UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

BARBARA CRISTINA SOARES SANTOS

**Paridade de participação e emancipação em Nancy Fraser:
reconhecimento e justiça a partir do feminismo**

Versão corrigida

São Paulo
2020

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

BARBARA CRISTINA SOARES SANTOS

Paridade de participação e emancipação em Nancy
Fraser: reconhecimento e justiça a partir do feminismo

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

São Paulo
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S237p Santos, Barbara Cristina Soares
Paridade de participação e emancipação em Nancy
Fraser: reconhecimento e justiça a partir do
feminismo / Barbara Cristina Soares Santos ;
orientador Rúrion Melo. - São Paulo, 2020.
184 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de
concentração: Ciência Política.

1. teoria política. 2. teoria crítica. 3.
reconhecimento. 4. feminismo. 5. justiça social. I.
Melo, Rúrion, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE
Termo de Ciência e Concordância do orientador

Nome da aluna: Barbara Cristina Soares Santos

Data da defesa: 14/02/2020

Nome do Prof. orientador: Rúrion Soares Melo

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 01/12/2020.

*Às minhas mães,
Luzinete, Maria Augusta, Nena e Deti,
de quem herdei a ternura e a bravura.*

Agradecimentos

Essa história começa em São Vicente-SP, quando minhas mães me incentivaram a seguir um novo caminho, o de ingressar numa universidade pública, ser a primeira da família a abrir uma nova janela, para ver o mundo de outra forma. Então, não há como dar início a esse escrito que não seja agradecendo a elas. A Luzinete, minha mãe geradora e amiga; a Maria Augusta, minha mãe anciã, matriarca e fonte de amor; a Valderez minha mãe constante, que fez eu nunca desistir mesmo quando eu chorava em cima dos textos de Lévi-Strauss sem conseguir entendê-los; e a Valdinete, minha mãe descolada, que faz eu sempre pensar que a vida pode ser mais simples e divertida. Foi essa família de mulheres nordestinas que fez eu chegar até aqui, neste escrito sobre reconhecimento. Aprendi em toda essa trajetória que o amor é a base elementar de todo reconhecimento. Não tinha como não ser esse o meu tema de pesquisa.

Além das mulheres da minha vida, esse trabalho não teria acontecido sem as pessoas que me acolheram em São Paulo. Essa dissertação teve uma trajetória longa, de subir a Serra do Mar e caminhar muitos passos de auto-confiança e auto-conhecimento. E não caminhei sozinha, algumas pessoas foram fundamentais para tornar esse caminho, de ser autora, uma experiência de afeto, transformação e autonomia. Agradeço a Diogenes Messias, por não ter largado minha mão nesse caminhar, pela irmandade, cuidado e afeto de tantos anos. A William Santana, por aparecer no meio do caminho, em meio a folia, e ser a amizade apaixonada, potente e intensa que continuamos a viver. A Renata Bencsik, minha comadre e alma gêmea, com quem caminhei sem destino, pela certeza do amor, e a sua feição em ternura, Maya Bencsik, afilhada, cujos passinhos ao meu lado me motivam a continuar. A Nathalia Carneiro, por ser minha cúmplice e olhar nos olhos nessa caminhada. A Patricia Anette, por todos os fluxos de consciência que vivemos juntas a passos longos. A Ruth Becker, pelas aventuras em trilhas que só compartilhamos com quem de fato importa. A Saylon Pereira pelo trajeto verdadeiro e alegre que construímos juntos. A Flavia Ponce, pela escuta constante, ativa e sem julgamentos sobre todos esses passos dados.

Aos companheiros do Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo, o CRUSP, pelos cafés, conversas, almoços, risadas, acolhimentos de tantas formas, em especial, pelas experiências vividas, por terem sido minha família escolhida. No CRUSP aprendi, entre os meus, a lutar e sobreviver à hostilidade da USP e a encontrar espaços para a alegria e a potência criativa. Agradeço a Tânia Borges por abrir a porta da sua casa e do seu coração; a Debora Piccirillo; pela amizade antiga e presente; a

Denise Piccirillo, pelo compartilhamento de tantos afetos em casa e fora dela; a Adriana da Anunciação, mermã, pela confiança e ternura; a Aline Benvençunú, pela amizade abençoada pelas canções de Belchior; a Emerson Sampaio, pelo afeto sinestésico e transcendente; a Matheus Augusto e Greyce Santiago pelo cuidado e parceria para olhar o mundo; a Alexandra Sofia pela experiência de autonomia e produção coletiva; a Waldiael Braz por me ensinar a desconstruir esse mundo heteronormativo; a Vitor Vanetti, pelo carinho e humor inteligente; a Eric Alves, meu compadre; a Eric Filipe, pela companhia matutina; a Lucas Soares, pela simplicidade no afeto; a Thiago Cavalcanti, pelo que vivemos; a Camila Franco; Wellington Santos, Lucas Nascimento, Eric Gomes e Audrey, Viviane Vieira, Daniel Vasconcelos, Guilherme Minoti, Roberto Parente, Allyne Andrade, Viviane Angélica e Ana Lúcia.

Agradeço a *Primeiros Estudos – Revista de Graduação em Ciências Sociais*, onde, além de aprender no começo da graduação a trabalhar em um periódico científico, estabeleci vínculos afetivos e sinceros de amizade que me acompanham até hoje. Aos meus prediletos Max Gimenes, Adriana Matos, Mike Anielewicz, Diogo Maciel e Thiago Oliveira. Com vocês, o fazer junto resulta em coletividade afetiva.

Aos amigos que cultivei batucando e resistindo no Coro de Carcarás, Tat Meneghini, Pat Meneghini, Aryani Marciano, Luana Matsumoto e Cristiano Ferraz.

Aos amigos do Prédio do Meio. Às primeiras e constantes amigas Graciela Zapatta, Fernanda Scarpari e Fernanda Martinelli; a Rachel Eckert, pela sensibilidade na troca; ao querido Marcus Campos; a Renan William e Camila Crumo, pelo olhar crítico e afetuoso. A Filipe Araújo, Gabrielly Oliveria, Anouch Kurkdjia e Rafael Zambonelli com quem compartilho tantos encontros.

Aos colegas do Grupo de Estudos de Política e Teoria Crítica, em especial Gustavo Frota e Felipe Gretsichskin. Aos afrontosos e afrontosas do Departamento de Ciência Política, Gabriel Siracusa, Caetano Patta, Bia Sanchez, Rafael Marino, Daniela Costanzo e Leo Octávio. Também a Vicente Ferraro, Sergio Simoni e Felipe Freller, e a Lilian Sendretti, que me ensina a ser forte e confiante.

A Frente Pró-cotas de Pós-Graduação da USP, que mostra que somos muitos e estamos juntos. Em especial, a Jacqueline Teixeira e Yara Alves, por terem tornado essa luta ainda mais potente. Aos combatentes e ternos amigos do Grupo Interdisciplinar de Raça e Política (GIRA), a Léa Tosold, por quem me encantei pelos saberes tão libertadores e afetuosos, e pela sua potência criativa no fazer junto que atinge a todos. A Alê Martins, Nicolau, Josué, Caio, Roger, Aquiles e Jeff. Obrigada por me ensinarem

com Frantz Fanon, Denise Ferreira da Silva, Lélia Gonzales, Audre Lorde a descolonizar os saberes e afetos nesse estar junto!

As professoras e aos professores do Departamento de Ciência Política. Especialmente, a Eunice Ostrensky, que admiro muito e que me ensina há tanto tempo a paixão pela troca de conhecimento; a Patricio Tierno, pelo gosto verdadeiro e comprometido em ensinar e trabalhar junto; a Jean Tible, por ser um aliado; a Christian Schallenmüller, pelo incentivo à pesquisa; a Daniela Mussi, Andre Singer e Glauco Peres. E, principalmente, a Rúrion Melo, por me orientar com tanta horizontalidade, respeito e seriedade sem perder o humor e a sensibilidade, com quem percebi que, para ser acadêmica, posso continuar sendo eu mesma; prova de que o reconhecimento é emancipador.

Aos professores que me acompanharam em outras áreas. A Nathalie Bressiani, por presenciar minha pesquisa desde o seu início de forma tão cuidadosa e séria. A Felipe Gonçalves por ter participado com tanta atenção da minha qualificação; a Raphael Neves, por sempre estar comprometido em pensar junto; a Ingrid Cyfer e Luiz Repa por serem professores tão preocupados em trocar conhecimento com interesse e humanidade. Aos professores que com suas aulas mudaram meu olhar sobre o mundo: Jorge Grespan, Sylvia Garcia, José Sérgio, Leandro Lajonquière, Deivison Faustino e Denise Ferreira da Silva.

Aos secretários do departamento de Ciência Política, Marcia Staaks, Aureluce Pimenta, Vasne Santos e Leonardo de Novaes que estão sempre dispostos a ajudar e a tornar o departamento um espaço mais afável. Aos funcionários da Biblioteca Florestan Fernandes e do Bandeirão Central; aos terceirizados da limpeza do CRUSP e da FFLCH, cujos trabalhos são fundamentais à Universidade, embora o desejo e a luta é que também estejam do lado de cá, pensando junto.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES pelo financiamento desta pesquisa. A Universidade de São Paulo, por seguir sobrevivendo diante de tantos desmoronamentos e pelas bolsas concedidas para minha permanência nos estudos.

que poderia ser feito para produzir um conjunto de condições mais igualitário da condição de ser reconhecido? Em outras palavras, o que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos?

Judith Butler (2009).

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos.

Frantz Fanon (1963)

RESUMO

SANTOS, B. C. Paridade de participação e emancipação em Nancy Fraser: reconhecimento e justiça a partir do feminismo. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO E EMANCIPAÇÃO EM NANCY FRASER: RECONHECIMENTO E JUSTIÇA A PARTIR DO FEMINISMO

Esta pesquisa pretende analisar, a partir da teoria crítica de Nancy Fraser, as dimensões da paridade de participação enquanto uma categoria de caráter normativo que permite investigar se a teoria tem a possibilidade de dar conta da emancipação e diagnosticar as formas de dominação que os novos movimentos sociais sofrem nas democracias contemporâneas. Nesse sentido, Fraser faz uma forte crítica à teoria do reconhecimento que tende a ser a categoria central de diagnóstico dos problemas sociais contemporâneos. Os questionamentos principais referem-se ao fato de a gramática do reconhecimento ter se tornando a forma normativa hegemônica da luta política atual e aos efeitos que essa gramática funda na dinâmica dos conflitos sociais, considerando-se que tal teoria pode deslocar grande parte das demandas dos movimentos sociais e da teoria crítica referentes às questões materiais, além de ser um modelo que se distancia da politização das lutas sociais, que são diversas e complexas. É diante desse contexto que se busca analisar o estudo aprofundado de Fraser que, ao trazer uma atitude crítica de caráter emancipatório, a partir da paridade de participação, lida com as problemáticas e as limitações nas quais a teoria do reconhecimento, enquanto projeto central, pode acarretar no que se refere a uma emancipação possível.

Palavras-chaves: Nancy Fraser; paridade de participação; emancipação; teoria do reconhecimento; justiça.

ABSTRACT

SANTOS, B. C. S. Parity of participation and emancipation in Nancy Fraser: recognition and justice from feminism. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

PARITY OF PARTICIPATION AND EMANCIPATION IN NANCY FRASER: RECOGNITION AND JUSTICE FROM FEMINISM

This research aims to analyze, from the perspective of Nancy Fraser's Critical Theory, the dimensions of parity of participation as a category of normative character that allows us to question if the theory offers the possibility of accounting for emancipation and diagnosing the forms of domination suffered by new social movements in contemporary democracies. In this regard, Fraser strongly criticizes the Theory of Recognition, which tends to be the central category for diagnosis of contemporary social problems. The main questions refer to the fact that the grammar of recognition has become the hegemonic normative form of current political struggles and to the effects of this grammar on the dynamics of social conflicts, considering that such a theory can displace most of the demands of social movements and those of the critical theory on material issues, as well as being a model that distances itself from the politicization of social struggles, which are diverse and complex. It is in this context that this work seeks to analyze the deep study of Fraser by bringing a critical attitude of emancipatory character, starting from parity of participation to deal with the problems and limitations in which the Theory of Recognition, as a central project, can lead to with regard to a possible emancipation.

Keywords: Nancy Fraser; parity of participation; emancipation; recognition theory; justice.

SUMÁRIO

Apresentação 12

INTRODUÇÃO: Diagnosticando o tempo 14

CAPÍTULO 1

GÊNESE DO PRINCÍPIO DA PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO E FORMAS DE JUSTIFICAÇÃO 23

1.1 Movimentos sociais como ponto de partida: em busca do crítico da teoria crítica 23

1.2 Entre o pós-modernismo e a prática política feminista, uma crítica social sem filosofia 39

1.3 Interpretação das necessidades: discurso e luta política. 53

1.3.1. Pensando um modelo de discurso a partir da política de interpretação de necessidades 54

1.3.2 Formas de discurso das necessidades nas esferas sociais 60

1.3.3 Crítica à interpretação das necessidades de Fraser a partir de Angela Davis 74

1.4 Paridade de participação: o fundamento normativo de uma teoria crítica de justiça 84

CAPÍTULO 2

PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO E SUAS CRÍTICAS 93

2.1 Da redistribuição ao reconhecimento: o diagnóstico de Nancy Fraser 93

2.2 Os limites reconhecimento: o problema do culturalismo e do deslocamento das lutas 104

2.2.1 Problema do deslocamento 107

2.2.2 Problema da reificação 108

2.3 Pensar o reconhecimento pelo modelo de status 110

2.3.1 Moralidade e eticidade: pressupostos normativos da justiça 114

2.4 Nancy Fraser entre os interlocutores e as críticas ao reconhecimento 124

CAPÍTULO 3

PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO E BLOQUEIOS À EMANCIPAÇÃO: A GRAMÁTICA MORAL DA ESFERA PÚBLICA 146

3.1 A esfera pública de Habermas 147

3.2 Repensando a esfera pública: constrapúblicos subalternos e os contradiscursos 151

3.3 Transnacionalizando a esfera pública: o político como palco da redistribuição e do reconhecimento 162

CONCLUSÃO: Imaginando o futuro 174

Referências bibliográficas 181

APRESENTAÇÃO

Essa pesquisa se inicia com uma inquietação pessoal: como ser reconhecido, respeitado socialmente, sem abandonar a luta pela justiça material?

Comecei, com grande auxílio do meu orientador, a estudar Axel Honneth e me encantei pelo seu jeito quase poético de olhar o reconhecimento, enquanto uma autorrealização moral. Mas, a mim, faltava materialidade, luta de classes; o reconhecimento de Honneth começou a não me convencer tanto. Fui, diante desse inconformismo, apresentada às análises de Nancy Fraser, que reivindicava justamente a minha demanda a Honneth, justiça social não requeria apenas reconhecimento mas redistribuição das riquezas. Era isso! Decidi estudá-la, e foi processo foi bastante enriquecedor, além de inesquecível por sentir ali a possibilidade de uma maturidade intelectual numa pesquisa de mestrado que estava se formando. Dar início a um mestrado estudando uma mulher, viva e feminista, me transformou enquanto sujeita, e me abriu a uma vasta produção intelectual de mulheres que ainda me eram distantes, Iris Young, Judith Butler, Ina Kerner, Amy Allen.

Além disso, também foi enriquecedor porque a questão do “reconhecimento” é uma temática contemporânea e acessível, e vivida na pele cotidianamente e de algum jeito por todos. Discutir reconhecimento é dialógico, é falar de si a partir do outro, faz parte de um processo constante da vida. Por isso, a discussão estava em todos os lugares, nas ruas, nos bares, nas escolas, nos saraus, no Planalto Central, nos jornais, nas manifestações, nas universidades, nos coletivos e movimentos sociais, na televisão e nas redes sociais, no trabalho, nas relações íntimas... Ao mesmo tempo, e por outro lado, essa propagação vai tornando mais tortuoso e complicado estudar um tema tão discutido e experienciado na esfera pública e particular, e que é tão disputável e fluido.

O caminho que encontrei foi continuar o processo de pesquisa sobre reconhecimento e paridade de participação em Nancy Fraser e, paralelamente, tentar entender o que outros pensadores estão falando sobre reconhecimento, o que estava sendo dito a partir da fluidez que esse conceito me mostrava ter e que não estava diretamente relacionado ao debate com Fraser. O reconhecimento começou a ser um tema maior que a própria autora que eu estudava, parecia que ali faltavam alguns

aspectos que eu precisaria encontrar para compreender profundamente o tema que eu me propus conhecer.

Foi nesse processo segundo processo de inquietação que conheci Beatriz Nascimento, Lelia Gonzales, Frantz Fanon, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Grada Kilomba, Gayatri Chakravorty Spivak, Denise Ferreira da Silva, entre outros. E o reconhecimento, via paridade de participação, que eu defendia arduamente em Fraser foi ganhando mais flexibilidade e porosidade, fui me questionando nesse processo da pesquisa os limites da teoria de Fraser, em especial as limitações referentes ao fundamento racial do reconhecimento.

E, como sempre somos atravessados pelo que menos imaginamos, creio que todas essas novas possibilidades de ver o reconhecimento aparecem enquanto potência criativa nesse escrito, ainda que de forma crua e tímida, mas que contribuiu inclusive na busca futura por continuar a compreender quais os potenciais e quais as limitações do reconhecimento.

INTRODUÇÃO: Diagnosticando o tempo

Parte fundamental da teoria política contemporânea, em especial autores e autoras que compõe a tradição de pensamento conhecida como *teoria crítica*, situada em países europeus como França, Alemanha e Inglaterra, e nos Estados Unidos, têm afirmado que o paradigma de conflito social do fim do século XX deslocou a centralidade das demandas redistributivas em direção às lutas por reconhecimento. Os agentes sociais, em especial os movimentos sociais, têm ampliado e pluralizado as demandas de reivindicações que não são mais respondidas somente através do embate capital x trabalho. Trata-se da constatação de um diagnóstico profundo a respeito das formas de dominação do presente, as quais não convergiriam somente na relação entre poder e economia, indo além dessa relação burocrática e envolvendo outras subordinações que atingem diferentes níveis da vida social.

A filósofa e teórica norte-americana Nancy Fraser (1995) procurou compreender tal quadro complexo das sociedades atuais do Ocidente, olhando para seus modos de dominação, expressões de poder e dimensões emancipatórias possíveis como parte de conflitos *pós-socialistas*, em que as identidades dos grupos acabam se sobrepondo aos interesses de classe e se tornam o principal motor das motivações políticas¹, de forma que nos movimentos sociais as reivindicações por transformação cultural se interpõe às reivindicações de transformação econômica, ou seja, as demandas por identidade e por respeito às diferenças acabam se sobressaindo e as demandas econômicas se ofuscam nesse movimento de deslocamento da luta.

Esse diagnóstico embasa desde o início a entrada de Fraser no debate a respeito da relação tensa entre redistribuição e reconhecimento na teoria social contemporânea. Em seu primeiro artigo dedicado ao tema, “Da redistribuição ao reconhecimento?

1 A questão dos conflitos pós-socialistas pode ser vista logo no início de *Justice interruptus*: “Muitos atores parecem estar se afastando de um imaginário político socialista, no qual o problema central da justiça é redistribuição, para um imaginário político ‘pós-socialista’, no qual o problema central da justiça é o reconhecimento. Com essa mudança, os movimentos sociais mais salientes não são mais ‘classes’ definidas economicamente que lutam para defender seus ‘interesses’, acabar com a ‘exploração’ e vencer a ‘redistribuição’. Em vez disso, eles são ‘grupos’ ou ‘comunidades de valor’ culturalmente definidos que estão lutando para defender suas ‘identidades’ e ‘dominar a cultura’ e conquistar o ‘reconhecimento’. O resultado é uma dissociação da política cultural da política social e o relativo eclipse desta última pela primeira” (FRASER, 1997, p. 2).

Dilemas da justiça na era pós-socialista” (2001 [1995]), Fraser constata a existência de uma polaridade vertiginosa entre duas posições divergentes acerca do que seria necessário para superar as questões de injustiça. Haveria, segundo a autora, uma divisão conceitual indesejável entre os teóricos: de um lado, estariam aqueles que enxergam a redistribuição material como a solução para o problema da injustiça, pressupondo, portanto, que questões de justiça deveriam ser tratadas principalmente de um ponto de vista econômico²; de outro lado, haveria os teóricos que defendem o reconhecimento social como meio principal de combate às injustiças existentes, entendendo que o conjunto destas injustiças se deve primeiramente à hierarquização das valorações culturais³.

Diante dessa investigação, para Fraser, nem os teóricos do reconhecimento nem os teóricos da distribuição conseguiram dar conta do problema complexo da injustiça ao se voltar apenas para uma das duas categorias. Isso levaria, de acordo com a autora, a um diagnóstico inadequado a respeito das próprias injustiças e das respectivas demandas e lutas sociais do presente. Devido à tendência de uma substituição da matriz econômica da distribuição pela cultural do reconhecimento, a polarização contribuiria para secundarizar precisamente as atuais lutas por redistribuição material, cada vez mais presentes em contextos de um capitalismo globalizado e desregulado (FRASER, 1995). De acordo com Fraser, portanto, essa separação tende a não possibilitar uma leitura mais aprofundada acerca das dominações da realidade social, considerando que para buscar um caminho viável em direção à emancipação seria necessária uma teoria social integrada que abarcasse de forma prioritária *tanto* a questão da redistribuição *quanto* a do reconhecimento. Ou seja, se fizermos um diagnóstico renovado do presente, teremos de superar as falsas disputas e oposições excludentes entre as duas concepções de justiça que deveriam, na verdade, caminhar juntas.

Seguindo a proposta da autora, por um lado, há um *déficit* de diagnóstico na teoria do reconhecimento, na medida em que esta se volta para a dimensão cultural justamente quando a pressão do capitalismo neoliberal demanda também remédios de

2 Fraser (1995) cita como os teóricos do reconhecimento: Axel Honneth (1992), Charles Taylor (1992), Iris Young (1990) e Patrícia J. Williams (1991).

3 Fraser (2001) cita como os teóricos da redistribuição: Karl Marx (2017[1867]), John Rawls (1971), Amartya Sen (1985) e Ronald Dworkin (1981).

justiça socioeconômica. Por outro, Fraser ainda identifica um *déficit* político⁴ quando esta teoria se afasta dos modelos de ação e luta que envolvem também as injustiças materiais. Para a filósofa, por conseguinte, ao considerar que, no mundo real, economia, política e cultura estão inter-relacionadas, não há como separar e priorizar o reconhecimento para compreender a dominação social, já que a subordinação dos indivíduos é muito mais complexa, envolvendo tanto fundamentos culturais quanto econômicos: “longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente estão imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente” (FRASER, 2001, p. 251).

Na tentativa de olhar mutualmente para essas duas formas de injustiça e saindo do lugar comum e simplificado de apenas contribuir para a política da identidade cultural, Fraser nos convoca a um desafio maior: o de fazer a crítica a esse modelo, enquanto ação intelectual de formar uma teoria crítica do reconhecimento que possibilite defender e encontrar formas coesas de articular políticas culturais da diferença e políticas econômicas de igualdade. Esse é o projeto intelectual e prático de Fraser. Mas, diante desse projeto, qual categoria teórica seria capaz de iluminar tanto as formas de dominação social (econômica e cultural) quanto, sobretudo, fundamentar um conceito crítico e normativo de emancipação e de justiça? Essa pergunta tende a ser o objetivo principal deste trabalho e corresponderá a todo o texto.

É pensando nessa necessidade de uma fundamentação normativa de justiça que leve em conta as diversas formas de subordinação social que Fraser desenvolve a *paridade de participação*, que – ao longo da trajetória da autora sempre motivada pela imbricação entre economia e cultura – tornou-se o seu conceito central, teórico e normativo, de justiça social. É a partir desse contexto que se inicia essa pesquisa, composta por três capítulos onde irá se desenvolver a formação teórico-prática desse critério normativo de justiça.

O capítulo 1, denominado “Gênese da paridade de participação e formas de justificação”, busca entender como se formou o conceito, investigando em textos da década de 1980 as fundamentações desse critério de justiça. Isso porque, para começar a pensar sobre a paridade de participação, é necessário antes analisar o seu significado e discutir sua origem no trabalho intelectual de Fraser, o que envolve se debruçar um

4 Sobre o *déficit* político em Honneth, cf. Melo, Werle, (2013) e Melo (2017).

pouco sobre o início dos seus escritos. A tentativa aqui é chegar ao conceito de paridade de participação não pelo seu conteúdo já formulado e especificado pelo diagnóstico de tempo, enquanto um debate presente entre redistribuição e reconhecimento, mas dar um passo atrás, e pensar quais foram os caminhos formais traçados pela autora para se chegar a tal conceito. Para tal, a ideia defendida é que Fraser, primeiramente, reconstruiu a noção de teoria crítica que estivesse preocupada com a prática feminista situada e atenta às dominações patriarcais. Esse seu movimento teórico, por sua vez, exigiu buscar formas concretas de alcançar a igualdade no acesso aos meios de interpretação e comunicação das demandas de grupos subordinados, em especial as mulheres. Para isso, esse capítulo seguirá quatro etapas: 1.1) a crítica à teoria crítica de Habermas com o intuito de fundamentar uma teoria crítica atenta às questões de gênero; 1.2) a defesa de Fraser por um feminismo crítico e pós-moderno, enquanto caminho para as feministas tanto fortalecerem o seu projeto político quanto para fundamentarem uma teoria que dialogue com esse projeto; 1.3) uma análise crítica sobre a disputa pela interpretação política das necessidades entre grupos sociais, se atentando, a partir de Angela Davis, às limitações de Fraser ao fundamentar essa interpretação das necessidades das mulheres sem olhar com o cuidado necessário para o aspecto racial desse movimento; para, finalmente, 1.4) fundamentar o caráter crítico e normativo da paridade de participação.

No capítulo 2, chamado “Paridade de participação: entre reconhecimento e redistribuição da justiça”, busquei analisar essa necessidade por uma concepção mais abrangente de justiça que possibilitasse, de forma integrada, tanto responder à redistribuição material quanto às demandas de reconhecimento cultural. Para isso, foi preciso buscar entender qual é o fator negativo presente na teoria do reconhecimento para Fraser, ou seja, quais as limitações que essa teoria abarca e quais são as soluções teóricas propostas por ela. Sendo assim, 2.1) realizei uma contextualização teórica de como Fraser lê o debate do reconhecimento e, a partir de Judith Butler, quais as limitações dessa leitura, de modo a entender quais os potenciais emancipatórios presentes nesse critério de reconhecimento, quais seus bloqueios e problematizar o papel tanto crítico como normativo exercido por essa teoria; 2.2) explorei seu modelo alternativo de justiça, que contempla de forma integrada as demandas econômicas e simbólicas, definido por Fraser como *modelo de status*, onde a questão da injustiça não

é mais de ordem identitária, de ter sua identidade depreciada pela sociedade, mas da ordem da *subordinação*, ou seja, é ter negado o status de participar das interações sociais como um par; e por fim, 2.3) verifiquei brevemente a interlocução de Fraser com outros autores centrais nos estudos sobre reconhecimento, entre eles Judith Butler, Charles Taylor, Axel Honneth e Iris Young.

De acordo com a paridade de participação, é necessário que a justiça se forme a partir de arranjos sociais que possibilitem a todos os integrantes da sociedade se inter-relacionarem enquanto pares. Ou seja, Fraser entende que o domínio da justiça recai especificamente sobre arranjos sociais que capacitam ou bloqueiam as condições em que os membros da sociedade tenham a possibilidade interagir de forma igual com os outros. Portanto, é essencial a distribuição dos recursos tanto materiais (*condições objetivas*) quanto o reconhecimento de valorações culturais (*condições intersubjetivas*) que permitam aos envolvidos independência e voz política, além de um canal institucional viável a todos, de forma a considerar todos igualmente e garantir oportunidades iguais de obtenção de respeito. Percebe-se, dessa forma, que a teoria da justiça de Fraser oferece uma concepção multidimensional de justiça por meio da paridade de participação, mas que, por outro lado, possibilita também uma teoria social bidimensional que abarque redistribuição e reconhecimento de forma interdependente.

Há, portanto, na autora, a tentativa de pensar um conceito de justiça normativamente fundamentado que possa também estar vinculado ao objetivo de buscar caminhos práticos que viabilizem a emancipação entre os movimentos que lutam por espaço de participação como iguais na sociedade, ou seja, por espaços de representação política. Trata-se, portanto, da possibilidade de distintos grupos sociais terem as mesmas condições de interagir socialmente e reivindicar suas necessidades em meios culturais, econômicos e políticos sem serem subordinados por critérios valorativos institucionalizados que estabelecem os padrões para serem reconhecidos e aceitos socialmente.

Assim, quando se pensa, a partir de Fraser, em um objetivo essencial da paridade de participação vem logo em mente garantir *independência e voz política em um canal institucional viável a todos*. Nesse sentido, entender a relação entre Fraser e Habermas torna-se fundamental, já que a teórica tem forte influência do paradigma comunicativo habermasiano para desenvolver sua teoria democrática da justiça ao

mesmo tempo em que oferece críticas a essa teoria da ação comunicativa. Diante disso, procurei ao longo desse escrito analisar quais as contribuições e quais os limites oferecidos por Habermas à teoria de Fraser, tentando desenvolver uma análise entre a paridade de participação e o paradigma comunicativo de Habermas. Da mesma forma que Habermas e Honneth, para Fraser, as patologias sociais nascem quando se é impedido de realizar uma forma livre de comunicação, o que para a autora seriam superadas a partir da paridade de participação, que pode ser considerada uma releitura pragmática da teoria do discurso de Habermas (BRESSIANI, 2010). Assim, pretendo também questionar como Fraser, ao criticar o caráter limitador da teoria do reconhecimento, e ter uma resposta estrutural multidimensional dos fenômenos sociais e políticos – por meio das categorias de reconhecimento e redistribuição –, traz justamente o conceito fundamental de paridade de participação que também é unitário, como o reconhecimento, para perpassar as três ordens sociais (economia, política e cultura).

Diante disso, busquei no capítulo 3, intitulado “Paridade de participação e bloqueios à emancipação: a gramática moral da esfera pública”, desenvolver de forma mais aprofundada o outro conceito referente ao título deste trabalho, a *emancipação*. Qual seria a relação do conceito de paridade de participação com a práxis que vivemos? Para tanto, é preciso entender a articulação entre a teoria crítica de Fraser e os movimentos sociais de seu tempo. Já que a relação mais contínua de Fraser foi com o movimento feminista norte-americano⁵, o exemplo usado para entender a relação da teoria com a práxis será ele, que inclusive é também o movimento social mais usado como exemplo ao longo de toda a obra de Fraser e portanto também será por meio dele que pretenderei fazer uma crítica racial à teoria de Fraser, por ser tratar de um movimento ainda cego às questões raciais como um problema central à emancipação. Convergir então essa questão para o movimento feminista norte-americano em específico, exigirá se debruçar nos estudos feministas de Fraser como um diagnóstico de

5 Importante ressaltar que, embora Fraser realize duras críticas ao feminismo liberal, ela não define por completo quem faz parte do movimento feminista que ela aponta ser emancipatório. Mas no geral, pode notar, pelo seu fundamento teórico e descritivo (FRASER & NICHOLSON, 1988; FRASER, 2013 [1989]) que ele corresponde mais às mulheres brancas, norte-americanas, intelectualizadas, de classe-média e classes-baixas. Como mostrarei ao longo do estudo, esse movimento ainda não aproximava tanto as mulheres afro-americanas, latinas e indígenas dos EUA, demonstrando na sua formação um forte apagamento dos fundamentos raciais.

tempo importante para se pensar na aplicação frutífera da paridade de participação e também nos limites que esse setor feminismo encarou durante esses anos.

Porém, para além de um ato descritivo no movimento feminista norte-americano, o desafio também é buscar articular a teoria crítica de Fraser com o feminismo, buscando entender quais as limitações e as possibilidades existentes entre a paridade de participação e a práxis do movimento. A tentativa é mostrar que Fraser não pensa a justiça apenas como uma moralidade vazia, mas sim como uma condição que é socialmente preenchida. E isso pode ter como fonte de análise o feminismo, que, para a filósofa, tende a acompanhar o espírito de sua época, ou seja, é um diagnóstico importante à teoria crítica, enquanto posição política. Diante desse diagnóstico, Fraser pretende argumentar com uma leitura própria da teoria de gênero e da política feminista para buscar meios que impeçam a total realização do cenário problemático contemporâneo, qual seja, a consolidação agressiva do neoliberalismo.

Para tanto, ela *propõe* outra análise de gênero que permita abranger todas as demandas feministas, tanto de ordem econômica quanto de ordem cultural; e seguindo essa perspectiva, utiliza sua concepção ampla de justiça, considerando não somente o gênero como eixo transversal de diferenciação, mas *todos* os demais marcadores sociais de distinção, muito embora gênero aparece como um aspecto fundamental e as outras categorias como recortes sociais. Diante disso, também foi preciso investigar se Fraser rompe mesmo com as concepções feministas que se limitam às questões de gênero e identidade e se coloca essas questões como uma das partes de um projeto político mais amplo que também se respalde nas questões raciais e de sexualidade, de modo a buscar institucionalizar a justiça democrática em todas as esferas da vida social.

Fraser tenta superar parte da tensão entre a paridade de participação e o feminismo, procurando alguma conciliação entre teoria e práxis, mostrando que a paridade não é somente um conceito normativo, mas também nasce das motivações do próprio movimento. Para desenvolver esse processo, 3.1) localizei os conceitos de paridade de participação e emancipação a partir de uma concepção múltipla e inclusiva de esfera pública⁶, na qual a deliberação política e social envolva aqueles que foram excluídos do debate público, e, portanto, que foram banidos da possibilidade de

6 A reconstrução teórica de Fraser sobre o conceito de esfera pública será elaborado no terceiro capítulo desta pesquisa e pode ser vista em Fraser (1997).

participar como um igual na sociedade. Para tanto, também foi necessário 3.2) entender a reconstrução teórica de Fraser acerca do conceito de esfera pública como forma de explorar quais os potenciais e inclinações emancipatórias que a paridade de participação pode promover, no sentido prático.

Procurando fazer uma reconstrução da esfera pública ao considerar os diagnósticos de tempo das democracias contemporâneas, Fraser propõe repensar esse conceito, a partir da análise de Habermas (1962) a respeito do modelo burguês de esfera pública, explanando que esse modelo liberal e masculino não pode ser o sinônimo de um ideal normativo e universal de esfera pública, sendo necessário um conceito múltiplo que permita considerar a diversidade de grupos com demandas variadas e complexas, de modo a incluí-los nas deliberações políticas e públicas (FRASER, 1997).

Fortalecendo o seu conceito de esfera pública, é possível pensar esse âmbito social como uma forma de juntar movimento social com o critério normativo. É por meio da esfera pública que os grupos disputam justiça, ou seja, é também na esfera pública que os *contrapúblicos subalternos*⁷ podem ser compreendidos como a dimensão política em que movimento social (no caso, o feminista) e o critério de justiça se vinculam. Isso envolveria então uma *repolitização* entre a teoria e a prática, visto que entre economia e cultura não há somente tensão com um critério normativo de justiça, mas é de onde pode nascer uma gramática moral dos contrapúblicos subalternos que os motivam a lutarem.

Os contrapúblicos apareceriam assim como aqueles que aspiram política ao exigirem justiça, de modo que o subalterno não é apenas subordinado, mas sofre uma condição política de status social, ou seja, são eles que aspiram a paridade de participação, não enquanto um critério normativo e externo a eles, mas como um meio emancipatório vinculado à sua realidade. Já que não vivem uma condição de paridade, eles aspiram justiça para obtê-la; por isso, pensar a dimensão política, que seria o terceiro eixo normativo da justiça de Fraser – a representação – é uma tentativa de solucionar a tensão entre teoria e prática, entre critério normativo e critério social, é uma

7 O conceito “contrapúblicos subalternos” pode ser melhor visto em Fraser (1992): “Esta historiografia registra que os membros de grupos sociais subordinados – mulheres, trabalhadores, pessoas de cor e gays e lésbicas – tem considerado repetidamente vantajoso constituir públicos alternativos. Eu proponho chamá-los de *contrapúblicos subalternos* para assinalar que eles são arenas discursivas paralelas nas quais membros de grupos sociais subordinados inventam e circulam contradiscursos para formular interpretações oposicionais de suas identidades, interesses e necessidades (idem, p. 123).

tentativa de buscar um caminho social mais emancipatório ainda tendo como eixo a paridade de participação.

Por fim, neste capítulo, 3.3) intento expandir o conceito de esfera pública a partir da sua transnacionalização, ou seja, quando o debate de Fraser sobre a justiça – ainda tendo como categorias principais a redistribuição e o reconhecimento, mas agora dentro do cenário da representação – se amplia para além das relações dos sujeitos dentro de debates públicos nacionais, ultrapassando as fronteiras territoriais devido aos investimentos e organizações internacionais que interferem globalmente as opiniões, as esferas públicas e a base da justiça. Nesse sentido, Fraser analisa como a paridade de participação age diante de uma justiça transnacional, onde o aspecto geopolítico se faz ainda mais presente por meio da noção de Estado, definido por uma política de *enquadramento* que define quem é integrante paritário de uma determinada comunidade política demarcada pela suas fronteiras e cujo poder estatal excede as próprias fronteiras.

CAPÍTULO 1

GÊNESE DA PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO E FORMAS DE JUSTIFICAÇÃO

Inerente à dinâmica do relacionamento entre senhor e escravo (ou senhora e empregada), disse o filósofo Hegel, é o esforço constante para aniquilar a consciência do escravo.

