

CUIDADO E COMUNIDADE: UM DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

Care and community: An interdisciplinary dialog

Stela Cristina de Godoi¹
Renato Kirchner²

RESUMO

O artigo busca compreender e explicitar dos termos “cuidado”, de um lado, na medida em que pressupõe, implica e revela os mais diversos modos de ser e agir do ser humano e, “comunidade”, de outro lado, na medida em que em toda e qualquer organização ou institucionalização humanas enquanto empreendimentos afins e coletivos, as ações humanas de zelo, apreço, cultivo e responsabilidade sempre pressupõem e compartilham modos característica e genuinamente humanos em prol dos próximos, quer sejam eles próximos por algum tipo de vínculo afetivo ou consanguíneo, que sejam eles próximos por alguma outra razão como, por exemplo, a organização social do ponto de vista institucional ou até mesmo legal. Para além de uma compreensão identitarista de comunidade, buscamos discutir a relação entre cuidado e comunidade a partir do par conceitual *communitas* e *immunitas* de Esposito. Por fim, o ponto forte da abordagem volta a atenção para o papel fundamental desempenhado pelas mulheres desde os primórdios até a atualidade.

Palavras-chaves: Interdisciplinaridade. Etimologias do cuidado. Divisão do trabalho. Bem comum.

ABSTRACT

This paper seeks to understand and making explicit the terms “care”, on the one hand, insofar as it presupposes, implies and reveals the most diverse ways of being and acting of the human being, and, “community”, on the other hand, insofar as in any and all human organizations or institutionalizations as related and collective undertakings, human actions of zeal, appreciation, cultivation and responsibility always presuppose and share characteristically and genuinely human ways of being on behalf of those close to them, whether they are close by some kind of affective or consanguineous bond, or whether they are close for some other reason, such as social organization from an institutional or even legal point of view. Beyond an identitarian understanding of community, we seek to discuss the relationship between care and community based on Esposito’s conceptual pair *communitas* and *immunitas*. Finally, the strong point of the approach turns attention to the fundamental role played by women from the beginning to the present day.

Keywords: Interdisciplinarity. Etymologies of care. Division of labor. Common good.

1 Doutora e mestra em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, graduada em Ciências Econômicas pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara. Professora e pesquisadora da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Membro do Observatório PUC-Campinas (OPC) e do Grupo de Pesquisa “Desenvolvimento socioeconômico, indicadores e diagnósticos”, cadastrado no CNPq. stela.godoi@puc-campinas.edu.br.

✉ Rua Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, Campinas, SP. 13087-571.

2 Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF), São Paulo. Professor e pesquisador da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Diretor da Faculdade de Filosofia. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pertence ao Grupo de Pesquisa “Religião: Epistemologia e Fenomenologia”, credenciado pelo CNPq. renatokirchner@puc-campinas.edu.br.

✉ Rua Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, Campinas, SP. 13087-571.

INTRODUÇÃO

Conforme explicitado no subtítulo do presente artigo, assumimos a tarefa de estabelecer e promover um diálogo interdisciplinar sobre a temática “Cuidado e comunidade”. Embora as ênfases da abordagem acabem se concentrando ou mesmo recaindo sobre abordagens inicialmente filosóficas e sociológicas, é sabido que, por mais que as preocupações da temática do cuidado digam inevitavelmente respeito à ação das pessoas em suas individualidades, na perspectiva de que cada qual deve assumir e cumprir sua parte perante um todo, é imprescindível nunca perder de vista que qualquer indivíduo nunca pode ser compreendido, a rigor, senão dentro de contextos e realidades diversas em que cada qual está inserido e, por conseguinte, como tal realidade constitui as comunidades humanas de forma sempre diversa e, às vezes, de forma adversa, convém que se promova um diálogo interdisciplinar a fim de avistar facetas nem sempre visíveis numa primeira aproximação.

Nesse sentido, entendemos que refletir sobre o cuidado implica abordar e fazer aproximações diversas sobre o comum e a comunidade e vice-versa. Sendo assim, trata-se de compreender e explicitar dos termos “cuidado”, de um lado, na medida em que pressupõe, implica e revela os mais diversos modos de ser e agir do ser humano e, “comunidade”, de outro lado, na medida em que toda e qualquer organização ou institucionalização humanas enquanto empreendimentos afins e coletivos, as ações humanas de zelo, apreço, cultivo e responsabilidade sempre pressupõem e compartilham modos característica e genuinamente humanos em prol dos próximos.

Com este propósito, este artigo será desenvolvido em quatro tópicos, a saber: no primeiro, busca-se fazer algumas aproximações

entre áreas diversas em torno do conceito do cuidado; no segundo, em perspectiva filosófica e fenomenológica, pretende-se resgatar e assegurar os sentidos etimológicos fundamentais do cuidado; no terceiro, o acento recai sobre a relação entre cuidado e divisão do trabalho e suas implicações; e, por fim e em quarto lugar, a ênfase volta-se para a relação entre cuidado e comunidade.

APROXIMAÇÕES INTERDISCIPLINARES SOBRE O CUIDADO

Se na literatura encontramos os rastros dos deuses entre os humanos (Conceição, 2013), nas vivências originárias encontramos o endereço de origem das religiões como experiências fundadoras de sentido para a vida no devir do tempo (Maçaneiro, 2011). Nesse sentido teológico, o homem religioso é filho da terra (*homo* = húmus) e filho do céu (*religiosus*).

Nos primórdios, a vivência das gerações, da passagem do tempo e a busca da reprodução, atraiu o olhar humano para o chão, para as fendas da terra onde as sementes germinam, o corpo descansa e a vida se regenera. É da terra onde nascem todas as coisas necessárias à sobrevivência – a água, os alimentos, o abrigo... – os quais, por sua essencialidade primeva, são bens comuns tão profundamente religiosos para os povos.

O estudioso das religiões, Mircea Eliade (2008, p. 120-121, destaques no original), numa passagem específica do livro “O sagrado e o profano”, ao falar da mulher, da terra e da fecundidade, escreve:

A mulher relaciona-se, pois, misticamente com a Terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento **têm uma estrutura cósmica**. A sacralidade da

mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da Terra Matter, da Mãe universal. Em algumas religiões acredita-se que a Terra-Mãe é capaz de conceber sozinha, sem o auxílio de um companheiro. Encontram-se ainda os traços dessas ideias arcaicas nos mitos de partenogênese das deusas mediterrâneas.

