria das múltiplas dimensões integradas, o ser é compreendido em toda sua extensidade e complexidade, rompendo com a teoria dualista da matéria e não matéria. O rompimento da ordem por natureza também rompe com ideologias absolutistas e totalizadoras, que apregoam um ideal fechado, fixo e atemporal. Assim, os processos emancipatórios devem ser compreendidos no ser que é, ao mesmo tempo, sendo e acontecendo, representam o processo identitário de reconhecimento de sua identidade, de construção emancipatória do sujeito. Representa processo de abertura que o presente estudo conceitua como esse Outro, que não tem forma nem padrão, mas o Outro que eu acolho em minha morada. A emancipação representa, nesse sentido, acolhimento, porque é processo de autoconhecimento e de interconexão com o Outro.

Para Touraine, a emancipação pode ser compreendida como processo de alcance do indivíduo a sujeito, como desejo de tornar-se ator ou atriz social. Neste contexto este ator ou esta atriz social, que está no mundo cria capacidades para resistir, cria seu próprio eu, para se responsabilizar, agir e fazer agir. Face ao processo de racionalização, a subjetivação diz respeito ao processo de reconhecimento e de identidade dos indivíduos que, no limite, pode transformá-los em atores habilitados à contestação e à luta pela emancipação. Portanto, Touraine (1997) concebe uma recomposição da subjetividade contemporânea, compatível com a desalienação, a segurança, a paz e a emancipação.

Touraine (1998, p. 76) afirma “não há movimento social puramente universalista”, ou seja, a ação do sujeito depende de sua relação consigo e com o Outro, bem como a diferença inerente de cada ser e relação. Desse modo, resultado da complexidade, a ambiguidade diante das estruturas, como unidade de contrários e seus encaixes não suprimem os graus de liberdade da dinâmica frente ao todo. Esse todo não assume posturas lineares, tendo como característica processos evolucionários e históricos. Diante desses processos, a ambivalência também se faz presente. A força de polos contrários não se resume em um conflito em si, mas na característica não linear da complexidade, assim como ocorre na democracia, que pressupõe o conflito como pluralidade.

Frente a um pensamento desconstrucionista e de abertura, Levinas fornece subsídio a um pensar crítico e ético diante das estruturas de poder e de submissão. No mesmo sentido, Warat pontua a necessidade de abertura ao vazio erótico⁹, significa abertura a um discurso democrático, a um ser não totalizado; significa abraçar o erotismo¹⁰ como significado e como didática. Logo,

9 Conforme Warat (2004, v. 1) o vazio erótico é o se despir das verdades absolutas para ir ao encontro do Outro. Despir-se das verdades absolutas para dialogar, buscar o saber.

10 Conceção de Warat (2004, v. 1) que simboliza o despir-se das verdades absolutas.

representa o cingir da ambivalência da ordem e da desordem que constituem o ser, significa a desconstrução do sistema simbólico da castração, desconstrução do sistema opressor, do biopatriarcalismo, desconstrução de uma hegemonia racional, de papéis sociais ao feminino, de imposição da maternagem, tanto no plano simbólico como nos espaços sociais destinados a cada ser. Consequentemente, a partir da desconstrução desse ser castrado pelo humanismo moderno, é possível desvelar o sentido político da cientificidade dos discursos simbólicos da mesmidade.

Deste modo, os processos emancipatórios femininos abrangem sua historicidade, seu estar no mundo, bem como sua expressão pessoal ou coletiva por meio da ação social. Ao tomar seus corpos para si, isto é, autodeterminarem-se, mulheres não apenas estão existindo num âmbito introspectivo, mas agindo socialmente, ao não permitir sua totalização por quem detém poder. O sair de si, a alteridade, significa a possibilidade de interpelação. A racionalidade descentrada representa um lugar da face humana que a origem não é predefinida por um *logos*. Indubitavelmente, a ética proposta por Levinas (1980) representa uma desconstrução de uma racionalidade que apregoa uma existência independente, que apregoa um processo de identificação logocêntrico, fonocêntrico. Em uma abordagem complexo-paradoxal, não há uma voz, mas vozes polifônicas.

Warat (2004, v. 1) defende a emancipação como recuperação das autonomias, como liberdade para o exercício da autonomia. Neste sentido, o sujeito emancipado desfruta da autonomia na retomada do próprio corpo, do próprio desejo, do amor e da existência não absolutizada. Esta afirmação cultural, ontológica e epistemológica permite a preservação da condição humana na conservação dos desejos (WARAT, 2004, v. 1). Assim, a recuperação do projeto de autonomias encontra razões estruturadas na emancipação ecológica. Para Warat, o pacto social da transmodernidade deve ser um pacto por autonomias, pelo respeito à democracia como condição existencial e a aceitação das incertezas do mundo.