Angela Davis (1981)

1.1 Movimentos sociais como ponto de partida: em busca do crítico da teoria crítica

Pensando a respeito da definição de Teoria Crítica, Fraser parte do posicionamento de que a concepção estabelecida por Marx em 1843 ainda é a que melhor caracteriza essa linha de pensamento. O que mais interessa a autora nessa interpretação é o seu cunho político assertivo: “o auto-esclarecimento das lutas e desejos da época” (MARX apud FRASER, 1985, p. 97). Nesse sentido, na teoria crítica, não há nenhum nível epistemológico superior à teoria tradicional⁸, ou seja, no que se refere à justificação, não existe uma distinção filosófica notável entre a teoria que é crítica e a que não é.

Entretanto, para Fraser, é no *sentido político* que a definição de Marx permite uma consideração notável que faz da teoria crítica de fato crítica. Esse fator político está em seu programa de pesquisa e na sua conceitualização, ou seja, é uma teoria social crítica aquela que se atenta primordialmente para as ações e os objetivos dos movimentos sociais opositores de sua época, tendo com relação a eles uma afinidade partidária, ainda que crítica. O questionamento que essa teoria faz e os paradigmas que

8 A relação entre teoria tradicional e Teoria crítica é referente a desenvolvida por Max Horkheimer no ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” (1975 [1937]), no qual argumenta que a teoria tradicional estaria ligada a uma produção científica fragmentada e especializada que se limitava em justificar e descrever a ordem vigente. Já a Teoria Crítica seria aquela que seguiria o pensamento de Marx, estando comprometida com as transformações sociais econômicas e políticas do seu tempo, sempre se atualizando em relação a essas mudanças, realizando diagnóstico de tempo, entendendo as formas de dominação presentes e buscando meios de superá-la.

desenvolve partem dessa identificação e interesse por tais grupos que sofrem as dominações sociais de seu presente.

Sendo assim, Fraser mostra o quanto o movimento feminista passou a protagonizar esse papel de referência da teoria crítica, isso porque tal movimento teria lutado para superar a dominação, como a forma de subordinação, mais relevante de uma dada época. Logo, a teoria social crítica desse período buscaria principalmente analisar os fundamentos dessa dominação, se respaldando em categorias e tipos explicativos que explicitariam, no lugar de esconder, as relações de dominação masculina e de subordinação das mulheres, além de ouvir as reivindicações e os desejos dessas mulheres.

É partindo dessa perspectiva que Fraser faz uma análise da teoria crítica de Jürgen Habermas, com base em uma de suas principais obras, *A teoria da ação comunicativa* (1981) e de algumas de suas obras recentes à época de análise. As principais questões levantadas pela filósofa são: de que modo e em que medida a teoria de Habermas explicita ou camufla os fundamentos da dominação masculina e da subordinação feminina nas sociedades modernas; como problematiza ou reproduz as ideologias que alicerçam essa dominação e subordinação; e quais as contribuições dessa teoria para um auto-esclarecimento das lutas e demandas feministas. Considerando que, nesse livro citado, Habermas fundamenta sua teoria comunicativa e não há nenhuma menção às questões de gênero, o que para Fraser é uma insuficiência significativa, a raiz da questão de forma específica seria: “em relação ao gênero, o que é crítico e o que não é na teoria social de Habermas?” (FRASER, 1985, p. 98).

Sendo assim, Fraser realiza uma leitura profunda da teoria habermasiana de modo a: compreender os aspectos teóricos e sociais que o autor utiliza ao olhar para a família nuclear, moderna e masculina; analisar a relação que Habermas estabelece entre esfera pública e privada no capitalismo clássico, reconstruindo essa articulação ao considerar o gênero, que é ausente em sua teoria; e, por fim, examinar como ele olha para as possíveis crises e os potenciais conflitos do capitalismo contemporâneo ocidental atrelado ao paradigma do Estado de bem-estar social, na tentativa de entender onde as lutas feministas entrariam nesse processo. Nesta seção, busca-se retomar essas camadas de compreensão de Habermas através de Fraser para, posteriormente, ser

possível entender de qual teoria crítica a autora parte para fundamentar a *paridade de participação*, seu conceito crítico normativo de justiça.

Primeiramente, Fraser diferencia dois pontos centrais nas categorias estruturais de Habermas, um desses pontos é referente à separação entre *reprodução material* e *reprodução simbólica*⁹. De um lado, é fundamental a reprodução material das sociedades, ou seja, a relação de troca entre sujeitos com ambientes e aspectos não-humanos e com outros sistemas sociais. Essa reprodução é garantida pelo trabalho social. De outro lado, também é necessária uma reprodução simbólica das sociedades, no sentido de preservar e transferir aos novos sujeitos as normas e os padrões de linguagem ali construídos. Esse tipo de reprodução é proporcionado pela socialização, pela solidariedade e pelo aprendizado das tradições culturais.

Fraser mostra que essa distinção, a princípio, seria funcional no autor, remetendo a duas finalidades diferentes que devem ser realizadas para a manutenção das sociedades. No entanto, para além desse aspecto, a autora destaca que essas duas categorias também são usadas por Habermas para classificar práticas e ações sociais, de modo que tais atividades tendem a se distinguir, de forma exclusiva ou prioritária, a partir de uma dessas categorias, impossibilitando a interpenetração entre elas. Por isso, em Habermas, as práticas e as atividades sociais que fazem parte da esfera do trabalho remunerado são consideradas como atividades de reprodução material, enquanto as atividades e práticas ligadas ao cuidado (criação dos filhos e idosos, e atividades domésticas) são realizadas, em sua maioria, por mulheres sem remuneração na esfera

9 Essa divisão de Habermas, entre reprodução simbólica e reprodução material, de acordo com Fraser, contribui para superar o androcentrismo do marxismo ortodoxo, que admitia apenas um tipo de atividade histórica, o *trabalho social*, que era uma categoria androcêntrica por não considerar a criação dos filhos, exercida em sua grande maioria por mulheres, como uma forma de trabalho não remunerado. Quando Habermas estabelece o trabalho material e as atividades simbólicas (o que envolve o cuidado e a educação dos filhos), ele inclui o trabalho não remunerado das mulheres na história. Mas Fraser é categórica em apontar que isso está longe de ser suficiente para compreender as dominações estruturais do capitalismo, pois estabelece uma falsa separação entre material e simbólico, a partir de uma teoria de sistemas duplos, quando na verdade são dimensões totalmente imbricadas numa mesma forma de dominação estrutural: “Na verdade, esses não são dois sistemas distintos, mas duas dimensões completamente interconectadas de uma única formação social. Para entender essa formação social, uma teoria crítica requer um conjunto único de categorias e conceitos que integram internamente tanto o gênero quanto a economia política (*talvez também a raça*)”. (FRASER, 1985, p. 101, grifos meus). Ironicamente, embora Fraser encontre tanto em Marx quanto em Habermas fundamentos sexistas nas suas teorias sobre a formação do trabalho social por desconsiderar a divisão sexual do trabalho, ela parece repetir essa cegueira, ainda que forma mesmo intensa, com relação à categoria racial em sua teoria. Aqui (e esse “talvez também raça” se mantém na nova edição desse artigo, em 2013, no seu livro *Fortunes of feminism*), parece haver ainda dúvidas de que raça, assim como classe e gênero que já são defendidos por ela, é um aspecto fundante na formação social capitalista.

doméstica, estando fora do mundo do trabalho e, portanto, consideradas exclusivamente atividades de reprodução simbólica, pois para o autor são atividades que exercem a função de socialização e transmissão da cultura, diferente das práticas do trabalho social.

Já o segundo ponto das categorias de Habermas que Fraser destaca é a distinção entre *contextos de ação integrados socialmente* e *contextos de ação integrados no sistema*:

Contextos de ação socialmente integrados são aqueles em que diferentes agentes coordenam suas ações uns com os outros por referência a alguma forma de consenso intersubjetivo explícito ou implícito sobre normas, valores e fins, consenso baseado na fala e interpretação linguística. Por outro lado, os contextos de ação integrados ao sistema são aqueles em que as ações de diferentes agentes são coordenadas entre si pelo entrelaçamento funcional de consequências não intencionais, enquanto cada ação individual é determinada por cálculos de interesse próprio, maximização de utilidade, tipicamente entretidos nas expressões idiomáticas – ou, como diz Habermas, nos *media* – dinheiro e poder (FRASER, 1985, p. 102).

A partir dessa definição, a família nuclear patriarcal e o trabalho doméstico e de cuidado, ligados à reprodução simbólica, seriam parte de um contexto de ação socialmente integrado; enquanto o sistema econômico, que Fraser chama de *economia oficial*, com a função da reprodução material, estaria dentro de um modelo de contexto de ação integrado ao sistema.

Em ambos os pontos centrais da teoria de Habermas, Fraser visualiza duas interpretações possíveis para o posicionamento do teórico crítico. A primeira indica uma *leitura das diferenças absolutas*, na qual não haveria nenhuma inter-relação entre reprodução material e reprodução simbólica, ou entre contexto de ação integrado ao sistema e contexto de ação socialmente integrado, sendo totalmente distintas e opostas. Sendo assim, os contextos integrados ao sistema não denotariam nenhum tipo de consensualidade ou referências a normas e valores morais; e os contextos socialmente integrados não teriam relação alguma com cálculo estratégico relativos aos *media*, fonte de dinheiro e poder. A segunda interpretação permitiria uma *leitura das diferenças graduais* entre os dois tipos de contextos. Assim, os aspectos elementares de um contexto também poderiam estar presentes no outro, porém de forma reduzida, ou seja, haveria algum tipo de consenso e influência por meio de normas e valores morais nos

contextos integrados ao sistema, e, por outro lado, os contextos socialmente integrados também seriam demarcados, de modo mais tênue, por cálculos e estratégias dos *media*.

Fraser defende que a interpretação das diferenças absolutas é extremista e, portanto, insuficiente à teoria social, além de ser fortemente ideológica. No caso dos tipos de contextos das ações humanas, seriam raras aquelas em que não fossem delineadas por alguma norma ou consenso. Ou seja, até no mundo do mercado, por exemplo, pautado por trocas estratégicas e utilitaristas, há significados e normas intersubjetivamente associados, mesmo sendo problemáticos, como a noção partilhada dos significados sociais dos objetos, inclusive sobre quais coisas são intercambiáveis. Do mesmo jeito, no mundo do trabalho capitalista, os chefes e empregados, e os empregados entre si, estabelecem na prática de suas atividades algum consenso, mesmo que injusto, e baseiam-se em premissas normativas, mesmo que acríticas. Igualmente, são poucos os contextos de ação humana que sejam completamente destituídos de cálculos e estratégias. Um exemplo são os rituais de presente nas sociedades não-capitalistas, trocas que envolvem solidariedade, mas que também já foram largamente entendidos dentro de numa concepção estratégica exprimida através do poder¹⁰. Sendo assim, no caso das famílias nucleares modernas, os cálculos estratégicos individuais e auto-interessados também não poderiam ser descartados. Mesmo não sendo de modo oficial, portanto, contextos socialmente integrados possuem uma dimensão estratégica e econômica.

Nesse sentido, tanto na instituição familiar quanto na econômica há combinações entre consensualidade, normatividade e estratégia. Se tais instituições precisam ser diferenciadas a partir dos seus contextos de integração da ação, essas distinções devem ser consideradas como diferenças em níveis, levando em conta a proporção desses três elementos em cada ação. A concepção da diferença total entre a economia oficial, enquanto contexto de ação integrado ao sistema, e a família moderna, enquanto contexto de ação socialmente integrado, apresenta-se mais como uma perspectiva com muitos potenciais ideológicos, ou seja, tende a servir para intensificar as diferenças e obliterar as contiguidades entre as duas instituições, formando uma

10 Aqui Fraser está se referindo aos estudos de Pierre Bourdieu, que em *Outline of a Theory of Practice* (1977) retorna à obra de Marcel Mauss, *Ensaio Sobre a Dádiva* (2008 [1967]), para analisar as formas de “presentear” em sociedades não capitalistas.

oposição ideológica que coloca a família como um amparo diante do frio calculismo da esfera econômica oficial.

Após essas duas possíveis leituras de interpretação das categorias habermasianas, a questão que permanece é qual seria a leitura operada por Habermas, se seria a das diferenças absolutas ou das diferenças graduais. Segundo Fraser, o teórico crítico parte da distinção entre tipos de reprodução social com o intuito de fazer uma interpretação contextual pragmática e não como uma distinção absoluta e natural que contribuiria para a subordinação das mulheres. Igualmente, Habermas assegura que a distinção entre os dois contextos de ação serve para definir graus de diferenças nas ações sociais, não sendo, portanto, uma diferença absoluta. Mas Fraser analisa a fundo essas afirmações do autor para investigar se de fato ele é coerente com o que expõe em sua teoria.

As distinções que Habermas estabelece entre *contextos de ação* e entre *funções de reprodução* têm o objetivo de desenvolver uma explicação da modernização social e fazer um mapeamento da estrutura institucional das sociedades modernas, que, em sua análise, se diferencia das sociedades pré-modernas por desacoplar de forma dualista certas funções de reprodução simbólica da reprodução material que antes estavam indiscriminadas na realidade social. Assim, nas sociedades modernas, funções materiais são colocadas em duas instituições específicas, na economia oficial e no Estado administrativo, como domínios que estão incorporados ao *sistema*. Da mesma forma, são organizadas mais duas instituições especializadas na reprodução simbólica e integradas socialmente: a família nuclear ou esfera privada; e o espaço de participação política, criação de debates e opiniões ou esfera pública, que juntas, formam, para Habermas, as duas ordens institucionais do *mundo da vida*¹¹.

Levando em conta que a modernização, enquanto um desacoplamento entre o sistema e as instituições do mundo da vida, acaba por legitimar a separação institucional entre a economia oficial e a família, entre o trabalho doméstico e o remunerado, Habermas conclui que existe uma assimetria entre reprodução simbólica e material no

11 Com *Teoria da ação comunicativa* (1981), Habermas estabelece a sociedade a partir de dois níveis: o mundo da vida e o sistema. Desde então, economia e Estado aparecem como domínios de ação submetidos ao sistema e que não podem mais ser internamente transformados de forma democrática, pois eles possuem um sistema próprio cuja política de integração poderia arruinar seu funcionamento. Já o mundo da vida aparece em Habermas como uma rede conjunta de ações comunicativas, cujo componente social envolve uma totalidade de relações interpessoais ordenadas legitimamente.

que se refere à sua incorporação ao sistema. Desse modo, as práticas simbólicas seriam distintas das práticas materiais, já que aquelas não poderiam ser transmitidas para as instituições integradas ao sistema: “Seu caráter inerentemente simbólico exige que elas sejam socialmente integradas” (FRASER, 1985, p. 109). Disso, pode-se depreender que o trabalho não assalariado das mulheres, nas esferas domésticas e de cuidado, não pode ser integrado ao sistema econômico oficial, a não ser com um caráter patológico ou exógeno. Além disso, Habermas também declara como fator importante da *racionalização social*¹² a diferenciação que as instituições integradas ao sistema possuem para tratar das funções de reprodução material; essa separação, segundo o autor, permitiria à sociedade maior habilidade para ocupar-se com seu meio social.

Fraser também encontra no pensamento do teórico crítico uma estrutura conceitual que permite entender outras dimensões da dominação masculina. Ele faz uma subdistinção da categoria de contextos de ação integrados socialmente em duas subcategorias, uma referente às formas *normativamente seguras* e outro às formas *comunicativamente alcançadas*:

Considere que Habermas subdivide a categoria de contextos de ação socialmente integrados em duas subcategorias adicionais. Um polo compreende formas ‘normativamente seguras’ de ação socialmente integrada. Tal ação é coordenada com base em um consenso convencional, pré-reflexivo, dado como certo sobre valores e fins, consenso enraizado na internalização pré-crítica de socialização e tradição cultural. O outro polo do contraste diz respeito às formas ‘comunicativamente alcançadas’ de ação socialmente integrada. Essa ação é coordenada com base em entendimentos explícitos, alcançados de forma reflexiva, por discussões irrestritas sob condições de liberdade, igualdade e justiça (FRASER, 1985, p. 108).

Essa subdivisão presente no interior da categoria de ação socialmente integrada permite a Habermas ferramentas críticas para a compreensão da família nuclear moderna e patriarcal, que podem ser colocadas em contextos de ação normativamente garantidos, além de comunicativamente alcançados, ou seja, por contextos nos quais as ações tendem a decorrer de forma consensual e por valores compartilhados, mas cujo consenso é questionável por ser pré-reflexivo ou por ser atingindo via diálogo demarcado por injustiça, coerção ou desigualdade. Isso pode ser visto no controle e na

12 Para saber mais sobre o processo de racionalização em Habermas, ver: HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Trad. de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, vol. 1. 2012.

imposição da fala masculina enquanto as mulheres são interrompidas e silenciadas; no comportamento gestual e corporal dos homens que são mais imperativos enquanto o comportamento das mulheres é naturalizado no modo da subordinação e da sujeição. Por isso, as ferramentas críticas que essa subdistinção oferece, de acordo com Fraser, ainda são parciais. Muito embora seja uma distinção moralmente importante e empiricamente proveitosa, é insatisfatória por não considerar o poder como parte fundante dessa categoria:

O que é insuficientemente enfatizado, no entanto, é que as ações coordenadas por consenso normativamente garantido na família nuclear chefiada por homens são ações reguladas pelo poder. Parece-me um erro grave restringir o uso do termo 'poder' a contextos burocráticos. Os teóricos críticos fariam melhor em distinguir diferentes tipos de poder, por exemplo, o poder doméstico-patriarcal, por um lado, e o poder burocrático-patriarcal, por outro. Mas mesmo essa distinção, por si só, não é suficiente para tornar a estrutura de Habermas plenamente adequada a todas as formas empíricas de dominação masculina nas sociedades modernas. Pois o poder normativo-doméstico-patriarcal é apenas um dos elementos que reforçam a subordinação das mulheres na esfera doméstica. Capturar os outros requereria um arcabouço sócio-teórico capaz de analisar as famílias também como sistemas econômicos que envolvem a apropriação do trabalho não remunerado das mulheres e o intertravamento de formas complexas com outros sistemas econômicos que envolvem trabalho remunerado (FRASER, 1985, p. 109).

A leitura habermasiana ainda permite uma ratificação das perspectivas dualistas referentes aos padrões de divisão entre público e privado nas sociedades capitalistas. De acordo com Fraser, Habermas define essa separação a partir de uma articulação entre quatro termos, sendo eles: a família, a economia (oficial), o Estado e a esfera pública. Na sua análise, há uma separação no nível dos sistemas, no capitalismo clássico, entre público e privado, mas é uma divisão que se inter-relaciona, ou seja, a separação entre o Estado, ou sistema público da economia oficial, e o sistema privado. Da mesma forma, há outra divisão público-privada no nível do mundo da vida, ou seja, a separação entre família, ou esfera do mundo da vida privada, e o espaço do debate e da participação política, ou seja, a esfera pública. Ademais, cada uma dessas diferenciações entre público e privado é complementada com a outra respectiva; há uma inter-relação de trocas entre o privado (economia oficial e família nuclear) e entre o público (administração do Estado e os órgãos de opinião e participação pública) que

ocorrem a partir da institucionalização dos papéis sociais que se interligam: “Assim, os papéis de trabalhador e consumidor vinculam a economia privada (oficial) e a família privada, enquanto os papéis de cidadão e (mais tarde) de cliente vinculam o Estado público e as instituições de opinião pública” (FRASER, 1985, p. 112-113).

Fraser considera essa interpretação bastante refinada sobre a vinculação entre instituições públicas e privadas nas sociedades capitalistas clássicas. Porém a autora novamente encontra lacunas que merecem atenção, e que estão, em sua maioria, ligadas à ausência das temáticas de gênero na interpretação de Habermas sobre os arranjos e as relações institucionais. Essa deficiência é notada, em primeiro lugar, nas esferas privadas, na relação entre economia e família, intermediada por meio das funções do trabalhador e do consumidor. Fraser argumenta, sob forte influência nos trabalhos de Carole Pateman¹³, que esses papéis sociais são demarcados pelo gênero, sendo delineados, dessa forma, tanto pela identidade de gênero quanto pelo dinheiro. Analisando o *trabalhador* em sociedades capitalistas e patriarcais, o seu papel social é masculino, e não somente na perspectiva estatística:

Existe um sentido muito profundo em que a identidade masculina nessas sociedades está ligada ao papel de provedor do pão. A masculinidade é, em grande parte, uma questão de sair de casa todos os dias para um lugar de trabalho remunerado e retornar com um salário que forneça aos dependentes. É essa relação interna entre ser homem e ser um provedor que explica porque nas sociedades capitalistas o desemprego pode ser tão psicologicamente, quanto economicamente, devastador para os homens. Também esclarece a centralidade da luta por um ‘salário familiar’ na história dos movimentos operário e sindical dos séculos XIX e XX. Esta foi uma luta por um salário concebido não como pagamento a um indivíduo sem gênero pelo uso da força de trabalho, mas como pagamento a um homem pelo apoio a sua esposa e filhos economicamente dependentes. Essa concepção, obviamente, legitimou a prática de pagar menos às mulheres por trabalho igual ou comparável (FRASER, 1985, p. 113).

Recorrendo à Carole Pateman¹⁴, Fraser destaca que a questão não é as mulheres não fazerem parte do mundo do trabalho, muito pelo contrário, Angela

13 Em especial, este trabalho de Pateman: PATEMAN, Carole. “The Personal and the Political: Can Citizenship be Democratic?”. Berkeley: University of California, 1985.

14 De acordo com Pateman ([1989] 2013), em “Críticas feministas à dicotomia público-privado”, com o progresso capitalista, a partir da divisão sexual do trabalho, a separação entre público e privado intensificou ainda mais a dominação masculina e a subordinação das mulheres, que foram retiradas da sociedade civil e esquecidas na esfera doméstica – que na teoria política liberal é uma esfera ignorada, a parte da vida social – naturalizando o patriarcado na teoria liberal que supostamente tem como princípio

Davis¹⁵, inclusive mostra o quanto mulheres negras americanas nunca se quer saíram do mundo do trabalho, desde a escravidão estadunidense. Na verdade, elas são fundamentais nesse âmbito, mas atuam de formas distintas dos homens, sendo colocadas em trabalhos *feminizados* e sexualizados de serviço, como secretárias, empregadas domésticas, vendedoras, prostitutas, comissárias de bordo; em profissões de cuidado e de habilidades maternas, como enfermeiras, assistentes sociais, babás, educadoras e professoras primárias; trabalhos de baixo status e qualificação, de turnos duplos (trabalho doméstico não-remunerado e trabalho remunerado precarizado); além de serem vistas como “esposas trabalhadoras” e “mães trabalhadoras”. Essas distinções que colocam as mulheres nesses papéis no mundo do trabalho evidenciam as discrepâncias que existem entre o papel do trabalhador e o feminino no capitalismo, e isso comprova que esse papel é eminentemente masculino. Assim, não há como dizer que as mulheres estiveram totalmente banidas da vida pública, principalmente aquelas que compunham a classe trabalhadora, mas o modo como estão colocadas é baseado nos padrões patriarcais, fundamentados na divisão sexual do trabalho tanto no local do trabalho quanto na família, que desconsidera o duplo turno de trabalho das mulheres. Somente quando o trabalho remunerado for olhado junto ao trabalho não remunerado que será

liberdade e igualdade: “com o desenvolvimento do capitalismo e de sua forma específica de divisão do trabalho, sexual e de classe, as esposas foram empurradas para empregos com status inferior ou mantidas completamente fora da vida econômica, relegadas a seu lugar ‘natural’, dependente, na esfera familiar e privada. Hoje, apesar de um nível elevado de igualdade civil, parece natural que as esposas sejam subordinadas apenas por dependerem de seus maridos para a subsistência, e é dado como certo que a vida social liberal pode ser entendida sem referência à esfera da subordinação, das relações naturais e das mulheres. Dessa forma, o velho argumento patriarcal que tem como ponto de partida a natureza e a natureza das mulheres foi transformado ao ser modernizado e incorporado ao capitalismo liberal. A atenção teórica e prática passou a se fixar exclusivamente na área pública, na sociedade civil — ‘no social’ ou ‘na economia’ — e se presumiu que a vida doméstica era irrelevante à teoria social e à política ou às preocupações dos homens de negócios. O fato de que o patriarcalismo é uma parte essencial, na verdade, constitutiva, da teoria e da prática do liberalismo permanece obscurecido pela dicotomia aparentemente impessoal e universal entre público e privado dentro da própria sociedade civil” (PATEMAN, 2013, p. 61).

15 Em *Mulheres, raça e classe*, Angela Davis (2016 [1981]) argumenta que a diferenciação sexista entre economia doméstica como feminino e economia pública como masculino causada pelo capitalismo industrial, pós-Guerra Civil norte-americana, fortaleceu ainda mais a imagem de inferioridade e fragilidade apenas das mulheres brancas, a partir de uma ideologia da feminilidade, fazendo com que elas fossem separadas do mundo do trabalho produtivo remunerado e vistas como a “mãe” e a “dona de casa”. No entanto, entre mulheres negras escravizadas, esse movimento nunca ocorreu: “os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante” (DAVIS, 2016[1981], p. 24-25). Isso mostra o quanto o caráter patriarcal é racializado, por uma estrutura social embranquecida

possível compreender de forma mais aprofundada a estrutura e o funcionamento do capitalismo¹⁶.

O segundo papel que vincula a economia oficial com a família é o *consumidor*, que, na estrutura de Habermas, teria uma base mais feminina, pois o consumidor seria como um companheiro ou ajudante do trabalhador, exercendo funções como compra e prestação de serviços para o uso doméstico, o que aparece como função dominante para as mulheres. Criou-se, assim, uma fantasia em torno da ideia de que o consumidor é feminino, uma falsa imagem disseminada principalmente pelos *media* e pela propaganda. Tal qual as mulheres em relação ao papel do trabalhador, aqui os homens atuam na esfera do consumo de forma dissonante¹⁷.

Ademais, as ligações entre os papéis da família e da economia realizadas por Habermas, segundo Fraser, desconSIDERAM aspectos importantes. Um deles é o autor não indicar em nenhum momento o papel do cuidador de crianças que, no capitalismo, é uma função também extremadamente feminina. Em razão dessa ausência de sua análise, esta se torna uma interpretação androcêntrica que tem consequências consideráveis, entre elas, a de não dar a relevância devida às questões de gênero para analisar a

16 Fraser discute, juntamente à Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, de forma mais detalhada a relação entre trabalho produtivo (assalariado) e reprodutivo (não remunerado) em *Feminismo para os 99% - um manifesto* (2019). Para as autoras, é no sistema capitalista que se origina não somente a exploração de uma classe dominante sobre outra, como também a opressão de um gênero sobre outro. Sendo assim, o sexismo é parte fundante na estrutura capitalista. Muito embora a subordinação das mulheres já existisse anteriormente em outras formas de sociedade, o capitalismo moderniza o sexismo a partir de novas estruturas institucionais, promovendo feminicídio, homofobia e transfobia. Por isso, é central no livro a crítica à dicotomia fundamentada na divisão de gênero e que se reflete na separação entre trabalho pago e não-pago. Sendo um tipo de trabalho não remunerado que envolve criar, cuidar, educar e desenvolver seres humanos, a reprodução social é mundialmente realizada por mulheres; porém, esse trabalho, na sociedade capitalista, não tem reconhecimento material, de valor de trabalho. Isso se torna mais perverso porque o trabalho de produção de pessoas é vital, complexo e essencial para a produção de lucros, sendo posteriormente instrumentalizado em favor de projetos imperialistas. Portanto, a reprodução social, enquanto trabalho doméstico e de cuidado, contribui diretamente na possibilidade de cada sujeito trabalhar fora, de forma assalariada, o que, segundo as autoras, seria a chamada “força de trabalho” de Marx. É a criação e o cuidado da formação de pessoas que encarnam e moldam a vida e a força de trabalho dos seres humanos, de modo a produzir sujeitos normalizados e moralizados que sejam subservientes ao serviço do capital. Assim, a reprodução social torna-se entrecruzada com a dominação e sua luta para superá-la. Por essa razão, para se fortalecer, o capitalismo depende da opressão de gênero, da organização da reprodução social alicerçada numa divisão racial, sexista e heteronormativa, o que provoca às mulheres uma violência fundida entre espaço público e privado, atravessada interseccionalmente, forçando as mulheres negras e imigrantes ao trabalho doméstico e de cuidado precarizados (SANTOS, 2020).

17 Fraser traz como exemplo o trabalho de Barbara Ehrenreic (1984), *The Hearts of Men: can Dreams and the Flight from Commitment*, onde ela analisa como a revista *Playboy* foi precursora em inserir os homens no mundo do consumo sem feminizá-los, formando um eixo de consumo bastante machista.

estrutura institucional do capitalismo, e não compreender, com isso, os papéis e a influência da identidade de gênero como um meio de troca nas sociedades capitalistas.

Com relação ao papel do *cidadão*, Fraser também tece severas críticas no sentido de mostrar o quanto esse papel também é fortemente masculino na sociedade, e envolve questões mais profundas do que somente o direito a voto, que para as mulheres foi bastante tardio – inclusive, não poder votar era apenas um dos sintomas de uma dominação maior. Habermas define o cidadão como aquele sujeito que é um participante central do debate político e da formação de opinião pública, ou seja, para ele, a cidadania está diretamente relacionada às dimensões do consentimento e da fala, da “*capacidade de participar em paridade com os outros no diálogo*” (FRASER, 1985, p. 115, grifos meus), capacidades que foram historicamente bloqueadas às mulheres e dominada pelos homens, logo essa noção de paridade é apenas formal. Do mesmo modo, nas jurisdições do casamento, referente à violência doméstica e ao estupro, a mulher se mantém legalmente sujeita ao marido, e sexualmente submetida a ele; e fora do casamento isso não é diferente, o consentimento continua sendo algo mal compreendido, fundamentado principalmente na falsa ideia de que quando a mulher diz “não” ela quis dizer “sim”.

Fraser alega que há um desacordo conceitual na teoria habermasiana que impede a elaboração de uma relação entre feminilidade e capacidades dialógicas que são centrais para sua concepção de cidadania. Inclusive a filósofa encontra outro elemento dentro do conceito de cidadania de Habermas que ele não desenvolve, mas que está diretamente ligado à masculinidade, qual seja, o aspecto *militar*, enquanto dimensão de defesa, proteção e segurança daqueles que aparentemente não conseguiriam se salvar – as mulheres, as crianças e os idosos. Citando Judith Stiehm¹⁸, Fraser argumenta que essa apartação entre protetores masculinos e mulheres protegidas só contribui para afastá-las ainda mais de uma relação com a cidadania, o que reafirma que a cidadania se mantém submetida a papéis de gênero, além de compactuar com uma legislação “protetora” que influencia os meios de produção e reprodução, impedindo ou dificultando, de antemão, que as mulheres exerçam funções de liderança e de força

18 Vale destaca que Fraser (1985, p. 116) não concorda plenamente com os apontamentos de Stiehm sobre a integração total de mulheres nas Forças Armadas dos EUA, já que essa também seria uma instituição baseada na força e na dominação. Para saber mais sobre essa relação entre mulheres e serviços militares, ver: STIEHM, Judith. “The Protected, the Protector, the Defender” In.: *Women and Men's Wars*, New York: Pergamon Press, 1983.

física, contribuindo para que estejam submetidas aos seus maridos na esfera da família. Portanto, o papel do cidadão no capitalismo é um papel que articula o Estado e a esfera pública, a economia e a família, e essas ligações são eminentemente masculinas, diferente da ideia defendida por Habermas de que são papéis que envolvem um poder neutro em relação ao gênero.

Assim, existem algumas lacunas importantes no modelo poderoso e sofisticado de Habermas das relações entre instituições públicas e privadas no capitalismo clássico. A cegueira de gênero do modelo oculta características importantes dos arranjos que ele deseja entender. Ao omitir qualquer menção ao papel de criador de filhos e ao não tematizar o subtexto de gênero subjacente aos papéis do trabalhador, Habermas falha em entender exatamente como o local de trabalho capitalista está vinculado à família nuclear moderna, restrita e chefiada por homens. Da mesma forma, ao não conceber o subtexto masculino do papel do cidadão, ele perde o sentido pleno do modo como o Estado está ligado à esfera pública do discurso político (FRASER, 1985, p. 116-117).

Com isso, Habermas perde significativas ligações intercruzadas entre as quatro dimensões da sua estrutura categorial entre público e privado o que resulta em *déficits* empíricos por não focar aspectos importantes da dominação masculina difundidos nas sociedades modernas. Isso envolve não considerar a formação de um sujeito específico, cidadão, protetor, masculino e discursivo, que conecta o Estado à esfera pública e também liga a família nuclear ao mundo do trabalho remunerado, e a economia familiar à economia oficial, ou seja, aspectos que pressupõem: a capacidade dos homens de proteger e a das mulheres de precisarem dessa proteção; a habilidade da fala e do consentimento que homens possuem e as mulheres são desprovidas; o status do homem de provedor da família e da mulher como sua dependente; sem considerar, por fim, a forma como a criação dos filhos liga as quatro categorias do seu esquema, no sentido de ser o espaço de formação de sujeitos, masculinos e femininos, que posteriormente irão ocupar os diversos papéis sociais do capitalismo.

Ele exagera as diferenças entre essas instituições e bloqueia a possibilidade de analisar as famílias como sistemas econômicos – isto é, como locais de trabalho, troca, cálculo, distribuição e exploração. Ou, na medida em que Habermas reconheceria que as famílias podem ser vistas como sistemas econômicos, sua estrutura implica que isso se deve à intrusão ou invasão de forças alienígenas – à ‘colonização’ da família pela economia (oficial) e pelo Estado (FRASER, 1985, p. 107-108).

Segundo Habermas, há um processo segundo o qual dinheiro e poder passam a penetrar intensamente nas relações internas do mundo da vida, no lugar de apenas serem o meio de troca entre sistema e mundo da vida. As esferas privada e pública do mundo da vida não mais submetem os sistemas econômico e administrativo oficiais às normas, aos valores e às interpretações da vida cotidiana, aspectos simbólicos que gradualmente se tornam mais dependentes das imposições do sistema. Esse processo foi denominado por Habermas de *colonização do mundo da vida*¹⁹ pelo sistema, ou seja, a invasão dos mecanismos de integração do sistema nas esferas simbólicas de reprodução que resultaria na degradação, burocratização e monetarização dos contextos de interpretação e comunicação. Apesar de ser uma elaboração refinada, para Fraser, se mantém insuficiente, pois a colonização ainda implica na interpretação de tipos naturais de separação entre ações de reprodução simbólica e material e na suposição de que a esfera doméstica não é atingida por dinheiro e poder, a não ser de forma extrínseca – além de presumir que a dinamização da sociedade capitalista ocorre através do movimento básico e de via única, que parte da economia oficial e do Estado para o mundo da vida, sem haver um movimento contrário ou duplo.

Essa noção de colonização do mundo da vida pelo sistema desconsidera, então, que as normas e os significados da identidade de gênero são fatores cruciais de interferência do mundo da vida no sistema, intensificando a divisão sexual da força de trabalho e estruturando a economia e o Estado, que Habermas parece ignorar. Desse modo, para Fraser, o diagnóstico não consiste tanto na invasão do sistema sobre o mundo da vida, enquanto uma reificação indiferenciada e generalizada, mas sim na subordinação e dominação de consensos normativamente garantidos, por meio da burocratização e da monetarização, e que atinge de forma desmedida as mulheres.

Fraser, olhando para as lacunas do pensamento de Habermas, considera que sua separação categorial entre sistema e mundo da vida reflete seguramente a divisão institucional já posta na realidade social entre família e economia oficial, entre lar e lugar do trabalho remunerado, ou seja, não é uma leitura tão crítica por reproduzir mais

19 A partir disso, a transformação social para Habermas viria portanto de fora do mundo da vida, por meio de diferentes recursos de integração social e da esfera pública, aberta e permeável, que impedissem sua colonização sistêmica: “O objetivo não é mais simplesmente a ‘superação’ de um sistema econômico capitalista autônomo e um sistema de dominação burocrática autônomo, mas a contenção democrática da *interferência* colonizadora dos imperativos sistêmicos nos domínios do mundo da vida” (HABERMAS, 1990, p. 68).

a experiência dada do que problematizá-la e compreender suas complexidades profundas. Além disso, há uma intensificação das diferenças e uma oclusão das semelhanças quando Habermas inclui a família na dimensão simbólica e socialmente integrada enquanto o trabalho assalariado pertenceria à dimensão material integrada ao sistema. Isso não contribui para enxergar que o lar também é um lugar de trabalho, mesmo que não remunerado e não reconhecido; e que nos âmbitos de trabalho assalariado, as mulheres são destinadas a cargos sexistas e são constantemente sexualizadas, ou seja, Habermas, por fim, não se atenta ao fato de que tanto na esfera privada quanto na pública, as mulheres estão subordinadas aos homens. Portanto, embora o autor seja contra a leitura totalizante das suas categorias, as distinções desenvolvidas na teoria habermasiana não favorecem a leitura da diferença gradual, mas sim da diferença absoluta.

Outro aspecto que contribui para essa leitura diz respeito à definição da família nuclear e patriarcal como estando inserida em uma ordem institucional socialmente integrada ao mundo da vida, cujas relações de poder e dinheiro são vedadas ou consideradas extrínsecas a essa ordem, por pertencerem, primordialmente, à economia oficial e à administração do Estado, sendo somente um incidente estarem na esfera intrafamiliar. É uma perspectiva, no entanto, que não corresponde à complexidade da realidade, quando as feministas já confirmaram o contrário²⁰, a partir de estudos empíricos sobre as deliberações familiares, a administração das finanças e a violência doméstica, o que comprova o quanto as famílias são, por completo, atravessadas por relações de dinheiro e poder²¹. Dessa forma, os cálculos e estratégias que ocorrem nos domicílios, envolvendo questões sexuais de trabalho e dinheiro, de violência e de coerção seriam aspectos instrumentais para o autor, vistos apenas como a invasão do sistema no mundo da vida e não como formas de dominação e poder intrínsecas ao mundo da vida. Esses aspectos são, assim, obliterados da teoria habermasiana quando esta destaca apenas o contraste entre a família moderna e a economia oficial, ou seja, a colonização do mundo da vida pelo sistema.