O mesmo estudioso romeno, no “Tratado de história das religiões”, abordando a relação da mulher com a agricultura, registra:

Admite-se geralmente que a agricultura foi uma descoberta feminina. Ocupado em perseguir a caça ou apascentar o gado, o homem estava sempre ausente. Ao contrário, a mulher, ajudada por seu espírito de observação, limitado mas penetrante, tinha oportunidade de observar os fenômenos naturais de semente e germinação e de tentar reproduzi-los artificialmente. Por outro lado, pelo fato de ser solidária com outros centros de fecundidade cósmica – a Terra, a Lua –, a mulher também adquiria o prestígio de poder influir na fertilidade e de poder distribuí-la. Assim se explica o papel preponderante desempenhado pela mulher nos primórdios da agricultura – sobretudo no tempo em que essa técnica ainda era apanágio das mulheres –, papel que continua a desempenhar em certas civilizações (Eliade, 2022, p. 215).

Além da geração e da sobrevivência, o afeto é uma vivência originária das religiões, tão central para a vida das comunidades humanas quanto o pão, a terra e o teto. Sentir-se cuidado, alimentado e protegido é sentir-se vivo. O afeto do cuidado liga-se, portanto, à geração e à sobrevivência. O afeto do cuidado é uma vivência originária profundamente religiosa no sentido atribuído à religião, como religar e reler. O cuidado nos religa com a terra, é uma atividade que nos coloca no tempo e no espaço terrenal, afinal, somos húmus. Mas também o cuidado nos permite reler a experiência, atribuir-lhe sentido, que remete à transcendência. Em muitas culturas, a terra foi representada como Mãe-Terra e o feminino cultuado como a força

geradora da vida. É o caso, por exemplo, de Pachamama nas culturas e civilizações andinas (Estermann, 2006).

Entretanto, a contribuição feminina no campo da cultura e religião também tem sido encoberta de modo infelizmente proposital. É o caso do afresco da Santíssima Trindade, de Urschalling, Alemanha, que foi encontrado embaixo de camadas de pintura por ocasião da reconstrução da igrejinha no teto da qual a imagem se encontra (Mariani; Kirchner, 2016). No texto “Hermenêuticas do Feminino: Por um esforço arqueológico e interdisciplinar para a recuperação da contribuição feminina no campo da cultura e da religião”, fazendo explícita referência a este “encobrimento”, podemos ler: “Em alguns momentos, (a presença e a voz da mulher tem ficado) literalmente escondida, como demonstra a descoberta de uma representação (afresco) da Santíssima Trindade, na Igreja de São Tiago Maior, Urschalling, Chiemgau, Alemanha, provavelmente do século XIV” (Mariani et al., 2021, p. 1).

O monoteísmo judaico-cristão contribuiu para a formação histórica do patriarcado, na medida em que deslocou o poder de criatividade e criação para os homens (Lerner, 2019), mas foi sobretudo com a modernidade que o particular-feminino foi relegado à marginalidade. No bojo do projeto antropológico moderno do indivíduo autônomo, foi construído um ideal de feminilidade que encobriu sua voz, enclausurando as mulheres no espaço doméstico e configurando a maternidade como seu destino natural e único acesso a Deus (Khel, 2016, p. 41-46).

Nesse processo de estruturação do sistema de opressão patriarcal, as atividades sociais de cuidado também foram representadas como ocupação de mulher, como um trabalho marginalizado e uma externalidade da economia. Entretanto, sentir-se cuidado e protegido, com acesso à água, à comida e ao teto, segue sendo

primordial para a reprodução e manutenção de todas as comunidades humanas.

Segundo Mircea Eliade (2010, p. 50, destaques no original), porém, no livro “História das crenças e das ideias religiosas”, nos primórdios das coletividades humanas, a mulher mantinha um vínculo estreito com a terra e a vegetação e, dessa maneira, também o ambiente vital transforma-se em espaço sagrado e de renovação periódica do mundo:

A primeira – e talvez a mais importante – consequência da descoberta da agricultura provoca uma crise nos valores dos caçadores paleotíticos: as relações de ordem religiosa com o mundo animal são suplantadas pelo que podemos chamar de **solidariedade mística entre o homem e a vegetação**. Se o osso e o sangue representavam até então a essência e a sacralidade da vida, doravante são o esperma e o sangue que as encarnam. Além disso, a mulher e a sacralidade feminina são promovidas ao primeiro plano. Como as mulheres desempenharam um papel decisivo na domesticação das plantas, elas se tornaram as proprietárias dos campos cultivados, o que lhes realça a posição social e cria instituições características, como, por exemplo, a matrilocação, em que o marido está obrigado a habitar a casa da esposa.

Num artigo publicado na revista Forbes, durante a pandemia, intitulado “Como um osso humano de 15.000 anos pode ajudá-lo durante a crise do coronavírus”, Remy Blumenfeld (2020) revelou que a antropóloga cultural Margaret Mead (1901-1978) certa vez fora questionada por um aluno sobre o que ela considerava ser o primeiro sinal de civilização numa cultura. É muito provável que o aluno esperasse que Mead falasse sobre potes de barro, ferramentas de caça, pedras de amolar ou artefatos religiosos. Contudo, segundo Blumenfeld (2020), a arqueóloga dissera que a primeira evidência

de civilização teria sido um fêmur fraturado de 15.000 anos de idade encontrado num sítio arqueológico. Sabemos que o fêmur é o osso mais longo do corpo humano, ligando o quadril ao joelho. Em sociedades sem os benefícios da medicina moderna, eram necessárias cerca de seis semanas de repouso para que um fêmur fraturado se curasse (Blumenfeld, 2020).

Segundo Margaret Mead, o osso em particular a que ela se referia havia sido quebrado e estava curado. Assim, cuidar de quem está vulnerável ao invés de abandoná-lo à própria sorte é o primeiro ato da civilização humana. Somos todos vulneráveis e necessitamos de cuidado em algum momento de nossas vidas. O cuidar é, portanto, uma práxis humana das mais antigas.

Com efeito, a pandemia do Covid-19 foi uma vitrine global importante para o reconhecimento da centralidade do cuidado, evidenciando também que, além das relações interpessoais de apoio mútuo, é central o papel dos sistemas públicos de proteção social. O conjunto de mudanças sociais em curso suscitam preocupação com a redução da oferta de cuidado, diante do aumento da demanda.