O princípio de autonomia e os processos emancipatórios não se desvinculam do mundo. Levam-se em consideração as implicações em diversas áreas do saber e necessita-se de uma episteme e de uma metodologia que dê conta de contemplar a infinitude de Outros, de contextos e de seres temporais. A proposta centra-se em uma abertura, à participação do diálogo, do entendimento de mulheres que se autodeterminam, tanto no sentido de ter muitos filhos, como de não exercer a maternidade. Neste paradigma, há uma fuga de racionalidades monolíticas, centradas, forjadas em verdades objetivas para ontologias essencializadas, uma aposta em “múltiplas e fragmentadas versões de alteridade” (WARAT, 2004, v. 1, p. 396).

No saber transmoderno, fala Warat, as verdades são relativizadas, as certezas entram em declive e as ilusões se desvanecem. Assim, a partir da existência de sociedades e indivíduos emancipados e que exerçam sua autonomia, há uma necessidade de trabalho do “Eu” sobre “Si-mesmo” para a redescoberta do autêntico querer. “O sujeito autônomo não é um ser absoluto, um mônada, é o resultado de um devir de subjetividades” (WARAT, 2004, v. 1, p. 397), é um modo de aceitar-se no tempo frente a utopias que desvinculam da realidade.

Por conseguinte, a perspectiva emancipadora feminina não aborta os conflitos, mas enfrenta as verdades logocêntricas e biopatriarcalistas. Através da aceitação da temporalidade, da existencialidade e da espacialidade, o Eu-Sujeito tem condições para compreender que as determinações impostas sobre seu corpo são forjadas em certezas abstratas de dominação, que retiram a humanidade da carne, do corpo, e a projetam em um porvir. Deste modo, o corpo vivo

e temporal pode ser descartado, o sofrimento passa a ser aceito e mitiga-se a ação social. Neste sentido, o papel do direito, numa óptica complexo-paradoxal, é de garantia da cidadania por meio da lei e como limite ao poder.

Um Estado laico-republicano torna-se, então, local de afirmação dos processos emancipatórios e do exercício da autonomia. É na coisa pública que a ação social ocorre como transgressão às normas logocêntricas e biopatriarcalistas. Por este motivo, “o uso democrático do Direito pode estabelecer-se a partir da indeterminação do sentido que apresentam, forçosamente, as leis. As leis são democráticas se são imprecisas” (WARAT, 2004, v. 1, p. 419). Para abarcar a pluralidade de contextos a norma não pode ser proveniente de um *logos*, de uma concepção fechada e que totaliza os seres a que se aplica. A norma deve supor a existência de sujeitos atores e atrizes sociais.

Quando se versa sobre a emancipação, está, também, em jogo a linguagem jurídica, afinal se faz acreditar no funcionamento autônomo do direito na sociedade. Quando a linguagem cumpre uma função totalizadora, que se impõe como neutra, determina o lugar do indivíduo – que neste caso é anulado enquanto sujeito, impede que se desenvolva a emancipação, no caso de existir, não há liberdade para exercer a autonomia. Paradoxalmente, é no político que se realizam as autonomias, é no político que os processos emancipatórios se desenvolvem, ao mesmo tempo, individual e coletivamente. Na república a noção de relação de sujeitos se impõe.

Talvez, mais do que a afirmação concomitante da emancipação e da autonomia, possa ser aplicado o conceito de emancipanomia¹¹. Se emancipar está vinculado a retirar-se da posse, libertar-se de algo ou alguém, e *nomia* representa a lei, poderíamos falar em emancipanomia quando o sujeito ator ou atriz social necessita libertar-se da imposição totalizante da lei. Ser sujeito temporal e histórico requer ação social, requer o não conformismo com realidades absolutizantes. Por outro lado, não basta o não conformismo. Quando a própria lei deixa de garantir a existência do Ser-no-mundo, dentro de suas particularidades contextuais, impele a necessidade de, ao exercer a autonomia, o caminhar emancipatório contemple a emancipanomia. Warat (2004, v. 1, p. 325) defendia: “todo totalitarismo assenta-se na negação da temporalidade”, de modo que “os sentidos democráticos reivindicam a temporalidade como condição primária”. Os devires emancipatórios abarcam a ideia de pluralidade, de seres que não sejam essencializados, mas em sua existência afrontam a busca de “uma” verdade enquanto fetiche.