20 Os exemplos trazidos por Fraser são os trabalhos de Barrie Thorne e Marilyn Yalom (1982), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*; e de Michle Barrett e Mary McIntosh (1982), *The Anti-Social Family*.

21 Inclusive, a própria ideia e construção da família na sociedade capitalista já se fundamenta na exploração econômica, como já desenvolvido por Friedrich Engels (2019 [1884]), em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

Fraser argumenta, portanto, que a teoria de Habermas defende ao menos uma dimensão da separação entre público e privado que as feministas criticam; ele preserva um arranjo institucional que é extensamente compreendido como uma das bases fundamentais da subordinação das mulheres na modernidade, ou seja, continua sendo uma teoria com aspectos ideológicos e androcêntricos para fundamentar o desacoplamento entre sistema e mundo da vida: “E deve-se notar que o fato de Habermas ser um socialista não altera o assunto. Mesmo se ele endossasse a eliminação da propriedade privada, a orientação para o lucro e o comando hierárquico no trabalho remunerado, isso não afetaria a separação econômica/doméstica oficial” (FRASER, 1985, p. 110).

Uma compreensão da relação entre público e privado sensível ao gênero permitiria inferências teóricas indispensáveis, pois mostraria como a dominação masculina é inerente ao capitalismo, no lugar de ser somente uma relação accidental, já que a estrutura institucional desse sistema social é organizada, fundamentalmente, a partir dos papéis de gênero. São relações de dominação que, em Habermas, não aparecem mais como resquícios de desigualdades de status pré-modernos, pois parte do antecedente de que o trabalho remunerado e o Estado estão apartados da criação dos filhos e do trabalho doméstico, desse modo são formas de dominação intrinsecamente modernas. Fraser defende assim que uma teoria de fato crítica da sociedade precisa se atentar às questões de subordinação de gênero para formar suas categorias de entendimento do capitalismo. Para superar a noção androcêntrica de trabalhador e consumidor é preciso enxergar esses aspectos para além da dimensão econômica e compreender as interferências de gênero na política e na economia: “Assim, esta análise revela a inadequação daquelas teorias críticas que tratam o gênero como incidental à política e à economia política. Destaca a necessidade de uma estrutura categorial teórica crítica em que gênero, política e economia política sejam internamente integrados” (FRASER, 1985, p. 118).

Fraser faz, portanto, uma análise crítica da interpretação dos tipos naturais distintos entre reprodução simbólica e reprodução material mostrando que apesar de Habermas defender que não são diferenças absolutas, essa tese não se fundamenta em sua teoria. A crítica de Fraser permitiu desenvolver um raciocínio mais complexo sobre o *sistema*, com o intuito de realizar uma transformação social efetiva que de fato

caminhe para a superação da subordinação das mulheres. A filósofa mostrou que esse movimento vai na contramão da teoria habermasiana que enxerga a complexidade do sistema como mais uma, dentre outras, formas de “progresso”, além de também ir na contramão dos padrões de justiça vigentes.

Uma interpretação atenta ao gênero permite notar o aspecto multidirecionado dos movimentos sociais e sua influência na sociedade. Ou seja, evidencia “a inadequação do pressuposto marxista ortodoxo de que toda ou mais significativa influência causal vai da economia (oficial) para a família e não vice-versa. Isso mostra que as estruturas de identidade de gênero pagam trabalho, administração estatal e participação política” (FRASER, 1985, p. 118). Finalmente, uma interpretação crítica às questões de gênero também possui implicações políticas normativas, já que, segundo Fraser, indica a emancipação das sociedades capitalistas da dominação masculina, exigindo a transformação dos papéis de gênero e das instituições que se ancoram nesses papéis, ou seja, reivindica a urgência pela reconfiguração dos próprios conceitos de cidadania, criação de filhos e trabalho assalariado, bem como reorganização das vinculações entre esfera pública e privada.

1.2 Entre o pós-modernismo e a prática política feminista, uma crítica social sem filosofia

Após refletir sobre uma teoria crítica que seja de fato feminista e atenta às formas de dominação masculina intrínsecas à separação absoluta no mundo capitalista entre categorias modernas de reprodução material e simbólica, e de público e privado, Nancy Fraser, junto à Linda Nicholson, escreve o conhecido e polêmico texto *Crítica social sem filosofia*, em 1988, partindo do diagnóstico de que o feminismo e o pós-modernismo surgem como duas formas de pensamento político e cultural da década de 1980, mas que são correntes que seguiam caminhos opostos. Diante disso, a proposta das autoras é defender uma relação aproximada entre as duas linhas de pensamento, considerando que tanto o feminismo quanto o pós-modernismo promoveriam importantes problematizações à filosofia, enquanto maior instituição do pensamento, de modo a elaborar novos paradigmas de crítica social que não se sustentassem no pensamento filosófico tradicional.

Para argumentar em defesa dessa aproximação, Fraser e Nicholson apresentam as direções opostas que essas duas correntes seguiram, mostrando que, apesar dessa contraposição, uma complementar a outra e permitiria resolver as lacunas que cada uma deixa em aberto. O pós-modernismo tinha como inimigos principais o essencialismo e o fundacionalismo, convergindo sua crítica à Filosofia; criaram interpretações metafilosóficas e sem apelos fundacionais, resultando daí a configuração da sua crítica social. Por outro lado, para o feminismo, o problema principal era a crítica social sempre depender da filosofia para se formar. Por isso, as feministas fizeram o movimento inverso, elaboraram pensamentos políticos críticos, de onde partiriam seu entendimento sobre a filosofia.

Diante desse panorama, para as autoras, a formação da crítica social pós-moderna seria muito debilitada, enquanto o feminismo produzia consolidadas críticas, mas que tendiam a perspectivas fundamentalistas e essencialistas. Por isso, as duas correntes poderiam se articular para uma aprender com a outra a partir da troca de recursos importantes, de modo a produzir uma perspectiva que incluía suas respectivas potências enquanto exclui suas respectivas debilidades, ou seja, produzir um feminismo pós-moderno, no qual se formasse uma crítica social não mais androcêntrica e uma teoria não mais essencialista.

Para desenvolver esse feminismo pós-moderno, Fraser e Nicholson mostram as limitações e os potenciais do pós-modernismo e do feminismo. Assim, a partir do pós-modernista Jean-François Lyotard, elas desenvolvem os principais aspectos do pensamento pós-moderno que, ao criticar a Filosofia, criou novos paradigmas de crítica social, mas que ainda não abrangiam por completo a dominação e a subordinação de gênero. Acerca do feminismo, as filósofas analisam algumas autoras, brancas e norte-americanas da década de 1970 e 1980, que retrataram aspectos principais da crítica social feminista; Fraser e Nicholson revelam que tais críticas, muitas vezes, partem de princípios filosóficos universais e essencialistas. Nesse sentido, é de muita relevância retomar o pensamento de algumas feministas negras, também norte americanas, que, mesmo antes do diagnóstico de Fraser e Nicholson, já rompiam com os paradigmas do essencialismo e universalismo presentes no pensamento feminista branco, e que foi fundamental para pensar um feminismo mais abrangente, como as próprias autoras apontam.

O pós-modernismo parte de uma reflexão, sobre a situação na qual a filosofia se encontra, para formar uma crítica social que não envolva fundamentos filosóficos tradicionais e universais. Para autores como Richard Rorty²² e Jean-François Lyotard²³, a Filosofia com F maiúsculo e a teoria não devem mais ter o papel moderno de *fundamentar* a política e a crítica social, mas sim, com base na concepção *pós-moderna*, permitir que a crítica flutue sem depender de algum alicerce teórico universalista. Assim, sem o respaldo filosófico, a própria formação da crítica social se transforma, obtendo um caráter mais pragmático, contextual e local, o que altera também o lugar social e o papel político dos intelectuais. No entanto, apesar dessa tentativa de eliminação da Filosofia como centro fundante do pensamento, ela continua a ocupar um lugar estrutural considerável no pós-modernismo, mas agora de forma latente, pois é partindo da transformação do papel que a filosofia ocupa que se estabelece a crítica social e a prática intelectual engajada.

Partindo do livro *A condição pós-moderna* (1986 [1984]), de Lyotard, as autoras colocam o pós-modernismo como um estado geral da civilização ocidental contemporânea, no qual as grandes narrativas de legitimação da sociedade são menos aceitáveis, o que envolve o iluminismo²⁴ com seu aperfeiçoamento gradativo e constante da razão e da liberdade, o pensamento hegeliano²⁵ com sua dialética do espírito e o pensamento marxista²⁶ com a luta de classes que resultaria na revolução proletária. De acordo com Lyotard, essas correntes de pensamento seriam “metanarrativas”, por instaurarem práticas discursivas de primeira ordem, ou seja, práticas que são localizadas, mas colocadas dentro de um metadiscurso totalizador e universal que as legitima. Desse modo, o metadiscurso dessas correntes de pensamento narra uma história particular como sendo a história da humanidade que faz com que suas normas, regras e processos políticos que justificam a ciência moderna sejam

22 RORTY, R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

23 LYOTARD, J. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

24 MONTESQUIEU, B.. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROUSSEAU, J. J.. *O contrato social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOCKE, J.. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

25 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *A razão na história*. São Paulo: Edições 70, 2007

26 MARX, K. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K; ENGELS, F. *O manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

legítimos e independentes de práticas sociais históricas contingentes, obtendo assim a condição de ser o entendimento de mundo Correto, Verdadeiro e Justo: “[a metanarrativa] pretende ser um discurso privilegiado capaz de situar, caracterizar e avaliar todos os outros discursos, mas não ele próprio infectado pela historicidade e contingência que tornam os discursos de primeira ordem potencialmente distorcidos e com necessidade de legitimação” (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 87).

Diante disso, Lyotard defende que as grandes metanarrativas ainda são modernas e fixas, não sendo mais possível aceitá-las como totalizantes e universais, capazes de dar conta de toda a verdade, sendo apenas mais um discurso dentre vários outros. Por isso, para o pós-modernista, a legitimidade, epistêmica e política, não deve mais se ancorar nas metanarrativas filosóficas, e sim considerar uma legitimidade plural, local e imanente, que parte do nível da prática social no lugar de partir da filosofia para justificar os procedimentos de análise científica.

O mesmo processo aconteceria com a legitimação política, não sendo mais necessário uma teoria única e universalizante sobre a justiça, mas sim uma “justiça de multiplicidades”. No entanto, segundo Fraser e Nicholson, a justiça é um conceito que não aparece de forma muito nítida em Lyotard. Por um lado, o autor oferece uma visão normativa de justiça que coloca uma pluralidade descentralizada de grupos e instituições democráticas e auto-gerenciados, onde os próprios integrantes discutem as normas de suas práticas e se responsabilizam por modificá-las de acordo com as circunstâncias. Por outro lado, essa normatização política é ignorada, considerando que, de forma geral, depender de uma normatividade para se legitimar tenderia mais a uma perspectiva moderna. Abandonar essa normatização, resultaria, assim, em descartar da “justiça de multiplicidades” uma questão bastante cara à teoria política normativa, de acordo com as autoras.

[descarta a] identificação e crítica de macroestruturas de desigualdade e injustiça que atravessam as fronteiras que separam práticas e instituições relativamente discretas. Não há lugar no universo de Lyotard para a crítica de eixos difusos de estratificação, para críticas de relações amplas de dominação e coordenação em linhas como gênero, raça e classe (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 88).

No que diz respeito à formação estrutural do pensamento teórico, como já dito, há uma rejeição às grandes teorias por elas buscarem abarcar a totalidade da sociedade capitalista, o que resultaria por suprimir a pluralidade e especificidade das práticas

humanas. No entanto, Lyotard não defende outra teoria social que supere essas insuficiências, na verdade, o autor recusa qualquer projeto de teoria social. Novamente, nesse caso, Fraser e Nicholson encontram algumas ambiguidades, pois para fazer uma negação da teoria social como um todo, é preciso partir de uma perspectiva teórica própria. Lyotard, no entanto, parte de uma concepção pós-moderna de socialização e identidade social que ele denomina “vínculo social”, de modo que a coesão social não se formaria por meio de uma consciência comum ou uma estrutura institucional, mas por meio de vínculos sociais, ou seja, redes inter cruzadas de práticas discursivas, que não abarcam o todo, e de onde se formariam identidades sociais complexas e heterogêneas. Entretanto, ao considerar que o campo social é heterogêneo e não totalizante, Lyotard descarta também uma teoria social crítica, que se empenha em discutir categorias gerais como raça, classe e gênero, por concebê-las como categorias que limitam a complexidade das identidades sociais. Dessa forma, a perspectiva pós-moderna de crítica sem filosofia elimina algumas categorias importantes para a realização da crítica social:

Partindo da premissa de que a crítica não pode ser fundamentada por uma metanarrativa filosófica fundacionalista, ele infere a ilegitimidade de grandes correntes históricas, teorias normativas da justiça e relatos sócio-teóricos de macroestruturas que institucionalizam a desigualdade. *Como é então a crítica social pós-moderna?* (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 89, grifo das autoras).

Para formar a crítica social, Lyotard parte então de recursos discursivos que possibilitem uma narrativa pequena e localizada, em detrimento de uma metanarrativa moderna e totalizadora. Essas narrativas que fariam a crítica social seriam histórias locais sobre a formação, a mudança e o desaparecimento das diversas práticas discursivas vistas separadamente, sendo uma forma de transformar normas e regras constitutivas das práticas. Nesse sentido, essas histórias se aproximariam da perspectiva de Foucault²⁷, porém sem diferir padrões e redes sincrônicas em larga escala que Foucault tendia a fazer. Além disso, tais narrativas não constituiriam a história pós-moderna, mas somente uma crítica localizada, *ad hoc*; sendo mais um diagnóstico político de onde não emergiria problemas sistêmicos, mas pontuais.

27 Para saber mais sobre a noção de história local e relações de poder em Foucault: FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

Entretanto, Fraser e Nicholson destacam que ainda rompendo com todo estruturalismo, Lyotard encontra na sociedade pós-moderna uma disposição estrutural que torna sua perspectiva questionável, por negar o que ele mesmo propõe: seria “a tendência de universalizar a razão instrumental, de sujeitar *todas* as práticas discursivas indiscriminadamente ao critério único de eficiência ou ‘performatividade’” (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 89-90, grifo das autoras). Isso aparece como um problema para o autor por interferir na autonomia e na integridade da ciência e da política, já que estas seriam práticas que não se submeteriam aos padrões performativos; então essa razão instrumental deturparia a pluralidade das formas discursivas. É nesse sentido que, para as autoras, ao defender, a despeito de suas relevantes críticas às grandes teorias, um gênero de crítica social que supere a mininarrativa local, Lyotard acaba por narrar uma história em larga escala sobre as tendências sociais, de modo que a crítica e a lógica da narrativa histórica proposta resultam na formação de legitimidades que não são totalmente imanentes às práticas:

A história de Lyotard supõe a legitimidade e a integridade das práticas científicas e políticas supostamente ameaçadas pela ‘performatividade’. Supõe que se possa distinguir mudanças ou desenvolvimentos *internos* a essas práticas de distorções induzidas externamente. Mas isso leva Lyotard a fazer julgamentos normativos sobre o valor e o caráter das práticas ameaçadas. Esses julgamentos não são estritamente imanentes nas práticas julgadas. Pelo contrário, eles são ‘metapráticos’ (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 90, grifos das autoras).

Fraser e Nicholson, desse modo, mostram o quanto as categorias negadas pelos pós-modernistas e consideradas ilegítimas na formação da crítica social são importantes para pensar formas difundidas de dominação e subordinação social, ou seja, são necessárias, por exemplo, para o pensamento feminista, o que é muito caro às autoras. A dominação masculina, enquanto fenômeno social tão disseminado de forma multifacetada, nem sempre parte de uma lógica local e não-teórica, mas é elementar à crítica social feminista sem necessariamente cair em um fundacionalismo:

Pelo contrário, críticas efetivas a esse fenômeno requerem uma variedade de métodos e gêneros diferentes. Requer, no mínimo, grandes narrativas sobre mudanças na organização e ideologia social, análises empíricas e sócio-teóricas de macroestruturas e instituições, análises interacionistas da micropolítica da vida cotidiana, análises crítico-hermenêuticas e institucionais da produção cultural, histórica e culturalmente específicas, sociologias de gênero... A lista poderia continuar (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 91).

Assim como os pós-modernistas, muitas feministas buscaram realizar novos paradigmas de crítica social que não se ancorassem em fundamentos filosóficos tradicionais. Sendo assim, elas fizeram importantes críticas às epistemologias fundacionalistas modernas e às teorias políticas e morais, em defesa de categorias contingentes, parciais e historicamente situadas para além de verdades universais e a-históricas. Mas diferente dos pós-modernistas que se preocuparam com o papel da filosofia, as feministas convergiam para as problemáticas da prática política. Com esse interesse prático, a teoria feminista pode evitar as fragilidades do pós-modernismo, pois essas mulheres ao fazerem teorias que contribuíssem para a luta contra o sexismo não podiam desconsiderar as categorias políticas, nem as reduzir à Filosofia.

Entretanto, mesmo pretendendo ser empírica no lugar de filosófica e não propondo grandes teorias sociais e históricas ou normativas a-históricas, Fraser e Nicholson destacam que a teoria feminista, branca, norte-americana e de classe média/alta da década de 1970, enfrentou outras dificuldades teóricas que resultaram em *quase* “metanarrativas” por partirem de premissas sobre a natureza humana e sobre as formas de vida social que se mostram injustificadas e essencialistas. Ademais, as autoras apontam que essas teorias feministas apresentam métodos e conceitos que não são temporalizados ou historicizados, de modo a produzir bases fixas e neutras de investigação. Ao não se preocuparem com a pluralidade histórica e cultural e generalizarem falsamente questões sociais, culturais, sexuais, étnicas e raciais, essas teorias acabam por dialogar bastante com o caráter essencialista e a-histórico das metanarrativas. Ao mesmo tempo, Fraser e Nicholson reconhecem que esse caminho seguido pelas feministas passa por motivos convincentes, já que precisaram lidar com imposições desconfortáveis e que negavam as diferenças entre as mulheres: “Em geral, então, a história recente da teoria social feminista reflete um cabo de guerra entre forças que incentivaram e forças que desencorajaram modos de teorização semelhantes a metanarrativas” (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 92).

Para entender esse movimento, as autoras fazem um breve acompanhamento histórico do feminismo branco norte-americano, a partir dos anos 1960. Nesse período, houve um movimento das mulheres da *New Left* de transitar de uma luta pelos direitos das mulheres para uma reivindicação maior, envolvendo a libertação das mulheres, sendo, portanto, uma discussão recebida com hostilidade e aversão pelos próprios

camaradas que inclusive usavam a teoria política marxista para sustentar seu movimento de repressão ao feminismo, colocando as questões de gênero como secundárias e subordinadas à opressão de classe.

É diante desse problema político e prático que algumas feministas radicais recorreram a estratégias essencialistas. Uma delas, segundo Fraser e Nicholson, foi Shulamith Firestone²⁸, que, nos anos 1960, partiu de diferenças biológicas entre homens e mulheres para fundamentar o sexismo, o que reflete a tendência ainda moderna de encontrar a raiz da diferença de gênero na biologia. Esse artifício possibilitou à feminista recolocar o debate entre os marxistas, trazendo a problemática de que o conflito de gênero seria o mais elementar dos conflitos humanos, ou seja, seria a origem de outros tipos de conflitos, inclusive do conflito de classes: “Seu golpe foi usar o biologismo para estabelecer a primazia da luta contra a dominação masculina, em vez de justificá-la” (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 93). No entanto, olhando a partir de lentes pós-modernas, é bastante questionável apelar à biologia para justificar fenômenos sociais, o que resulta numa perspectiva essencialista e monocausal. Essencialista por impor a todas as pessoas características que se formam a partir de circunstâncias sociais e historicamente localizadas; e monocausal no sentido de selecionar um grupo de aspectos fisiológicos e hormonais para definir a opressão da mulher em todas as culturas.

Na década de 1970, as críticas de marxistas e antropólogas feministas permitiram mostrar que recorrer à biologia impossibilitava compreender a multiplicidade de formas que gênero e sexismo podem ser manifestados em distintas culturas. Gayle Rubin²⁹ foi uma teórica social feminista que analisou de forma pertinente a dominação das mulheres considerando a complexidade e a autonomia existente entre as formulações de gênero e sexo, buscando entender a infinita multiplicidade e as constantes semelhanças presentes nessas formas de opressão.

Partindo dessa perspectiva, Fraser e Nicholson destacam também os trabalhos de Michelle Zimbalist Rosaldo³⁰ e outras antropólogas na coleção *Woman, Culture and*

28 FIRESTONE, Shulamith. *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam, 1970.

29 RUBIN, Gayle, “O tráfico de mulheres”. In.: *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu, 2017.

30 ROSALDO, Michelle Zimbalist, “Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview”. In.: *Woman, Culture and Society*, ed. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Society (1974), onde defendem que, em todas as sociedades conhecidas, havia uma intersecção referente à separação entre esfera doméstica de cuidado, ligada às mulheres, e esfera pública de trabalho e política, associada aos homens; de modo que, mesmo quando em alguma comunidade as mulheres tivessem algum tipo de poder, este era considerado ilegítimo, dependente e limitado. Nesse sentido, aparentava ser uma abordagem que considerava a variedade e constância das opressões sexistas nas múltiplas culturas, atendendo às diferentes estruturas sociais articuladas com os papéis de gênero; mostrando, portanto, que a opressão de gênero se diferenciava nas diversas sociedades ao mesmo tempo que estava correlacionada a variáveis constantes de esfera pública e privada. Todavia, apesar de não se submeter ao biologismo, Rosaldo se mantinha essencialista e monocausal quando presumia a existência de uma esfera doméstica em todas as sociedades, considerando, portanto, que as atividades das mulheres eram fundamentalmente semelhantes em forma e conteúdo nas diferentes culturas e do mesmo modo o papel dos homens, quando a autora parte de uma esfera pública universal masculina. Com isso, a teoria totaliza de forma falsa para todas as sociedades um conjunto de aspectos que são historicamente específicos para definir a opressão de gênero.

Para Fraser e Nicholson, a maior dificuldade das primeiras teorias feministas norte-americanas dos anos 1960 e 1970 era a pretensão de formular uma concepção demasiada extensa e universalista da teoria, principalmente, ao buscar um fator central que explanasse o sexismo transculturalmente, ou seja, o intuito ainda era produzir uma metanarrativa: “Elas continuaram teorizando em termos de um tipo de atividade supostamente unitária, primária e culturalmente universal associada às mulheres, geralmente uma atividade concebida como ‘doméstica’ e localizada na ‘família’”(FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 95).

É no final da década de 1970 que essas concepções deterministas biológicas ou centradas na divisão entre público e privado começam a ser superadas, embora ainda mantivessem a tentativa de realizar uma metanarrativa. Isso foi apresentado por Fraser e Nicholson a partir da teoria de Nancy Chodorow³¹ que, na investida de entender o movimento psicológico que fazia muitas mulheres reproduzirem as divisões sociais

31 CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.

referentes à subjugação feminina, encontrou na maternidade o ponto central de sua análise, questionando, assim, como a maternidade é reproduzida ao longo do tempo, colocando nas mulheres uma inclinação materna e não gerando uma condição paterna nos homens. Chodorow buscou responder a esses questionamentos a partir da identidade de gênero, o que faz a maternidade formar nas mulheres uma noção de si relacional que não é formada nos homens. Desse modo, a teórica convenceu muitas feministas ao considerar em sua teoria diferenças psíquicas entre homens e mulheres, mas, para Fraser e Nicholson, é uma teoria que não convence tanto por se manter como metanarrativa:

Ela estipula que essa atividade basicamente unitária dá origem a dois tipos distintos de eu's profundos: um relativamente comum entre culturas para mulheres e outro relativamente comum entre culturas para homens. E alega que a diferença assim gerada entre 'identidade de gênero feminina e masculina' causa uma variedade de fenômenos sociais supostamente transculturais, incluindo a continuação da maternidade feminina, o desprezo masculino pelas mulheres e os problemas nas relações heterossexuais (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 95-96).

Além de ser essencialista, essa concepção, de acordo com as autoras, possui uma questão a mais, referente às implicações políticas que a noção de identidade de gênero pode provocar. Há três premissas centrais em Chodorow: 1) o aspecto psicanalítico, no qual todos os sujeitos possuem um profundo senso de si que se constitui na primeira infância a partir das relações familiares e que se mantém ao longo da vida; 2) a diferença considerável entre o "eu profundo" dos homens e o das mulheres, mas que independeria de raça, classe e etnia; e 3) esse "eu profundo" definiria todas as ações da vida, já que não haveria meio de a identidade de gênero não se apresentar. Diante dessas premissas, Fraser e Nicholson fazem o apontamento importante de que existem questões políticas que tornaram convincente esse conjunto de pressupostos e que permitiram consolidar na academia a ideia da disseminação do sexismo: "Se masculinidade e feminilidade constituem nosso senso básico e sempre presente de si, não é de surpreender que as manifestações do sexismo sejam sistêmicas" (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 96). Mas as filósofas não estão interessadas no debate acerca da difusão do sexismo, e sim em questionar a forma como Chodorow o legitima, pois há nesse processo uma forte consideração por uma noção auto-transcultural, delimitado de forma distinta para homem e para mulher, resultando em uma dificuldade quando se

analisa um conteúdo específico do sexismo. Fraser e Nicholson apontam, assim, para uma questão fundamental, localizada e temporalizada, que Chodorow parece desconsiderar: a noção psicológica das mulheres está diretamente ligada à vida privada nas sociedades ocidentais modernas, não podendo se estender sem mediações a todas as culturas.

Além disso, essa teoria geraria algumas dificuldades à prática política que merecem atenção. Apesar de a ideia de identidade de gênero permitir muitas proximidades entre as mulheres, ela desconsidera as diferenças, ou quando considera as distinções de raça, classe, orientação sexual e etnia, as subordina ao gênero. E, de acordo com as autoras, “é precisamente como consequência do pedido de entender as *diferenças secundárias* que muitas mulheres negaram uma lealdade ao feminismo” (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 97, grifos meus)³².

Além de Chodorow, que Fraser e Nicholson se debruçaram com mais cuidado, as filósofas citam também outras teóricas feministas que construíram metanarrativas acerca de um suposto papel transcultural ligado às mulheres, entre elas, estariam as teorias de Ann Ferguson e Nancy Folbre³³, sobre produção afetiva do sexo; Nancy Hartsock³⁴, sobre reprodução; e Catharine MacKinnon³⁵ sobre sexualidade. Nessas perspectivas teóricas, converge a ideia de investigar um tipo elementar da prática humana que seja visto em todas as formas de sociedade e que, portanto, tenha um fundamento transcultural, associado a uma limitação biológica e compreendido como ponto necessário para a reprodução da sociedade, ou seja, as raízes históricas são secundarizadas ou desnecessárias:

A dificuldade aqui é que categorias como sexualidade, maternidade, reprodução e produção afetiva do sexo reúnem fenômenos que não são necessariamente conjugados em todas as sociedades, enquanto se separam um do outro, que não é necessariamente separado. De fato, é duvidoso que essas categorias tenham algum conteúdo transcultural

32 Pode-se notar portanto que, ao menos nesse artigo, o feminismo, enquanto luta alicerçada nas questões de gênero, aparece como questão fundamental enquanto as outras diferenças seriam “secundárias”. Tal posicionamento acaba por refletir uma teoria feminista que prioriza demandas que tendem a ser de um grupo de mulheres que não precisa se atentar tanto às opressões vindas do racismo e da desigualdade material.

33 FERGUSON, Ann; FOLBRE, Nancy, “The Unhappy Marriage of Patriarchy and Capitalism”. In.: *Women and Revolution*, ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press, 1981.

34 HARTSOCK, Nancy. *Money Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. New York: Longman, 1983.

35 MACKINNON, Catherine. “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”. In.: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, n. 3, 1982, p. 515-44.

determinado. Assim, um teórico usar tais categorias para construir uma teoria social universalista é arriscar projetar as conjunções e dispersões socialmente dominantes de sua própria sociedade sobre outras, distorcendo, assim, características importantes de ambas. Os teóricos sociais fariam melhor em construir genealogias das categorias de sexualidade, reprodução e maternidade antes de assumir seu significado universal (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 97-98).

É somente na década de 1980 que há uma mudança radical dos estudos feministas, quando de fato se afastam de um projeto de formar uma grande teoria social, deixando de buscar as causas do sexismo para compreender a opressão de uma forma mais concreta e com objetivos específicos. Essa transformação é acompanhada de um vertiginoso aumento das legitimidades dos estudos feministas, que, nos Estados Unidos, foi sendo cada vez mais institucionalizado, o que significa uma ampliação expressiva e concreta da comunidade acadêmica nesses estudos. Isso permitiu às teóricas feministas trazerem uma visão mais coletiva para suas investigações no lugar da antiga produção que se baseava em um único fundamento teórico.

Essa pressão da prática feminista dos anos 1980 contra as metanarrativas foi, segundo Fraser e Nicholson, protagonizada por mulheres pobres, negras e lésbicas que passaram a ocupar um espaço maior por suas críticas às teorias feministas que não consideravam suas vidas e suas opressões. Para essas mulheres, as metanarrativas que as feministas brancas teorizavam, partindo de uma premissa de dependência feminina universal e uma reclusão na esfera doméstica, eram apenas falsos universais, exageros ilusórios das experiências das mulheres brancas, de classe média e heterossexuais.

Por exemplo, escritoras como bell hooks, Gloria Joseph, Audre Lord, Maria Lugones e Elizabeth Spelman desmascararam a referência implícita às mulheres anglo-brancas em muitos textos feministas clássicos; da mesma forma, Adrienne Rich e Marilyn Frye expuseram o viés heterossexista de grande parte da teoria feminista dominante. *Assim, à medida que a consciência de classe, sexual, racial e étnica do movimento se altera, o mesmo ocorre com a concepção preferida da teoria.* Tornou-se claro que quase-metanarrativas dificultam, em vez de promover, a irmandade, uma vez que elimina diferenças entre as mulheres e entre as formas de sexismo às quais diferentes mulheres estão sujeitas diferencialmente. Da mesma forma, é cada vez mais aparente que tais teorias impedem alianças com outros movimentos progressistas, pois tendem a obstruir outros eixos de dominação que não o gênero. Em suma, há um crescente interesse entre feministas em modos de teorizar atentas às diferenças e à especificidade cultural e histórica (FRASER, 1988, p. 99-100, grifos meus)^{36 37}.

36 HOOKS, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019 [1984].

Apesar desse forte movimento contra as metanarrativas, Fraser e Nicholson destacam que ainda nos anos 1980 permaneciam algumas inclinações essencialistas com categorias a-históricas, como a “identidade de gênero”, sem considerar reflexões sobre de que forma e quando essas categorias se formaram e como se alteraram no decorrer do tempo e espaço, principalmente em vertentes do feminismo norte-americano e francês. As autoras ainda sustentam que, de forma geral, ainda se mantém uma limitação para lidar com a ordem teórica, muito embora tenha um engajamento consolidado com a ordem política.

Portanto, a crítica de Fraser e Nicholson aos resquícios de essencialismo na teoria feminista tem o intuito de estimular uma perspectiva pós-moderna no feminismo. No entanto, não pretende indicar *qualquer* forma de pós-modernismo, já que como as próprias autoras mostraram, a alternativa proposta por Lyotard ainda é insuficiente por excluir parte da crítica social resultante das grandes narrativas históricas e da teoria social historicamente localizada que as feministas entendem, acertadamente, como imprescindível. Para as autoras, é possível articular crítica sem filosofia com crítica social, tendo como tese defender um paradigma pós-moderno-feminista de crítica social sem filosofia.

Buscando formar uma combinação entre o afastamento das metanarrativas proposta pelo pós-modernismo e o poder crítico do feminismo, Fraser e Nicholson pensaram uma versão de crítica social sem filosofia elaborada o bastante para

JOSEPH, Gloria. “The incompatible menage à trois: marxism, feminism and racism”. In.: *Women and Revolution*, Ed. Lydia Sargent, Boston: South End Press, 1981, p. 91-107.

LORDE, Audre. “Open Letter to Mary Daly”. In.: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua. Watertown, Mass: Persephone Press, p. 94-97, 1981.

LUGONES, Maria C.; Spelman, Elizabeth V. “Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for the Woman's Voice”. In.: *Hypatia, Women Studies International Forum*. n. 6, 1983, p. 578-8.

RICH, Adrienne. “Compulsory Hetero-sexuality and Lesbian Existence”. In.: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, n. 4, 1980, p. 631-60.

SPELMAN, Elizabeth. “Theories of Race and Gender: The Erasure of Black Women”. In.: *Quest* 5. n. 4, 1980/81, p. 36-62.

37 Embora haja grande interesse em Fraser e Nicholson em mostrarem o quanto o fundamento teórico de feministas negras é necessário para a formação de uma teoria feminista crítica, as autoras ainda parecem presumir que foi somente nos anos 1980 que o movimento feminista se politizou, considerando a partir daí as questões de raça, classe, sexo e etnia. No entanto, o movimento de mulheres negras, pobres, migrantes, indígenas é muito anterior a esse período e data desde o processo de colonização das Américas. Desse modo, o que parece de fato se alterar seria aquele movimento específico, encabeçado por mulheres brancas, estadunidenses, de classe média, que pode ter começado a dar mais visibilidade à essas categorias estruturais.

compreender o sexismo, considerando suas particularidades entre diferentes culturas bem como suas repetições. Essa versão precisa, diferente de Lyotard, considerar as ferramentas das grandes narrativas e das teorias macroestruturais da sociedade, já que o sexismo está estruturalmente disseminado nas diferentes sociedades contemporâneas, e isso é um ponto caro às feministas. Nesse sentido, a tentativa é formar uma teoria pós-moderna que não abandone os grandes problemas políticos. Para tal, deve ser uma teoria histórica associada com as particularidades culturais, considerando os diferentes períodos e grupos sociais, ou seja, seria uma teoria flexível às temporalidades e às dimensões institucionais historicamente definidas, o que envolve, por exemplo, pensar mais sobre as implicações da família tradicional patriarcal do que apenas sobre a reprodução e a maternidade, que isoladas aparecem como categorias a-históricas e funcionalistas.

No entanto, essa teoria pós-moderna feminista teria também um caráter não-universalista, ou seja, no lugar de ser transcultural totalizando leis, seriam sintonizadas às transformações e às divergências entre as sociedades. Portanto, seria uma teoria que se privaria de um sujeito histórico, de modo a trocar as concepções singulares como “a mulher”, a “identidade de gênero feminina” por noções múltiplas e complexas de identidade social, pensando o gênero como uma categoria tão importante quanto classe, raça, etnia, idade e orientação sexual. Também teria aspectos pragmáticos, que possibilitassem ajustar os métodos e conceitos às ações específicas, podendo recorrer às diversas ferramentas e categorias no lugar de se remeter apenas a uma metodologia ou epistemologia feminista:

Em resumo, essa teoria se pareceria mais com uma tapeçaria composta de fios de muitas tonalidades diferentes do que um tecido de uma única cor [...]. Assim, a premissa subjacente a essa prática é que, enquanto algumas mulheres têm alguns interesses em comum e enfrentam alguns inimigos em comum, tais semelhanças não são de modo algum universais; ao contrário, eles estão entrelaçados com diferenças, mesmo com conflitos. Essa é, então, uma prática composta de uma colcha de retalhos de alianças sobrepostas, e não uma circunscrita por uma definição essencial. Pode-se falar melhor no plural como a prática dos ‘feminismos’. Em certo sentido, essa prática é anterior a muita teoria feminista contemporânea (FRASER & NICHOLSON, 1988, p. 102).

Toda essa fundamentação realizada por Fraser e Nicholson tem um objetivo maior que é a prática política feminista, que promova laços e trocas no lugar de uma

unidade em volta de uma identidade universalmente disseminada. Reconhecer que as demandas das mulheres são diversas e envolve diferentes necessidades e modos de vida, não havendo uma solução pronta, singular e apropriada a todas. Essa definição proposta pelas autoras já possibilita uma perspectiva feminista com potenciais pós-modernos que possui análise crítica, de forma a produzir uma solidariedade entre as mulheres que fosse complexa, minuciosa e que de fato pudesse superar a dominação tanto nas suas especificidades quanto nas suas aproximações fundamentais. Essa proposição de feminismo é bastante importante para entender a lógica da paridade de participação enquanto um conceito crítico e normativo de justiça social, no qual todos sejam considerados em pé de igualdade e em todas as esferas institucionais da vida, como forma de não serem subordinados devido às suas especificidades culturais e valorativas.

1.3 Interpretação das necessidades: discurso e luta política

Pode-se dizer que o debate sobre paridade de participação em Fraser tem forte influência do contexto do Estado de bem-estar social referente à questão da *necessidade*, considerando as demandas norte-americanas sobre *quem* deveria suprir as necessidades da sociedade e *quais* seriam essas necessidades. Ou seja, é uma categoria política em disputa entre grupos sociais a respeito do que as pessoas precisam e quem irá definir isso, e torna-se, para Fraser, um meio de contestação e elaboração política, “um idioma no qual o conflito político é executado e as desigualdades são simbolicamente elaboradas e desafiadas” (FRASER, 2013 [1989], p. 53-54).

Fraser destaca, no entanto, que a questão das necessidades geralmente não é o ponto central da cultura política ocidental, de modo a ficar em segundo plano na vida política. Mas a autora também mostra o quanto, nas sociedades que passaram pelo Estado de bem-estar social, a questão das necessidades foi institucionalizada e se tornou um fator discursivo fundamental para o debate político, dividindo espaço com outros temas centrais da vida política, como aqueles relacionados a interesses e direitos. Para a autora, essa contiguidade de diferentes discursos (necessidades, interesses e direitos) é uma característica própria da cultura política no capitalismo tardio.