O século XXI está atravessado por importantes mudanças demográficas, tecnológicas e socioeconômicas. O envelhecimento populacional, a revolução das mulheres que altera os papéis de gênero, a desregulamentação e precarização do trabalho e a emergência climática desafiam a capacidade de resposta do Estado e da sociedade civil diante da ampliação dos riscos sociais (Shafik, 2021). A habilidade adaptativa humana, por sua vez, sempre esteve associada ao espírito cooperativo e a capacidade de cuidar uns dos outros. Mas, como garantir o cuidado no bojo de um projeto societário imunizante?

CUIDADO COMO DIMENSÃO HUMANA FUNDAMENTAL

A filósofa italiana Luigina Mortari (2018), em seu livro “Filosofia do cuidado”, fala de núcleo ético do cuidado enquanto coração do cuidado. A rigor, cuidado sempre implica agir cuidadoso e, neste sentido, o cuidado deve ser visto como uma prática constante e incessante do e pelo ser humano. Segundo Mortari (2018, p. 133), “a fenomenologia ensina que, para compreender um fenômeno, é preciso apreender os modos nos quais ele se revela e que, para articular uma investigação heurística rigorosa, deve-se aplicar o princípio de evidência”. Fazendo referência indireta ao fenomenólogo alemão Martin Heidegger, ela continua: “Uma fenomenologia do cuidado, que procura evidências experienciais, conduz à identificação dos **modos de ser-aí** próprios dos cuidar” (Mortari, 2018, p. 133, destaques no original).

Nessa mesma direção está a abordagem do teólogo brasileiro Leonardo Boff (1999), em seu livro “Saber cuidar”. Segundo ele, “cuidar é mais que um **ato**; é uma **atitude**” (Boff, 1999, p. 33, destaques no original). E por quê? Porque envolve mais que apenas um momento de atenção, de zelo e de carinho. Para Boff (1999, p. 33, destaques no original), cuidado “representa uma **atitude** de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo como o outro”.

Entretanto, há algo ainda mais fundamental implicado no cuidado? Segundo Boff (1999), o filósofo que melhor viu a importância essencial do cuidado foi Martin Heidegger (1889-1976) e ele tematizou isso em sua analítica existencial, que é a base do tratado “Ser e tempo”, publicado pela primeira vez em 1927.

Pois bem, considerando que o propósito fundamental de Heidegger (2006, p. 42-43, destaques no original) consiste em

colocar ou elaborar a questão pelo sentido de ser, logo na introdução, ele faz as seguintes ponderações e questionamentos:

Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, **daquele** ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de **ser** de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo **ser-aí (Dasein)** esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.

Esta passagem de “Ser e tempo” é mais que emblemática, senão mesmo decisiva para os propósitos de Martin Heidegger. Decisiva por que, afinal? Porque o ser-aí (**Dasein**) não é um ente entre outros quaisquer. Primeiramente, é ele mesmo o ente que cada um de nós mesmos somos e, portanto, a capacidade de refletir e questionar, por exemplo, nos é ontologicamente intrínseca e constitutiva.

Assim, embora no início da mesma passagem Heidegger (2006) remeta a outros verbos, a saber, “visualizar, compreender, escolher, aceder a”, no âmbito da analítica existencial, o compreender sempre já desempenha um papel, de fato, fundamental. Com efeito, compreender não implica só apreender ideias ou conceitos pelo intelecto e de forma aperfeiçoada e sofisticada, ou seja, isso só é possível porque a compreensão já sempre se deu ou instalou nas ações mais normais e corriqueiras como, por exemplo, pegar uma caneta na mão para escrever, lembrar-se do instrumento caneta ou, então, deixar simplesmente de lado a caneta porque a ocupação com ela de alguma forma chegou ao seu término, pois, em sua primazia de feitura e uso, a caneta como instrumento de uso está voltado para determinada ação humana bem específica que, entre uma infinidade

de outras possibilidades, denominamos de ato ou efeito de escrever que, aliás, via de regra, não dispensa a participação das mãos, pelo contrário, as exige. Bem verdade que há pessoas que, por serem destituídas de mãos e braços, por exemplo, não raro desenvolvem uma incrível habilidade de escrever com os pés, sendo que, nestes casos, a especificidade das mãos acaba por ser transferida para outros membros do corpo humano.

Porém, voltaremos nossa atenção ao § 12 de “Ser e tempo”, no qual o filósofo de Messkirch aponta para a necessidade de caracterizar mais essencialmente o modo de ser do cuidado ou da ocupação a partir de uma antiga etimologia da língua alemã registrada por Jakob Grimm (1785-1863):

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo* (Heidegger, 2006, p. 100, destaques no original).

Inicialmente, importante ter presente que este resgate etimológico, segundo a língua alemã, tem em vista manter a unidade estrutural que Heidegger denomina por ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) (Borges-Duarte, 2021, p. 60-62). Contudo, para nossos propósitos, basta atentar para os três verbos latinos aos quais é feita referência, a saber: *colere* enquanto “estar acostumado a”, “habituada a”, “familiarizado com” no sentido de “cultivar alguma coisa”. Como é sabido, do verbo latino *colere* provém “cultivar” e, então, em sentido específico e estrito, toda forma de exercer ou praticar terminada ação de cuidado e zelo como, por exemplo, ao cultivar o campo (agricultura), ao cultivar flores (flori-cultura), enfim, em sentido amplo,

toda e qualquer ação que implica cuidado pressupõe alguma forma de uso e desenvolvimento técnico correspondente.

A propósito, como muito bem resumiu Dorothea Frede (2004, p. 101), Heidegger “introduziu um conceito unificador – ‘cuidado’ – para designar a nossa característica fundamental, aquela que constitui todas as nossas conjunturas no mundo”. E continua: “A análise da estrutura do cuidado lhe permite afirmar que nosso ser é concomitantemente ‘ser-no-mundo’, em virtude do qual ela é um todo integrado” (Frede, 2004, p. 101).

Contudo, poderíamos ir além, considerando que, em sentido amplo, o mesmo conceito de cuidado está associado a uma infinidade de maneiras humanas de intervir, alterar ou mesmo manter tudo o que culturalmente foi descoberto e aperfeiçoado pela ação e dedicação genuinamente humanas. Além disso, convém prestar atenção também que a esta referência primordial de “cultivar”, Heidegger diz possuir o significado no sentido de *habito* e *diligo*. Não é por acaso que o filósofo utilize os três verbos na primeira pessoa do presente do indicativo, ou seja, por mais que “habitar” ou “ser diligente” possa ser visto e atribuído a outras pessoas que não eu mesmo – pois, fundamentalmente, em termos da analítica existencial proposta por Heidegger ao ente que **eu mesmo já sempre sou** –, “sou” eu mesmo, de antemão, o primeiro implicado, ainda que minha atitude possa ser tão somente de observar, admirar e contemplar o que outras pessoas são capazes de fazer e realizar. E é nesse sentido que devemos ler a passagem a seguir e que é continuidade da citação anterior:

O ente, ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”, “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto a... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto, ser familiar com... **O ser-em**

é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo (Heidegger, 2006, p. 100, destaques no original).