Os processos emancipatórios femininos não conseguem ser concebidos em uma instância de ciência jurídica que nos dogmas das palavras mantêm a existência do ser à distância. Ao delimitar tão rigorosamente as possibilidades de direitos reprodutivos às mulheres, a lei finge conhecer e importar-se com todas as possibilidades de realidades vivenciadas nos mais inúmeros contextos de um país imensamente desigual. A lei reduz o Outro a Mesmo ao simplificar a análise sobre a realidade vivenciada por tantas mulheres. Não se leva em consideração a complexa

11 Conceito desenvolvido pela pesquisadora Bianca Strücker durante a pesquisa de tese de doutorado, a partir das reflexões e da necessidade de através da linguagem construir sentidos. Explicita-se que *nomos* em emancipanomia refere-se à lei em ético e moral, mas também social. Isto é, não se defende uma emancipação solitária, mas que abarque tanto a ética individual como também social. Outrossim, emancipar-se da lei não significa negá-la. Emancipanomia não tem o condão de negação, mas é etapa do exercício de autonomia do sujeito não castrado, do sujeito que não está meramente obrigado à norma apenas por ela ser legalmente válida, mesmo que subjuguje o sujeito.

rede que forma o que chamamos de realidade: classe, raça, gênero e colonialidade são marcadores que fazem com que as realidades sejam múltiplas, que os contextos sejam desiguais.

Os processos emancipatórios pressupõem colocar o corpo no mundo político. Igualmente, aceitar a impossibilidade de enclausuramento do saber. Existem verdades, mas contextuais. A indeterminação na história precisa ser tolerada frente à idealização das questões do tempo. Com isso, afirma-se a mutação do Ser na existência, não cabe uma totalização do ser. Mulheres que decidem abortar, por exemplo, vivenciarão a experiência de sua decisão de diferentes modos ao longo da vida, assim como aquelas que decidiram tornarem-se mães. As decisões do sujeito emancipado estão relacionadas à temporalidade.

Se nem o próprio ser pode encastelar-se sobre si, deixando de perceber a relação com o Outro, também é ingênuo delegar ao Estado a possibilidade de delimitar decisões que afetam a vida das mulheres para sempre. A maternagem é uma escolha, não um destino; é um querer, não um mero dado da natureza. Vivenciar o desejo de outro, anulando-se, suprime a autonomia e os processos emancipatórios. A maternidade deve ser experienciada como um desejo da mulher que escolhe trilhar este caminho, sob pena de uma autonomia simulada, do vivenciar o desejo heterônomo imposto por um terceiro.

A episteme complexo-paradoxal percebe processos de emancipação longe de perspectivas dicotômicas do sujeito e do objeto, mas a partir de uma perspectiva caminhante, em movimento e interconexa. Significa compreender processos de emancipação de mulheres em sua pluralidade, como um resultado de um paradoxo intersubjetivo em um entendimento ampliado. Desse modo, o sujeito integra o objeto e o objeto integra o sujeito. A relação social forma múltiplas relações entre os seres que se autoconfrontam e se autorrefletem. Conseqüentemente, esse viés integra uma abordagem ontológica complexa por cingir as diversas interconexões e inter-relações do sujeito com o objeto.

Quanto ao Estado, deve, em primeiro lugar, proteger integralmente os direitos das mulheres para poder gerar efetivamente proteção a embriões e fetos. Isso deve incluir a proteção integral à maternidade e à infância, com políticas positivas de promoção da saúde, educação, acesso à renda e assistência social para as mulheres mães, para aquelas que desejam engravidar e seus futuros filhos, mas também incluir medidas eficazes para prevenir gestações indesejadas, como políticas integrais de educação sexual e planejamento familiar, acesso a métodos contraceptivos e ao próprio aborto seguro. A proteção à maternidade só é garantida se às mulheres grávidas forem oferecidas as condições para que emancipadas, ao exercer sua autonomia, possam decidir por prosseguir com uma gestação, com acesso a serviços de saúde e à assistência integral de que necessitem.

A garantia da emancipação, da autonomia – e da emanciponomia, para ser genuína e compatível com a proteção da dignidade da pessoa humana das mulheres, precisa ser livre de estigma, discriminação e coerção. Por isso, **só se realiza se** a essas mesmas mulheres for permitida a decisão de interromper ou não a gestação. A descriminalização do aborto é condição de se reconhecer as mulheres como sujeitos de direitos fundamentais, baseado pelos princípios da autonomia e da dignidade, conforme previsto no art. 1º da Constituição Federal, como um dos fundamentos da República.