Considerando a noção de teoria crítica sensível às questões de gênero que Fraser defende, aqui é fundamental compreender qual a implicação das necessidades

entre as esferas econômica, política e doméstica da vida; como as necessidades seriam um prolongamento da esfera política ou, segundo as próprias palavras da autora, como se tornaram “uma colonização desse domínio por novos modos de poder e controle social” (FRASER, 2013 [1989], p. 54); e, por fim, quais seriam os empecilhos e as ganhos que essa linguagem da vida política traria para os movimentos sociais que lutam por profundas transformações e pela superação das subordinações sociais.

Para pensar a respeito dessas perguntas, Fraser articula uma compreensão das necessidades que começa rompendo com as leituras teóricas padronizadas, de forma a transformar a perspectiva da questão, saindo da pura análise das necessidades para os seus discursos em si, ou seja, saindo da distribuição de necessidades para a *política de interpretação das necessidades*, o que sugere, partindo de Foucault³⁸, um modelo de discurso social que rejeita uma leitura essencialista e que promova uma abordagem contestadora das necessidades em sociedades de bem-estar social. Fraser então articula esse modelo de discurso à estrutura social, com destaque para as sobreposições entre as esferas política, econômica e doméstica da vida, mostrando também a tentativa de pensar sobre uma teoria social sem filosofia que olha para as relações de poder nos discursos a partir das particularidades contextuais de forma crítica.

1.3.1. Pensando um modelo de discurso a partir da política de interpretação de necessidades

Fraser propõe, como dito, analisar não as necessidades em si, mas os *discursos* sobre necessidades, com o intuito de transformar a perspectiva política sobre elas, pois geralmente a política de necessidades é diretamente relacionada à distribuição material, enquanto para a autora o ponto central é analisar a política de *interpretação* das

38 Fraser inicia esse texto sobre as necessidades com uma epígrafe de um trecho de *Vigiar e punir* (2014), de Foucault, indicando já uma grande influência do autor na sua interpretação das lutas pelas necessidades, enquanto relações de poder no âmbito do discurso: “a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente, organizado, calculado e utilizado” (FOUCAULT, p. 29, 2014 [1976]). Para ver mais sobre a influência de Foucault em Fraser:

FRASER, Nancy. “Apologia for Academic Radicals”. In: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social*, 1989.

_____. “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. In: *idem, ibidem*, [1981] 1989.

_____. “Michel Foucault: A Young Conservative?”. In: *idem, ibidem*, [1985] 1989.

_____. “Foucault’s Body Language: A Posthumanist Political Rhetoric?”. In: *idem, ibidem*, 1989.

_____. “The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?”. In: *idem, ibidem*, 1989.

necessidades. Ao focar os discursos e interpretações das necessidades, Fraser pretende enfatizar o aspecto contextual das reivindicações pelas necessidades. Segundo ela, muitos teóricos³⁹ consideram essas reivindicações como parte de uma estrutura relacional, que teria a seguinte forma: “A precisa de X a fim de obter Y” (FRASER, 2013 [1989], p. 55), que para a autora é uma estrutura que não contém grandes empecilhos se as necessidades abarcam reivindicações gerais, como alimentos e moradia. Sendo assim, faz todo o sentido dizer que pessoas desabrigadas precisam de uma moradia para viver; e, a partir desse fato, muitos podem concluir que os governos, enquanto instituição que deve garantir a vida e a liberdade dos cidadãos, são os responsáveis por promover essa necessidade em última instância.

Entretanto, ao aprofundar as questões gerais e básicas, as reivindicações das necessidades tornam-se mais polêmicas e complexas. Fraser, assim, questiona o que de fato as pessoas sem-teto *necessitam a fim de* serem protegidas das intempéries? Ou seja, quais seriam as formas específicas das reivindicações por necessidades que estão subentendidas quando as necessidades gerais e básicas são reconhecidas? Esses questionamentos trazem para o debate das necessidades problemas mais profundos, que dizem respeito não só à garantia de um lugar para uma pessoa viver, mas também *como* isso será implementado, se esse lugar será embaixo de um viaduto, uma cama em um abrigo temporário, um BNH ou habitações unifamiliares. Além disso, o que mais seria necessário para que essas pessoas garantissem lares permanentes? Isso envolve auxílios moradia, empregos, educação, incentivos fiscais, acesso à saúde que possibilitem o investimento privado e público em moradias de baixa renda, entre outras necessidades imbricadas a essas.

Diante disso, Fraser mostra que há cadeias ramificadas de necessidades que estão conectadas e estabelece uma estrutura mais complexa da forma anteriormente apresentada: “não só A precisa de X para Y; A também precisa de P para X, Q para P e assim por diante” (FRASER, 2013 [1989], p. 56). E quanto mais se resolve as demandas dessas cadeias, mais divergências tendem a surgir em vez de serem abrandadas, pois a forma como vai se resolver cada necessidade depende de como os interlocutores (no

39 Mais especificamente, um dos teóricos que Fraser está se referindo é David Braybrooke, quando aponta, em seu livro *Meeting Needs* (1987), que o conceito de necessidade pode trazer colaborações significativas às políticas, porém sem precisar lidar com as turbulências das demandas reais (FRASER, 2013 [1989], p. 56), e é justamente para essas turbulências que Fraser está olhando.

caso das políticas de moradia, incluindo setores imobiliários, secretarias de habitação, movimentos por moradia, empreiteiras...) irão interpretar essas demandas e como irão compartilhar as soluções.

Fraser, ao dizer, desde o início, que pretende centralizar sua análise na política de interpretação das necessidades está olhando precisamente para essas redes de relações que estão em constante disputa no modo de promoção das necessidades, pois para ela as teorias que se debruçam apenas para a questão superficial das necessidades não dão conta de promover contribuições mais significativas à sua política efetiva nas sociedades contemporâneas. Para a autora, essas teorias deslocam o foco de várias questões políticas relevantes ao presumirem que a política das necessidades só considera se as demandas predefinidas serão ou não previstas. Diante disso, Fraser traz alguns elementos que comprovam sua hipótese: 1) essas teorias partem de uma interpretação das necessidades das pessoas como algo dado e sem obstáculos próprios, de modo a camuflar a dimensão interpretativa das necessidades políticas, desconsiderando que tanto as satisfações quanto as interpretações podem ser politicamente refutadas e disputadas; 2) são teorias que não se atentam ao fato de que determinar definições autoritárias e profundas sobre as necessidades das pessoas é uma aposta política, ou seja, são teorias que desconsideram quem são os sujeitos que interpretam, a quem interessa e sob quais perspectivas as políticas das necessidades estão sendo implementadas, ignorando o fator político dessa estrutura; 3) essas teorias partem do pressuposto de que os tipos socialmente aceitos de discurso público disponíveis para interpretar as necessidades das pessoas são corretos e justos (FRASER, 2013 [1989], p. 56), não questionando se podem ser formas distorcidas de discurso público que favorecem certas interpretações e os interesses de grupos dominantes em detrimento de grupos dominados ou contrários a essas leituras, ou seja, tais teorias não consideram, ou até mesmo omitem, que as próprias formas de discurso público também entrem como disputas políticas das necessidades; 4) por fim, são teorias que não problematizam a lógica institucional e social do processo de interpretação das necessidades, não olham para quais tipos de relações sociais estão postas entre os sujeitos que interpretam essas necessidades, em que âmbito da sociedade, em quais instituições, e se são autoritárias as interpretações desenvolvidas.

Diante de todos esses apontamentos, Fraser sugere uma alternativa politicamente mais crítica da interpretação da política das necessidades, que fosse orientada pelo discurso. Ela usa essa política para analisar três momentos de *lutas por necessidades*, que estão interrelacionados, mas que podem ser analiticamente distintos. Um deles é referente à luta para *determinar* ou *refutar* o status político de alguma necessidade, ou seja, a luta para garantir que é uma necessidade com caráter político legítimo ou que deve ser vista como uma questão não-política; o outro momento diz respeito à luta pela interpretação das necessidades, pelo *poder de defini-las* para, a partir disso, estabelecer uma forma de supri-la; e, por fim, há a luta pela satisfação das necessidades, para que ela seja implementada.

Ao pensar a política de interpretação das necessidades por meio do discurso, Fraser propõe um modelo de discurso social que priorize a condição polivalente e de disputa vindas pelas falas sobre as necessidades. A autora mostra o quanto nas sociedades de bem-estar social há uma multiplicidade de formas que estão em disputa para falar sobre as necessidades dos sujeitos. O modelo proposto por Fraser envolve os *meios socioculturais de interpretação e comunicação* (MIC), por meio do qual ela estabelece o conjunto de recursos discursivos a partir de determinados fatores históricos e culturais que estão demarcados em uma certa coletividade social, por onde se disputam reivindicações de necessidades. São enumerados cinco recursos discursivos que comporiam a política das necessidades, sendo eles:

1. A *linguagem* que é oficialmente reconhecida para fazer as reivindicações, de que modo falar sobre necessidades, direitos e interesses.
2. Os *vocabulários*, concretos e disponíveis, que permitem fazer as reivindicações dentro da linguagem reconhecida: vocabulários⁴⁰ administrativos, feministas, socialistas.
3. Os *modelos de argumentação* que são considerados autorizados na adjudicação de reivindicações conflitantes. Isso envolve pensar como os conflitos de interpretação de necessidades são solucionados e por meio de quem – de especialistas científicos, de uma negociação compromissada, pelo voto democrático de acordo com a vontade da

40 Aqui, valeria ser incluído a importância de inserir também vocabulários antirracistas.

maioria ou priorizando as interpretações dos concernidos que tem suas necessidades em disputa.

4. As *narrativas convencionais* que permitem formar as histórias individuais e coletivas que, por sua vez, constituem as identidades sociais dos sujeitos.

5. As *formas de subjetivação*⁴¹, ou seja, os modos como os discursos posicionam os intérpretes, como tipos específicos de sujeitos que possuem tipos específicos de formas de ação. Um exemplo é colocar determinados sujeitos como “normais” e outros como “desviantes”; uns como “sujeitos únicos”, outros como “integrantes de certos grupos sociais”.

Para Fraser, portanto, esses são os recursos discursivos que fazem parte dos meios socioculturais de interpretação e comunicação das necessidades em sociedades contemporâneas cujo Estado é assistencialista em um capitalismo tardio. Considerando esse contexto, são sociedades que comportam uma diversidade de modos de associação, discursos, agrupamentos e instituições; por isso, os meios de interpretação e comunicação são múltiplos, variáveis e, muitas vezes, incoerentes, com linguagens diversas e alternativas. Segundo a autora, as reivindicações particulares das necessidades são dialogadas internamente⁴² para então entrar em disputa, de forma implícita ou explícita, com outras interpretações concorrentes, ou seja, forma-se um conflito de interpretações. Um exemplo seria a questão do aborto, na qual grupos religiosos, em defesa da vida enquanto propriedade divina, buscam impossibilitar ou controlar o aborto colocando as feministas em seu discurso de forma pejorativa, como mulheres desviadas e irresponsáveis que priorizam seus trabalhos pessoais, e eles como defensores da santidade da vida, ou seja, esses grupos fazem uma leitura depreciativa da interpretação das necessidades reprodutivas feitas pelas feministas para que suas necessidades religiosas sejam legitimadas.

A partir desse exemplo, pode-se notar que as sociedades capitalistas não são plurais no seu sentido mais genuíno, são na verdade estratificadas e diferenciadas entre

41 Embora com sentidos distintos, esse termo de Fraser tem influência do termo “modo de sujeição” de Foucault. Para ver mais sobre essa relação e sobre os meios socioculturais de interpretação e comunicação:

FOUCAULT, M. “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress,” In.: *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984.

FRASER, Nancy. “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”. In.: *Praxis International* 5, 1986.

42 O termo “dialogadas internamente” (“internally dialogized”), Fraser pega de Mikhail Bakhtin para se referir ao caráter dialógico do discurso. Para ver mais: BAKHTIN, M. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Editora 34, 2016.

grupos de distinção sociais que possuem status, poder e oportunidades desiguais de recursos que ainda são atravessados transversalmente por eixos de desigualdade de classe, gênero, raça, etnia e idade. Os meios socioculturais de interpretação e comunicação, portanto, também são estratificados, posicionados a partir de formas que correspondem aos padrões sociais de dominação e subordinação.

É diante disso que Fraser propõe uma leitura alternativa dos meios socioculturais de interpretação⁴³. Ela distingue, com influência gramsciana⁴⁴, aqueles meios que são hegemônicos, autorizados socialmente e oficialmente sancionados daqueles que não são reconhecidos, que são contra-hegemônicos e subordinados socialmente:

Algumas formas de falar sobre necessidades são institucionalizadas nas arenas discursivas centrais das sociedades capitalistas tardias: parlamentos, academias, tribunais e meios de circulação de massa. Outras maneiras de falar sobre as necessidades são fixadas como subdialetos socialmente marcados e normalmente excluídos das arenas de discursivo central (FRASER, 2013 [1989], p. 59)⁴⁵.

Segundo Fraser, a hegemonia diz respeito a uma posição privilegiada de grupos sociais dominantes em contextos discursivos, portanto é um conceito que possibilita pensar as dimensões da identidade e dos grupos sociais atreladas com a questão da desigualdade do poder; ao mesmo tempo que é um conceito que também fixa os grupos dominantes a um controle ilimitado: “Pelo contrário, ‘hegemonia’ designa um processo

43 Essa leitura alternativa das necessidades será fundamental para entender a multiplicidade de esferas públicas entre os contrapúblicos subalternos que será analisada no capítulo 3.

44 Os termos “hegemônico” e “contra-hegemônicos” usados por Fraser para analisar as desigualdades que cruzam os discursos sobre necessidades são influenciados por Antonio Gramsci, que desenvolveu o conceito de *hegemonia* principalmente em *Concepção dialética da história* (1978) e nos volumes de *Cadernos do cárcere* (2000-2002). De acordo com Enrico Paternostro Bueno da Silva (2008), na sua dissertação “A Teoria Social Crítica de Nancy Fraser: Necessidade, Feminismo e Justiça”, a ideia de contra-hegemonia não é própria de Gramsci, porém muitos dos seus intérpretes, como Raymond Williams (1979) e Fraser aderiram ao termo para se referir às lutas e mobilizações que tinham em vista resistir àquilo que fosse instaurado como hegemônico. Em “The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics”, Fraser define *hegemonia* da seguinte forma: “‘Hegemonia’ é o termo do marxista italiano Antonio Gramsci para a face discursiva do poder. É o poder de estabelecer o ‘senso comum’ ou ‘doxa’ de uma sociedade, o fundo de descrições evidentes da realidade social que normalmente não é preciso dizer. Isso inclui o poder de estabelecer definições autorizadas de situações sociais e *necessidades* sociais, o poder de definir o universo de desacordo legítimo e o poder de moldar a agenda política” (FRASER, 1990, p. 85, grifos meus).

45 Junto à noção gramsciana de hegemonia, pode-se dizer que essa relação entre desigualdade social e hierarquia social a qual Fraser remete tem significativa relação com os estudos de Pierre Bourdieu sobre capital cultural e formas de dominação e distinção. Para ver mais sobre essa relação, e as influências: FRASER, Nancy. “Bourdieu: Une reflexion pour l’ère postindustrielle,” In.: *Le monde*, January 24, 2012. Para ver mais sobre os estudos de Bourdieu a esse respeito: BOURDIEU, P. *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. Potro Alegre: Zouk, 2013.

em que a autoridade cultural é negociada e contestada. Pressupõe que as sociedades contenham uma pluralidade de discursos e locais discursivos, uma pluralidade de posições e perspectivas a partir das quais falar. Obviamente, nem todos têm autoridade igual” (FRASER, 1990, p. 85).

Portanto, falar sobre necessidades é falar sobre um processo de luta no qual diferentes grupos com recursos discursivos desproporcionais concorrem para determinar suas respectivas interpretações sobre as necessidades sociais como hegemonicamente legítimas. Não obstante seja uma disputa desigual, grupos subordinados ou que estão em oposição aos dominantes organizam uma interpretação das necessidades com o objetivo de disputar e transformar as interpretações dominantes; por outro lado, os grupos dominantes fazem um movimento contrário, de articular interpretações que visam a suprimir e coagir as interpretações alternativas.

1.3.2 Formas de discurso das necessidades nas esferas sociais

Após fazer um mapeamento das interpretações das necessidades a partir dos meios socioculturais de interpretação e comunicação, e propor uma análise alternativa do discurso das necessidades, no lugar de pensar apenas as necessidades em si, Fraser pretende relacionar o modelo de discurso que ela elaborou com alguns elementos estruturais das sociedades capitalistas tardias. Para isso, a autora articula a crescente fala politizada⁴⁶ das necessidades com a modificação dos limiares que dividem os aspectos

46 Para pensar sobre o aspecto discursivo das necessidades, bem como suas relações de poder, Fraser diferencia a “política” daquilo que é “político”. Inicialmente, ela se refere ao político: 1) enquanto sentido institucional, em que um assunto é considerado político em parlamentos, congressos, câmaras... Nesse caso, é um sentido político oficial que se distingue do que é referido em instituições como a família e a economia, que aparecem fora do sistema político institucional, apesar de, como destaca Fraser, serem controlados e auxiliados por ele; 2) como sentido discursivo, em que determinado elemento é tomado como “político” dentro de debates de arenas discursivas com públicos distintos, o que é essencial para a teoria democrática, e para a tentativa de que ocorra interferências práticas e legítimas no Estado subsequente a um vasto conjunto de públicos discursivos. No entanto, a autora lembra que não há um limiar muito definido entre o que é inerentemente político e o que não é, pois essas demarcações não são fixas, mas historicamente e culturalmente transmutáveis, sendo inclusive objeto de conflitos e disputas: “uma das principais apostas do conflito social nas sociedades capitalistas tardias é justamente onde os limites da política serão traçados” (FRASER, 2013 [1989], p. 60). Levando em conta o sentido discursivo no qual o político é disputado em diferentes arenas e públicos discursivos e que há uma fluidez entre as fronteiras do que é político e o que não é, Fraser parte então para a análise discursiva do termo “política”, que para ela depende da noção de publicidade discursiva, não como em oposição indeterminada da privacidade discursiva, mas enquanto sentido de tornar algo público, a política está ligada à possibilidade de perceber a diversidade de públicos discursivos diferentes e teorizar abertamente sobre como eles se articulam e disputam deliberações. Essa noção de *publicidade* será mais discutida no capítulo 3, sobre esfera pública e sua relação com a paridade de participação.

políticos, econômicos e domésticos da vida. No entanto, diferente de outras vertentes teóricas que concebem esses aspectos como parte somente de estruturas, esferas ou coisas, Fraser considera as dimensões políticas, econômicas e domésticas do discurso também como parte de ordenamentos culturais ou rótulos ideológicos.

Diante disso, ela aponta que há algumas formas de eixos discursivos distintos, sendo eles: por ideologia; por estratificação de gênero, classe ou raça; por profissão; e pelo foco da mobilização. Além disso, outra forma de diferenciar os públicos é por meio do seu poder relativo, dado que alguns possuem grande poder e são autorizados, sendo habilidosos em determinar as condições do debate para os restantes, assumindo geralmente a liderança em encadear diferentes públicos para a composição de blocos hegemônicos formadores de um senso comum⁴⁷; enquanto outros públicos, em oposição, são menores, encerrados em si mesmos, não conseguindo ir além de seus próprios limites internos. Por isso, os públicos hegemônicos tendem a influenciar de forma mais impositiva e direta a significação do que é “político” em seu âmbito discursivo, ao politizar uma questão desviando as contestações de outros públicos; enquanto os públicos contra-hegemônicos, por outro lado, tendem a não poder politizar os assuntos discursivos. Inclusive quando é possível organizar uma contestação generalizada daquilo que anteriormente, pelo público hegemônico, é tido como político, ela ocorre de modo exaustivo e demorado: “Em geral, é o poder relativo de vários públicos que determina o resultado de lutas além das fronteiras do político” (FRASER, 2013 [1989], p. 61).

Fraser, então, na tentativa de teorizar sobre a politização das necessidades destaca a importância de analisar os processos nos quais determinados assuntos transitam de âmbitos de privacidade discursiva e com públicos específicos e fechados para serem pontos de contestação difundida. Diante dessa formação de contestação do

47 “Senso comum” é outro termo de Gramsci que Fraser incorpora. Para o autor, senso comum diz respeito ao olhar de mundo desordenado e pouco crítico disseminado pelas classes subalternas e formado por meio da religião e do folclore (MARI & GRADE, 2012, p. 2-3). Para ver mais sobre o debate entre senso comum e hegemonia: Gramsci, Antônio. *Cadernos do Cárcere*, vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999; MARI, Cezar L. & GRADE, Marlene. “O senso comum e a educação em Antonio Gramsci: dimensões singulares da práxis”. In.: *Educação e Formação Humana: múltiplos olhares sobre a práxis educativa*. Curitiba: CRV, 2012, p. 119-130.

Fraser também retoma esse termo em “Repensando a esfera pública”: “A esfera pública oficial era, na verdade, o local institucional principal para a construção do consentimento que define o novo modo hegemônico de dominação” (FRASER, 1991, p. 62). “A esfera pública produz consentimento através da circulação de discursos que constroem o ‘senso comum’ do dia e representam a ordem existente como natural e/ou justa, mas não simplesmente como um ardil imposto” (Ibidem, p. 78, nota 14).

que é determinado como político por um público hegemônico, as interpretações políticas antecipadamente impostas vão sendo questionadas e os blocos dominantes passam a ser disputáveis.

Considerando nossa sociedade capitalista tardia, os grupos hegemônicos que politizam as questões tendem a ser dominados por homens, de determinada cor e status socioeconômico, enquanto mulheres seriam de grupos que comportariam a necessidade de contestar o que é estabelecido como político, que geralmente aparece em oposição àquilo que é econômico, doméstico ou pessoal⁴⁸. A partir disso, a filósofa classifica dois tipos básicos de instituições que *despolitizam* necessidades sociais de grupos contra-hegemônicos. O primeiro seria as instituições domésticas, com destaque para o modelo normativo, aquele que favorece a moderna família nuclear patriarcal em detrimento de outras, de modo a despolitizar determinados temas, pessoalizando essas questões, colocando-as dentro do âmbito privado-doméstico ou pessoal-familiar e impossibilitando o debate público e político; o segundo tipo abarcaria instituições de ordem econômica, envolvendo locais de trabalho, mercados, empresas e corporações privadas que despolitizam certas questões ao justificarem que elas pertencem ao mundo do mercado e, portanto, são impessoais, sendo colocadas como problemas técnicos de propriedade privada que devem ser resolvidos por gestores e administradores. O corolário disso, nesses dois conjuntos de instituições, são encadeamentos interpretativos truncados sobre as necessidades das pessoas, cadeias de perspectivas que são impossibilitadas de se disseminar e ultrapassar as fronteiras que dissociam o doméstico e o econômico do político. Daí a valorosa crítica de Fraser à teoria de Habermas referente à separação entre reprodução material e reprodução simbólica, pois negar ou não dar a devida relevância da interpenetração dessas categorias contribui de algum

48 Como pode ser discutido na seção 1.1 deste capítulo, essa separação também pode ser vista na fundamentação teórica que faz uma diferenciação absoluta entre esfera pública e privada e que foi fortemente criticado por Fraser em relação a Habermas, que, apesar de propor uma interpretação gradual das diferenças, acaba por contribuir para intensificar a separação entre esfera pública e privada, entre esfera econômica e familiar, como se elas não se interpenetrassem (FRASER, 1985). Fraser descreve esse fato ao exemplificar a situação do cuidado infantil nos EUA, por onde durante muito tempo se interpretava a necessidade das crianças como unicamente pertencente ao cuidado total das mães, ou seja, como uma necessidade doméstica que já a excluía de uma necessidade econômica. E esta, enquanto necessidade de trabalhadores e trabalhadoras precisarem ficar um tempo longe de seus filhos, seria uma necessidade suprida por meio apenas de pensões às mães no lugar de promoção de creches. Nesse sentido, separar os dois conjuntos institucionais bloqueia possíveis cadeias de articulação entre eles, que possibilitaria uma interpretação alternativa e mais profunda das necessidades sociais.

modo para fundamentar necessidades hegemônicas que subordinam as demais formas contra-hegemônicas de interpretação dessas necessidades.

Muito embora as instituições domésticas se diferenciem em vários pontos das instituições oficialmente econômicas, ambas fundamentam discursos de autoridade a partir de certas interpretações discursivas das necessidades que aparecem como naturais e, portanto, inquestionáveis, favorecendo determinados grupos ou indivíduos dominantes em detrimento de grupos dominados. Esse movimento, portanto, promove e sustenta relações de dominação e subordinação ao bloquear a contestação de questões políticas e impedir o conflito de interpretações largamente dispersas nessas instituições. Fraser traz, como exemplo fundamental desse processo de dominação, a violência contra a mulher:

Se a violência doméstica, por exemplo, é fixada como um assunto ‘pessoal’ ou ‘doméstico’ dentro de famílias nucleares chefiadas por homens; e se o discurso público sobre esse fenômeno for canalizado para públicos especializados associados, digamos, ao direito de família, ao trabalho social e à sociologia e psicologia do desvio; então isso serve para reproduzir a subordinação das mulheres aos homens (FRASER, 2013 [1989], p. 62-63).

Igualmente ocorre em relação à continuação da exploração e da dominação de classe – e também de raça, quando problemas políticos no local de trabalho são considerados como econômicos ou técnicos, sem considerar sua exploração, hierarquia e busca violenta pelo lucro; ou quando são desviados para um público especializado (sociólogos, legisladores trabalhistas, advogados, ciência da administração...).

Portanto, o que se pode notar até agora nesse processo é que, para Fraser, as interpretações das necessidades de grupos dominantes são priorizadas em oposição e negação às interpretações alternativas e incipientes das necessidades de grupos subordinados, que logram de forma fragmentada propagar, mesmo que subculturalmente (no sentido de mal reconhecidos e não legitimados), suas tradições de resistência, “como em algumas seções do movimento operário dos EUA e na memória histórica coletiva de muitos afro-americanos” (FRASER, 2013 [1989], p. 63), conseguindo algumas vezes romper com processos de despolitização de opressões, que é quando as determinações dominantes das interpretações das necessidades econômicas

ou domésticas, em contradição às políticas, são enfraquecidas e as interpretações alternativas, opositoras e politizadas ocupam esse espaço⁴⁹.

Fraser enfatiza que nas sociedades contemporâneas, a família e a economia oficial são os meios despolitizantes que as necessidades contra-hegemônicas precisam superar para formarem interpretações discursivas próprias que definam suas realidades no seu sentido político. Assim, quando os discursos referentes à interpretação das necessidades surgem enquanto um problema de *idioma* político, possibilita uma porosidade maior nas fronteiras do que é econômico ou doméstico, sendo impossível despolitizar totalmente esses âmbitos. As necessidades politizadas, portanto, são aquelas que fizeram uma ruptura com os discursos dominantes construídos nas instituições domésticas e econômicas.

Quando as necessidades saem dos bloqueios domésticos ou econômicos, elas precisam fazer parte de uma arena social que seja historicamente específica e relativamente nova. Para desenvolver esse pensamento, a autora recorre à leitura de Hannah Arendt⁵⁰ sobre o “social” – enquanto âmbito distinto das dimensões tradicionais da família, da economia e do Estado.⁵¹ Diante das despolitizações domésticas e econômicas, a arena social seria para Fraser o ponto de transformação e de convergência entre opositores conflitantes que estão concatenados em uma imensa cadeia de diferentes públicos. Os opositores se diferenciam entre os que dispõe de politização dominante e aqueles que defendem uma *(re)despolitização*, ou seja, vão de movimentos sociais organizados de forma imprecisa a integrantes de públicos especializados e especialistas incorporados ou em volta do estado social, cujos poderes relativos diferem bastante: “Alguns estão associados a grandes públicos capazes de estabelecer os termos

49 Importante notar que para teóricas feministas negras, como Angela Davis ([1981], 2016) e Patricia Hill Collins, ([2000], 2019), mesmo com o processo de despolitização institucional, em outras esferas sociais e epistemológicas o caráter político das opressões não se perde (como a *despolitização* em Fraser), mas se mantém fundante.: “as opressões interseccionais que produzem sistemas de dominação como a escravidão visam frustrar o poder como energia disponível aos grupos subordinados. A política sexual que restringe a condição da mulher negra constitui um sistema de dominação eficaz, porque invade a vida cotidiana das pessoas até o nível da consciência” (COLLINS, 2019 [2000], p. 258).

50 Para ver mais sobre a ideia de “social”: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2016.

51 Apesar de recorrer à Arendt para pensar o social como uma esfera distinta das outras, Fraser salienta, no entanto, que, em relação à Arendt, possui uma visão completamente diferente acerca do *social*. Ao passo que para Arendt o social é entendido como um espaço unidimensional que é embasado pela razão instrumental, Fraser é inspirada pela noção de sociedade civil de Gramsci e enxerga o social como um espaço de contestação multivalente (FRASER, 2013 [1989], p. 64, nota 15).

do debate político; outras estão ligadas, pelo contrário, a públicos fixados e devem oscilar entre a marginalização e a cooptação” (FRASER, 2013 [1989], p. 65).

Ademais, o social é também o âmbito no qual as necessidades politicamente alternativas e bem-sucedidas, que fogem às dominantes, são traduzidas no idioma do Estado para serem garantidas por ele. As necessidades que ultrapassam e atravessam as fronteiras do doméstico e da economia oficial, incorporando o âmbito discursivo híbrido do “social”, são, portanto, necessidades que podem contribuir diretamente na transformação socio-estrutural dessas fronteiras políticas, econômicas e pessoais. Nesse contexto, há uma disputa programática entre as interpretações antagonistas das necessidades, ou seja, formam-se coalizões com planejamentos de políticas rivais concorrendo para delinear a agenda política formal, no entanto, novamente, os grupos competem de modo desigual.

A partir dessa arena social, Fraser pretende classificar a diversidade de falas sobre as necessidades na tentativa de encontrar algumas categorias diferentes de discurso e estruturar a forma como tais categorias concorrem e como se articulam na fundamentação da política das necessidades. Para isso, a autora diferencia três modelos principais de discurso: as *formas “opositoras”*, os *discursos de “reprivatização”* e os *discursos de “especialistas”*.

A formas opositoras de discursos fazem parte de um processo de politização das necessidades vindo de baixo, ou seja, quando grupos subalternos (mulheres, trabalhadores, negros...) opõe-se às identidades e aos papéis subordinados que foram determinados pelas interpretações tradicionais e dominantes das necessidades, que tendem a ser reificadas e prejudiciais a esses grupos dominados, e formam novas identidades sociais. Quando tais grupos falam publicamente sobre necessidades que foram despolitizadas para exigir que se tornem demandas com importância política legítima, eles realizam sérias ações e transformações políticas. Primeiro, são grupos que questionam as fronteiras demarcadas entre política, economia e âmbito doméstico; segundo, são grupos que sugerem interpretações próprias e alternativas das suas necessidades; terceiro, essas interpretações alternativas são propagadas a partir da formação de novos e diferentes públicos de discurso; por último, ao criarem novas e distintas formas de discurso para interpretar as necessidades, esses grupos alteram, desafiam e deslocam fatores hegemônicos dos meios de interpretação e comunicação.

Nesses discursos de oposição, falar sobre as necessidades é uma forma de autoconsideração de “novos” agentes coletivos ou movimentos sociais nesse âmbito político. O exemplo trazido por Fraser continua sendo sobre as mulheres:

na atual onda de fermentação feminista, grupos de mulheres politizaram e reinterpretaram várias necessidades, instituíram novos vocabulários e formas de tratamento e, assim, tornaram-se ‘mulheres’ em um sentido diferente, embora não incontestável ou unívoco. Falando publicamente o que antes era indescritível, cunhando termos como ‘sexismo’, ‘assédio sexual’, ‘casamento, namoro e estupro por alguém conhecido’, ‘segregação sexual na força de trabalho’, ‘o duplo turno’, ‘violência contra mulher’ etc.; mulheres feministas se tornaram ‘mulheres’ no sentido de uma coletividade política discursivamente auto-constituída, embora muito heterogênea e fragmentada (FRASER, 2013 [1989], p. 67).

Vale notar, entretanto, que a politização das necessidades por discursos opositores não é inquestionável. E isso pode ser visto por meio do segundo movimento de reação descrito por Fraser, como discursos de reprivatização, por onde grupos dominantes buscam reestabelecer as fronteiras que separam as ordens política, econômica e doméstica, ou seja, pretendem despolitizar esse processo a partir de vias institucionais, desmontando ou limitando os serviços de bem-estar social de modo discursivo. Exemplos dessa despolitização são grupos conservadores pró-vida que são contra o aborto por considerarem esta uma questão religiosa e não uma questão política que envolve a vida das mulheres; ou grupos dominantes que alegam que o fechamento de uma fábrica não se deu por questões políticas, mas puramente por conta no mercado impessoal ou por prerrogativas da propriedade privada.

Os discursos de reprivatização possuem um lado velho e outro novo; o lado velho aparece naquele desejo conservador de retornar às interpretações hegemônicas e excludentes, já o lado novo está ironicamente nesse mesmo retorno, pois ao reinterpretar as necessidades, a partir do que os grupos subordinados trazem, acabam por também mudá-las de algum modo. Há um movimento dialógico nesse processo, ao reagirem aos discursos contestatórios e opositores, os discursos de reprivatização dialogam com aqueles não somente negando-os por completo, mas também agregando alguns fatores às alternativas que se contrapõem: “Por exemplo, embora os discursos ‘pró-família’ da *New Right* social sejam explicitamente anti-feministas, alguns deles incorporam, ainda de forma despolitizada, motivos inspirados nas feministas, implicando o direito ao

prazer sexual e ao apoio emocional de seus maridos” (FRASER, 2013 [1989], p. 68). Mesmo que limitador, insuficiente e despolitizado, esse movimento dialógico também faz com que os grupos opositores usem os próprios discursos de reprivatização para mobilizar os movimentos sociais e redefinir identidades sociais: “Um exemplo é o thatcherismo na Grã-Bretanha, onde um conjunto de discursos de reprivatização articulados na ênfase do populismo autoritário reformulou as subjetividades de uma ampla gama do eleitorado descontente e o uniu em uma coalizão poderosa” (FRASER, 2013 [1989], p. 68).

De alguma forma interligados, portanto, os discursos de oposição e os de reprivatização delineiam um primeiro eixo das lutas pela interpretação das necessidades. Mas há ainda um segundo eixo a partir do terceiro modelo de discurso, cujo foco primordial não é a politização contra a despolitização e sim o papel do conteúdo interpretado das necessidades, considerando que seu aspecto político já foi assegurado com êxito. Aqui os principais adversários são movimentos sociais e grupos organizados de oposição ou outras organizações que objetivam induzir e administrar a política pública, como as empresas e a assistência social. O exemplo trazido por Fraser mantém a questão de gênero no centro ao discutir sobre as creches nos EUA, que, após ganhar legitimidade política, gerou uma diversidade de interpretações e análises programáticas que entraram em disputas: as creches como políticas públicas atenderiam às necessidades de famílias pobres; auxiliariam a classe média, cujos contribuintes poderiam conseguir benefícios da assistência social; também ampliariam a produtividade das empresas; e, por fim, contribuiriam como uma medida de redistribuição de renda e de recursos para as mulheres. Essas diferentes interpretações, de uma mesma política pública, competem entre si para delinear a interpretação hegemônica sobre o sistema de creches, que pode entrar para a agenda política formal, o que envolve feministas, empresários, grupos sindicais, educadores e defensores dos direitos da criança, e que se tornam concorrentes nessa luta: “Cada uma dessas interpretações carrega uma orientação programática distinta com relação ao financiamento, localização e controle institucional, *design* de serviço e elegibilidade” (FRASER, 2013 [1989], p. 69).

Os discursos de necessidades dos especialistas permitem, assim, uma tradução das demandas politizadas em formas de intervenção estatal, ou seja, está diretamente

ligada às instituições de produção de conhecimento, entrando nesse contexto discursos socio-científicos produzidos pelas universidades, discursos jurídicos, além de jornais e associações profissionais; discursos administrativos, disseminados pelos órgãos estatais; e discursos terapêuticos, que circundam entidades médicas públicas e privadas. Todos esses discursos especializados se limitam a grupos específicos e restritos, ligados à formação de classes profissionais, sendo discursos que se assentam na formação de instituições e resolução de problemas sociais. Mas o mesmo vocabulário especializado pode se estender para dentro dos movimentos sociais nos seus próprios termos, quando fundam frações mais críticas e opositoras de públicos especializados em discursos. Desse modo, pode-se pensar que os públicos especializados são porosos, fazendo a mediação entre os movimentos sociais e o Estado.