Esta citação evidencia que a mundanidade do mundo não significa primeiramente algo como “espaço em que” se encontram ou se descobrem os entes. Por exemplo, quando dizemos: “a mesa está **no** quarto” ou “o quarto **dentro** da casa”, estes “no” e “dentro” **já sempre** são acessíveis, se abrem **previamente** numa **ocupação guiada por uma circunvisão (Umsicht)**. Segundo Heidegger, a circunvisão nunca é cega para si mesma. Circunvisão quer dizer **visão de conjunto**. Ela apreende e compreende o todo instrumental num conjunto de entes já sempre disponíveis. Por exemplo, ao olhar ou ao pegar a caneta na mão, já conto, de um modo ou de outro, com papel e tinta possíveis de serem apanhados e utilizados. De fato, no ato de escrever, abre-se determinada **conjuntura**, melhor, determinado mundo de **sentido** em que a finalidade da escritura é preponderante. Neste exemplo da caneta, por mais corriqueiro que seja, no entanto, revela-se aqui, isto é, na visão da ocupação cotidiana, que os entes nunca vêm ao nosso encontro isoladamente “em si” e “para si” mesmos. Por exemplo, quando “dizemos” caneta ou quando “pegamos” a caneta, **sempre já** “há” ou “dá-se” mundo da escrita, para esta ou para aquela finalidade. E, entretanto, mesmo que não seja o “mundo da escrita”, isso não desfaz o caráter mundano da caneta. Isso é possível porque **o ser-aí existe, que ele é e está aberto como e para a mundanidade do mundo**, ou melhor, para a mundanidade do mundo circundante.

“Mundo” quer dizer, então, abertura de sentido. Abertura de estruturação de sentido. Dar uma estruturação de sentido é o modo mais próprio do ser-aí sempre já e a cada vez descobrir-se numa determinada perspectiva, sendo já lançado e jogado num mundo com uma determinada totalidade de entes e, com isso, de sentido

de ser. Para apreender e compreender os entes, portanto, o ser-aí sempre já **conta com esta** estrutura ontológica prévia: ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Ou seja, quando em “Ser e tempo” Heidegger (2006) fala ou tematiza a mundanidade do mundo, ele está sempre falando de uma totalidade de sentido de ser do e para o ser humano. Mais ainda: esta totalidade de sentido primordial não advém ao ser humano **a posteriori**, mas o constitui antes de tudo e na maioria das vezes, quer esteja atento e consciente, quer esteja distraído e conscientemente ocupado com as obrigações e tarefas a mais cotidianas.

É neste horizonte que Heidegger (2006) propõe uma distinção conceitual que a língua alemã lhe permite de forma clara e inequívoca a partir de uma família cognata de palavras. De fato, no âmbito da analítica existencial, os termos **ocupação (Besorgen)**, **preocupação (Fürsorge)** e **cura ou cuidado (Sorge)** não devem ser vistos e entendidos num sentido meramente ôntico, isto é, num sentido usual e natural. Por isso, é necessário tomar estes termos em suas devidas distinções e sentidos como expressão de uma estruturação propriamente ontológica e que sempre já implica o ser-aí de saída ou de antemão (Borges-Duarte, 2021, p. 17-30).

No “Dicionário Heidegger”, verbete “cura/cuidado, ocupação e preocupação”, Michael Inwood (2002, p. 26-28, destaques no original) distingue muito claramente o uso das três palavras cognatas na língua materna de Heidegger:

1. O verbo **sorgen** é ‘cuidar’ em dois sentidos: (a) **sich sorgen** um é ‘preocupar-se, estar preocupado com’ algo; (b) **sorgen für** é ‘tomar conta de, cuidar de fornecer (algo para)’ alguém ou algo;
2. **Besorgen** possui três sentidos principais: (a) ‘obter, adquirir, prover’ algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) ‘tratar de, cuidar de, tomar conta de’ algo; (c) especialmente com o particípio passado, **besorgt**, ‘estar ansioso, perturbado, preocupado’

com algo. Inwood acrescenta: O infinitivo substantivado é **das Besorgen**, 'ocupação' no sentido de 'ocupar-se de ou com' algo; 3. **Fürsorge**, 'preocupação', é 'cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda', portanto: (a) o 'bem-estar' organizado pelo estado ou por corporações de caridade; (b) cuidado, preocupação.

O próprio Inwood (2002, p. 26, destaques no original) comenta, a seguir:

Mas **Sorge** não é especificamente prático: é mais profundo do que o contraste usual entre teoria e prática. Os conceitos são distintos no sentido de que **Sorge** pertence ao próprio **Dasein**, **besorgen** às suas atividades no mundo, e **Fürsorge** ao seu ser-com-outros.

Ou seja, em termos mais diretos e simples, poderíamos dizer: **cura** ou **cuidado** pode e deve ser tomado como "ser do ser-aí" e, nesse sentido, de um lado, os modos de ser e agir do ser-aí com os outros (*Mitdasein*) é designado por preocupação (*Fürsorge*) e, de outro lado, os modos de ser e ocupar-se do ser-aí com os demais entes que não sejam ao modo de ser-aí é designado por ocupação (*Besorgen*) (Heidegger, 2006).

Um dos primeiros filósofos a dar uma devida atenção ao tratado "Ser e tempo" foi José Ortega y Gasset (1883-1955) e isso apenas dois anos após sua publicação do tratado na Alemanha. Num curso oferecido por ele na Universidade de Madri, sob o título "O que é filosofia?", no ano de 1929, ele pondera: "Viver é encontrar-se no mundo... Heidegger, num recentíssimo e genial livro, nos fez notar todo o enorme significado dessas palavras..." (Ortega y Gasset, 2016, p. 221). E, um pouco mais adiante: "Todo viver é se ocupar com o outro que não é si mesmo, todo viver é conviver com uma circunstância" (Ortega y Gasset, 2016, p. 222). Contudo, vale ressaltar que o filósofo espanhol bem percebeu e apreendeu o sentido fundamental da

abordagem heideggeriana, conforme podemos ler neste trecho publicado do referido curso:

Vimos que o viver consiste em estar decidindo o que vamos ser. Muito finamente, Heidegger disse: então a vida é "cuidado", cuidar – **Sorge** – o que os latinos chamam de **cura**, de onde vem procurar, curar, curiosidade, etc. Em espanhol antigo a palavra "cuidar" tinha exatamente o sentido que nos convém em expressões como cura de almas, curador, procurador. Mas prefiro expressar uma ideia parecida, ainda que não idêntica, com um vocábulo que me parece mais justo, e digo: vida é preocupação, e o é não só nos momentos difíceis, mas o é sempre e, em essência, não é mais que isso: preocupar-se. Em cada instante temos de decidir o que vamos fazer no seguinte, o que vai ocupar nossa vida. É, pois, ocupar-se por antecipado, é pré-ocupar-se (Ortega y Gasset, 2016, p. 253-254, destaques no original).