Dentro de um processo emancipatório, a autonomia implica no direito de decidir sobre o próprio projeto de vida, o que, na vida das mulheres, tem relação íntima com a possibilidade de

decidir se, quando e quantos filhos ter. Portanto, uma reflexão sobre autonomia e emancipação está no centro das disputas relativas ao aborto. Em uma perspectiva complexa, reconhecer às mulheres a capacidade de serem indivíduos morais que tomam decisões relevantes às suas vidas é uma condição para não as simplificar ou as reduzir a *locus* reprodutivos. Mais do que meios para a reprodução biológica e social, mulheres existem com fim em si mesmas, como atrizes sociais e sujeitos protegidos por direitos fundamentais.

Quando se fala em um paradigma dialógico, polifônico, se oferece a possibilidade de ouvir a multiplicidade de vozes de mulheres, respeitando, inclusive, sua crença e a importância desta autodeterminação. Quando se simula uma unidade, dizendo que a realidade de milhares de mulheres é igual, se prenuncia uma lógica calculadora em que se a decisão do Eu é igual a “x”, a do outro (disfarçado, pois neste caso é transformado em Mesmo) deve, também, necessariamente ser igual.

Derrida (2005) defende o descentramento, o fugir das significações logocêntricas para a convivência democrática com as ambiguidades. A afirmação dos processos emancipatórios femininos implica romper com logocentrismos, sejam eles da cultura, da religião ou da norma jurídica. Filiamo-nos a Warat (2004, v. 1, p. 117) ao propor um olhar científico-jurídico que compreenda que “fazer uma ciência social para a emancipação é burlar as regras de algum jogo”. Assim, propõe-se “criar um ‘entre-nós’ de recíprocos movimentos autônomos [...] As relações sãs se realizam com pessoas autônomas, que vivem sua liberdade” (WARAT, 2004, v. 1, p. 137).

É neste sentido que se entende a complexidade por detrás dos processos emancipatórios femininos. Ao mesmo tempo em que há um vínculo com o Outro, pressupõe um movimento próprio. A inter-existência, ou seja, enquanto sujeitos emancipados ou emancipantes, intersomos, interexistimos. Por este motivo, o direito e a concepção laico-republicana precisam ser vivenciados como conquistas permanentes e não como resultados, afinal, constantemente o exercício do poder religioso e estatal se cruzam, especialmente quando se trata de controle de corpos femininos.

O paradigma do caminhar, dos processos, faz da democracia, da república, da laicidade não apenas substantivos fixos, mas vinculados a verbos: necessitam constantemente do agir político contra possíveis totalizações. Conhecer as histórias por detrás de conquistas ou retrocessos em direitos torna-se fundamental. A linguagem não está distante do mundo, não é mera abstração comunicativa. A existência, especialmente a existência jurídica, se dá pela palavra. O desenvolvimento de uma linguagem que abarque a pluralidade de realidades e de sujeitos e a construção de uma ciência do direito que argumente neste sentido é fulcral, motivo pelo qual compreender os percursos linguísticos e transformá-los, quando necessário, faz parte do conceber processos emancipatórios.

Ontológica, metodológica e epistemologicamente, faz-se urgente um olhar de abertura, que aceita e introduz o caos do mundo, as diferenças, as relações com o Outro nas disciplinas de conhecimento. O distanciamento de sujeito e objeto não passa de uma ilusão em busca de uma pureza científica. Sujeito e objeto se inter-relacionam e retroalimentam. A epistemologia por trás deste trabalho e a que esta pesquisa se filia, não se confunde com destruir o saber, ou com um relativismo absoluto, mas compreender as verdades em seus contextos e não como fórmulas matemáticas aplicáveis a uma lei engessada.

A ciência da modernidade buscou uma ordem, por outro lado, a epistemologia complexo-paradoxal admite ordens e desordens. Neste sentido, a aposta onto-meto-epistemológica complexo-paradoxal tem por objetivo, dentro do conceber processos emancipatórios femininos, criar melhores condições de existência. A negação da multiplicidade deixa-nos suscetíveis aos mecanismos de manipulação, dominação e docilização, fundamentada em uma realidade forjada de sentidos únicos e verdades universais aplicáveis à universalidade de indivíduos. Todavia, a resposta complexo-paradoxal, depende de seres emancipados, aptos para reconhecer e aceitar a diferença do rosto do Outro. Abrir espaço para a multiplicidade de vozes, é, neste sentido, um caminho para a democracia e para uma perspectiva laico-republicana, no qual o *logos* não provém do soberano singular, mas do plural.