Considerando esse papel de mediação dos discursos especializados, para Fraser, o fundamento desses discursos é administrativo, pois se formam a partir de procedimentos de compreensão para traduzir necessidades politizadas em necessidades administráveis e burocráticas. Sendo assim, a necessidade retrata, por um lado, uma abstração das especificidades de raça, classe e gênero e de definições opositoras que se formaram no processo de sua politização; por outro lado, se delineiam fundamentos que envolvem diretamente instituições específicas como o trabalho assalariado, a formação das famílias (criação dos filhos, separação dos pais...) e o trabalho doméstico. Isso faz com que as pessoas, que demandam dessas necessidades, sejam realocadas nesse processo, ou seja, elas deixam de fazer parte de um grupo ou movimento político para se tornarem casos individuais de necessidades; sem contar que se tornam pessoas passivas, receptoras de um serviço público pré-determinado, e não mais agentes ligados à interpretação de suas necessidades e na decisão sobre suas condições de vida. Por isso, devido a essa retórica administrativa e burocrática, os discursos das necessidades dos especialistas vão progressivamente se despolitizando.⁵² Ao se

52 Tendo em conta a crítica que Fraser faz a Habermas sobre ao processo de colonização do mundo da vida pelo sistema na seção 1.1 deste capítulo, defendendo que esse processo de interferência é duplo, também havendo formas de dominação inerentes ao mundo da vida e levadas para o sistema, pode-se questionar aqui se a autora não acaba por recolocar essa colonização de somente uma via a partir de seu conceito de *despolitização*, sem se atentar ao poder que essa interrelação permite. Isso porque poderia se pensar que o processo de despolitização também viria dos próprios grupos opositores, quando lutam para serem incluídos em processos institucionais de decisão, desconsiderando que o próprio arranjo institucional já é em si formado para despolitizar os sujeitos, tornando-os apenas clientes que já são adeptos à burocratização do Estado. As necessidades já podem estar *a priori* despolitizadas, no sentido de se adequarem facilmente à burocratização do Estado e assim reproduzirem interpretações já hegemônicas,

institucionalizarem nos aparatos do Estado, esses discursos voltam à normalização, reformando e até mesmo estigmatizando “desvios” de interpretação, além de barrar a possibilidade de os agentes construírem e desconstruírem os significados sociais.

Fraser aplica esse modelo em situações reais de interpretação de conflitos de necessidades, mostrando quando as políticas de interpretação das necessidades se tornam um *gerenciamento de satisfação das necessidades*. Por outro lado, a autora também propõe um mapeamento do movimento contrário ao da administração das necessidades em favor de sua resistência, o que pode permitir um latente retorno à política. O exemplo se mantém sobre a violência contra a mulher, que, de acordo com Fraser, nos EUA dos anos 1970, ainda era um problema marcado por um reduzido debate a esse respeito, sendo muitas vezes depreciado ou tratado como algo risível, além de ser um tipo de violência que estava linguisticamente no campo doméstico, ligado apenas à criação de filhos⁵³, se distanciando e até se opondo de um problema político.

Diante desse cenário, ativistas feministas redefiniram esse problema, pensando essa prática a partir do direito penal e produzindo com isso um novo discurso público sobre essa violência, ou seja, as feministas mostraram que a violência contra a mulher não se resumia a uma questão pessoal e doméstica, mas a um problema sistêmico e político:

sua etiologia não deveria ser atribuída a mulheres individuais ou a problemas emocionais individuais de mulheres ou homens, mas, sim, à maneira como esses problemas refratavam as relações sociais difundidas do domínio e da subordinação feminina. Neste caso, como em tantos outros, ativistas feministas contestaram fronteiras discursivas estabelecidas e politizaram o que antes fora um fenômeno despolitizado (FRASER, 2013 [1989], p. 72).

inclusive bloqueando outras interpretações mais radicais, no lugar de trazer para o Estado demandas marginalizadas e contra-hegemonias.

⁵³Necessário destacar aqui que Fraser reduz a violência doméstica a um espaço e sujeitos específicos, pois não considera a histórica violência contra as mulheres negras via escravidão um século antes de 1970. De acordo com Angela Davis, na pós-escravidão, 30,8% das mulheres negras foram destinadas ao trabalho doméstico que, enquanto exploração racial e econômica, não se distanciava da escravidão: “Enquanto mulheres negras trabalhavam como cozinheiras, babás, camareiras e domésticas de todo tipo, as mulheres do Sul rejeitavam unanimemente trabalhos dessa natureza. Nas outras regiões, as brancas que trabalhavam como domésticas eram geralmente imigrantes europeias que como suas irmãs ex-escravas, eram obrigadas a aceitar qualquer emprego que conseguissem encontrar” (DAVIS, 2016, p. 99). Relacionar o trabalho doméstico como uma função naturalizada de mulheres negras até hoje é uma marca viva do processo colonial. Dessa forma, a violência doméstica não seria um fenômeno novo dos anos 1970, mas uma continuidade da colonização, referir-se apenas como uma violência localizada dá década de 70 parece também referir-se a uma violência localizada a mulheres brancas.

Por meio desse movimento, as feministas realizaram uma reinterpretação discursiva sobre a experiência da violência e projetaram um novo agrupamento de necessidades ligadas a essa prática de dominação. Antes, como descreve Fraser, esse tipo de violência era considerado puramente pessoal, mas com o discurso feminista ele *atravessa* as diversas ordens de interpretação das necessidades (econômica, política e pessoal). No mundo concreto, isso significaria que para as mulheres estarem livres de homens machistas, elas necessitam, para além de um espaço social de apoio e acolhimento, de empregos que ofereçam salários decentes, creches e moradias habitáveis e acessíveis. A mobilização feminista também permitiu a formação de novos públicos de discurso, novos âmbitos de discussão e fundou instituições onde poderiam ser aperfeiçoadas interpretações de oposição sobre as necessidades, que a partir disso poderiam ser propagadas a públicos maiores. Por fim, as feministas também transformaram instrumentos dos meios permitidos de comunicação e interpretação, através da inserção de novos termos de descrição e análise, além de produzirem novos modos de debater assuntos concernentes às mulheres: “Em seu discurso, as mulheres violentadas não eram tratadas como vítimas individualizadas, mas como ativistas feministas em potencial, membros de uma coletividade politicamente constituída” (FRASER, 2013 [1989], p. 72-73).

Junto à interferência discursiva, as feministas também buscaram garantir determinadas necessidades que foram por elas politizadas e reinterpretadas no âmbito do discurso. Entre essas necessidades, estavam a organização de abrigos para mulheres que foram agredidas e formas de conscientização. Nesses locais de refúgio, havia uma administração não hierárquica, de modo que não se diferenciava nitidamente quem era a equipe de apoio e quem eram as usuárias do projeto, podendo até mesmo esses papéis se inverterem e mulheres que foram agredidas também trabalharem como acolhedoras, ou seja, ali também iam se formando, entre as próprias vítimas, ações ativistas feministas. Isso fazia com que as mulheres agredidas fossem progressivamente mudando as próprias interpretações das práticas violentas sofridas e, com isso, suas identidades sociais: saíam de culpadas e defensoras dos agressores para vítimas e agentes, ou seja, transformavam suas autodescrições, negando a interpretação dominante em favor de uma leitura politizada que lhes possibilitassem novas formas de agência, passando a se incorporar ao reconhecimento de outras mulheres.

Sendo assim, as ativistas conseguiram determinar a violência doméstica contra as mulheres como uma questão genuinamente política, e, quando ocuparam espaços da opinião pública, também foi possível a elas modificar as políticas policiais e judiciárias e fazer com que o governo passasse a subsidiar os abrigos de acolhimento. No entanto, esse financiamento público gerou algumas limitações administrativas, que mudaram a organização desses espaços, no que tange à sua regulamentação, contabilidade, credenciamento e profissionalização, o que resultou numa separação demarcada entre profissional e usuária a partir da contratação de assistentes sociais profissionais, solapando a fluidez das relações presentes anteriormente nos abrigos e que era fonte de conscientização e cuidado entre as mulheres atendidas. Esse tipo de administração foi despolitizando e individualizando as ações desses abrigos, fazendo com que as mulheres atendidas se colocassem como “clientes”, além de serem cada vez mais *psiquiatrizadas* e consideradas apenas como vítimas (“com eus profundos e complexos”) de ações individuais de violência, o que resultou em uma linguagem terapêutica que se sobrepunha à conscientização e ao atendimento científico neutro e padronizado de “abuso conjugal”, o que suplantou as conversas políticas sobre violência masculina contra a mulher, entre as cuidadoras e as cuidadas. Portanto, esse processo formou uma reinterpretação considerável das necessidades das mulheres que sofreram violência, passando de reivindicações sociais e econômicas com o objetivo de promover a independência das mulheres para se centralizar em demandas individuais, enquanto questões apenas psicológicas.

Nesse exemplo, foi possível notar, além de algumas insuficiências na disputa discursiva pelas necessidades, o processo de transição de uma política de *interpretação* das necessidades para a administração da *satisfação* das necessidades. Entretanto, Fraser também mostra o movimento contrário, aquele que vai da administração à resistência do atendido e, progressivamente, à política. A autora documenta essa contravenção a partir de alguns exemplos que mostram o movimento das necessidades de algo individual, cultural e informal para algo coletivo, político e formalmente organizado:

1. Quando os próprios sujeitos conseguem encontrar uma brecha no interior da estrutura administrativa de uma organização governamental. Assim, é possível transferir ou transformar as interpretações formalizadas dessa agência do governo. Fraser traz os

exemplos da historiadora Linda Gordon⁵⁴, que encontrou esses movimentos de resistência nos registros de agência de proteção infantil, onde mulheres violentadas por homens denunciavam esse tipo de violação ao mesmo tempo em que alegavam o abuso infantil, fazendo com que uma necessidade que não era reconhecida fosse legitimada e entrasse para a jurisdição da organização.

2. Quando grupos organizados de modo informal concebem costumes e associações que se opõem à forma como o Estado se coloca diante de seus cidadãos, podendo transformar as funções e as definições dos benefícios oferecidos pelas instituições do governo, sem necessariamente problematizar as formas dominantes de modo evidente. Fraser traz o exemplo da antropóloga Carol Stack⁵⁵, que apresenta um estudo sobre “redes domésticas de parentesco”, nos anos 1960, entre pessoas negras pertencentes a famílias de baixa renda que recebem auxílio do Estado. Essas pessoas realizaram arranjos de parentescos que permitiram receber os auxílios para além de sua residência familiar, envolvendo, portanto, outros domicílios de parentes que também precisavam da assistência, mas que não compunham a família nuclear. Quando essas pessoas conseguem expandir os limites do benefício, elas acabam por também modificar os significados desse auxílio social, e consequentemente também alteram as necessidades que tais benefícios podem garantir. Além disso, ainda que de forma secundária, essas mulheres questionam o modo pelo qual o Estado os dispõem na sociedade: de um lado, o benefício estatal os enxerga como mães biológicas que estão situadas em famílias nucleares *desviantes*, sem pai de família; de outro, estão as próprias mulheres se colocando como integrantes de redes de parentescos organizadas socialmente e não biologicamente, que cooperam entre si para sobreviver diante da pobreza.

3. Quando sujeitos que recebem algum benefício do governo conseguem resistir aos métodos terapêuticos e individualizados custeados pelo Estado ao mesmo tempo em que recebem o auxílio financeiro, se contrapondo à psiquiatrização de suas histórias de vida e ao caráter puramente reformista do poder de agência das atendidas, substituindo por outras formas de narrativa e construção de identidade. Dessa vez, Fraser recorre à socióloga Prudence Rais que fez um estudo comparativo entre adolescentes grávidas

54 Para ver mais sobre a pesquisa de Gordon: GORDON, Linda. *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960*, New York: Viking Press, 1988.

55 Para ver mais sobre o estudo de Carol Stack: STACK, Carol B., *All our Kin : Strategies for Survival in a Black Community*, New York: Harper & Row, 1974.

negras e brancas no final dos anos 1960 contrastando o modo pelo qual elas passam por essa experiência terapêutica em contextos institucionais distintos⁵⁶.

4. Por meio de formas abertamente políticas e organizadas de resistência. Isso pode ocorrer quando os programas de bem-estar social se juntam aos beneficiados para questionar interpretações oficiais e administrativas de suas necessidades: “Podem apropriar-se das identidades passivas, normalizadas, individualizadas ou familiarizadas que lhes são criadas em discursos especializados e transformá-las em uma base para a ação política coletiva” (FRASER, 2013 [1989], p. 78). É possível retornar ao exemplo no qual as mulheres que recebiam o auxílio moradia realizaram um movimento por seus direitos sociais ainda nos anos 1960 dentro do próprio programa, quando ao estarem reunidas nas salas de espera da administração, articulavam conjuntamente suas demandas, agindo coletivamente: “as mesmas práticas de bem-estar que deram origem a essas queixas criaram as condições propícias para a organização coletiva combatê-las” (FRASER, 2013 [1989], p. 78-79).

56 As meninas brancas, quando tinham uma gravidez indesejada, eram levadas para um ambiente residencial privado e de alto valor econômico e eram tratadas por métodos psiquiátricos que possibilitavam um potencial de agência, contribuindo para a autodeterminação pessoal dessas meninas, que eram encorajadas a expor seus sentimentos e explorar as causas emocionais da gravidez, permitindo-as ver esse processo não mais como um erro, mas por uma ação inconsciente dotada de vários aspectos simbólicos e emocionais. Com as meninas negras, o movimento era bastante diferente, elas passavam por um atendimento de pré-natal por um programa financiado pelo governo, que possuía uma assistente social psiquiátrica que promovia encontros de aconselhamento parecidos com o formato pelo qual as meninas brancas eram atendidas. No entanto, diferente destas, as meninas negras se defrontavam diretamente com essa metodologia terapêutica de linguagem, questionando e até mesmo ironizando a postura pessoal e muito terapêutica das assistentes sociais no processo de aconselhamento: “Por exemplo, uma menina interpretou ‘Como você engravidou?’ como uma pergunta ‘estúpida’ e respondeu: ‘Você não deveria saber?’” (FRASER, 2013 [1989], p. 77). Essas meninas construíram assim um repertório diverso de estratégias para responder e se contrapor às formas terapêuticas e profissionalizantes diante de suas histórias e de seu poder de agência. Eram meninas conscientes das relações de poder entre elas e as assistentes sociais, que buscavam implicitamente impor às atendidas normas de individualidade e de afetividade que eram predominantemente de origem branca e de classe média. Dessa forma, essas meninas se negaram a entrar na lógica psicologizante ao mesmo tempo em que se utilizaram de serviços de saúde do governo: “Assim, fizeram uso daqueles aspectos do programa da agência que consideravam adequados às suas necessidades auto-interpretadas e ignoravam ou evitavam os outros” (Ibidem, p. 78). Para ver mais sobre a pesquisa de Rains: Rains, Prudence Mors, *Becoming an Unwed Mother: A Sociological Account*, Chicago: Aldine Atherton, 1971.

1.3.3 Crítica à interpretação das necessidades de Fraser a partir de Angela Davis

Para além de ser um exemplo sobre a política de interpretação das necessidades sobre as mobilizações feministas da década de 1970, enquanto transformadoras dos discursos acerca da violência contra a mulher tanto institucionalmente quanto na opinião pública, há certos apontamentos que parecem ter faltado na leitura de Fraser, podendo-se notar algumas lacunas na sua teoria do discurso sobre as necessidades que, caso preenchidas podem contribuir para entender como esse processo de reinterpretação das necessidades, inicialmente progressista, foi se burocratizando e se individualizando, resultando na sua despolitização.

Angela Davis (2016 [1981]; 2017 [1984]) também teceu uma densa análise sobre o movimento de libertação das mulheres norte-americanas da década de 1970⁵⁷ e segundo ela, embora fosse um movimento necessário e urgente que tinha como bandeira prioritária eliminar a violência contra as mulheres a partir de uma nova formação do discurso público sobre essa violência, ele era insuficiente na sua origem e, talvez, a reinterpretação das necessidades apontadas por Fraser, bem como a formação de novos públicos, só tiveram um resultado positivo e foram institucionalizadas devido a um recorte racial de quem estava compondo o movimento feminista daquele período. Nesse sentido, pode-se questionar se a própria disputa pela interpretação das necessidades já está *a priori* limitada a um eixo definido de grupos; inclusive, dos grupos progressistas mas que ainda fazem parte da camada dominante da população.

Dialogando com Fraser, Davis também narra que o movimento feminista antiestupro foi se consolidando a partir dos anos 1970, período que se tornou notável por conseguir maior visibilidade e apoio público. Entre os grupos que o compunham estava o das *Feministas Radicais de Nova York*, que realizou, pela primeira vez na história dos EUA, um fórum que reuniu muitas mulheres para narrarem publicamente as violências sofridas enquanto vítimas de estupro. Também no mesmo período, outro grupo de destaque foi o *Mulheres da Região da Baía de São Francisco contra o Estupro*, fundado por mulheres de Berkeley, era um serviço comunitário que possibilitava o atendimento emergencial e 24 horas de vítimas de agressões e que

⁵⁷ Lembrando que foi no ano de 1971 que Angela Davis foi presa e tratada como uma terrorista muito perigosa. Nesse período, Davis já lutava diretamente contra a violência racista policial enquanto membra do Panteras Negras (DAVIS, 2019).

influenciou a formação de outros abrigos e centros emergenciais que se dispersaram por todo o país.

Além disso, Davis destaca também que o movimento antiestupro dos anos 1970 foi salutar em enfraquecer publicamente alguns mitos referentes à cultura do estupro, entre eles: a noção de que a vítima é moralmente culpada pelo crime sofrido; a ideia de que se a mulher não resiste à violência é porque estava consentindo a violação do seu corpo; a suposição de que o estupro seria uma prática rara que aconteceria somente em lugares desertos repentinamente com um estranho; e a ideia de que se tratava de uma necessidade biológica, algo que os homens não conseguiam controlar. A verdade é que o estupro acontece repetidamente⁵⁸, em qualquer lugar, com mulheres de todas as raças, etnias, idades, classes e orientações sexuais; e está longe de ser predominantemente um impulso sexual incontrolável, antes disso ele é um instrumento de poder historicamente usado para controlar e explorar as mulheres, sendo uma violência normatizada pela mídia e pelos padrões sociais de uma sociedade patriarcal⁵⁹.

A despeito de todos esses mitos serem desvendados e apontados criticamente por meio da ação concreta das feministas para superá-los, havia *um* que foi esquecido pelo movimento dos anos 1970 e que é destacado por Davis como o mais traiçoeiro: aquele referente à suposição de que o estuprador é, *a priori*, um homem negro⁶⁰, o que mostra *quem* de fato estava se mobilizando entre as ativistas:

58 Segundo o 13º Anuário de Segurança Pública, produzido pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, o Brasil registrou 66 mil casos de violência sexual em 2018, o que representaria 180 estupros por dia. Para ver mais: FÓRUM DE SEGURANÇA PÚBLICA. *13º Anuário de Segurança Pública*. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/publicacoes/13-anuario-brasileiro-de-seguranca-publica/>. Visitado em: 20 jan. 2020; Folha de São Paulo. “Brasil registra mais de 180 estupros por dia numero e o maior desde 2009. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/brasil-registra-mais-de-180-estupros-por-dia-numero-e-o-maior-desde-2009.shtml> Visitado em: 20 jan. 2020.

⁵⁹ O estupro é uma arma de tortura historicamente usada em mulheres escravizadas e em prisioneiras políticas, (a Ku Klux Klan, por exemplo, valia-se do estupro como uma forma de terror político). Olhar o estupro como um instrumento de poder permite situá-lo no contexto socioeconômico de forma estrutural e assim entender a natureza desse tipo de violência para finalmente ser possível combatê-lo, no lugar de oferecer apenas alternativas superficiais que tendem a contribuir para determinados grupos de mulheres e que por isso não seria um movimento emancipatório, mas apenas para mulheres cujas necessidades podem ser interpretadas: “O estupro tem relação direta com todas as estruturas de poder existentes em determinada sociedade. Essa relação não é simples, mecânica, mas envolve construções complexas que refletem a interligação da opressão de raça, gênero e classe característica da sociedade. Se nós não compreendermos a natureza da violência sexual como sendo mediada pela violência e poder raciais, classistas e governamentais, não poderemos ter esperança de desenvolver estratégias que nos permitam um dia purgar nossa sociedade da violência opressiva misógina” (DAVIS, p. 49, 2017).

⁶⁰ O mito do estuprador negro nasce, segundo Davis, para justificar os linchamentos de negros no período posterior à Guerra Civil, que aparecia como uma verdadeira arma política contra a comunidade negra dos EUA mas que precisava ser alicerçado enquanto uma instituição socialmente assentida, sendo necessário

o mito do estuprador negro faz com que as pessoas desconheçam as realidades do estupro e o fato de que, por exemplo, mais de 90% de todos os estupros são intrarraciais, e não inter-raciais. Mais do que isso, como foi indicado em estudos sobre agressão sexual – e, de fato, como acontecia na época da escravidão –, proporcionalmente mais homens brancos estupram mulheres negras do que homens negros estupram mulheres brancas. Ainda assim a mulher branca típica deste país [EUA] carrega uma suspeita muito maior dos homens negros do que dos homens brancos como potenciais estupradores (DAVIS, 2017 [1984], p. 46).

As mulheres brancas estadunidenses, nesse sentido, seriam socializadas e educadas a terem mais medo de ser violentada por um homem negro do que por um branco, muito embora homens brancos compunham a maior parte da população e refletissem um histórico escravocrata de abusarem sexualmente das escravizadas, enquanto principalmente um instrumento e uma ameaça de poder.

Como descreveu Fraser, historicamente, as mulheres estupradas não eram reconhecidas como vítimas de violência nem pela sociedade nem pelo sistema judicial, por isso um inconformismo diante de tamanha injustiça era transmitido diretamente aos homens por meio do ativismo. Este inconformismo, para Davis, foi se fundamentado com um alicerce teórico desenvolvido por feministas na academia. As primeiras análises dessas autoras envolviam um caráter biológico e essencialista, e pouco social, para explicar a violência dos homens contra as mulheres.⁶¹ Ou seja, essas teorias, realizadas por acadêmicas brancas de classe média, não abarcavam o caráter racial e de classe para explicar os estupros e as demais violências, o que já mostra que a própria fundamentação teórica do movimento desse período era insuficiente para entender a exploração e a opressão de mulheres racializadas da classe trabalhadora, além de essas

que tal barbárie tivesse um motivo. Foi desse modo que a imputação do estupro aos homens negros aparece como uma invenção política para afirmar os linchamentos. Tanto que durante a Guerra Civil não houve nenhuma denúncia de estupro por um homem negro a uma mulher branca. A brutalidade que se mantinha no sul pós-guerra civil precisava ser justificada de modo mais convincente considerando que formas declaradas de escravidão não eram mais legais: “Essa acusação mais chocante e explosiva, claro, era o estupro. Os linchamentos agora eram explicados e racionalizados como um método para vingar as agressões de homens negros contra a feminilidade branca do Sul” (DAVIS, 2016, p. 190). A propagação do mito do estuprador negro causou uma ruptura entre negros e brancos nos movimentos progressistas da época, fazendo com que brancos que antes lutavam pela libertação do povo negro se afastassem desse movimento.

⁶¹ Um breve histórico da teorização sobre gênero no EUA, abarcando inicialmente (entre a década de 1960 e 1970) fundamentos biológicos e essencialistas pode ser visto na seção 1.2 deste capítulo.

teorias também contribuírem para o mito biologizante do homem negro como um agressor em potencial.

Portanto, as teorias feministas do período também não contribuíram para desviar dessas armadilhas, o que significa que não estavam preocupadas com a libertação de todas as mulheres, pois não olharam com profundidade e sensibilidade para as particularidades sociais que atingem mulheres negras quando violentadas, entre elas o racismo sofrido por toda população negra. É nesse sentido que as instituições oficiais do Estado já davam uma abertura mínima para receber a interpretação contra-hegemonica das necessidades sobre a violência contra a mulher, por não ser tão radical na transformação desse discurso.

Essa falta de sensibilidade às particularidades resultou em uma significativa barreira histórica para que o feminismo avançasse em vitórias que fossem comuns a todas, como a própria luta contra a violência. Isso marginalizou principalmente a luta de mulheres afro-americanas e latinas pelo fim estrutural da violência contra e centralizou uma *necessidade* específica de uma vertente do movimento feminista, que era eminentemente branco e de classe média, referente à violência doméstica e à manutenção da narrativa de que homens negros são mais perigosos do que os brancos. O racismo presente no movimento de mulheres antiestupro tornou-se, assim, um dos maiores impeditivos de o ativismo feminista conseguir conquistas que realmente promovessem o fim da cultura do estupro em sua luta.

Se investigarmos as razões pelas quais tem sido tão árduo assentar as bases para um movimento antiestupro multirracial efetivo descobriremos que a influência abominável do mito do estuprador negro se impõe. Durante os primeiros anos da década de 1970, quando a campanha antiestupro ainda estava em seu início, a presença de mulheres afro-americanas naquele movimento era *raridade* (DAVIS, 2017 [1984], p. 46, grifos meus).

Davis atrela parte dessa ausência de mulheres negras nas mobilizações dos anos 1970 à “consciência incipiente das mulheres brancas que foram pioneiras do movimento de libertação feminina a respeito da inter-relação entre racismo e sexismo em geral” (DAVIS, 2017 [1984], p. 46). As ativistas feministas brancas não enxergavam o quanto o sexismo estava atrelado ao racismo para formar a dominação estrutural contra as mulheres. Elas tinham, talvez, como aponta Grada Kilomba (2019,[2008]) o privilégio

de *não saber*⁶², defendiam o mito do estuprador negro, mas tampouco percebiam que isso era um problema fundante para se pensar feminismos emancipadores. Essa cegueira à raça fazia com que essas feministas, na disputa para que a sua interpretação da necessidade de não ser mais violentada fosse reconhecida, reafirmassem ao mesmo tempo, por meio do silenciamento, a acusação enganosa e a ligação direta do estupro a homens negros. Ademais, essa incapacidade do movimento de desenvolver uma interpretação das necessidades que reconhecesse o nível estrutural que impulsionava a violência sexual, ou seja, que centralizasse não só o machismo, mas também o racismo como a causa dessa violência fez muitas mulheres, negras, latinas e indígenas, declinarem de se envolver pessoalmente com as mobilizações porque esse movimento não enxergava os resultados punitivistas que poderia gerar, contribuindo à violência policial contra a população negra: “Como grande parte do ativismo inicial contra o estupro se concentrava em colocar os estupradores nas mãos do sistema judicial, as mulheres afro-americanas *relutavam*, compreensivelmente, em se envolver com um movimento que poderia muito bem levar a mais ataques repressivos às suas famílias e comunidades” (DAVIS, 2017 [1984], p. 46, grifos meus).

Geralmente, as ações policiais para apreender agressores e estupradores são acompanhadas de um armamento racista de repressão: 1) o suspeito é descrito de forma genérica, o que possibilita a violência policial seguida de morte de muitos homens negros inocentes até chegar ao suposto realizador do crime; 2) há um aumento considerável do arsenal policial (aeronaves, cães farejadores, agentes policiais, helicópteros) para a busca, o que posteriormente se mantém como lógica normatizada da ação policial para outras situações; além de 3) a atenção policial ser dada normalmente quando a vítima é uma mulher branca, devido a outro mito, esse referente à mulher negra, que muitas vezes é vista como promíscua.⁶³ Por apoiar esse tipo de

62 Grada Kilomba disserta justamente sobre experiências cotidianas de racismo, onde a possibilidade de não se dar conta dessas experiências é um privilégio de não saber: “Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis desta *história muito suja*, o sujeito branco comumente argumenta: ‘não saber...’, ‘não entender...’, ‘não se lembrar...’, ‘não acreditar...’ ou ‘não estar convencido por...’. Estas são expressões desse processo de repressão, no qual o sujeito resiste tornando consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer o conhecido, desconhecido” (KILOMBA, 2019[2008], p. 42).

63 Junto ao mito do estuprador negro, Davis também analisa a formação do mito da mulher negra como promíscua a partir da exploração do trabalho doméstico na escravidão estadunidense: “Desde o período da escravidão, a condição de vulnerabilidade das trabalhadoras domésticas tem sustentado muitos dos mitos duradouros sobre a “imoralidade” das mulheres negras. Nesse clássico “círculo vicioso”, o trabalho doméstico é considerado degradante porque tem sido realizado de modo desproporcional por mulheres negras que, por sua vez, são vistas como “ineptas” e “promíscuas”. Mas as aparentes inépcia e

agenda policial para combater a violência contra a mulher, já que uma das bandeiras do movimento era jogar os estupradores no sistema judicial, parte das feministas daquele período acabou por contribuir com o terror da polícia em comunidades negras, favorecendo seu genocídio.

As leis que protegem, criminalizam e punem os agressores, segundo Davis, são destinadas a proteger homens de classe mais alta que tem suas filhas e esposas vulneráveis às agressões; já as mulheres trabalhadoras não recebem essa atenção da justiça e do Estado. Enquanto muitos agressores brancos não são devidamente julgados pelos tribunais, o mesmo não ocorre quando o foco do estupro são homens negros, que em sua maioria são julgados e culpados.

Considerando portanto que a falsa acusação do estupro é um recurso do racismo que é naturalizado e empregado com frequência para legitimar a violência e a brutalidade da polícia contra a população negra, é crucial dizer que isso não significa que homens negros não possam ser violentos ou estupradores. Davis não quer substituir um mito por outro, inocentando homens negros que tenham cometido crimes sexuais ou naturalizando uma falsa ideia de bondade do homem negro, muito pelo contrário. A autora está exigindo uma leitura complexa da realidade, que não ligue diretamente a violência contra a mulher a um fator racial essencialista, pois quando o movimento não desconstrói a ideia de que o estupro é sempre realizado por negros, ele colabora com uma prática social distorcida, que é racista em seu fundamento, já que brancos também estupram, mas tendem a não ser denunciados ou culpabilizados.

A tentativa aqui é mostrar que a busca pelo auxílio da polícia e da justiça diante da violência contra a mulher tem um fundamento de raça e classe. Mulheres negras e pobres não possuem o direito de confiar nessas instituições porque elas, quando agredidas, receavam da própria atuação dos policiais e juízes – já que é recorrente o assédio de policiais a mulheres negras – além de temerem por seus familiares, que tendem a ser os principais suspeitos de crimes não cometidos devido ao racismo.

O nó histórico que ata as mulheres negras (sistematicamente abusadas e violadas por homens brancos) aos homens negros (mutilados e assassinados devido à manipulação racista das acusações de estupro)

promiscuidade são mitos que se confirmam repetidamente pelo trabalho degradante que elas são obrigadas a fazer. Como W. E. B. Du Bois disse, qualquer homem branco “decente” cortaria o pescoço da própria filha antes de permitir que ela aceitasse um emprego doméstico” (DAVIS, 2017 [1984], p. 108).

apenas começou a ser reconhecido de modo significativo. Sempre que as mulheres negras desafiaram o estupro, elas expuseram simultaneamente o uso das acusações falsas de estupro enquanto arma mortal do racismo contra seus companheiros (DAVIS, 2016, p. 178)

Por tudo isso, Davis destaca que o movimento feminista tem o dever de estar atento a essas complexidades se almeja a emancipação total das mulheres, para além de se atentar apenas em formas institucionais de atendimento às vítimas, como os abrigos emergenciais exemplificados por Fraser, por lidarem apenas com os resultados dessas violências, sem olhar para o seu fundamento racializado que permite sua propagação. Davis nos convida a olhar para nosso presente quando estabelece uma relação entre a violência contra a mulher e a violência neocolonialista contra povos africanos e ameríndios, manifestando que a raiz da agressão contra mulheres só será eliminada se tal violência é compreendida dentro de um contexto sociopolítico estrutural assolado pelo imperialismo, pois para ela as causas da violência racista são as mesmas que geram a violência sexual, ou seja, a violência contra as mulheres está dentro da exploração total gerada pelo capitalismo aos países colonizados e subdesenvolvidos. Para superar a estrutura social que fundamenta o estupro é preciso transformar a realidade profundamente.

Além disso, Davis também realiza um processo de rememoração da luta que é constantemente apagada, ao lembrar que o movimento dos anos 1970 não foi o primeiro a lutar pelo fim da violência contra a mulher dos EUA, como parece mostrar Fraser, mas sim o Movimento Associativo de Mulheres Negras⁶⁴, fundado na década de 1890. É salutar destacar a importância, um século antes, que essas mulheres negras

64 O Movimento Associativo de Mulheres Negras foi formado nos anos 1890, uma década bastante dolorosa para a população norte-americana negra desde o processo de abolição. Foi um período de linchamentos e abusos sexuais desmedidos de mulheres negras, o que as impeliram a se juntarem às lutas de resistência de seu povo. As associações de mulheres negras se formaram nesse contexto, e a sua primeira convenção nacional convocada por mulheres negras, cujas causas principais eram anti-escravagistas, era bastante diferente das motivações das mulheres brancas adeptas ao movimento abolicionista: “ao contrário das mulheres brancas, que também se uniram à campanha abolicionista, as mulheres negras eram motivadas menos por preocupações com a caridade ou por princípios morais gerais do que pelas *necessidades palpáveis* de sobrevivência de seu povo” (DAVIS, 2016 [1981], p. 134, grifos meus). Importante destacar também que as lideranças do Movimento Associativo não vinham das camadas baixas da classe trabalhadora, mas eram mulheres negras intelectualizadas. Entretanto o que as diferenciava das feministas líderes das agremiações brancas “era sua consciência sobre a *necessidade* de contestar o racismo” (Ibidem, p. 135, grifos meus), que lhes era cotidiano. Assim, a experiência do racismo sofrido diariamente fazia com que as líderes negras se aproximassem mais das mulheres trabalhadoras, brancas e negras, do que da experiência do sexismo vivenciado pelas mulheres brancas de classe média.

estadunidenses davam à luta contra a violência, por meio do movimento associativo, que refletia oitenta anos de um organizado combate do estupro e da ameaça sexual. No presente, é possível notar que a ideia formada na escravidão de que as mulheres negras eram propriedade dos senhores brancos é uma violência simbólica e material que ainda oferece resquícios na contemporaneidade quando as vidas dessas mulheres são reificadas: “Se as mulheres negras são vistas como ‘mulheres fáceis’ e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade” (DAVIS, 2016, p. 186)

É ainda mais contraditório que as mulheres negras tenham estado ausentes no início do movimento antiestupro contemporâneo, já que, na verdade, o ativismo antiestupro tem uma longa história na comunidade negra. É provável que o primeiro movimento progressista a incitar uma contestação direta à violência sexual tenha sido o Movimento Associativo de Mulheres Negras, formado no fim dos anos 1980 com base nas ações antilinchamento de mulheres como Ida B. Wells⁶⁵ (DAVIS, 2017 [1984], p. 47).

O ponto que defendo aqui, diante desse cenário, é que o processo de *despolitização* desenvolvido por Fraser, pode ser mais complexo do que aparenta. A autora aponta que esse processo acontece quando os arranjos institucionais e administrativos tornam a interpretação das necessidades um gerenciamento de necessidades, fazendo os sujeitos não serem mais autores críticos dos discursos, apenas clientes individualizados de uma política pública. Mas o que se nota é que, para além dessa despolitização governamental, as próprias interpretações progressistas em disputa no âmbito público podem antes já *despolitizar* outras interpretações *marginalizadas*. No estudo de Davis sobre o mesmo movimento dos anos 1970, pode-se perceber que não foi um movimento tão transformativo porque a interpretação das feministas brancas, antes de ser despolitizada pelo Estado, apagou outras interpretações sobre o mesmo assunto, entre concernidas. Uso o termo *apagamento* principalmente porque Fraser define esse movimento dos anos 1970 como o central para combater a violência contra mulher nos EUA por meio da politização das necessidades das mulheres, justamente por não apontar outras formas de disputa emancipatória por interpretação dessa necessidade, de modo que parece ser o único e universal movimento feminista do período:

Essa organização acabou impactando públicos mais amplos e discursivos. No final dos anos 1970, as feministas conseguiram em

65 Ida B. Wells foi uma jornalista norte-americana que trabalhava na redação de um jornal de Memphis que foi destruído por uma gangue racista que era contra suas colunas de combate a linchamentos (DAVIS, 2016 [1981]).

grande parte estabelecer a violência doméstica contra as mulheres como uma questão política de boa-fé. Em alguns casos, elas conseguiram *mudar atitudes e políticas da polícia e dos tribunais* e conquistaram para esse assunto um lugar na agenda política informal. Agora, as necessidades das mulheres agredidas eram suficientemente politizadas para se tornarem candidatas à satisfação organizada publicamente. Finalmente, em vários municípios e localidades, os abrigos de movimento começaram a receber financiamento do governo local (FRASER, 2013 [1989], p. 73, grifos meus).

Davis também mostrou que esse tipo de violência deriva diretamente da política oficial, ou seja, da política hegemônica. Quando uma reinterpretação das necessidades é incluída, ela tende a ser despolitizada, como definiu Fraser. Desse modo, o sistema de dominação se mantém intacto, já que apenas setores já privilegiados em algum aspecto conseguem entrar na disputa por interpretações ditas contra-hegêmicas. Nesse sentido, diferente do que aponta Fraser, as políticas da polícia e dos tribunais mantiveram a atitude histórica de penalização de mulheres negras, continuando a contribuir para a violência contra muitas mulheres não-brancas:

A experiência dos anos 1970 demonstra que as estratégias antiestupro que dependem, sobretudo, das agências de aplicação da lei continuarão a deixar de lado muitas mulheres de minorias étnicas. Na verdade, a vivência das mulheres negras tem sido a de que exatamente os mesmos policiais brancos encarregados de protegê-las dos estupradores e de outros criminosos às vezes irão tão longe ao ponto de estuprar as mulheres negras sob sua custódia. [...] Além disso, as forças policiais com frequência empregam táticas aparentemente elaboradas para capturar os estupradores, mas que tem como objetivo velado expandir seu arsenal de repressão racista (DAVIS, 2017 [1984], p. 49-50).

Por isso, é bastante limitador reduzir o estupro a casos individuais ou a fatores biológicos e psicológicos. Fraser vai diretamente contra essa ideia, principalmente quando realiza sua crítica às teóricas feministas dos anos 1960 e 1970. No entanto, seu deslize ocorre quando vê no movimento ativista dos anos 1970 um caminho para a emancipação das mulheres devido às feministas conseguirem reinterpretar suas necessidades. Fraser não se atenta que aquele feminismo, embora crítico à falta de política pública do Estado em relação à violência contra a mulher, se mantinha individualizado não só por não incluir mulheres não-brancas, mas por não construir coletivamente de forma multirracial um movimento feminista que se fundamentasse, na teoria e na práxis, em romper com a exploração de todas as estadunidenses.