Segundo Ilíria François Wahlbrinck (2015, p. 74, 81), no artigo "Dignificar a vida pela ética do cuidado: compromisso do ser humano", "ao assumir o cuidado como essencial ao seu ser-no-mundo, o ser se humaniza" e, sobretudo, "o cuidado, assim, não é uma nova técnica, mas uma revolução humanista, de cunho ontológico, na superação dialética do tecnicismo. O mesmo autor sugere ainda:

Cuidar não só é uma questão de ética, mas de uma nova ética, que parte de uma nova ótica, onde o ser humano busca salvaguardar o planeta e "cuidar" de tudo e de todos, numa forma complexa de ser-no-mundo e não somente nele estar; isso implica em responsabilidade. A autenticidade do ser humano manifesta-se naquele ser que, consciente de sua realidade, a significa e diante dela se posiciona, assumindo um *ethos* (Wahlbrinck, 2015, p. 74).

CUIDADO E DIVISÃO DO TRABALHO

Se cuidado é preocupação, não pode também deixar de ser algum tipo de ocupação. Cuidar não é só afeto ou boa-intenção, pois o

cuidado só se realiza na prática. Cuidado exige amor e empatia, mas só se efetiva através do exercício de atividades que regeneram, diariamente e através de gerações, o bem-estar físico e emocional das pessoas e das comunidades. O cuidado se materializa nas tarefas cotidianas de manutenção dos espaços e bens domésticos, no cuidado dos corpos, na educação, na formação das pessoas, na manutenção das relações sociais e no apoio psicológico aos membros da família.

Embora sejamos todos demandantes de cuidado, nas sociedades modernas marcadas pelos sistemas de opressão capitalista-racista-patriarcal, as mulheres têm sido as principais ofertantes do cuidado familiar, social e profissional – seja aos homens de suas próprias famílias, seja às outras famílias a quem prestam seus serviços. Ou seja, o trabalho de cuidado tem sido representado como trabalho de mulher. Mas, como se deu essa construção social?

Etimologicamente, trabalho remete a *tripalium*, instrumento de tortura e ferramenta de trabalho agrícola. Trabalho também foi frequentemente associado a dor do parto, ao esforço que é preciso fazer para a vida surgir. No mito de Sísifo, o personagem que descumpria todas as regras impostas pelos deuses, foi condenado por Zeus ao sofrimento eterno, devendo rolar sozinho uma enorme pedra até o topo de um morro e deixá-la cair, repetindo, assim, o mesmo esforço incessantemente (Camus, 2004).

Todavia, na modernidade, novos significados surgiram para o conceito de trabalho. A economia política clássica enobrece o trabalho com a ideia de que é a origem da produção material da vida humana. O trabalho assalariado emerge sob uma forma inédita: como atividade social que podemos objetivar, isto é, uma série de operações baseada em um tempo mensurável necessário para realizá-las. Essa passa ser a questão central no capitalismo: a apropriação privada do tempo de trabalho alheio.

A noção de trabalho moderna é a história dessas separações entre trabalho (uma sequência de operações abstratas e mensuráveis) e a força de trabalho, como energias físicas e espirituais usadas no processo de objetivação. Dentro desse esquema conceitual, o trabalho doméstico e de cuidado foi assumido como o oposto dessa objetivação. Assim, no capitalismo, são as mulheres-Sísifo que carregam a pedra que ninguém vê.

Mas, como dizia Albert Camus (1913-1960), é preciso “imaginar Sísifo feliz”. Ou seja, é preciso olhar o mundo a partir do ponto de vista das mulheres-Sísifo caminhando desde o alto da montanha, com as mãos vazias, em direção à pedra que rolou ladeira abaixo, tomando consciência crítica de sua condição (Camus, 2004).

No movimento de superação crítica, várias autoras contribuíram para elucidar as interseccionalidades de raça e de gênero na divisão social do trabalho nas últimas décadas. O conceito de divisão sexual do trabalho começou a ser desenvolvido em vários países em meados do século passado, mas foi na França dos anos de 1970 que ele floresceu sob o impulso da segunda onda do movimento feminista.

As publicações de Helena Hirata e Danièle Kergoat (2007) impulsionaram o conceito no Brasil e contribuíram para desnaturalizar a ideia de que as atividades domésticas e de cuidado são majoritariamente desempenhas por mulheres devido à sua disponibilidade maternal e conjugal. De acordo com as autoras, a acepção moderna de trabalho tendeu a naturalizar as relações entre homem e natureza, invisibilizando as relações de sexo no trabalho:

[...] torna-se então coletivamente ‘evidente’ que uma enorme massa de trabalho é efetuada gratuitamente pelas mulheres, que esse trabalho é invisível, que é realizado não para elas mesmas, mas para outros, e sempre em nome da natureza, do amor e do dever materno (Hirata; Kergoat, 2007, p. 597).

Na mesma linha, Kergoat (1996) extraiu todas as consequências da tese do “homem como ser social”. Segunda ela, a “produção do viver”, ou seja, a articulação entre produção econômica e reprodução social, não é produto de um destino biológico, mas sim uma construção social. Homens e mulheres não são coleções de indivíduos biologicamente diferentes, mas grupos sociais envolvidos numa relação social. A base material dessas relações sociais entre os sexos é o trabalho. Ou seja, essa relação social de sexo se exprime na divisão sexual do trabalho.

Essa sociedade que tornou o trabalho meio de produção só foi viável porque baseou-se no trabalho invisível de mulheres, isto é, no tempo de trabalho socialmente gasto para que as próprias pessoas e comunidades pudessem ser “produzidas” ou mesmo “reproduzidas”. As atividades de cuidado são, portanto, as condições de possibilidade da própria produção econômica. Assim, há um tempo de trabalho expropriado das mulheres.