4 Considerações finais

O direito não pode ser concebido como um lugar dado, fixo, estável, mas em transformação dentro de uma complexidade contextual e de emancipação social. Deve obedecer a um processo de reinterpretação, tornando-se operacional no plano pragmático. Neste sentido, afirma-se desde uma cultura jurídica não-racista, não-patriarcalista, não-colonialista. Com os novos meios de comunicação, assistimos de forma mais evidente a falência de modelos messiânicos, ressurgindo e reafirmando a urgência de sujeitos emancipados, que exerçam sua autonomia, que cultivem a solidariedade social.

Deste modo, o direito precisa construir uma linguagem e um pensar acoplativamente, isto é, sistemicamente, de modo interrelacional, distinguindo, mas não separando. Epistemicamente se faz uma crítica contra o pensamento calculador, simplista, empobrecedor, para pensar de forma reflexiva, argumentativa, plural, temporal e contextualizada. Urge, portanto, refletir sobre o nosso tempo, sobre o momento em que vivemos, levando em consideração uma crise ética e civilizatória¹². Por este olhar, a pesquisa se direciona não apenas para o campo social, da natureza, mas para um viés onde as categorias tradicionais – as quais deram sustentação às formas de organização social, formas de vida e de conhecimento, mas não se sustentam mais –, precisam ser repensadas¹³.

No direito, precisamos buscar ferramentas e metodologias que tratem com a realidade que vivemos. Novos paradigmas passam por repensar o social e a natureza, trazer e chamar atenção não apenas para a construção material do conhecimento, como o direito, mas o mundo da vida, da natureza, da biodiversidade. Uma nova forma de convivência que agudize o espaço social e o da natureza, que emancipe. Que recrie esperanças num momento de extrema complexidade.

Novos caminhos são possíveis. Mesmo vivendo em tempos de ressurgimento de fascismos e fundamentalismos, há possibilidade de encontrarmos caminhos de congregação, de vivência. Para harmonizar as formas discursivas críticas, estas precisam ser transformadoras, emancipadoras. O direito necessita ser mais plural, mais relacional. No âmbito da judicialidade, o diálogo precisa ser intercultural, inter-religioso, pois não se trata apenas de regulação técnica ou formalização do poder, mas de olhares emancipadores, de possibilidades de vivências. No mundo pandêmico e pós-pandêmico, os direitos humanos são fundamentais para seguir caminhos, que

12 Mais do que isso, devido à Covid-19, e associada a estados de exceção, uma crise da vida!

13 No contexto pós-pandemia, estas discussões que já estavam abertas tornam-se mais emergentes.

não estão prontos, são utopia não-metafísica, mas que viabilizam pontos de fugas, “caminhos humanitários”.

O direito é uma área do saber que nunca está em segurança, mesmo dentro do positivismo. A argumentação sempre será latente. É difícil imaginar uma síntese hegeliana capaz de ancorar toda segurança no direito. Não há desvelamento de tudo, mas acontecimento. A racionalidade é limitada e se vincula muito facilmente ao poder. Assim, a linguagem que o direito deve construir precisa ser descentrada, polifônica e democrática. A racionalidade deve se guiar pela argumentação, numa dimensão discursiva da razão.

Portanto, estas transmutações epistêmicas, ontológicas e metodológicas permitem a fuga de relações de poder para existências de empoderamento, de emancipação e autonomia. Romper com ontologias e epistemologias essencialistas faz com que haja espaço para a abertura do ser, para o Sujeito constituir-se, e no público afirmar-se como ator e atriz social. Cabe, portanto, uma ontologia da atualidade, um ser no tempo, um existir contextualizado, e que, por este motivo, faz a autogestão de sua vida e de seu corpo. O reencantamento de sujeitos emancipados perpassa por sujeitos não apenas pensantes, mas desejanter e de sentidos.

Referências

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado Laico. In: LOREA, Roberto Arriada (org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 19-32.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminauras, 2005.

DIP, Andrea. **Em nome de quem?**A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Trad. Eliane Lisboa. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar**. Partic. Marcos Terena. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

PIAGET, Jean. **O Juízo Moral Na Criança**. Trad. Elzon Lenardon. 4. ed. São Paulo: Summus, 1994.

TOURAINÉ, Alain. **Iguais e Diferentes: Poderemos viver juntos?** Petrópolis: Vozes, 1996.

TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente: o discurso interpretativo dominante**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

WARAT, Luis Alberto. **Territórios desconhecidos:** o sonho acabou. v. 2. Florianópolis:
Fundação Boiteux, 2004.