Apesar desse apagamento racial, enquanto fundamento, ao longo da teoria de Fraser, existem alguns argumentos que a autora tece, ainda que brevemente, em direção à questão racial na luta feminista. Um deles está em seu texto de 1992, sobre a esfera pública, “Sex, Lies, and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas”, onde analisa a acusação de o Juiz da Suprema Corte dos EUA, Clarence Thomas, um homem negro, ter assediado Anita Hill, uma procuradora negra. Nesse caso, Fraser mostra que há uma diferença hierárquica de raça, tanto na luta feminista quanto na concepção de público e privado, que tende a beneficiar pessoas brancas e a não olhar com cuidado para as demandas das mulheres negras. No entanto, esse argumento, embora importante, se mantém enfraquecido por não fundamentar a sua teoria como um todo, sendo apenas pontual a esse texto e direcionado especificamente para a relação entre público e privado.

o projeto feminista visa em parte superar a hierarquia de gênero que dá aos homens mais poder do que as mulheres para traçar a linha entre público e privado. No entanto, mesmo essa visão mais complicada ainda é muito simples, porque as categorias de público e privado também têm uma dimensão étnico-racial. O legado da escravidão e do racismo americano negou às mulheres negras até as proteções mínimas contra abusos que as mulheres brancas conseguiram reivindicar ocasionalmente, mesmo que sua posição econômica desfavorecida as tenha tornado mais vulneráveis ao assédio sexual. Esse mesmo legado deixou os homens negros sem os direitos de privacidade dos homens brancos; eles às vezes tentaram reivindicá-los de maneiras que colocam em risco as mulheres negras. Isso sugere a necessidade de desenvolver um projeto antirracista que não seja bem-sucedido às custas das mulheres negras, que ataque simultaneamente a hierarquia racial e de gênero embutida nos entendimentos hegemônicos de privacidade e publicidade (FRASER, 1992, p. 610).

Pensar um projeto feminista antirracista envolve reconhecer a categoria raça como um fundamento teórico e prático constante, que permita enxergar uma mudança radical sem ocluir as especificidades e as diferenças das opressões. A violência contra a mulher envolve toda uma rede de brutalidade que se estende a métodos terroristas de grupos religiosos “pró-vida” ao atacarem clínicas e hospitais de atendimento de mulheres que foram intimidadas, agredidas e estupradas, e às próprias ações criminosas do governo quando não subsidia o aborto, os métodos contraceptivos e a educação sexual. A não garantia dos direitos reprodutivos pelo Estado atinge principalmente as mulheres negras e pobres que precisam desses serviços, comprovando os intercruzamentos que essa violência possui com violações à humanidade dos corpos.

1.4 Paridade de participação: o fundamento normativo de uma teoria crítica de justiça

Embora os textos da década de 1980 não remetam diretamente à *paridade de participação*, é possível defender que neles se encontram a gênese e os fundamentos desse princípio. A começar pela reconstrução da noção de teoria crítica a partir da teoria da ação comunicativa de Habermas; nesse processo, Fraser elabora uma teoria crítica que não ignore a dominação masculina que aparece como fator intrínseco ao capitalismo, de modo a pensar que a própria separação entre público e privado, reprodução simbólica e reprodução material, trabalho remunerado e não remunerado, cidadania e consumo, sistema e mundo da vida, são distinções categóricas absolutas e fixas que se fundamentam no sexismo e na subordinação das mulheres aos homens em todos os âmbitos da vida.

Assim, é a partir da elaboração de um feminismo pós-moderno com crítica social sem filosofia que Fraser pensa uma teoria social que se fundamente em categorias específicas sem abandonar a crítica às formas estruturantes de dominação. Isso envolve pensar essas categorias sociais entendidas dentro de uma narrativa histórica, delimitando a periodicidade, as particularidades e as pluralidades culturais. Desse modo, a autora atinge seu objetivo principal que é promover uma prática política feminista, na qual as diferentes necessidades e modos de vida sejam considerados.

Ao fazer uma análise das lutas pelas necessidades, Fraser se dedica a compreender os pontos teórico-sociais no lugar dos morais e epistemológicos das demandas sociais de grupos subalternizados, porém destaca a importância de também não abandonar uma base epistemológica para a realização de uma teoria social de fato crítica. Ao estudar a *necessidade de falar*, Fraser abarca duas questões filosóficas indispensáveis: uma é investigar se é concebível diferenciar as melhores das piores formas de interpretação das necessidades e como fazer essa distinção; a outra é articular as reivindicações das necessidades com o direito às mesmas.

Segundo ela, e como visto neste capítulo, teóricas feministas já mostraram inúmeras vezes que as visões autoritárias, que se mostram neutras, universais e desinteressadas, são na realidade formas parciais e particularizadas de grupos sociais dominantes. Por outro lado, outras feministas também trouxeram para debate uma

leitura pós-estruturalista que se opõe à distinção de reivindicações dentro de relações de poder, relativismo esse que complexifica ainda mais a seguinte questão: considerando que nenhuma forma é neutra, mas na verdade toda interpretação sai de um lugar específico e parcial da sociedade, é possível fazer uma distinção valorativa entre as formas de interpretação das necessidades das pessoas?

Fraser defende que é possível diferenciar as interpretações melhores das piores, mas também destaca que considerar as necessidades como construídas culturalmente e interpretadas no âmbito discursivo é mais para enfatizar que é imprescindível relatar a sua justificação interpretativa do que para mostrar que há uma interpretação tão boa quanto outra. Além disso, Fraser também não pretende trazer uma abordagem tradicional e objetivista que busque apenas encontrar uma interpretação que combine com a verdadeira natureza da necessidade, considerando como ela é em si, sem levar em conta qualquer outra interpretação. Por fim, a autora, contra um estruturalismo cego às particularidades, também vai na contramão de uma justificação que pressuponha uma superioridade epistêmica, dando a entender que há uma coletividade exclusiva e com uma interpretação privilegiada das necessidades, que não atende a todos.

Após todas essas ressalvas e pensando no que compreenderia o relato da justificação interpretativa, para a autora, há ao menos duas categorias diferentes a se considerar nessa análise. A primeira delas envolveria os procedimentos sociais que geram diversas interpretações que competem entre si, possibilitando questionar o quanto são excludentes ou não tais versões rivais e como é a relação entre os interlocutores, se dotadas de hierarquia ou de igualdade. Geralmente, os argumentos processuais que consideram as melhores interpretações das necessidades são aqueles atingidos por etapas comunicativas que dialoguem mais com padrões democráticos de igualdade e justiça. A segunda categoria é referente à importância de comparação dessas interpretações, analisando os resultados distributivos que cada uma ofereceria. O questionamento aqui é se o consentimento universalizado de uma certa interpretação de necessidade social irá prejudicar um grupo em relação a outro; ou se a interpretação é conformista no lugar de questionar padrões sociais estabelecidos de dominação e subordinação. Obviamente, as melhores interpretações seriam as que não privilegiam certos grupos em detrimento de outros, entretanto isso envolveria um movimento mais transformador da estrutura institucional, já que, como tentei mostrar, até mesmo com

relação ao movimento feminista dos anos 1970, que Fraser aponta como uma mobilização que não prejudicou outros grupos e que reinterpretou o discurso público sobre a violência contra a mulher politizando-o, possui falhas estruturais na sua reinterpretação das necessidades, que, como registrou Davis, resultou na marginalização de mulheres negras nessa vertente do movimento feministas e, conseqüentemente, na marginalização da suas próprias disputas pela necessidade de eliminação dessa violência.

Por último, para ser possível entender a paridade de participação como um conceito teórico normativo de justiça, torna-se fundamental pensar nessa seção sobre a relação entre necessidades e direitos, que aparece como um debate bastante presente na teoria social contemporânea. Por um lado, teóricos juristas⁶⁶ defendem que a luta por direitos representa uma mudança profunda da sociedade que evidencia os princípios do individualismo burguês; ao mesmo tempo, as teorias morais feministas⁶⁷ tendem a se posicionar mais a favor de uma relação de responsabilidade do que rumo a reivindicações de direitos, olhando para as necessidades como uma alternativa para pensar direitos. Além disso, há feministas que encontram um problema nas críticas de esquerda aos direitos, considerando que grupos conservadores e tradicionais pensam as necessidades como uma forma de assistência, no lugar de um direito, justamente para evitar uma orientação igualitária. Por isso mesmo, ativistas feministas e juristas⁶⁸ trazem análises alternativas dos direitos e das necessidades, enxergando-as como mutuamente conciliáveis e interrelacionadas.

Diante desse contexto, Fraser se posiciona ao lado daqueles que defendem as reivindicações das necessidades fundamentadas em direitos sociais, e não como formas excludentes. Isso porque a autora se coloca contrária a formas paternalistas que podem aparecer quando a luta por necessidade é apartada da luta por direitos. Fraser também discorda de feministas, críticos comunitários e socialistas que colocam a luta por direitos com um caráter puramente individualista, liberal e androcêntrico. Isso para ela

66 Fraser está se referindo à Elizabeth M. Schneider, em “The Dialectic of Rights and Politics: Perspectives from the Womens Movement” (1990).

67 Mais precisamente, Fraser menciona o livro *Women and Moral Theory* (1987), organizado por E. F. Kittay e Diana T. Meyers.

68 Aqui, as referências de Fraser são as seguintes: Martha Minow, com “Interpreting Rights: An Essay for Robert Cover,” (1987) e Patricia J. Williams, em “Alchemical Notes: Reconstructed Ideals from Deconstructed Rights” (1987).

acontece apenas quando são estipulados direitos *errados*, como os direitos à propriedade privada que se sobrepõem a outros direitos sociais.

Ademais, para a filósofa, pensar as necessidades justificadas a partir dos direitos sociais é um meio de promover a implementação real de alguns direitos já existentes teoricamente. Fraser está de acordo com a leitura marxista de que os direitos liberais clássicos de liberdade de expressão e reunião são meramente formais, e isso está mais relacionado com a realidade social desigual na qual esses direitos são introduzidos, do que com o caráter essencial desses direitos: “em um contexto desprovido, de pobreza, desigualdade e opressão, os direitos liberais formais poderiam ser ampliados e transformados em direitos substantivos, digamos, à autodeterminação coletiva” (FRASER, 2013 [1989], p. 82).

É na tentativa de romper com essas formulações sectárias e reducionistas da justiça, que separam direitos formais da realidade social, que Fraser fundamenta um padrão normativo comum de justiça, que ela denomina *paridade de participação*, cuja proposta é, a partir de uma teoria crítica feminista atenta às necessidades dos grupos subordinados, atingir e entender de forma completa a injustiça sexual, racial, étnica e econômica.

Segundo Fraser, o termo *paridade* tem influência francesa, onde o termo *parité* fazia referência à lei que estabelecia que metade das cadeiras das assembleias legislativas deveriam ser ocupadas por mulheres, ou seja, era um conceito que dizia respeito a uma igualdade quantitativa de mulheres participando da arena política institucional francesa, envolvendo, portanto, especificamente a representação de gênero nas competições eleitorais. Sendo assim, na França, *parité* elencava somente uma dimensão da justiça, aquela referente à luta por reconhecimento das mulheres no cenário político oficial, que era impedido devido à hierarquia de valores androcêntricos na estrutura dos partidos e da assembleia legislativa e dizia respeito apenas a um eixo de diferenciação social, o gênero, e um determinado âmbito político; a lei da *parité*, por conseguinte, não determinava representação proporcional, ao menos na esfera política, entre os outros grupos de pessoas subordinadas, como negros, indígenas, LGBTI+ etc.

Fraser, desse modo, parte do conceito *parité* francês, mas o amplia de forma a torná-lo o padrão normativo norteador da sua concepção bidimensional de justiça, enquanto uma possibilidade abrangente de dar conta das diversas ordens de injustiças

que os vários grupos subalternos sofrem na sociedade. Essa ampliação se dá a partir das seguintes características principais, seguindo o eixo de diferenciação de gênero como exemplo:

1) A paridade de participação é uma condição qualitativa e não meramente quantitativa. Evidentemente, a quantidade de mulheres ser inferior à dos homens na ocupação dos espaços políticos interfere diretamente na qualidade da participação das mulheres na vida social. No entanto, a igualdade numérica de gênero na representação política não significa necessariamente que as mulheres irão defender os direitos feministas. Fraser mostra que essa questão é mais complexa do que o mero caráter quantitativo: é “*ser igual*, estar em *igualdade* com os outros, interagir com os outros em pé de igualdade; algo que os números não podem garantir” (FRASER, 2007b, p. 624). Por isso, para definir qual o nível de igualdade necessário para garantir a paridade de participação, ela sugere que haja uma deliberação aberta de forma democrática entre os envolvidos.

2) A paridade tem como raiz normativa um caráter bifocal da justiça social, envolvendo a redistribuição e o reconhecimento, sendo que um não se reduz ao outro. Em relação à disparidade de gênero na representação política, o impedimento para a paridade pode se dar tanto devido à má distribuição como também ao reconhecimento incorreto, sendo necessário não apenas a desinstitucionalização das hierarquias de valor androcêntrico, mas também a reestruturação da divisão sexual do trabalho de modo a possibilitar às mulheres plena participação na vida política.⁶⁹

3) A justiça exige paridade de participação em todos os níveis da vida social, o que inclui não só as instituições políticas, mas a vida familiar, as relações sexuais, as esferas públicas, o mercado de trabalho etc. Em cada âmbito social, entretanto, a paridade de participação tem significados distintos (a participação no trabalho tem um sentido qualitativamente distinto da participação na vida familiar, por exemplo), precisando que seja adaptada ao tipo da interação social em questão e a cada forma de injustiça. Não há

69 Posteriormente, Fraser incluiu a categoria da representação como outro elemento essencial para possibilitar a justiça, e que será mais discutida no capítulo 3 deste escrito: “eu penso que a ‘participação paritária’, deve levar em conta três dimensões da dominação: a distribuição econômica, o reconhecimento cultural e legal e a representação política” (FRASER, 2007b, p. 624-625).

uma fórmula perfeita e pronta a ser seguida para que a paridade de participação seja realizada, o movimento é inverso: “O que, precisamente, é necessário para alcançar a paridade de participação depende, em parte, da natureza da interação social em questão.” (FRASER, 2007a, p. 29). Portanto, o conceito está sempre em aberto para ser deliberado com o objetivo de sempre se realizar.

4) A justiça requer paridade de participação também em todos os eixos de diferenciação social, não sendo suficiente abarcar somente, gênero, mas também raça, etnia, sexualidade, religião e nacionalidade. Por isso, as várias formas de se alcançar a paridade devem ser avaliadas a partir de uma diversidade de perspectivas que levem em conta a multiplicidade de eixos para que ao corrigir uma injustiça, outra não seja intensificada. Esse é o aspecto que mais aproxima o princípio da paridade de participação a um projeto interseccional: “as medidas visando corrigir um tipo de disparidade podem de fato exacerbar outras. A justiça exige uma ‘paridade participativa’ que diga respeito aos principais eixos de diferenciação social, sem exclusividade” (FRASER, 2007a [2010], p. 625).

5) A paridade de participação, enquanto ação prática, é vista como uma *possibilidade* e não uma imposição, de forma que não é necessário participar efetivamente das ações, mas sempre ter a possibilidade viável de participar no momento de sua escolha.

Segundo o princípio da paridade de participação, portanto, todos os membros da sociedade interagem entre si como pares; sendo assim, é uma concepção de justiça na qual os arranjos sociais possibilitam que todos sejam igualmente considerados na sociedade em diferentes âmbitos e níveis da vida social. Para que isso ocorra, Fraser destaca que ao menos duas condições são necessárias, uma *condição objetiva* e outra *condição subjetiva*. A objetiva envolve combater formas de dependência e de desigualdade econômica por meio da distribuição dos recursos materiais, garantindo assim independência material e voz aos participantes; desse modo, são rechaçados os acordos sociais institucionalizados que impedem determinados grupos sociais de terem acesso aos meios e às oportunidades de participar como um igual na sociedade e promovem a privação, a exploração e as gritantes disparidades de riqueza, renda e lazer.

A condição subjetiva reivindica, por sua vez, a institucionalização de padrões de valorização social que promovam o respeito igual entre todos os integrantes adultos da vida social e garanta iguais oportunidades de obtenção de respeito social impossibilitando a promoção de valores institucionalizados que rebaixam sistematicamente determinadas pessoas e grupos sociais.

Tanto a condição objetiva quanto a subjetiva são fundamentais para a realização da paridade de participação, tendo cada uma independência relativa: “O resultado é uma concepção bidimensional da justiça que engloba *as* duas, a redistribuição e o reconhecimento, sem reduzir uma a outra” (FRASER, 2007a, p. 28). A paridade de participação é assim o padrão normativo de justiça que vai abranger essas duas dimensões para buscar dar conta por completo da dominação sexista, racista e de classe que atinge estruturalmente a cultura (por exemplo, institucionalizando o mau reconhecimento do sexismo que coloca as mulheres como parceiros inferiores da interação social) e a economia (por exemplo, institucionalizando uma distribuição sexista desigual e exploradora que impede as mulheres de obterem os recursos necessários à participação plena da vida social).

Por conseguinte, a paridade de participação, enquanto padrão normativo amplo de justiça, serve para identificar e combater não somente a injustiça de gênero (exemplo mais desenvolvido por Fraser) nas suas duas dimensões, mas também se aplica às outras esferas de diferenciação social, a saber, classe, raça, sexualidade, etnia, nacionalidade e religião. Quando os valores sociais institucionalizados obstruem a paridade em qualquer um desses eixos, seja a partir da dimensão material objetiva seja a partir da dimensão simbólica subjetiva, os fins da justiça são violados e ameaçados. A paridade de participação é, assim, o critério normativo que permite julgar as questões políticas que mais preocupam as feministas hoje, isto é, os dilemas que aparecem a partir da intersecção dos vários eixos de diferenciação que passam por subordinação. Porém, como lidar com questões que envolvem a disputa entre opressões? A competição para ver quem é mais o oprimido não parece uma solução que leve à superação das dominações e a algum caminho emancipatório. Fraser procura desviar-se dessas concepções reducionistas e reprodutoras de outras formas de dominação a partir desse critério de justiça.

Diante de tal diagnóstico de tempo, é necessário, portanto, uma análise mais profunda das injustiças sociais, que abarque uma avaliação crítica da dominação estrutural do capitalismo. Para a teórica, somente uma política combinada possibilita desbloquear a agenda feminista e romper com o neoliberalismo. No entanto, Fraser compreende a dificuldade que é promover uma política dessas em tempos tão repressores. Além disso, uma política combinada não se forma a partir de uma leitura analítica em que se soma políticas culturais a políticas econômicas, pois são duas esferas interdependentes e imbricadas dialeticamente uma na outra na realidade social. Por isso, uma visão bifocal de política feminista torna-se imperativa, ou seja, olhar concomitantemente para as duas lentes, de redistribuição e de reconhecimento, buscando focalizá-las ao mesmo tempo.

Além disso, para Fraser, quando há esse conflito de opressões, a paridade de participação precisa ser aplicada em dois níveis, o intergrupar e o intragrupal. No primeiro, há a análise dos efeitos dos padrões valorativos institucionalizados nas minorias a partir da maioria; no segundo, compreende-se os efeitos dessas normas dentro do próprio grupo subordinado. Diante disso, duas exigências se formam: mostrar que a institucionalização de determinada norma impede a paridade do grupo como um igual perante a sociedade, e mostrar que a prática exigida para romper com essa injustiça não irá impedir a paridade dos indivíduos dentro do grupo; ou seja, que a luta por reconhecimento não se torne essencialista e reificada, quando os sujeitos dentro de seus grupos não são vistos como pares. Esse debate entre a paridade de participação e o reconhecimento será aprofundada no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO: ENTRE RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO DA JUSTIÇA

A questão econômica não é o grande drama, percebe? Apesar de ser um grande drama, não é... [o principal]. O grande drama é justamente o reconhecimento da pessoa, do homem negro que nunca foi reconhecido no Brasil.

Beatriz Nascimento - Ori (1989).

2.1 Da redistribuição ao reconhecimento: o diagnóstico de Nancy Fraser

De acordo com Fraser, as chamadas lutas por reconhecimento se fortaleceram principalmente a partir das décadas de 1970 e 1980, quando passaram a representar uma direção possível à emancipação. Mas, junto aos que lutavam sob as bandeiras da sexualidade, do gênero, da etnicidade e da raça, também estava presente uma demanda paralela referente às lutas por redistribuição da riqueza e do poder. É somente na virada do século que as reivindicações por reconhecimento e identidade se tornaram o caminho isolado para a emancipação, intensificando de forma positiva e negativa as lutas sociais. Diante disso, dentro da chave do reconhecimento, havia tanto os movimentos sociais que se mobilizavam para resistir culturalmente quanto os grupos que promoviam o genocídio e o ódio em busca da aceitação social de sua identidade. Um exemplo de Fraser é o genocídio que ocorreu em Ruanda⁷⁰ em 1994 devido aos conflitos entre etnias distintas, em que milhares de pessoas da etnia tutsis foram mortas pela elite de

70 A feminista negra Kimberle Crenshaw também desenvolveu algumas análises sobre o genocídio em Ruanda, a partir de uma perspectiva interseccional, mostrando que as mulheres negras foram as maiores vítimas. Para ver mais: CRENSHAW, Kimberle. “A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero”. In.: *Painel 1 – Cruzamento: raça e gênero*, p. 7-16, 2002. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>.

hutus; ou os massacres étnicos sofridos na ex-Iugoslávia⁷¹ na década de 1990 (FRASER, 2010).

Conflitos por identidade seguiam um caminho bifurcado entre lutas declaradamente emancipatórias e lutas abertamente repreensíveis. Esse movimento dúbio se intensificou no novo milênio e as reivindicações por reconhecimento da diferença passaram a nortear os vários conflitos sociais do mundo, envolvendo lutas pelo multiculturalismo, campanhas pela soberania nacional e autonomia subnacional, movimentos baseados pelos direitos humanos internacionais entre outros agrupamentos que visavam o respeito universal enquanto humanidade compartilhada e ao mesmo tempo reivindicavam estima social pela diferença cultural. Além desses grupos, também se juntaram a essas duas demandas os movimentos sociais, como o feminista, que outrora tinha como bandeira prioritária a redistribuição das riquezas.

A partir da primeira publicação de Fraser envolvendo de forma mais destacada o debate entre redistribuição e reconhecimento, intitulada “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era Pós-Socialista”([1995] 2001), há o diagnóstico de que as lutas por reconhecimento formaram, nas democracias atuais, o paradigma de conflito social contemporâneo, cujo contexto histórico mostrou que as teorias totalizantes, sem análise contextual e específica, não conseguem mais abarcar as demandas sociais atuais. A partir disso, Fraser afirma que há uma polaridade vertiginosa entre duas posições divergentes acerca do que é necessário para superar as questões de injustiça, ou seja, uma divisão entre os teóricos que enxergam a redistribuição material⁷² como a solução para esse problema, de modo que o princípio da injustiça seria unicamente econômico; e, por outro lado, há os teóricos que defendem que o conjunto de injustiças se deve principalmente à hierarquização das valorações culturais, sendo necessário para superá-lo que todos sejam igualmente reconhecidos⁷³. Tal polarização,

71 Para saber mais sobre essa guerra na ex-Iugoslávia, com uma perspectiva de gênero: PERES, Andréa Carolina Schvartz. “Campos de estupro: as mulheres e a guerra na Bósnia” In.: *Cadernos Pagu* (37), julho-dezembro de 2011, p. 117-162.

72 Teóricos que priorizaram as injustiças econômicas, embora com premissas distintas, mas denominados por Fraser como “teóricos da justiça distributiva econômica”:

MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013 [1867]; RAWLS, J. *A teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016 [1971]; DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011[2000].

73 Aos teóricos que analisaram principalmente as injustiças ligadas a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, Fraser denominou de “teóricos da justiça cultural ou simbólica”:

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992; HONNETH, A. *Reificação: Um Estudo De Teoria Do Reconhecimento*. Tradução: Rúrion Melo. São

de acordo com a autora, estaria secundarizando as lutas por redistribuição em favor de lutas por reconhecimento social, além de gerar uma falsa disputa entre duas concepções de justiça que deveriam caminhar juntas.

Esse redirecionamento da luta atingiu diretamente concepção política do feminismo estadunidense, que deixou de ser centrada no trabalho e passou a se concentrar na identidade e na representação. O resultado disso é a subordinação das lutas sociais às lutas culturais, ou seja, a substituição das lutas por redistribuição pelas lutas por reconhecimento. No entanto, Fraser mostra que essa não era a intenção das feministas culturais ou da linha da desconstrução, pois para elas as políticas culturais feministas iriam se juntar às lutas pela igualdade social, porém o resultado seguiu sentido contrário: nos tempos atuais, a virada feminista para o reconhecimento encaixou-se bem com o neoliberalismo hegemônico que expurgou o ideário socialista.

O feminismo foi atingido por essas mudanças de duas formas contraditórias. Por um lado, com a intensificação do reconhecimento, formou-se uma nova leitura da justiça de gênero, que não mais se limitava às questões distributivas, mas também envolviam questões de representação, identidade e diferença. Isso permitiu romper os paradigmas econômicos reducionistas que não conseguiam dar conta dos problemas de gênero fundamentados na divisão do trabalho, mas nas normas androcêntricas de valoração cultural. Por outro lado, entretanto, não é consistente a ideia de que as lutas feministas pelo reconhecimento irão fortalecer e contribuir para as lutas por redistribuição igualitária, principalmente no momento em que o neoliberalismo se intensifica. Nesse sentido, as lutas culturais poderiam até mesmo caminhar junto à concepção neoliberal e deslocar as lutas por igualdade material. O risco aqui é justamente sair de um paradigma estagnado e incompleto, o economicismo, para outro, o culturalismo, no lugar de chegar a um paradigma amplo e rico, que compreendesse tanto redistribuição quanto reconhecimento. Por enquanto, para a autora, o resultado tem sido o repetido desenvolvimento combinado e desigual, no qual as conquistas feministas recentes na ordem do reconhecimento estão ligadas a um progresso paralisado, que reflete perdas consideráveis na ordem redistributiva.

Paulo: Unesp, 2019; YOUNG, Iris. *Justice and the Politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990; WILLIAMS, Patricia J. *The Alchemy of race and rights*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Por isso, Fraser aponta enfaticamente para o fato de que definir os conflitos e as demandas sociais unicamente a partir do reconhecimento pode prejudicar e substituir a mobilização das lutas ligadas às reivindicações econômicas por igualdade, no lugar de reforçá-las:

este movimento da redistribuição ao reconhecimento está ocorrendo apesar de – ou em razão de – uma aceleração da globalização econômica, em uma época em que um capitalismo agressivamente expansivo está exacerbando radicalmente a desigualdade econômica. Neste contexto, as questões de reconhecimento são úteis menos para suplementar e enriquecer conflitos de redistribuição do que para marginalizar, ofuscar e deslocá-los (FRASER, 2010, p. 115).

Portanto, embora a autora estabeleça uma dissociação analítica entre os dois paradigmas, reconhecimento e redistribuição, no mundo real eles compõem duas formas de injustiça que se misturam e se reforçam mutuamente em âmbitos econômicos, políticos e culturais. Fraser aponta, desse modo, ser fundamental à teoria crítica, enquanto produtora de diagnósticos que indiquem potenciais emancipatórios possíveis, não negligenciar as lutas por redistribuição, devido ao caráter material imanente às patologias sociais do capitalismo vigente. Situações de sofrimento decorrentes da opressão envolveriam, portanto, injustiças de economia política, como o caso da exploração, da privação e da marginalização econômica; e injustiças de base cultural, como o desrespeito, o não-reconhecimento e a dominação cultural. Essas duas formas de injustiça geralmente estão embaralhadas e se fortalecendo na realidade social, mas são analiticamente distintas. A integração dessas duas categorias apresentaria um campo emancipatório mais desobstruído, do que somente a unitária luta por reconhecimento, limitadora e, muitas vezes, reprodutora de dominações sociais.

Ao propor uma integração entre redistribuição e reconhecimento, Fraser pretender dar conta de parte do *déficit* político da teoria do reconhecimento⁷⁴, ao retomar as pautas de luta e ação política. Essa inter-relação é comprovada nas principais demandas reivindicadas pelos movimentos feminista e negro, que são definidos por Fraser como “coletividades ambivalentes”, pois envolvem tanto a questão da divisão social do trabalho (trabalho “produtivo assalariado” e trabalho “reprodutivo” e

74 Sobre os *déficit* político da teoria do reconhecimento, ver: TEIXEIRA, Mariana. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de doutorado. Unicamp, 2016; MELO, Rúion. “Dimensões Políticas do Reconhecimento e seus Limites”. In. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 2, n. especial, p. 112-148, junho de 2018; YOUNG, Iris. “Representação política, identidade e minorias”. In.: *Lua Nova*, São Paulo, 67, 2006, p. 139-190.

doméstico não-assalariado) quanto a questão sexista referente à desvalorização cultural da mulher na sociedade de modo a resultar num ciclo vicioso de subordinação econômica e cultural. O mesmo acontece com o movimento negro, onde se problematiza tanto a questão do trabalho, em que as melhores condições trabalhistas são direcionadas aos brancos, quanto o problema cultural do racismo⁷⁵ e da depreciação. As coletividades ambivalentes, portanto, são atingidas tanto por injustiças socioeconômicas quanto por injustiças culturais, de modo que nenhuma dessas injustiças se sobrepõe à outra, pelo contrário são primárias e elementares.

Gênero, em suma, é um modo ambivalente de coletividade. Contém uma face político-econômica que o traz para o âmbito da redistribuição. Mas também contém uma face cultural-valorativa que o traz simultaneamente para o âmbito do reconhecimento. Claro que as duas faces não estão claramente separadas uma da outra. Ao contrário, elas se entrelaçam para se reforçarem mutuamente de forma dialética [...]. O resultado é um círculo vicioso de *subordinação cultural e econômica*. Então, reparar injustiças de gênero requer mudanças na economia política e na cultura (FRASER, 2001, p. 261, grifos meus).

No caso da injustiça de gênero, portanto, haveria o *problema do androcentrismo*, dominação de origem cultural, referente a injustiças de reconhecimento, que desvaloriza e deprecia tudo que é visto como feminino por meio da exploração sexual, da violência doméstica, da objetificação e humilhação na mídia, da depreciação nas esferas da vida cotidiana, da exclusão e marginalização nas esferas públicas e institucionais e, por fim, através da negação de direitos e de proteção igual aos homens em todas as esferas da vida; e o *problema da divisão sexual do trabalho*, enquanto injustiças de redistribuição, que separa trabalho produtivo assalariado de trabalho reprodutivo doméstico não remunerado, o que gera uma estrutura político-econômica de exploração, marginalização e privação a partir do gênero.

Sendo, dessa maneira, dois tipos de injustiça analiticamente distintas, Fraser estabelece “remédios”, que também são divididos e descritos em seu nível de atuação para cada tipo de injustiça: o remédio para o androcentrismo seria valorizar e reconhecer a especificidade das mulheres, ou seja, destacar a diferença entre grupos sociais; ao passo que o remédio para a divisão do trabalho seria eliminar a diferença de

75 Importante destacar que tratar o racismo como cultural é um apontamento criticado por muitos autores, que veem o racismo como uma forma de exploração material que *também* é cultural. Esse debate é bem desenvolvido por Frantz Fanon (1969 [1956]), em “Racismo e Cultura”.

gênero nas distribuições materiais, o que resulta em aumentar a igualdade entre grupos: “Feministas devem procurar remédios político-econômico que minem a diferenciação de gênero, enquanto também devem procurar remédios culturais-valorativos que valorizem as especificidades da coletividade menosprezada” (FRASER, 2001 [1995], p. 265).

Além dessa divisão entre os remédios específicos para cada injustiça, Fraser também estabelece dois níveis diferentes de remédios, sendo eles *afirmativos* e *transformativos*. Os remédios afirmativos seriam aqueles que atuariam na correção de problemas sociais sem de fato mudar o sistema que os formou; já os remédios transformativos agiriam diretamente na reestruturação do sistema que produz essas patologias sociais, exercendo uma ação profunda de transformação social.

Com esse cenário em vista, em relação às injustiças culturais, os dois níveis de remédio presumiriam promover a diferença. Assim, os remédios afirmativos seriam aqueles ligados ao multiculturalismo dominante⁷⁶, que diminui o desrespeito por meio da reavaliação das identidades depreciadas, mas sem interferir no conteúdo ou diferenciações dessas identidades. Já os remédios transformativos, pelo contrário, alterariam o sistema cultural-valorativo vigente, desconstruindo as identidades e diferenciações, de modo a não somente afirmar a identidade desvalorizada, mas também mudar a visão de todos sobre essas diferenciações.

No que se refere às injustiças econômicas, os dois tipos de remédio pressupõem a igualdade universal. Mas, nos remédios afirmativos, essa igualdade seria apenas formal, já que são remédios vinculados ao Estado de bem-estar social liberal, onde se busca apenas amenizar a má-distribuição de recursos, sem alterar a estrutura político-econômica em vigor, isso pode ocorrer por meio do acesso ao consumo de grupos de baixa renda e de projetos assistencialistas, que tendem a manter a diferença econômica. Já os remédios transformativos tem um caráter socialista⁷⁷ e estariam mais próximos de promoverem a igualdade na realidade social, pois visam distribuir

76 Entre as discussões sobre o multiculturalismo dominante, estão:

NICHOLSON, Linda. “To be or not to be: Charles Taylor on the Politics of recognition”. In.: *Constellations* 3, n. 1, 1996, p. 1-16.

WARNER, M. et. al.. “Critical Multiculturalism”. In.: *Critical Inquiry* 18, 1992, p. 530-556.

77 Aqui Fraser usa o termo “socialista” de forma mais abrangente, que ainda leve em conta algum espaço crítico para o mercado e para a propriedade privada, ou seja, ela parece se referir mais a uma social-democracia, que considera uma reestruturação econômica comedida, mais do que o liberalismo e menos que o socialismo.

materialmente os recursos de forma igualitária através da transformação do sistema político-econômico, o que exigiriam a reconstrução das relações de produção para alterar profundamente a divisão social do trabalho e as formas de existência da sociedade.

Fraser, diante de todas essas formas de remédios para as injustiças, tende a ir em defesa dos remédios transformativos, na tentativa de superar por completo tanto a má-distribuição quanto a falta de reconhecimento. Entretanto, isso exigiria uma transformação total da sociedade, que envolve a desconstrução de no mínimo três categorias: raça, gênero e classe, o que, na visão da autora, ainda parece muito distante da realidade social na qual vivemos. Seria necessário que todas as pessoas fossem retiradas dos seus comprometimentos com as construções sociais vigentes, construções que além de instrumentos de dominação também são do interesse dos sujeitos bem como definem suas identidades. Fraser declara em uma nota:

Esse sempre foi o problema do socialismo. Embora seja cognitivamente atraente, é experimentalmente remoto. A adição de desconstrução parece exacerbar o problema. Poderia ser negativo demais e reativo, ou seja, desconstruído demais, para inspirar lutas em nome de coletividades subordinadas ligadas às identidades existentes (FRASER, 2001 [1995], p. 279).

O que se nota é que, Fraser – após desenvolver um denso paradigma de reconhecimento e redistribuição por meio de distinções analíticas, defendendo ser fundamental abstrair⁷⁸ as formas de dominação para ser possível superá-las – parece chegar num empasse quando aponta que a melhor forma de alcançar a justiça econômica e cultural é uma alternativa quase impossível: aquela referente à desconstrução total, na tentativa de pensar outra forma de mundo por meio de um traço socialista. Parece desestimulador pensar todas essas formas analíticas para chegar a um fim que, por ser remoto, a solução mais viável é a social democracia, o que tende a manter a normatividade.

78 Esse posicionamento de Fraser pode ser encontrado no seguinte trecho: “Só por meio de abstrações das complexidades do mundo real é possível elaborar esquemas conceituais que podem iluminá-las. Assim, ao distinguir redistribuição e reconhecimento analiticamente, ao expor suas lógicas distintas, pretendo esclarecer – e começar a solucionar – alguns dos principais dilemas políticos de nosso tempo” (FRASER, 2001 [1995], p. 248).

Por isso, pode ser interessante retomar brevemente o debate entre Fraser e Butler⁷⁹, quando esta traz um questionamento fundamental em que aponta a falta de uma posição mais radical à Fraser: “É possível distinguir, mesmo analiticamente, entre uma falta de reconhecimento cultural e uma opressão material, quando a própria definição legal de ‘pessoa’ é rigorosamente circunscrita às normas culturais que são indissociáveis de seus efeitos materiais?” (BUTLER, 2016 [1996], p. 241). Butler alega que há uma heterossexualidade normativa da economia, que torna inconcebível separar analiticamente o que já é inerente às formas de dominação capitalistas. Essa heterossexualidade normativa e seu binarismo de gênero só são constituídos a partir de uma produção abjeta e compulsória da sexualidade de homossexuais, bissexuais e transgêneros, sendo, portanto, um mecanismo social de regulação sexual fundamental para a manutenção da ordem sexual da economia política e da economia reprodutiva, definida por uma família heteronormativa: “Isso não é simplesmente uma questão de certas pessoas sofrendo uma falta de reconhecimento cultural por parte de outros, mas, antes, um modo específico de produção e troca sexual que atua para manter a estabilidade do gênero, a heterossexualidade do desejo e a naturalização da família.” (p. 243)

Assim, a ordem sexual da economia política está *necessariamente* ligada à produção da heterossexualidade e as relações de reconhecimento também estariam intrinsecamente fundadas em relações de troca (“é importante lembrar que somente entrando na troca alguém se torna ‘reconhecível’”)(BUTLER, 2016 [1996], p. 243), de modo que, para Butler, suprimir o que não é heteronormativo, seria essencial para manter as injustiças sociais. Visto desse modo, a própria separação entre

79 A partir desse primeiro texto sobre redistribuição e reconhecimento (2001[1995]), Fraser propõe uma divisão analítica entre redistribuição e reconhecimento por meio da construção de uma linha conceitual com modelos diferentes de coletividades sociais. Em um extremo, estariam as classes baixas correspondentes apenas a injustiças de ordem econômica; no outro extremo estariam as pessoas homossexuais, cujas injustiças sofridas estariam enraizadas totalmente na cultura. Com isso, em cada extremo, estariam as “coletividades puras”, enquanto no meio ficariam as “coletividades ambivalentes”, atingidas tanto por injustiça material quanto simbólica, sendo formada por dimensões de gênero e raça, ou seja, mulheres e negros. Butler responde a essa distinção analítica, mostrando as insuficiências do modelo de Fraser para entender as formas de dominação social, em especial por considerar as injustiças LGBTI+ apenas culturais e não econômicas. Para ver mais sobre esse debate: BUTLER, Judith. “Meramente cultural”. In.: *Revista Ideias*. vol. 7, n. 2, 2016 [1996] p. 229-248. FRASER, Nancy. “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. In.: *Revista Ideias*. vol. 8, n. 1, 2017 [1998] p. 277-294.

reconhecimento e redistribuição de Fraser para solucionar os impasses políticos já seria frágil na sua fundamentação por resultar em separações que contribuem para manter a normatividade dominante em todas as esferas da vida:

Marx [...] busca explicar como o cultural e o econômico, eles mesmos, tornaram-se estabelecidos como esferas separadas – de fato, como a instituição do econômico como uma esfera separada é a consequência de uma operação de abstração iniciada pelo capital mesmo (BUTLER, 2016 [1996], p. 243).