Segundo dados do IBGE, em 2022, o tempo de trabalho doméstico e de cuidado não remunerado realizado pelas mulheres para membros da sua família e comunidade era de 21,3 horas semanais, enquanto os homens dedicavam apenas 11,7 horas na semana para as mesmas atividades (PnadC, 2022).

Essa divisão desigual do tempo de trabalho doméstico e de cuidado entre homens e mulheres atravessa as diferentes classes sociais, com a diferença de que as famílias de maior renda podem pagar para outras mulheres realizarem o trabalho, o qual, nas famílias pobres, é realizado pelas próprias mulheres e crianças dentro de seu círculo familiar. O peso do trabalho doméstico não-remunerado aumenta com a pobreza, penalizando mais duramente as meninas e mulheres da periferia. Em contextos de fragilidade do Estado, o cuidado é

enclausurado na família, mercantilizado para quem pode pagar e privatizado para quem não o pode.

Segundo dados do IBGE, de 2022, 91% das trabalhadoras domésticas no Brasil eram mulheres e 67% delas eram negras. Além do trabalho doméstico remunerado, a sobrecarga do trabalho de cuidado intrafamiliar também penaliza a juventude negra feminina. Entre os jovens que deixaram de buscar emprego ou educação formal durante a pandemia do Covid-19, porque tinham que cuidar de pessoas ou realizar afazeres domésticos, 77% eram mulheres negras (Leão; Lírio, 2024).

Todavia, esse tempo de trabalho para a satisfação das necessidades vitais está fora do campo de visão da análise da produção capitalista. De acordo com Nancy Fraser (2020), a economia capitalista parasita as atividades de prover, cuidar e interagir que produzem e mantêm vínculos sociais. Esse parasitismo ocorreu de três modos diferentes na história recente do capital.

No século XVIII, com o capitalismo liberal concorrencial, cabia aos trabalhadores reproduzirem-se “autonomamente”, fora dos circuitos de valor monetizado. Criou-se um imaginário novo de vida familiar, como “esfera separada” da vida pública. No capitalismo administrado pelo Estado do século XX, a reprodução social foi internalizada através do provimento de bem-estar social por Estados e empresas, ocorrendo uma relativa desfamiliarização do cuidado. E, hoje, com o capitalismo financeirizado globalizador, a indústria se desloca para regiões onde as remunerações são mais baixas, recruta as mulheres para a força de trabalho paga e promove a redução dos investimentos estatais e empresariais em bem-estar social. Num texto intitulado “Contradições entre capital e cuidado”, Nancy Fraser (2020, p. 268) pondera:

Expelindo de si o trabalho de cuidado e lançando-o sobre as famílias e as comunidades, ele diminui, simultaneamente, as capacidades de que elas dispõem para desempenhar esse trabalho. O resultado, em meio à desigualdade crescente, é uma organização dualizada da reprodução social, mercadorizada para quem pode pagar para dela usufruir, privatizada para quem não o pode – tudo lustrado pelo ideal ainda mais moderno da “família de dois ganhadores de dinheiro”.

Assim, a chamada “crise do cuidado” é a expressão do absurdo da ideia de indivíduos independentes e da brutalidade do capitalismo neoliberal, com suas reiteradas formas de acumulação por espoliação (Botelho, 2014).

Ademais, sugerimos que a compreensão da atual “crise do cuidado” exige não só uma teoria unitária do sistema de produção-reprodução social, que leve em consideração a pluralidade de opressões que operam dentro do capitalismo global, como também requer uma reflexão sobre a função política do cuidado para as comunidades humanas.

Depois de mais de 30 anos de desmonte neoliberal, impulsionado pelo crescimento da desigualdade social e emergência climática, ressurgem o debate sobre a comunidade. Se as atividades socio-reprodutivas são uma necessidade incontornável da condição humana, como equacionar a demanda por cuidado com o esgarçamento do tecido social? Com quem sentimos obrigações mútuas e reciprocidades?

CUIDADO E COMUNIDADE

Discutimos anteriormente como a individualização crescente, impulsionada pelo neoliberalismo, pela globalização e pela precarização do trabalho, acirrada pelo uso das tecnologias digitais

que desterritorializam as relações sociais e aceleram o tempo social, deixa-nos à deriva, numa navegação frenética pelo oceano de informações, com sofrimentos e provações individuais que marcam a contemporaneidade.

No bojo dessa crise, o movimento feminista contemporâneo emerge como uma voz crítica apontando a natureza injusta, desigual e insustentável da organização social dos cuidados vigentes na maior parte das nossas sociedades. Todavia, para além da constituição de um sujeito político “mulher”, nas intersecções dos movimentos e teorias políticas críticas, novas epistemologias têm ganhado relevo.

De modo geral, o debate sobre o cuidado na contemporaneidade, desde o movimento feminista global e organizações internacionais, ocupadas com a integração da agenda política pela redução das desigualdades de gênero com a promoção do desenvolvimento sustentável, tem formulado diretrizes para as políticas integrais de cuidado a partir da compreensão de que cuidado é um direito humano do indivíduo, ao mesmo tempo em que reconhece-se sua importância para a economia, a sustentação da vida humana e a reprodução das sociedades. Esse marco conceitual hegemônico sobre o cuidado pressupõe a aceitação da premissa moderna de sociedades formadas por indivíduos e por comunidade constituídas por afinidades identitárias ontológicas. Contudo, há outras leituras não-hegemônicas sobre cuidado e comunidade, que abrem para uma visão descentrada de sujeito.

Em oposição à leitura sociológica moderna, segundo a qual comunidades seriam totalidades constituídas a partir da soma de indivíduos unidos por um sentimento de pertença étnica, territorial ou espiritual (Williams, 2007), segundo o filósofo italiano Roberto Esposito (apud Rodriguez, 2020, p. 24), “o que define a comunidade não é uma coisa pública, uma propriedade ou uma substância, mas uma falta, um dever ou uma dívida em comum”.

A base da argumentação está na raiz etimológica da palavra “comunidade”, do latim *communitas*. *Commom* ou *communis* é o oposto ao privado, é aquilo que começa onde o próprio termina. *Munitas*, por sua vez, segundo Esposito (2007), oscila entre três significados: *onus*, *officium* e *donum*, indicando o “dom” que se dá, uma obrigação que tem se contraído com o outro. Nas palavras do autor: “O que prevalece no *munus* é, em suma, uma reciprocidade ou mutualidade (*munus-mutuus*) de doação que determina um compromisso entre um e outro”¹ (Esposito, 2003, p. 28-29, destaques no original). Henrique Jardim Spina e Glauco Barsalini (2022, p. 293, destaques no original) resumem tal perspectiva nestes termos:

Communitas é a junção de seu sentido *common* (daquilo que é oposto ao privado e ao próprio) com sua nova disposição obrigatória de perda (*munus*). Seu significado original deriva de um público unido não por uma qualidade positiva ou uma propriedade, mas por uma perda, uma obrigação ou um débito do “dom” comum.

Nesse sentido, “com-idade” não seria um corpo social formado por indivíduos, mas um “nos-outros” que “interrompe o fechamento do indivíduo”, descentrando-os e, ao fazê-lo, colocando em risco a “continuidade mesma do sujeito autônomo moderno” (Rodríguez, 2020). Assim, o filósofo italiano entrevê um novo par conceitual para compreender a modernidade, contrapondo os termos *communitas* e *immunitas*:

Se *communis* é quem está obrigado a retribuir um dom através do desempenho de uma função ou um serviço, *immunis*, pelo contrário, é quem está isento da obrigação do dom e, por esse motivo, permanece imune. O “imune” é aquele que se exonera

¹ Tradução livre de: “Lo que prevalece en el *munus* es, en suma, una reciprocidad o mutualidad (*munus-mutuus*) del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso”.

do vínculo, que se isenta da relação e se protege do contágio, do risco implícito no contato “com” o outro. Assim, para Esposito, o paradoxo que atravessa as sociedades modernas é que a imunização, que resguarda o indivíduo, enfraquece seus vínculos vitais: em prol da supervivência individual, o que se sacrifica é o “com” do *communitas*, o vínculo. Sob esta perspectiva, o paradigma da imunidade implica o sacrifício da comunidade. A imunização ao mesmo tempo que conserva e protege o organismo individual, o isola e o clausura diminuindo sua potência de vida (Rodríguez, 2020, p. 28, destaques acrescentados).

Assim, com o par *communitas-immunitas*, o autor reescreve a própria filosofia hobbesiana e o mito político moderno leviatânico. Em Hobbes, segundo sua antropologia individualista, o indivíduo aceita instituir, por um ato voluntário, o poder soberano, diante do risco de contágio da relação violenta, em um contexto de auto-governo. Para Esposito, esse projeto político moderno tem um efeito imunizante, já que aspira a abolição de toda relação social estranha ao intercâmbio vertical proteção-obediência:

Aqui surge o paradoxo mais interessante que se expõe em *Communitas*. Porque se a comunidade traz consigo um risco inerente de morte, a imunidade implica uma negação rotunda da vida. Se as muralhas que nós erguemos para nos proteger dos perigos externos são, ao mesmo tempo, as que nos encerram dentro de nossos próprios limites, isolando-nos e diminuindo nossa potência vital, como operar uma abertura para os outros sem que isso implique a própria dissolução como sujeitos? (Rodríguez, 2020, p. 28-29, destaques acrescentados).

De acordo com Rodríguez (2020, p. 30), em Esposito a resposta se encontra no conceito de experiência de Bataille, o qual busca em momentos da vida cotidiana, como o riso, o sexo e o sangue, um desbordamento da nossa existência individual, pois nessas experiências, para que a comunicação seja possível, “é necessário que o outro também se exponha e se assome a seu próprio nada”.

A essas experiências podemos somar o cuidado. Receber cuidado diante de uma situação de vulnerabilidade, pela doença, pela deficiência, por nossa pouca ou muita idade, fratura a premissa da autonomia, constitutiva do paradigma moderno e que se expressa em todas as suas instituições. Para a ciência econômica, por exemplo, somos *homos economicus*, indivíduos racionais e independentes a fazer escolhas para maximizar a utilidade com o menor custo possível. Para o direito, somos livres e iguais, portadores de direitos naturais e universais.

Mas como sustentar essa premissa se diante da experiência do cuidado, nos re-conhecemos não só interdependentes, mas intrinsecamente fora dos próprios limites, expostos ao encontro com o outro numa experiência profundamente vital? Para além de direito do indivíduo e bem público, o cuidado funda a comunidade, constitui o espaço comunitário, em oposição ao espaço privado, isento do comum e lugar da imunidade (Spina; Barsalini, 2022).

Assim, o cuidado como bem comum é um novo campo de batalha ideológica, econômica e política. Permitir a redução do cuidado à dimensão do serviço, é admitir sua mercantilização. Ao mesmo tempo, normalizar a sua organização social desigual, injusta e insustentável vigente é sacrificar, mais uma vez e continuamente, as mulheres e os grupos sociais minoritários que realizam as atividades de cuidado. Qual o caminho?

O ensaio de Silvia Federici (2018) sobre a política dos comuns a partir de uma perspectiva feminista, ou seja, de um ponto de vista moldado pela luta contra a discriminação sexual e sobre o trabalho reprodutivo, é, sem dúvida, um farol a iluminar a escuridão da crise das utopias no século XXI. Definimos essa crise como um momento em que ao declínio do modelo estatal de revolução não sobreveio efetivamente uma alternativa societária organizada, mas sim um

aprendizado do capital sobre as virtudes do bem comum (Federici, 2018).

Federici (2018) defende que uma perspectiva feminista dos comuns é importante, porque ela começa com a consciência de que, como sujeitos principais do trabalho reprodutivo, historicamente e em nosso tempo, as mulheres foram as mais penalizadas com a privatização dos recursos naturais comunitários inerentes ao processo de acumulação primitiva do capital.

Além disso, Federici (2018) lembra que as mulheres também têm sido protagonistas de inúmeras iniciativas comunitárias de defesa do comum, como o plantio de árvores em florestas degradadas e as revoltas contra a privatização de recursos naturais na Índia, Filipinas e em toda a América Latina, a “rurbanização” do plantio de alimentos no Sul dos EUA, a criação de associações de crédito na África, ou ainda, a coletivização do trabalho reprodutivo como forma de economizar o custo da reprodução e se proteger da violência dos homens que se sentem proprietários de seus corpos e de seu labor.