Fraser enxerga o gênero como princípio elementar da economia política por constituir o trabalho reprodutivo não remunerado, mas não se atenta que a própria formação do gênero já é resultante de uma regulação sexual, que controla o que é economicamente viável: “Ela [Fraser] não pergunta como a esfera da reprodução que garante o lugar do ‘gênero’ dentro da economia política é circunscrito pela regulação sexual; ou seja, ela não questiona as exclusões obrigatórias por meio das quais a esfera da reprodução se torna delimitada e naturalizada” (BUTLER, 2016 [1996], p. 242). Partindo do papel indispensável da sexualidade no modo de produção capitalista bem como na sua estrutura política, Butler questiona a Fraser como essa seria uma questão *meramente* cultural, ou seja, apenas de reconhecimento simbólico⁸⁰.

Em resposta, Fraser argumenta que Butler considera que o falso reconhecimento é imaterial e não econômico, e por isso fez uma interpretação equivocada da distinção que Fraser faz entre redistribuição e reconhecimento. Além disso, a teórica crítica também aponta que quando Butler argumenta que a origem do modo de regulação sexual está submetida à estrutura econômica, ela ignora os processos históricos que comprovam a especificidade da organização social no capitalismo, que é fundar uma ordem de relações econômicas especializadas com certa independência das relações de parentesco e da autoridade política. Ao desconsiderar esse argumento, Butler não leva em conta os contexto histórico em questão, pois ao colar de forma

80 Butler aqui faz uma contundente crítica ao marxismo, apontando que a distinção entre material e cultural não é um fundamento conceitual, mas uma escolha conveniente, que favorece a exclusão da sexualidade da estrutura política fundamental. Muito embora, o próprio Marx percebesse que a separação entre econômico e cultural são resultantes da divisão do trabalho no capitalismo, mas na realidade são integradas de materialidade (BUTLER, 2016 [1996]). Sendo assim, tal qual foi possível encontrar uma cegueira de raça em Fraser, a partir de Angela Davis no capítulo 2 desse escrito, cabe notar aqui também, por meio da crítica de Butler, que pode ter faltado à Fraser olhar para a sexualidade com a mesma complexidade que tratou o gênero.

intrínseca a sexualidade ao modo de produção ela passa por cima das lacunas históricas que mostram o quanto nas sociedades capitalistas pode haver um distanciamento entre o modo de regulação sexual e as relações econômicas destinadas a mais-valia. Outro fator histórico apontado por Fraser refere-se à luta LGBTI++ não ameaçar diretamente o capitalismo, tendo como inimigos fundamentais não as grandes corporações internacionais, mas conservadores religiosos:

Empiricamente, portanto, o capitalismo contemporâneo parece não exigir o heterossexismo. Com suas lacunas entre a ordem econômica e a ordem de parentesco, e entre a família e a vida pessoal, a sociedade capitalista agora permite que um número significativo de indivíduos viva de seu trabalho assalariado fora de famílias heterossexuais. Isso seria permitido a muitos mais – desde que as relações de reconhecimento fossem alteradas (FRASER, 2017[1998], p. 288-289).

Fraser argumenta, portanto, que sua diferenciação analítica e normativa entre economia e cultura tinha o propósito de “conceituar dois danos igualmente primários, sérios e reais, que qualquer ordem social moralmente defensável deve erradicar” (FRASER, 2017 [1998], p. 279), e não diminuir ou secundarizar as lutas por reconhecimento como *meramente* culturais. Para a autora, não ser reconhecido não é apenas ser desconsiderado pelas ações conscientes e pelas convicções mentais dos outros, mas principalmente ser *materialmente* desvalorizado, não devido a uma desigualdade distributiva, mas por meio da institucionalização de normas culturais que negam o *status* de parceiro integral nas relações sociais a certos sujeitos e grupos:

as normas, significados e construções da condição de pessoa [constructions of personhood] que impedem mulheres, pessoas racializadas e/ou gays e lésbicas de exercerem a *paridade de participação* na vida social são materialmente instanciadas – em instituições e práticas sociais, na ação social e no habitus corporificado, e sim, também em aparelhos ideológicos de Estado. Longe de ocupar um reino diáfano e etéreo, elas são materiais, tanto em sua existência quanto em seus efeitos (FRASER, 2017 [1998], p. 279, grifo meus).

Sendo assim, para Fraser, economia e cultura são conceitualmente irreduzíveis e igualmente elementares. Por isso, o não reconhecimento, tal qual a injustiça econômica, seria uma injustiça fundamental e material, que pode ou não estar ligada à má distribuição. Com isso, em sua teoria não seria coerente apontar o não-reconhecimento heterossexista como *meramente* cultural, pois isso contribuiria centralizar novamente a economia como único fator estrutural da sociedade, indo para

um monismo econômico, do qual Fraser quer se afastar. Nessa interpretação, os danos que pessoas LGBTI+ sofreriam devido a uma econômica heterossexista seriam fundamentados materialmente num falso reconhecimento, mesmo que tais danos gerasse indiretamente problemas distributivos:

as raízes do heterossexismo econômico seriam as “relações de reconhecimento”: um padrão institucionalizado de interpretação e valorização que concebe a heterossexualidade como normativa e a homossexualidade como desviante, negando deste modo a paridade participativa a gays e lésbicas. Mudando as relações de reconhecimento, a má distribuição desapareceria (FRASER, 2017 [1998], p. 285).

Por meio desse debate conceitual em torno da localização teórico e política entre economia e cultura, pode-se notar que o reconhecimento não é somente um conceito da teoria crítica, mas um diagnóstico em disputa sobre o tempo atual, diagnóstico esse que se transformou, pois os movimentos sociais passaram a ter novas demandas e as dominações precisaram ser identificadas a partir de novas categorias de emancipação e novas gramáticas dos conflitos sociais. Esses novos conflitos, como dito, vão para além da dominação de uma classe sobre a outra, e envolvem diversas causas e motivações. Entram nesse contexto, portanto, os movimentos feminista, LGBTI+, indígena, negro, de imigrantes, entre outros. Fraser caracterizou esses movimentos como parte de conflitos *pós-socialistas* (FRASER, [1995] 2001), em que as identidades dos grupos sobrepõem os interesses de classe e se tornam o principal motor das motivações políticas.

Diante desse contexto, a teórica propõe revisar e questionar a gramática comum dos conflitos sociais: “Por que hoje, depois do fim do comunismo de estilo soviético e da aceleração da globalização, tantos conflitos tomam esta forma? Por que tantos movimentos expressam suas reivindicações no idioma do reconhecimento?” (FRASER, 2010, p. 115). Essas questões refletem o considerável declínio das demandas por redistribuição igualitária, que anteriormente era a gramática hegemônica de contestação política. A partir desse diagnóstico, pretende-se aqui aprofundar os seguintes temas: analisar sua crítica ao modelo tradicional de reconhecimento, definido pela autora como “modelo de identidade”, e entender as limitações do reconhecimento em alguns interlocutores de Fraser.

2.2 Os limites reconhecimento: o problema do culturalismo e do deslocamento das lutas

A abordagem padrão da política de reconhecimento, que Fraser denomina de *modelo de identidade*, tem como fundamento a ideia hegeliana⁸¹ de que a identidade dos sujeitos é constituída de forma dialógica, por meio de um processo de reconhecimento mútuo. Para o sujeito formar sua autonomia, ele depende de um reconhecimento recíproco e anterior de outro sujeito, em que cada um vê o outro como um igual, por isso, reconhecer o outro é essencial para formar a subjetividade autônoma de si mesmo. Assim, quando esse reconhecimento é negado ou menosprezado, o sujeito além de sofrer uma deformação da relação consigo mesmo, também danifica a identidade do outro. Isso atinge, portanto, diretamente a psique do sujeito.

Os que defendem o modelo de identidade transmitem esse processo de reconhecimento hegeliano para o meio cultural e político, de modo que não ser reconhecido equivale a pertencer a um grupo que não seja valorizado pela cultura dominante e isso implica em sofrer um dano na subjetividade. Diante da repetição dessa estigmatização pelo outro culturalmente privilegiado, os sujeitos do grupo atingido internalizam imagens negativas de si e são obstruídos de formar uma identidade cultural benéfica de si mesmos. A política de reconhecimento, nesse sentido, busca romper com essa depreciação subjetiva da autoimagem gerada pela cultura dominante. Para isso, sugere que os sujeitos dos grupos não reconhecidos neguem essas imagens depreciadoras e criem coletivamente novas autoafirmações culturais de suas próprias identidades que permitam obter publicamente respeito e estima da sociedade.

Na leitura padrão de gênero, por exemplo, o que se reivindica como reconhecimento é, portanto, a identidade de gênero feminina. Assim, a falta de reconhecimento significa ter essa identidade menosprezada por uma cultura patriarcal que, por isso, atinge diretamente o caráter psicológico das mulheres. O caminho para as políticas feministas de reconhecimento impedirem essa injustiça seria reparar esse dano psicológico a partir da rejeição de imagens e emoções que humilham as mulheres em

81 Para saber mais sobre a formação da identidade em Hegel, ver:
HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.
HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: UNESP, 2014.
HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec, 2000.
BUCK-MORSS, Susan. “Hegel e Haiti”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 90, julho de 2011.

favor de novas auto-representações criadas por elas mesmas. Além de recriar sua identidade coletiva, as mulheres também deveriam afirmá-la publicamente na busca de respeito e autoestima da sociedade. Se esse caminho se efetiva de forma positiva, obtém-se o reconhecimento desejado, ou seja, aqui política feminista de reconhecimento significa política de identidade.

O modelo da identidade, por conseguinte, parte dos efeitos psicológicos do sexismo nas mulheres; do racismo nos negros; da homofobia nos LGBTI++ e assim por diante. Não se pode negar que é o modelo que possibilita uma compreensão sincera acerca dos danos psicológicos do racismo, do sexismo, da colonização e do imperialismo cultural. E Fraser não vai contra a ideia de que a falta de reconhecimento traz consequências psicológicas de degradação ao sujeito ou grupo discriminado, mas ela quer mostrar que solucionar a questão de justiça não depende dessas consequências e não deve partir delas, ou seja, ela pretende desenvolver uma teoria social da justiça, e não uma teoria psicológica.

Por isso, a teórica, dissocia estima de respeito⁸², sendo a primeira algo pessoal do indivíduo, e por isso compreenderia fatores e condições específicas vividas psicologicamente por ele. Desse modo, no campo da estima há a possibilidade de considerar ou não, internamente, os vários grupos sociais ou indivíduos, partindo de juízos de valor. O respeito vai na contramão disso, devido ao seu caráter universal de fundamentar uma humanidade compartilhada entre todos os sujeitos e que, portanto, deve ser direcionado a todos os membros da sociedade. Por isso, Fraser aponta como é desvantajoso para as lutas sociais centralizar sua motivação na reivindicação por reconhecimento da estima, pois esta se realiza a partir de um contexto psíquico, o que pode legitimar tanto ações progressistas de superação da opressão como promover ações preconceituosas de determinado grupo que sofre alguma dominação em favor do desenvolvimento psicológico da sua autoestima. O exemplo comum é que o campo da estima dá espaço para identidades racistas lutarem pelo seu reconhecimento, já que para formarem sua autoestima e valor próprio precisam reafirmar sua suposta supremacia racial tratando negros como inferiores; ou ainda os grupos xenófobos que buscam se

82 A base dessa diferenciação se deu a partir da crítica de Fraser à noção de “estima” em Honneth. Para ver mais: FRASER, Nancy. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*. In.: *Redistribution or recognition? A political philosophical exchange*. London: Verso, 2003. p. 7-109.

diferenciar e formar suas identidades pessoais a partir do ódio a outras etnias. Seguindo essa lógica, as lutas antirracistas e antixenófobas poderiam ser bloqueadas já que tendem a ameaçar a autoestima de brancos racistas ou grupos xenófobos (FRASER, 2007c, p. 124-125).

Diante disso, Fraser pretende se afastar das lutas por reconhecimento centralizadas num caráter identitário e culturalista, que, segundo ela, tendem a promover outra forma de dominação que envolve o separatismo entre os grupos oprimidos e a imposição aos indivíduos para seguirem prioritariamente a cultura fechada de seu grupo⁸³. Fraser coloca a luta por reconhecimento dentro de um modelo de status, assim a luta não é individual por identidade, mas para ser socialmente visto e respeitado de forma paritária por todos da sociedade.

Por isso, Fraser entra na disputa conceitual do reconhecimento apontando para a necessidade estratégica de desloca-lo da chave da identidade para avançar as lutas dos movimentos sociais, que perdem, segundo ela, ao se voltarem diretamente para políticas de identidade, pois acabam por fortalecer os movimentos de direita que, na linha neoliberal, também lutam por reconhecimento de forma hierarquizada e individualista. De acordo com a autora, para abarcar as raízes das dominações das quais as minorias são as mais atingidas, as lutas devem envolver prioritariamente justiça social, ou seja, lutar pelo fim da subordinação social, de modo que todos sejam vistos como pares nas diversas esferas da vida. O reconhecimento, assim, deve partir de uma gênese social e não psicológica e identitária: a luta deve abarcar respeito e não estima.

Muito embora os movimentos que lutam de forma corajosa pela igualdade de recursos materiais não tenham sumido por completo, sua atuação ficou consideravelmente limitada diante do ataque agressivo do neoliberalismo e do enfraquecimento do Estado de bem-estar social devido ao mundo globalizado. Com esse cenário, a nova formação da gramática de políticas de reivindicações fundamentada na identidade trouxe duas preocupações a serem consideradas, e que Fraser chamou de *problema do deslocamento* e *problema da reificação*.

83 A crítica da identidade é um debate bastante dinâmico e também se encontra em:

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

PIERUCCI, A Flávio. Ciladas da diferença. *Tempo Social*, 2. 1990, p. 7-33.

GOFFMAN, E. *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, São Paulo: LTC, 1981.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade*. São Paulo: Baderia, 2019.

2.2.1 Problema do deslocamento

O deslocamento da luta por redistribuição para a luta por reconhecimento tem ocorrido em um período significativo no qual há uma aceleração da globalização econômica durante um capitalismo violentamente disseminado que tem agravado a desigualdade econômica. Nesse sentido, as lutas por reconhecimento podem, mesmo não sendo a intenção, contribuir para enfraquecer e marginalizar as lutas por redistribuição, no lugar de enriquecê-las e fortalecê-las. Esse problema foi denominado por Fraser de *problema do deslocamento*.

O modelo de identidade considera o não-reconhecimento como um problema cultural independente, o que tende a formar duas correntes: uma que desconsidera completamente a injustiça distributiva, tendo como único esforço transformar a cultura; e outra que leva em conta a questão da má-distribuição e buscam corrigi-la. Ambas as correntes, no entanto, terminam por deslocar as demandas da redistribuição.

Para a primeira corrente, o não-reconhecimento aparece como um problema de depreciação cultural. Por isso, a origem das injustiças está nas representações e imagens humilhantes, mas não são entendidas como determinadas socialmente. Seguindo essa corrente, o problema parte dos discursos moralizantes e não dos seus significados e das normas que institucionalizam esses discursos, não enxergando nenhuma relação com a injustiça de ordem econômica. Sendo assim, os valores institucionalizados no mercado de trabalho, por exemplo, podem ser desconsiderados como parte de normas androcêntricas, que oferecem salários mais baixos às mulheres ao mesmo tempo em que desvalorizam as funções tidas como “femininas”. Outro exemplo é desconsiderar os padrões valorativos institucionalizados no sistema de bem-estar social que demonizam a homossexualidade ao mesmo tempo em que negam o acesso a recursos materiais e benefícios aos LGBTI++. Caminhar apenas pelo lado do reconhecimento como identidade, por conseguinte, desconsiderando uma dimensão bifocal das injustiças, tende a fixar a luta por emancipação apenas na ordem da cultura, deixando-a incompleta.

A segunda corrente da política de identidade embora considere a importância de combater a má distribuição, faz uma ligação problemática entre as duas dimensões: partindo de uma teoria culturalista da sociedade contemporânea, essa corrente defende que a má distribuição é um problema que tem como origem o não-reconhecimento, ou

seja, reduz a ordem econômica à ordem cultural, de modo que a desigualdade material é reflexo das hierarquias culturais, um resultado superestrutural da desvalorização da identidade proletária. Disto tendem a concluir que qualquer desigualdade econômica pode ser resolvida a partir de políticas de reconhecimento, não sendo necessárias políticas direcionadas de redistribuição. Essa corrente reproduz, assim, no campo da cultura, a mesma lógica do economicismo marxista, que deslocou as políticas culturais em favor das econômicas.

2.2.2 *Problema da reificação*

A outra preocupação causada pelo modelo de identidade é que a questão do reconhecimento tem se intensificado em um mundo globalizado com alto teor de interação e comunicação transcultural, “quando a migração acelerada e os fluxos da mídia global estão miscigenando e pluralizando as formas culturais” (FRASER, 2010, p. 115). Esse contexto progressivamente multicultural tende a promover uma diversidade muito rica, porém também tem gerado conflitos que vão contra a promoção de uma interação respeitosa em favor de uma drástica simplificação e reificação das identidades de grupo, o que resulta no incentivo ao separatismo, à intolerância, ao patriarcalismo e ao autoritarismo. Esse problema foi denominado por Fraser de *problema da reificação*.

Destacando a necessidade de formar e expor publicamente uma identidade coletiva autêntica e saudável, auto-afirmativa e auto-gerada, esse modelo tende a pressionar moralmente os sujeitos pertencentes ao grupo para se adaptarem à cultura imposta pelo grupo. Nesse contexto, a divergência à imagem formada e o interesse por outras experimentações culturais não são bem-vindas e muitas vezes são consideradas uma forma de traição ao grupo pertencente. Assim, críticas e divisões intragrupais (envolvendo gênero, classe e sexualidade, por exemplo) também são malvistas e consideradas inautênticas. O resultado disso é a determinação de uma identidade simplificada a um grupo e a seus sujeitos, negando-lhes a complexidade de suas vidas e os interesses diversificados às múltiplas identificações. Com isso, o modelo de identidade acaba por confirmar o que rejeita:

ao reificar a identidade grupal, acaba por obscurecer a política de identificação cultural e a luta *dentro* do grupo pela autoridade – e o poder – para representá-la. Não demonstrando tais lutas, esta aproximação mascara o poder das frações dominantes e reforça a dominação intragrupal. O modelo identitário, desse modo, se presta

fácil demais a formas repressivas de comunitarismo, promovendo o conformismo, a intolerância e o patriarcalismo (FRASER, 2010, p 120.).

Ademais, o modelo de identidade também acaba se afastando dos seus fundamentos hegelianos de reconhecimento. Apesar de partir da ideia de que a identidade é dialógica, criada pela interação recíproca com o outro, e essencial à formação do sujeito autônomo, esse modelo termina por fundar um monologismo, quando pressupõe que os sujeitos não reconhecidos podem, a partir de si mesmos e não do outro, criar suas novas identidades. Se a identidade se torna uma auto-affirmação auto-gerada para ser autêntica e benéfica, ela foge dos desafios e contingências da esfera pública, ou seja, o modelo de identidade não tem forças para suportar a interação social a partir das diferenças e acaba por favorecer o separatismo e os isolamentos grupais.

O reconhecimento hegeliano exige a “reconciliação” do conflito na identificação, é necessário o reconhecimento das diferenças para o fortalecimento da própria subjetividade, e o modelo de identidade tende a ser muito defeituoso por não cumprir essa finalidade e por equiparar a política do reconhecimento à política da identidade, desenvolvendo a reificação entre os grupos e o deslocamento das políticas de redistribuição.

à medida que a política de reconhecimento desloca a política de redistribuição, ela pode, de fato, promover a desigualdade econômica; à medida que concretiza identidades de grupo, arrisca-se a sancionar violações de direitos humanos e congelar os mesmos antagonismos que ela pretende mediar (FRASER, 2010, p. 116).

No entanto, é importante destacar que, com essa crítica ao reconhecimento, Fraser não está desconsiderando a importância das lutas legítimas por reconhecimento e descartando os conflitos culturais por completo, tampouco está defendendo o retorno do economicismo em que a classe se sobrepõe ao gênero, à raça, à sexualidade e à eticidade em nome de um estruturalismo e de um universalismo totalitário. Para a autora, não são todos os tipos de política por reconhecimento que são igualmente nocivos, de modo que algumas formas de políticas culturais oferecem caminhos francamente emancipatórios diante de grandes injustiças que não podem ser resolvidas a partir da redistribuição. Ademais, Fraser também defende que a cultura é um espaço de conflitos legítimo e importante, mas é também onde formas específicas de injustiça

nascem, ou seja, trata-se de um terreno que está estreitamente ligado à desigualdade econômica, e isso não pode ser secundarizado.

Por isso, a luta por reconhecimento compreendida de forma adequada tende a contribuir para a redistribuição de poder e riqueza ao mesmo tempo em que permite a interação e o respeito entre as incontáveis diferenças culturais. Entretanto, esse caminho mais emancipatório depende de como o reconhecimento será abordado; é, portanto, uma questão política e uma disputa conceitual. Fraser pretende assim discutir como podemos repensar a política do reconhecimento para que ela possa ajudar a superar, ou ao menos diminuir, os problemas do deslocamento e da reificação. Para tanto, a autora, em oposição ao modelo de identidade, fundamentou o *modelo de status*, por onde busca pensar de forma integrada, interligando os conflitos do reconhecimento com os conflitos da redistribuição – no lugar de reduzir um ao outro, ou deslocá-los, enfraquecendo-os.

2.3 Pensar o reconhecimento pelo modelo de status

Para romper com o modelo da identidade, que, muitas vezes, carrega diversas formas de dominação e reificação dentro dos próprios grupos não reconhecidos, Fraser propõe, como alternativa, um novo paradigma de reconhecimento: o modelo de *status*, no qual a demanda do reconhecimento não é por identidade, mas envolve a participação igualitária dos indivíduos na interação social de forma a não serem hierarquicamente subordinados.

A partir de sua leitura de gênero e justiça, ela traz uma política feminista alternativa de reconhecimento, no qual este se desloca da identidade e se aproxima de uma questão de status social. Nesse sentido, o modelo de status promove uma política feminista não-identitária de reconhecimento, objetivando superar a subordinação no lugar reivindicar a valorização da identidade. Nesse modelo, em termos de status, a falta de reconhecimento constitui uma séria violação de justiça, uma subordinação social, e não uma ausência de afirmação da identidade.

Dessa forma, os efeitos dos padrões institucionalizados de valoração culturais sobre a posição social dos sujeitos são considerados, e o reconhecimento recíproco e a igualdade de status se dariam quando esses padrões colocam os sujeitos e grupos como pares capazes de participar em pé de igualdade com o outro na vida social. Já quando

esses padrões colocam determinados grupos e pessoas como inferiores, excluídos ou invisíveis, eles são impedidos de participar da interação social como parceiros integrais, resultando numa falta de reconhecimento; porém, não no sentido de uma deformação psíquica ou de um dano cultural independente, mas como uma subordinação de status que é fundamentada numa relação institucionalizada de rebaixamento:

Ser não-reconhecido, por conseguinte, não é simplesmente ser desaprovado, ser olhado com desdém ou desvalorizado nas atitudes, crenças ou representações dos outros. Antes, é ter negado o status de parceiro integral na interação social, como uma consequência de padrões institucionalizados de valor cultural que constituem uma pessoa como comparativamente não merecedora de respeito (FRASER, 2010, p.121).

O reconhecimento incorreto, portanto, não é disseminado puramente por meio das representações e dos discursos culturais baseados na autoafirmação. Pelo contrário, ele é intrínseco aos modelos institucionalizados: são eles que impedem a paridade social, ou seja, são as práticas das instituições que impossibilitam os sujeitos de participarem como iguais na sociedade, ao controlarem as interações sociais a partir de normas e padrões culturais. Isso pode ser visto, por exemplo, nas leis matrimoniais que excluía os LGBTI+ da possibilidade do casamento por considerarem-nos perversos e ilegítimos; ou nas políticas de bem-estar social que encaixam as mães solteiras na qualidade de aproveitadoras, sexualmente irresponsáveis; ou ainda nos perfis raciais traçados que definem negros como perigosos e brancos como confiáveis. Em todas essas situações, as interações sociais partem de valores culturais que já foram institucionalizados e padronizados de modo a constituir categorias normativas que fornecem status de parceiro integral da vida social para certos grupos enquanto delimitam para outros categorias desviantes que os excluem dessa participação.

Seguindo esses exemplos, pode-se notar que a falta de reconhecimento ocorre de várias formas. Considerando as sociedades diferenciadas e complexas do mundo contemporâneo, os valores padronizados que impossibilitam a paridade estão impregnados em diversos âmbitos institucionais, de modos diversos. Entre eles, pode-se encontrar o não-reconhecimento claramente imputado na lei formal, dialogando com os fundamentos da legalidade; ele pode ser institucionalizado a partir de políticas governamentais, normas administrativas e práticas cotidianas do mercado de trabalho; também pode ser institucionalizado de maneira informal, por meio de costumes e

padrões de vida muito arraigados, práticas sociais historicamente enraizadas na sociedade civil, dentre outras formas de implementação social por via institucional. Independente das maneiras como o não-reconhecimento é padronizado e realizado, todas se convergem para o mesmo problema de injustiça: a institucionalização de padrões de valoração cultural que negam a alguns sujeitos e grupos a condição de serem considerados como membros integrais da sociedade, impedindo que participem de forma paritária nela (FRASER, 2010, p.122).

No modelo de status, portanto, o não-reconhecimento compõe um tipo de subordinação social institucionalizada, sendo, com isso, uma grave violação de justiça. Mas como então reivindicar o reconhecimento necessário para a superação da injustiça? Para Fraser, como visto, o caminho não é a valorização de uma identidade de grupo, mas é prioritariamente romper com a subordinação, ou seja, as reivindicações por reconhecimento envolveriam não mais a luta por reconhecimento da identidade mas a luta para ser reconhecido como um parceiro completo da interação social, capaz de lidar com o outro como par em mesmo nível de participação. Para isso ser possível, é necessário, então, desinstitucionalizar os padrões normatizados de valoração cultural que impedem alguns grupos de participarem como iguais na sociedade e substituí-los por categorias que promovam a paridade de participação. Resolver o problema do reconhecimento envolve, portanto, a transformação das instituições sociais, mudança essa que em Fraser aparece de forma ampla:

Exatamente como isto deve ser feito depende de cada caso, do modo no qual o não-reconhecimento é institucionalizado. Formas concordantes com a lei requerem mudança legal, formas fortalecidas por políticas requerem mudança de políticas, formas associativas requerem mudança associativa, e assim por diante: o modo e a ação de reparar variam, assim como acontece com o lugar institucional. Mas, em cada caso, o objetivo é o mesmo: restabelecer o não-reconhecimento significa substituir padrões de valor institucionalizados que impedem a paridade de participação por aqueles que o capacitam ou promovem (FRASER, 2010, p. 122).

Assim, o modelo de status não tem um procedimento fixo e demarcado, sendo necessário que se considere a multiplicidade de possibilidades, os quais dependem do que as partes envolvidas precisam e em quais contextos se encontram. Tal procedimento pode envolver romper completamente com as distinções construídas dos grupos discriminados; ou considerar a distinção do grupo que foi pouco reconhecida; ou ainda

definir o caráter distintivo dos grupos dominantes que vem sendo falsamente atribuído como universal e daí desconstruir a estrutura que elabora essa falsa neutralidade. Em todos os casos, o intuito é sempre o mesmo: promover a paridade de participação reparando os arranjos reais que a bloqueiam. Um exemplo novamente é o casamento entre homossexuais que tende a ser proibido devido à lei matrimonial heterossexista que impede a paridade de participação desse grupo, ou seja, no modelo de status isso é uma violação de justiça a determinado grupo social de participar como um igual diante dos outros na esfera matrimonial da vida. Assim sendo, o objetivo é promover a paridade desinstitucionalizando o padrão normativo que promove essa injustiça: uma possibilidade seria garantir que todas as pessoas tenham acesso às leis matrimoniais, sem isso se limitar a uma esfera heteronormativa, ou seja, legalizar o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o que seria um remédio afirmativo; a outra, é de a própria legislação matrimonial que promove um perfil fixo de família ser eliminada para dar espaço a outras normatividades de relação que não excluam determinadas pessoas o que seria um remédio transformativo.

Ademais, de acordo com esse modelo, a luta por reconhecimento, ou seja, romper com os padrões valorativos institucionalizados, não é o único problema que impede a paridade de participação. Além da injustiça cultural, a injustiça econômica, como impossibilidade de recursos necessários a determinados grupos e sujeitos, também é um obstáculo para estes viverem como pares na vida social. A má distribuição é, assim, a outra dimensão fundamental da subordinação social que bloqueia a paridade de participação, ou seja. Sendo assim, o modelo de status parte de uma concepção bidimensional de justiça analiticamente distinta: a dimensão da injustiça do reconhecimento está ligada a padrões institucionalizados de valoração cultural que disseminam a subordinação de status; já a dimensão da injustiça distributiva está nos fatores estruturais do sistema econômico que promovem a subordinação econômica.

Desse modo, o problema do reconhecimento para Fraser faz parte de uma estrutura social maior, que também considera o problema da distribuição, o que é bastante significativo ao se levar em conta as sociedades complexas que vivem uma agressiva intensificação do neoliberalismo. Nesse contexto, essas duas dimensões são materiais e estão inter-relacionadas, mas uma não se reduz completamente à outra, possuindo, cada uma, características específicas: na dimensão econômica, predominam

as ações estratégicas em terrenos mercantilizados; na dimensão cultural, se destacam as interações mediadas pelos valores.

Por isso, no modelo de status, nem toda injustiça econômica pode ser resolvida por meio do reconhecimento e nem toda injustiça cultural pode ser resolvida por meio da redistribuição, pois suas naturezas são distintas. Ao mesmo tempo, essas dimensões estão imbricadas e interagem constantemente entre si: o mundo do trabalho, por exemplo, tende a privilegiar o caráter masculino e branco, enquanto desfavorece o feminino e negro; do mesmo modo, na dimensão cultural, para citar outro exemplo, pessoas pobres têm menos acesso à educação. Conclui-se, então, que para atingir de forma completa a justiça é preciso considerar as duas dimensões. Para tanto, Fraser elaborou uma concepção própria de justiça que possa fundamentar o modelo de status.

2.3.1 Moralidade e eticidade: pressupostos normativos da justiça

Como já dito, existe uma relação tensa e uma disputa política entre as lutas por reconhecimento e as lutas por redistribuição. Fraser aponta como isso leva a um saldo negativo para o avanço de propostas que buscam possibilidades de emancipação entre os movimentos sociais contemporâneos. Citando o movimento feminista, no âmbito da rua, há uma lacuna entre as ativistas que defendem a redistribuição como um remédio para a dominação masculina e aquelas que enxergam o reconhecimento como forma de superar o machismo e o patriarcado. No âmbito acadêmico, a mesma dissociação pode ser vista entre as intelectuais que olham para a categoria do gênero como parte de uma relação social e aquelas que constroem essa categoria dentro de um código identitário. Isso pode ser visto também entre o movimento negro e LGBTI++, para citar alguns. Portanto, o que se pode notar, apesar das especificidades de cada movimento, é um fenômeno maior e mais generalizado: a separação entre a política cultural e da diferença e a política social e da desigualdade. Essa dissociação, como visto, torna-se um problema mais grave quando se forma uma polarização excludente entre as demandas por redistribuição e as demandas por reconhecimento.

Fraser tem mostrado também o quanto é um problema teórico e prático conseguir articular os diferentes paradigmas, reconhecimento e redistribuição, dentro de um mesmo fundamento normativo de justiça. Esse desafio requer encarar um conjunto

de questões filosóficas que envolvem a acirrada tensão entre universal e particular, ou seja, entre moralidade e ética: “O problema central é saber se os paradigmas de justiça usualmente alinhados com a ‘moralidade’ podem dar conta de reivindicações pelo reconhecimento da diferença – ou se é necessário, ao contrário, voltar-se para a ‘ética’” (FRASER, 2007b, p. 103).

A filosofia moral tem como problema contemporâneo a oposição, também tensa, presente entre duas diferentes ordens de normatividade: a moralidade e a ética, caracterizando uma separação diretamente relacionada com a questão da redistribuição e do reconhecimento. A partir da análise dessa diferenciação, pode-se pensar uma saída para resolver o problema mais abrangente da justiça, e voltarmos, assim, novamente à questão principal deste trabalho: qual categoria abarcaria de fato as injustiças sociais? Vejamos primeiro a que se refere a ética e a que se refere a moralidade.

A ética tende a ter como fundamento a teoria hegeliana, envolvendo questões da boa vida e do bem e, portanto, fatores historicamente específicos da vida social (valores, costumes, práticas); já a moralidade se fundamenta na teoria kantiana, estando ligada às questões do que é justo e correto, desse modo, ao que é universal na sociedade (direitos, leis e normas). Sendo assim, geralmente, o reconhecimento se alinharia à ética hegeliana, enquanto a justiça distributiva tenderia a se aproximar da moralidade kantiana. Diante dessa leitura, para Fraser, as demandas por reconhecimento da diferença seriam mais específicas e estariam diretamente influenciadas pelos valores historicamente determinados, ou seja, abarcaria as análises qualitativas sobre valores e costumes referentes às práticas e identidades culturais diversas que não podem ser universalizadas; por outro lado, as normas de justiça teriam um caráter universalmente compartilhado, de modo a se consolidarem sem depender do comprometimento dos atores sociais com valores particulares.

Pode-se daí notar a proximidade dessa polarização entre ética e moralidade com a dissociação entre reconhecimento e redistribuição, de maneira que esse impasse filosófico dificulta ainda mais a possibilidade de articular reciprocamente esses dois paradigmas de reivindicações, tornando qualquer tentativa de integração uma *esquizofrenia filosófica* (FRASER, 2007b). E é esse desafio que Fraser se propõe a enfrentar, mostrando que é possível superar essa incompatibilidade sem dobrar-se à

“esquizofrenia”. Para tal, sua estratégia é não ligar, a priori, a política da diferença à ética, mas sim a uma concepção ampla de justiça, ou seja, ao campo da moralidade.

Parte inicial da estratégia já foi discutida anteriormente, quando Fraser propõe romper com o modelo de identidade, forma padrão de reconhecimento na qual se exige que para o grupo ou indivíduo ser reconhecido e formar sua estima social ele precisa ter sua identidade cultural específica aceita de forma afirmativa pela sociedade, o que envolve um processo psicológico de autoafirmação, fazendo com que o reconhecimento tenha ligação direta com o processo de obtenção de autoestima. A falta de reconhecimento, por sua vez, danificaria diretamente a formação psíquica daquele que não é reconhecido socialmente. Sendo assim, o modelo de identidade se alinha diretamente ao campo da ética, em que as especificidades se tornam prioridade da luta política.

Em contraposição às limitações do modelo padrão de identidade, como visto, Fraser propõe o modelo de status, de onde começa a nascer seu conceito normativo de paridade de participação. A partir desse modelo, o reconhecimento deixa de ser um problema de identidade para se tornar uma questão de subordinação social, e com isso, ele se desloca do campo da ética e se volta para a moralidade. A luta por reconhecimento, nesse sentido, envolve superar os padrões injustos de valoração cultural que impedem os grupos dominados de interagir em pé de igualdade com o outro em todas as esferas da vida social, ou seja, envolve garantir uma sociedade mais justa para todos. Pode-se notar que ao ampliar a categoria do reconhecimento para uma questão de justiça, Fraser passa a desenvolver uma teoria social dualista, abrangendo reconhecimento e redistribuição, em oposição a uma teoria psicológica que prioriza a autorrealização do indivíduo:

Reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade. No modelo de *status*, ao contrário, isso significa uma política que visa a superar a subordinação, fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como igual (FRASER, 2007b, p. 107-108).