Segundo Federici (2018), portanto, o que essas lutam ensinam é que a “comunização” dos meios materiais de reprodução é não só o mecanismo principal pelo qual os interesses coletivos e laços mútuos são criados, mas também o modo de produção de nós mesmos como sujeitos comuns. Assim, Federici (2018) conclui, não há comum sem comunidade, nem comunidade sem mulheres!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Num contexto em que de individualização das pessoas tem se tornado cada vez maior, levando a um esgarçamento do tecido social de maneira cada vez mais preocupante e, com isso, expondo gravemente as mais diversas vulnerabilidades que afetam a condição

humana, a temática do cuidado como dimensão humana fundamental carece de ser sempre revista e atualizada na medida em que as realidades sociais também mudam no tempo e no espaço.

Vimos, nesse sentido, que tanto o conceito do cuidado como o de comunidade possuem sentidos polissêmicos e, por ser assim, convém que se lhes dê a devida atenção, considerando que as etimologias guardam e resguardam sentidos muitas vezes tão sutis ou até mesmo tão cotidianas que, na convivência humana, às vezes, ainda se experimentam traços marcantes de uma ancestralidade imemorial e, por isso, decisivos quando se trata de compreender as relações e os pertencimentos mais genuínos dos seres humanos perante si mesmos e em relações aos demais semelhantes.

Sendo assim, é imprescindível fazer sempre novas reflexões da importância sobre as diferentes hermenêuticas que o cuidado e a comunidade implicam. Assumimos o termo hermenêutico em sentido amplo, ou seja, não apenas se relaciona com a leitura e interpretação de textos, tendo em vista que, sendo a compreensão uma capacidade humana fundamental, trata-se de fazer um exercício hermenêutico permanente e constante de interpretar a realidade social em que estamos inseridos, sendo que cabe a cada uma e a cada um, no que estiver ao seu alcance, fazer o melhor possível em vista do bem comum.

Finalmente, cabe ressaltar e evocar a contribuição incontestável das mulheres para os comuns e pela promoção das comunidades, seja isso em qualquer âmbito em que elas se fazem presentes e atuantes. Bem verdade, infelizmente, que muitas vezes elas não só foram como continuam a ser invisibilizadas e até mesmo ocultadas como, por exemplo, na esfera do mundo do trabalho. Contudo, o fato de não serem vistas ou percebidas não diminui sua presença e atuação, dependendo, portanto, de uma devida aproximação e abordagem

para que justamente sejam visibilizadas de forma clara e inequívoca quanto aos muitos papéis que ocupam e, às vezes, ao mesmo tempo. Contudo, muitas vezes, os dados estatísticos embora convincentes, nunca serão suficientes para promover mudanças capazes de reconhecer os papéis realmente desempenhados pelas mulheres de outrora, de hoje e também de amanhã. Afinal, como já dito, não há comum sem comunidade, nem comunidade sem mulheres! ○

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra**. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BORGES-DUARTE, Irene. **Cuidado e afetividade**: em Heidegger e na análise existencial fenomenológica. Lisboa: Documenta; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Nau Editora, 2021.

BOTELHO, Maurilio Lima. Teoria da crise em David Harvey: Observações sobre “Os limites do capital”. **Revista Continentes**, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, ano 3, n. 4, p. 66-111, 2014.

BLUMENFELD, Remy. How a 15,000-Year-Old Human Bone Could Help You Through the Coronacrisis. **Forbes**, 21 de março de 2020.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. “Os deuses e a literatura”. In: CONCEIÇÃO, D. R. da.; JÚNIOR, M. R. M. **Religião no Brasil**: Ciência cultura, política e literatura. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 21-27.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. 6ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Vol. I: Da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: Origen y destino de la comunidad. Tradução de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

ESTERMANN, Josef. **Filosofia andina**: Sabiduría indígena para un mundo nuevo. 2ed. La Paz: ISEAT, 2006.

FEDERICI, Silvia. Sobre o feminismo e os comuns. **Outras Palavras**, 07/11/2018.

FRASER, Nancy. Contradições entre capital e cuidado. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 27, n. 53, p. 261-288, 2020.

FREDE, Dorothea. 1. A questão do ser: o projeto de Heidegger. Trad. Luís Gabriel Provinciatio. In: GUIGNON, Charles B. (Org.). **Heidegger**. São Paulo: Ideias e Letras, 2024. p. 75-105.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2006.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, Fundação Carlos Chagas, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2007.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KERGOAT, Danièle. Relações sociais de sexo e divisão sexual do trabalho. In: LOPES, Marta Júlia Marques; MEYER, Dagmar Estermann; WALDOW, Vera Regina (Org.). **Gênero e saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 19-27.

KHEL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino**: a mulher freudiana na passagem para a modernidade. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; KIRCHNER, Renato. Espírito Santo como Caridade: feminino na Trindade? In: **29º Congresso**

Internacional da Soter, 2016, Belo Horizonte. Tempos do Espírito: Inspiração e discernimento. Belo Horizonte: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter), v. 29, 2016. p. 512-518.

LEÃO, Natália e LÍRIO, Débora. As mulheres na divisão racial do trabalho. **Gênero e Número**, 10 de julho de 2024.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. Tradução de Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

MAÇANEIRO, Marcial. **O labirinto do sagrado**: ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza; ALMENDRA, Luísa Maria; BARTOLOMEI, Teresa. Hermenêuticas do Feminino: Por um esforço arqueológico e interdisciplinar para a recuperação da contribuição feminina no campo da cultura e da religião. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 13, ed. especial, p. 1-14, 2021.

MORTARI, Luigina. **Filosofia do cuidado**. Trad. Dilson Daldore Junior. São Paulo: Paulus, 2018.

ORTEGA Y GASSET, José. **Que é filosofia?** Trad. Felipe Denardi. Posfácio de María Zambrano. Campinas: Vide Editorial, 2016.

PNADC. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**. (Pnad Contínua). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Rio de Janeiro, 2022.

RODRIGUEZ, María Mercedes. A experiência comum. **Boletim de Pesquisa NELIC**, v. 20, n. 32, p. 14-33, 2020.

SHAFIK, Minouche. **Cuidar uns dos outros**: Um novo contrato social. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

SPINA, Henrique Jardim; BARSALINI, Glauco. Comunidade, imunidade, direitos humanos e religião: reflexões a partir da obra de Roberto Esposito. **Reflexus**, Ano XVI, n. 2, p. 289-308, 2022.

Cuidado e comunidade: um diálogo interdisciplinar
Stela Cristina de Godoi e Renato Kirchner

WAHLBRINCK, Ilíria França. Dignificar a vida pela ética do cuidado: compromisso do ser humano. **Revista Triângulo**, Uberaba, vol. 6, n. 1, p. 68-83, 2015.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

Submetido em outubro de 2024.

Aceito em dezembro de 2024.