Quando o reconhecimento se desloca para uma questão de igualdade de status, o poder normativo das reivindicações por reconhecimento também se transforma e deixa de depender diretamente de um campo particular de valoração cultural. No modelo de identidade, a mudança social é substituída por, definido por Fraser (2007b),

“formas intrusas de engenharia da consciência”, o que pode promover outras formas de dominação (como o racismo, o machismo, a homofobia, a xenofobia) para se ter sua identidade respeitada. Enquanto potenciais emancipatórios de luta, depender da engenharia da consciência dos sujeitos tende a ser perigoso, pois há igualmente espaço para ações frutíferas de igualdade e reconhecimento das distintas identidades e para ações conservadoras, preconceituosas e individualistas que podem favorecer a dominação e os discursos de ódio como se fossem critérios universais, mas que estão diretamente ligados a juízos de valor de determinado grupo cultural e economicamente dominante.

Com isso, diferente do modelo de identidade, no modelo de status, há a primazia do correto sobre o bem, da justiça sobre a boa vida. Essa mudança de perspectiva, de acordo com a autora, é uma forma de alinhar reconhecimento e redistribuição dentro de um amplo e singular modelo de justiça sem que isso signifique uma esquizofrenia filosófica. Considerando que o modelo tradicional de olhar para as duas ordens de normatividade (ética e moralidade) é vê-las polarizadas e excludentes, Fraser parece oferecer uma estratégia radical quando tenta conciliá-las em busca de uma teoria da justiça que abarque uma teoria social mais satisfatória ao problema da dominação social como um todo.

Retomando a disputa de paradigma de reconhecimento, para os teóricos do reconhecimento, em especial Axel Honneth e Charles Taylor, essa categoria é vista como um problema da boa vida⁸⁴, de modo que ser reconhecido depende da aprovação pessoal do outro, o que tende a interferir diretamente na subjetividade do indivíduo, podendo o não reconhecimento prejudicar sua própria identidade.

ambos os teóricos entendem o não reconhecimento em termos de uma subjetividade prejudicada e uma auto-identidade danificada. E ambos entendem a lesão em termos éticos, como um impedimento à capacidade do sujeito de alcançar a boa vida. Para Taylor e Honneth, então, o reconhecimento é uma questão de ética. Diferentemente de Taylor e Honneth, proponho conceber o reconhecimento como uma questão de justiça (FRASER, 2007b, p. 111).

84 É importante destacar que, embora Fraser não saliente as diferenças entre Taylor e Honneth, este se afastou dessa visão de o reconhecimento ser um problema da vida boa, já que ele mesmo nega essa fundamentação, enquanto muito comunitarista, da teoria hegeliana do reconhecimento (HONNETH, 2003, 2007; MELO, 2013).

Há, portanto, nessa perspectiva, uma lesão, em termos éticos, que obstrui o poder do sujeito de alcançar a boa vida, e isso para Fraser é bastante limitador enquanto potencial de emancipação. É por isso que a filósofa estabelece o reconhecimento como uma questão de justiça, como maneira de tornar o fim da dominação uma possibilidade mais viável. Nesta perspectiva, o “reconhecimento errado” não estaria diretamente prejudicando o pleno desenvolvimento do sujeito a partir de uma deformação da sua “autorrelação prática”, como é em Honneth e Taylor, mas envolveria uma violação de justiça, ou seja, uma forma institucionalizada de subordinação. Por isso, há um deslocamento teórico de perspectivas entre os teóricos, que podem de forma demarcada serem vistos a partir dessas três diferentes passagens de Taylor, Honneth e Fraser, respectivamente:

o não reconhecimento ou o falso reconhecimento [...] pode ser uma forma de opressão, aprisionando o sujeito em um modo de ser falso, distorcido e reduzido. Além da simples falta de respeito, isso pode infligir uma grave ferida, submetendo as pessoas aos danos resultantes do ódio por si próprias. O devido reconhecimento não é meramente uma cortesia, mas uma necessidade humana vital (TAYLOR, 1994 apud FRASER, 2007b, p. 188).

nossa integridade é dependente [...] da aprovação ou reconhecimento de outras pessoas. A negação do reconhecimento [...] é prejudicial porque impede [...] que as pessoas tenham uma visão positiva de si mesmas – uma visão que é adquirida intersubjetivamente (HONNETH, 1992 apud FRASER, 2007b, p. 188-9).

é *injusto* que, a alguns indivíduos e grupos, seja negada a condição de parceiros integrais na interação social, simplesmente em virtude de padrões institucionalizados da valoração cultural, de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade, e os quais depreciam as suas características distintivas ou as características distintivas que lhe são atribuídas (FRASER, 2007b, p.112, grifos meus).

Taylor também defende o reconhecimento como uma questão ética a partir de um liberalismo não procedimental. Segundo ele, no liberalismo tradicional – que teria como fundadores John Rawls⁸⁵, Ronald Dworkin⁸⁶ e Bruce Ackerman⁸⁷ – haveria dois tipos de compromisso moral, um *compromisso substantivo*, baseado na busca individual ou grupal de uma boa vida, e o *compromisso procedimental* referente ao igual respeito a

85 RAWLS, J. *A teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016 [1971].

86 DWORKIN, R. *A virtude soberana: A teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011[2000].

87 ACKERMAN, B. *Social Justice in the Liberal State*. Yale: Yale University Press, 1981.

todos. Para ele, numa sociedade liberal, não se estabelece uma noção substantiva e específica acerca dos objetivos para uma boa vida, mas sim a fundamentação de um consolidado compromisso procedimental no qual todos são igualmente respeitados independentemente de qual seja a forma de vida escolhida, pois assim nenhuma forma de boa vida iria se sobrepor legalmente a outra, mesmo sendo a visão de uma maioria. Essa concepção de liberalismo tem bastante influência de Kant por partir de uma ideia de dignidade humana baseada na autonomia, o que envolve a liberdade de cada cidadão definir por si mesmo a sua concepção de boa vida: “Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à boa vida e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualitariamente com todos” (TAYLOR, 1992, p. 263).

Essas noções de autodeterminação e autoexpressão fizeram com o que o liberalismo se disseminasse em muitas democracias, se fortalecendo nos Estados Unidos. No entanto, ainda permanece como lacuna a situação de culturas tradicionais e minorias culturais que precisam que suas formas de boa vida sejam garantidas na lei, como direitos específicos e fundamentais, para que elas sobrevivam a longo prazo. De acordo com Taylor, as sociedades marcadas pelo liberalismo procedimental, que desconsidera as diferenças, se baseia na implementação homogênea de normas, supostamente neutras, que determinam direitos universais para que diferentes culturas possam coexistir, sem considerar, no entanto, os objetivos específicos de sobrevivência e integridade de grupos e comunidades que não compartilham desses direitos supostamente universais. Diante disso, o autor ainda é um defensor de um liberalismo “brando”, não procedimental, cuja universalidade de direitos não implique na exclusão das diferenças culturais em favor de sua sobrevivência, de modo que as formas de vida de minorias sejam institucionalizadas e fundadas em direitos sem subestimar aqueles que não compartilham dessa definição de viver.

É necessário portanto não apenas reconhecer o direito legítimo de integridade cultural de grupos que estão lutando para sobreviver e não sumir, mas também reconhecer o igual *valor* de diferentes culturas, inclusive a sobrevivência cultural está ligada a essa valoração: “sociedades multinacionais podem se desfazer devido à carência de reconhecimento percebido do igual valor de um grupo por outro” (TAYLOR, 1992, p. 268). A partir do momento que todos são formados pelo reconhecimento, este

se torna uma demanda explícita, por isso, sua ausência, ou ainda sua deformação, causa danos sociais e psicológicos aos grupos ou pessoas não reconhecidas. Essa valorização exigiria que todos os grupos culturais tivessem o mesmo juízo de valor, fazendo com que os diferentes padrões culturais fossem compreendidos e aceitos a partir deles mesmos, e não através de uma leitura hegemônica. Essa é a noção de multiculturalismo defendida por Taylor, baseada no igual respeito e sem um princípio de ética específico. Entretanto, para as correntes de pensamento baseadas em Foucault e Derrida, da qual Fraser sofre influência, os próprios juízos de valor já são em si padrões determinados pelas estruturas de poder que consolidam a dominação cultural. Ademais, a exigência de iguais juízos de valor resultaria na homogeneização cultural que se buscava evitar, já que demandaria um padrão definido para realizar esses juízos.

Diferente de Taylor, para Fraser, colocar o reconhecimento dentro do campo da moralidade permitiria alguns avanços teóricos. Um deles, bastante considerável, é o seguinte: ao partirmos de um padrão deontológico de justiça, seria possível estabelecer as reivindicações de reconhecimento como ligadas moralmente ao pluralismo valorativo resultante da modernidade. Em contrapartida, no campo da ética, nenhuma perspectiva de boa vida pode ser universalmente compartilhada, já que cada um (grupo ou sujeito) tem a sua; por isso, qualquer forma de estabelecer o reconhecimento enquanto concepção de boa vida tende a ser impositivamente sectário. Já o modelo de status, proposto por Fraser, pretende-se deontológico e não separatista a partir da ideia liberal de uma *liberdade subjetiva* na qual cabe a cada indivíduo ou grupo determinar para si o que considera como boa vida e fundar os próprios caminhos para atingi-la, desde que a liberdade dos demais esteja igualmente garantida. Sendo assim, o modelo de status não atua nesse âmbito de decisões, mas garante, anteriormente, uma concepção de justiça que pode e *deve* ser aceita por todos que possuem diferentes concepções de boa vida. Nesse sentido, a reivindicação da luta não é mais pela autorrealização do indivíduo, mas por justiça, é a falta de reconhecimento que se torna uma injustiça *moralmente* inconcebível, ou seja, o não-reconhecimento envolve agora o impedimento de determinados grupos e indivíduos poderem participar como iguais com o restante da sociedade na interação social.

A outra vantagem em colocar o reconhecimento dentro do campo da justiça é que o problema deixa de pertencer ao âmbito psicológico, individual e interpessoal, para

se posicionar na esfera das relações sociais. Não ser reconhecido não significa somente ter sua autoestima rebaixada, ser depreciado e menosprezado por meio das ações conscientes ou das crenças alheias, mas vai além disso: é ter a condição de membro completo da vida social recusada devido a padrões institucionalizados de valoração cultural que naturalizam quem é merecedor de respeito e estima e quem não é. Por isso, quando esses padrões de subordinação – resultando em desrespeito e desestima – são institucionalizados, a paridade de participação é bloqueada, assim como também o é com as desigualdades econômicas institucionalizadas.

Evitar a psicologização é uma forma de superar a polarização entre ética e moralidade, e entre reconhecimento e redistribuição. Além disso, é uma tentativa, séria e preocupada, de impedir que, além do já dito separatismo, outras formas de dominação se reproduzam a partir da busca da estima e da culpabilização da vítima. Isso pode ocorrer, infelizmente, de forma até recorrente. Se as deformações internas na estrutura da autoconsciência do oprimido se devem diretamente à falta de reconhecimento, a próxima fase desse processo pode consistir em culpar a vítima por isso. Ademais, equiparar o não-reconhecimento ao preconceito internalizado dos opressores não parece ser um caminho favorável, pois a superação da dominação parece estar intrinsecamente ligada ao controle psicológico de suas crenças e ideias, o que pode ter um caráter significativamente autoritário. Quando isso se torna um problema social, o que o sujeito pensa ou sente não se torna o foco da questão, mas sim como ele age social e externamente com os outros:

Para o modelo de *status*, em oposição, o não reconhecimento é uma questão de impedimentos, externamente manifestados e publicamente verificáveis, a que certos indivíduos sejam membros integrais da sociedade. E tais arranjos são moralmente *indefensáveis independentemente de distorcerem ou não a subjetividade dos oprimidos* (FRASER, 2007b, p.114, grifos da autora).

Por fim, ao deslocar o reconhecimento da boa vida para a moralidade, outra mudança ocorre: não é mais uma necessidade que todos sejam igualmente estimados. Isso pode soar descabido em uma leitura rápida e pode ser alvo de muitas críticas infundadas a respeito do pensamento de Fraser. Aprofundando sua leitura, é possível perceber o salto filosófico que a autora faz e que pode contribuir de forma positiva para ações práticas no sentido de fortalecer a luta social entre os movimentos oprimidos ao evitar o campo da ética e permanecer no terreno da justiça. Quando Honneth descreve

que “a estima social está entre as ‘condições intersubjetivas para a formação de uma identidade não distorcida’” (HONNETH, 1995 apud Fraser, 2007b, p. 114), essa estima torna-se fundamentada pela moralidade, no sentido universal de que todos os sujeitos reconhecidos moralmente merecem estima social. Isso para Fraser aparece como uma imposição absurda, tanto que sua leitura sobre o reconhecimento é de que todos possam ter iguais direitos de *obter* estima social a partir de padrões de justiça que permitam igualdade de oportunidades – e isso é negado quando padrões institucionalizados de valoração cultural, historicamente estabelecidos, definem que é natural depreciar tudo que diz respeito ao feminino, ao não-branco e à homossexualidade, para citar alguns exemplos. Por isso que quando o reconhecimento se mantém no campo da ética, ele se torna uma reivindicação por justiça muito frágil e vulnerável para esses tipos de repressão, pois depende do que os indivíduos pensam subjetivamente acerca das melhores formas de se viver, e isso pode estar psicologicamente deformado e cheio de preconceitos.

No modelo de justiça proposto por Fraser é fundamental uma análise integrada das dominações. Para a paridade de participação se efetivar, ela deve ter como base as duas dimensões contra a subordinação, o reconhecimento e a redistribuição. Dito isso, é quase uma necessidade desse princípio normativo de justiça considerar todos os eixos de diferença social para que de fato contribua na desobstrução de caminhos emancipatórios. Entretanto, ainda assim, não seria necessário que os sujeitos ou grupos se *auto-reconhecessem* como injustiçados para lutarem por uma participação paritária? Se sim, isso não envolveria uma motivação moral por autoestima, ou seja, uma luta por identidade?

Para Fraser, essa lacuna presente na paridade de participação pode ser resolvida não a partir dos tipos de reconhecimento universalmente compartilhados, mas sim ao lançar mão de um *pragmatismo contextualizado*, que envolve considerar os casos específicos, sem ainda precisar recorrer à ética ou deixar de ter como base a teoria social. Sendo assim, o reconhecimento, para além de um cumprimento de uma demanda humana generalizada, continua sendo um remédio para um injustiça social determinada. Aqui Fraser estabelece uma importante divisão entre dois tipos de reconhecimento: o *reconhecimento universalista*, quando uma humanidade comum é negada a certo grupo ou sujeito, o que pode ser visto com o *apartheid*, cujo remédio prioritário foi a

cidadania universalmente não racializada; e o *reconhecimento da especificidade*, presente, por exemplo, no movimento feminista, em relação às questões que envolvem gravidez e aborto, nas quais as mulheres tendem a ter uma perspectiva distinta das dos homens a esse respeito.

Assim, as reivindicações que envolvem o reconhecimento da diferença são vistas de um modo contextualizado e pragmático, como modo de remediar injustiças específicas. Novamente, Fraser consegue se afastar da psicologização ao centralizar, inclusive em questões particulares intersubjetivas, o problema da justiça como ponto fundamental, mostrando que “apenas aquelas reivindicações que promovem a paridade de participação são moralmente justificadas” (FRASER, 2007b. p. 122), ou seja, até mesmo dentro do reconhecimento das diferenças pode haver um caráter moralmente paritário de participação para atuar como norteador de obtenção de justiça social.

Tanto reconhecimento quanto redistribuição devem ser submetidos, portanto, à norma universalista da paridade de participação. Porém quando se determina que internamente a esse universalismo há também uma paridade de participação das especificidades é necessário definir em que condições que as reivindicações do reconhecimento da diferença são justificáveis a partir do padrão deontológico ou se em algum momento é necessário recorrer à ética para avaliar as práticas e identidades que demandam reconhecimento. É quando Fraser faz o importante apontamento de que é necessário passar as reivindicações por reconhecimento e redistribuição pelo crivo da *justificação*: já que nem todas as demandas são justificáveis, é preciso desenvolver critérios e procedimentos para definir o que é justificável ou não. De acordo com a autora, no que se refere às demandas por redistribuição, geralmente, os teóricos da justiça distributiva oferecem critérios mais objetivistas, como a maximização da utilidade. Por outro lado, os teóricos do reconhecimento ainda encontram dificuldade em resolver esse problema, de modo a comumente alinhá-lo a uma questão da ética. Seguindo esse raciocínio, quando o reconhecimento da particularidade torna-se a parte fundamental para o desenvolvimento da autoestima (da autoconfiança e do auto-respeito) e para a formação de uma identidade não deformada, as reivindicações por reconhecimento que provocariam o desenvolvimento da autoestima seriam *justificadas* e aquelas que não o fizessem, ou depreciassem a estima, seriam *não justificadas*, e isso

pode, novamente, favorecer sérios problemas de dominação, pois a justificação está na estima e não no respeito.

Por isso, para Fraser, a paridade de participação continua sendo uma norma mais aperfeiçoada e abrangente de combate às injustiças, no lugar do tradicional padrão da auto-realização. Isso pode ser comprovado a partir do modelo de status que impede a institucionalização, por exemplo, de valores racistas, mesmo sendo valores que irão fornecer benefícios psicológicos para os grupos que apoiam esses padrões. Pois o que está em jogo, como questão fundamental, é fornecer padrões institucionalizados de valoração cultural e material que possibilitem a *todos* terem o direito implementado de interagir em todas as esferas da vida como um igual, não importando se isso irá ferir a psique de outrem.

É muito importante frisar, por fim, que Fraser não está desconsiderando e subestimando os efeitos violentos e opressivos que a falta de reconhecimento da estima pode causar nas identidades, depreciando-as e deformando-as, e o quanto isso atinge diretamente o sujeito. A crítica de Fraser não questiona os valores éticos de cada demanda por reconhecimento, justamente porque, para ela, esse não é o caminho para superar o problema da dominação e das injustiças sociais. Os valores éticos são tão pessoais que não conseguem fundamentar de forma adequada as reivindicações por reconhecimento no contexto contemporâneo, no qual os sujeitos e grupos têm visões muito divergentes e diversas a respeito do que é a boa vida, não concordando entre si a esse respeito. É necessária uma ordem de normatividade que seja mais ampla e superior às condições específicas da consciência. Uma ordem que, antes de perguntar qual é a melhor forma de boa vida, permita a todos igualmente poderem escolher diferentes formas de boa vida, na qual os diferentes sujeitos tenham igual possibilidade de viver sem serem subordinados.

2.4 Nancy Fraser entre os interlocutores e as críticas ao reconhecimento

A partir dos dois problemas fundamentais argumentados por Fraser a respeito de uma teoria do reconhecimento que se aproxima de um modelo de identidade, a filósofa participou de muitos debates teóricos sobre o embate entre redistribuição e reconhecimento. Aqui, serão retomadas, brevemente, as teorias dos seus principais

interlocutores, bem como as críticas que ela desenvolveu a respeito das fundamentações teóricas desses autores, a saber, Judith Butler⁸⁸, Charles Taylor⁸⁹, Axel Honneth⁹⁰ e Iris Young⁹¹.

Tendo forte influência de Foucault⁹², Butler (1997) mostra o quanto a modernidade incidiu seu poder político por meio do controle dos corpos, principalmente pelo fato de o crescimento populacional se tornar uma questão política nos tempos modernos, tornando a conduta sexual um tema central. Dessa forma, a política ultrapassa seu ambiente comum referente ao poder dos Estados e das instituições para se infiltrar no corpo do sujeito, controlando, classificando e moldando este corpo. Esse poder político é fortalecido pela ciência que passa a definir o que é sexualmente saudável e o que é doente, perverso, o que também acaba por definir a identidade do sujeito. Assim, sexo e gênero aparecem como pares alinhados e asseguram a estabilidade e universalidade da identidade de gênero. Por isso, para manter um gênero estável e de acordo com as regras sociais da heterossexualidade, é preciso ter outro que seja desviante, que fuja às regras e, portanto, seja visto como errado, doente (homossexualidade, transexualidade). Essa mesma lógica pode ser vista com relação a outras categorias binárias, como “cidadão americano” x “orientais terroristas”, “brancos x negros”, “mulheres x homens”, “mulheres brancas x mulheres negras”.

Para Butler, é justamente essa estabilidade e a universalidade do mundo neoliberal que devem ser questionadas pelos movimentos sociais, já que são determinações sociais criando identidades a partir de relações de poder e dominação que excluem determinados grupos, considerando-os perversos, sem direito à vida, sem

88 BUTLER, Judith. “Meramente cultural”. In.: *Revista Ideias*. vol. 7, n. 2, 2016 [1996] p. 229-248.

_____, *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. São Paulo: Autêntica, 2017.

CYFER, Ingrid. *Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser* In.: *Idéias*, Campinas, SP, v.8, n.1, p. 247-274, jan/jun. 2017.

89 TAYLOR, C. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

NEVES, Raphael. *Reconhecimento, Multiculturalismo e Direitos: Contribuições do debate feminista a uma Teoria Crítica da sociedade*. Dissertação de mestrado na USP, 2005.

90 HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

FRASER, Nancy e Honneth, A. *Redistribution or Recognition?* London/Nova York: Verso, 2003.

BRESSIANI, Nathalie. de A. *Economia, Cultura e Normatividade O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento*. Dissertação de mestrado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

91 YOUNG, Iris. *Justice and the Politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

TOSOLD, Léa. *Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

92 FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Vol 1,2,3 Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

direito ao luto, sem direito à vulnerabilidade. Sendo assim, há um interesse político na determinação do sexo e do gênero, na determinação do cidadão e do terrorista, do branco e do negro, ou seja, não é uma imposição natural, mas artificial que funda as identidades de modo tão sólido e estável que parece que se nasceu com ela, e produz as hierarquias sociais, onde parece ser normal uma vida valer mais que outra. É justamente esse dado natural que é usado pelo discurso científico e pelo discurso público midiático para fundamentar as identidades, para sujeitos agirem segundo os comportamentos sociais esperados, mas achando que são naturalmente seus, ou seja, o caráter político da regra disciplinar do gênero é ocultado de tanto que é repetido, ou, ainda, a regra disciplinar, por exemplo, de que todo palestino é terrorista é naturalizada de tanto que é midiática.

Segundo Butler, essa normatividade pode ser eliminada ao romper com qualquer linearidade entre as categorias sexo, gênero e desejo, ou seja, não é impor uma homonormatividade, mas mostrar que há uma dissonância entre essas categorias de modo que a fundamentação da identidade feminina e masculina é uma construção social que se naturalizou. Já que a regra disciplinar hegemônica exclui determinados grupos para se consolidar, junto à heteronormatividade há também a resistência, há a possibilidade de as minorias excluídas se oporem e lutarem por um reconhecimento social que não repita a mesma lógica de dominação.

O reconhecimento, portanto, é um conceito muito importante para entender a crítica social feita por Butler, pois é na busca de reconhecimento que os sujeitos ou grupos tentam se encaixar nas regras sociais impostas que definem as identidades reconhecidas socialmente. Seguindo Foucault, Butler defende que as identidades se formam a partir da subordinação às regras sociais impostas, ou seja, não é uma produção inerte, mas há a participação dos próprios sujeitos na formação de suas identidades a partir de uma subordinação aos papéis sociais, que são rígidos, estáveis e universalizados: “O preço da obtenção de uma identidade socialmente inteligível é a subordinação, porque essa identidade nos encarcera em papéis sociais rígidos. Mas esse processo de encarceramento só é bem sucedido quando o próprio sujeito participa dele ativamente” (BUTLER, 1997 apud CYFER, 2011).

Sendo assim, o reconhecimento social de uma identidade depende da exclusão e da proibição de outra; a heterossexualidade se consolida somente a partir da perda sem

luto da homossexualidade. Por isso, a categoria homossexual teria o poder de romper com a linearidade da normatividade heterossexual ao transgredi-la, possibilitando recuperar o objeto perdido: “A heterossexualidade, portanto, torna-se natural pela rejeição da homossexualidade, uma vez que a identidade de gênero é obtida pela incorporação melancólica da homossexualidade” (BUTLER, 1997, p. 137). As identidades não normalizadas, vistas como desviantes, seriam, portanto, o meio de rebater a falsa autenticidade da heterossexualidade.

A solução, por conseguinte, não é simplesmente substituir a heterossexualidade pela homossexualidade, ou seja, uma normatividade por outra, uma dominação por outra. A homossexualidade não deve ser imposta assim como tem sido socialmente imposta a heterossexualidade, em outras palavras, não se deve reprimir a heterossexualidade, cabendo-lhe somente o lugar da melancolia, é preciso evitar a naturalização do que já está posto. O movimento, então, deve ser de mostrar que as identidades podem ser formadas de modo incoerente e não-linear, que tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade podem ser externalizadas cada uma nas suas especificidades e complexidades.

Essa ideia de rompimento de ideias construídas como universais e formadoras de sujeitos vai para além da questão de gênero e alcança outros níveis da vida, envolvendo raça e etnia, e que pode ser melhor visto nas análises de guerras internacionais feitas por Butler. A ideia principal é combater a formação de identidades hegemônicas excludentes, por isso, a luta dos movimentos sociais deve ir no caminho de enfrentar as exclusões e os determinantes sociais, e não reproduzir a lógica de dominação, querendo ocupar o lugar de uma identidade minoritária, coerente e estável. Butler quer mostrar o quanto somos complexos e o quanto é limitador encaixar as pessoas dentro de definições prontas e rígidas, fazendo uns serem mais importantes socialmente que outros. A politização da categoria identitária seria assim uma forma de abrir o próprio caráter identitário, mostrando que despolitizar é estigmatizar.

Para Butler, a subordinação social ocorre quando o sujeito reconhece a autoridade da norma e da regra disciplinar; já a resistência é quando o sujeito não atende a esse reconhecimento, ela se forma a partir de um movimento contrário ao da subordinação que a autora denomina *dessubjetificação* (BUTLER, 1997, p.104). Fraser caminha junto a Butler em muitos aspectos, em especial acerca da análise da

subordinação (que é fundamental para pensar a paridade de participação via modelo de status) e na crítica à identidade como forma de reificação e essencialismo, no entanto Fraser se afasta em relação à noção de crítica social, que segundo ela é primordial.

Para Fraser, Butler possui um aspecto ontológico pós-estruturalista do sujeito que não o permite reconhecê-lo como construído através do seu contexto social e histórico, mas somente ser reconhecido como um *produto* do meio (FRASER, 1997, p. 214). Esse aspecto a impediria de fazer uma crítica social precisa, localizando a noção de autonomia dentro uma estrutura de subjetividade que antecede as relações de poder. Apesar de Butler ser favorável às transformações sociais, não fica bem definido para Fraser quais os critérios reais para diferenciar uma transformação opressora de uma emancipatória, por isso, a ontologia de Butler promove uma normatividade insuficiente para a teoria crítica feminista. A ideia de Foucault seguida por Butler, segundo a qual o sujeito é produzido por meio de relações de poder, resulta na sua constante sujeição, não havendo muito espaço para alcançar a igualdade, pois a reificação da identidade promoveria exclusão enquanto a sua desconstrução seria inclusiva.

No entanto, partindo de Foucault, Butler também argumenta que a própria identidade pode ser usada como crítica a si mesma, inclusive diante do desrespeito. Apropriar-se de uma depreciação de identidade, incorporando-a na linguagem dos grupos subordinados com um novo significado, *ressignifica* o desrespeito e desconstrói sua estrutura depreciativa:

Quando respondemos a um chamado, mesmo que estejamos sendo ofendidos, nós adquirimos existência social. Nós somos identificados. A pulsão para obter a identidade nos move em direção a esse chamado. Essa pulsão resulta de nossa necessidade narcisista de nos vincularmos a qualquer termo que nos confira existência, mesmo que esse termo seja depreciativo. Essa mesma pulsão que nos leva à subordinação, leva-nos também a criticá-la. Essa crítica, porém, não é uma negação do termo ofensivo, ela se faz pela sua apropriação e utilização de modo não previsto pela norma disciplinar. Assim, uma injúria não implica necessariamente a cristalização de uma identidade desvalorizada, ela levanta também a possibilidade de desestabilizar a pulsão pela subordinação (BUTLER apud Cyfer, 2011, p. 104).

Esse processo de desestabilizar a vontade pela subordinação, na busca por reconhecimento, permite um olhar crítico diante da norma de modo a se descolar de suas relações de poder. Porém, o rompimento com essa norma é também o rompimento com a vontade de ser reconhecido, e isso implica, para Butler, em romper com o desejo

de ter existência social. Desse modo, é inevitável que o processo de formação da identidade resulte numa subordinação, pois a identidade sempre é um modo de construir padrões que desconsideram a complexidade dos sujeitos, ou seja, é preciso reprimir essas complexidades para criar esses padrões. Logo, na leitura de Butler, só haveria dois caminhos possíveis: ou existir e se subordinar, ou resistir e romper com a própria existência; daí que a noção de crítica às normas permitiria um processo de dessubjetificação no qual se adota uma identidade incoerente, como da transexual e da *drag queen*. A tentativa de Butler, portanto, é que o sujeito rompa com sua vontade coerente de ser sujeito reconhecido. No entanto, se ser reconhecido é uma condição necessária à existência social, romper com isso seria um suicídio social. Diante desse impasse, Fraser destaca que falta à Butler distinguir formas de reconhecimento que não resultem na destruição da diferença e numa normatividade que consiga diferenciar construções opressoras de identidade de construções emancipatórias, para que essas lacunas sejam preenchidas. É fundamental para Fraser pensar em um *reconhecimento recíproco*, o qual é desconsiderado em Butler (CYFER, 2017).

Fraser argumenta que quando Butler sugere a desconstrução da identidade, e desse modo da diferença entre reconhecimento e redistribuição, ela acaba por ignorar o aspecto histórico – que é fundamental para pensar uma teoria social – para colocar a ação e a crítica social dentro de uma dimensão abstrata da linguagem, por meio da ressignificação e da performatividade. Fraser está mais preocupada em entender os atritos da realidade social atual para encontrar nessas tensões o que levaria os movimentos a lutarem por justiça no presente. Caso contrário, manter-se apenas na dimensão da desconstrução não permitiria promover uma teoria social e crítica da realidade.

Charles Taylor parte de um diagnóstico semelhante ao de Fraser quando começa seu texto, “A política do reconhecimento”, de 1992, contextualizando que a política contemporânea possui perspectivas que precisam ou exigem reconhecimento, de modo que tal necessidade seria um dos principais motores que mobilizariam os movimentos políticos nacionalistas, além de grupos minoritários e subalternos que envolveriam setores do feminismo e políticas multiculturalistas. Para entender esse diagnóstico, o autor faz uma breve genealogia do termo reconhecimento, buscando explicar como ele se tornou uma questão de identidade na contemporaneidade, onde ser

reconhecido envolveria não apenas ser respeitado mas também estaria diretamente ligado a uma necessidade humana e vital de identidade enquanto aspectos que demarcam fundamentalmente os seres humanos.

Assim, as identidades seriam moldadas pelo reconhecimento ou pela falta dele, de modo que não ser reconhecido ou ter um reconhecimento errôneo significaria distorcer a compreensão do que se é, danificando o próprio autoconhecimento, o que privaria a pessoa numa forma de ser limitada, falsa e depreciativa. Isso faria com que o próprio sujeito acreditasse nesse processo, tornado o seu próprio movimento de autodesprezo uma das formas mais fortes de opressão. É nesse sentido que as feministas argumentam o quanto as mulheres têm suas identidades depreciadas em sociedades patriarcais, onde elas mesmas internalizarem essa imagem menosprezada que interferem em sua autoestima. Da mesma forma, em sociedades nas quais identidades raciais são inferiorizadas atingem intensamente a identidade de pessoas negras, fazendo com que sua autodepreciação seja um meio perverso de sua opressão. São fenômenos que em comum possuem a colonização simbólica que coloca outros sujeitos como inferiores, tornando-se urgente romper com as próprias identidades determinadas e opressoras.

Para buscar entender o que levou a esse movimento contemporâneo de ligar o reconhecimento à identidade, Taylor realiza essa genealogia, confirmando o caráter moderno dessa relação. Para o autor, a articulação entre identidade e reconhecimento nasce por meio da seguinte transformação: o desenvolvimento de uma noção moderna de dignidade⁹³ em detrimento das hierarquias sociais do Antigo Regime. Tais hierarquias eram baseadas na honra, que fortaleciam as desigualdades e as preferências, já que a identidade estava demarcada pela posição social; a dignidade, pelo contrário, fundada em um regime democrático, teria um caráter universal e intrínseco aos seres humanos, ou seja, todos compartilhariam igualmente dessa dignidade, o que exigiu também que os tipos de reconhecimento igual se tornassem uma dimensão elementar nas culturas democráticas.

Diante dessa transição da hierarquia social para a noção de dignidade, é também no fim do século XVIII que a valorização do reconhecimento se transfigura em uma

93 A *dignidade* em Taylor tem bastante influência de Kant, no sentido de ser um conceito que se ancora na ideia de que todos os seres humanos, enquanto agentes racionais, são igualmente dignos de respeito. Para aprofundar essa ideia, ver: KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

nova noção de identidade individual, que se concebe na chave de uma forma própria e particular de ser e que se encontra em si mesmo, revelando um ideal de autenticidade⁹⁴, no qual a identidade deixa de depender de fatores externos, como a religião e o status, e passa a incorporar internamente os indivíduos. Rousseau⁹⁵ aparece como importante referência do deslocamento moral da autenticidade, não no sentido de fundar esse deslocamento moral, mas de desenvolver essa mudança que culturalmente já se estruturava, em especial pela noção de que cada ser humano teria seu modo próprio de ser e deveria ser fiel a sua própria natureza interior, à sua originalidade⁹⁶. Assim, a moralidade e a originalidade se tornaram dimensões fundamentais para a formação moderna da autenticidade enquanto um processo de *autorealização*. Posteriormente, é Hegel⁹⁷ que, a partir da dialética do senhor e do escravo, dá um passo adiante da honra (na qual as pessoas são hierarquicamente reconhecidas), mostrando que todos necessitam ser igualmente reconhecidos para florescer como humanos:

a luta por reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória, que é um regime de reconhecimento recíproco entre iguais. Hegel segue Rousseau ao descobrir esse regime numa sociedade dotada de um propósito comum, sociedade em que há um ‘nós’ que é um ‘eu’ que é um ‘nós’ (TAYLOR, 1992, p. 259).

94 A noção de autenticidade é largamente desenvolvida por Taylor (1992, p. 243) para compreender a moralidade no reconhecimento social moderno. Segundo ele, no século XVIII, forma-se a ideia de que os seres humanos dão um sentido moral às coisas e ao outro, ou seja, um sentimento intuitivo de certo e errado. Essa concepção, ligada à ideia de Bem, se desenvolvia em resposta à outra doutrina, vinculada à ideia de Deus, na qual as noções de certo e errado estavam diretamente relacionadas às graças ou às penitências divinas. Na nova concepção, a moralidade não estava mais nesse cálculo, mas era no interior de cada um em contato com os sentimentos morais que se chegava às ações corretas. É a partir daí que a noção de autenticidade se desenvolve, passando por uma transição moral, na qual olhar para os sentimentos internos não significa somente agir de modo correto, mas torna-se uma significação independente e essencial para os seres humanos se veem como verdadeiros e plenos. Obter o Bem, ou se ligar a Deus, significa agora a forma de cada um, internamente, lidar com esses fatores externos. Para mais detalhes sobre esse debate da autenticidade e da moral, ver: TAYLOR, C. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997, cap. 5.

95 Para Taylor (1992), Rousseau é um dos fundadores do discurso do reconhecimento, muito embora não use o termo, justamente por ele trazer a debate a necessidade do respeito igual como elemento substancial para obter a liberdade, de modo que depender do outro, na unidade social, é depender de si mesmo para obter a estima social.

96 É Herder, segundo Taylor, que inclui nesse debate o conceito da *originalidade* na qual cada voz interior possui algo específico e único a dizer, promovendo grande relevância à autenticidade da relação consigo mesmo, para não instrumentalizar essa relação buscando fora de si os estilos de vida. O autor também dividiu o seu princípio em duas categorias: a originalidade da pessoa individual e a originalidade das culturas dos povos: “Os povos eslavos tinham de descobrir o seu próprio caminho. E o colonialismo europeu tinha de ser reduzido, a fim de dar aos povos daquilo que hoje denominamos Terceiro Mundo sua oportunidade de ser eles mesmos sem empecilhos. Podemos identificar aqui a ideia seminal do nacionalismo moderno, em suas formas benignas e malignas” (TAYLOR, 1992, p. 245).

97 Para ver mais sobre a dialética do senhor e do escravo: HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.

Por conseguinte, esse olhar para dentro de si não se fundamentaria, como tanto defendeu a filosofia moderna, monologicamente, por si mesmo, mas teria caráter dialógico, ou seja, envolveria sempre o outro. Só poderíamos ser plenos como humanos, compreendendo a nós mesmos e formando nossa identidade, por meio da *linguagem*⁹⁸ intercambiada com o outro na interação social.

O reconhecimento a nível de esfera pública, para Taylor, passou a ter dois significados, de um lado, por meio da transição da honra para a dignidade, o reconhecimento esteve ligado a uma *política do universalismo* que dava destaque à dignidade universal a todos os cidadãos, o que envolveria a igualdade de direitos políticos e socioeconômicos. Por outro lado, o segundo significado estaria relacionado ao desenvolvimento de uma *política da diferença*, que também possuiria uma base universal, mas no sentido de que todos deveriam ter suas identidades particulares reconhecidas. E, segundo o autor, é nesse ponto da política da diferença que o reconhecimento tem malogrado, quando o caráter distintivo da identidade é desprezado, distorcido e incorporado a uma identidade dominante, que aparece como universal e que aniquila a concepção de autenticidade.

De acordo com Axel Honneth, quando essas relações recíprocas são perdidas, ou seja, quando o reconhecimento é denegado, principalmente na esfera jurídica e social, os indivíduos passam por uma situação de desrespeito e rompimento da identidade pessoal ou coletiva, cujo sofrimento alimenta as respectivas lutas por reconhecimento, tal como os de diversos movimentos sociais em busca de uma transformação socioeconômica e de novas formas de reconhecimento recíproco.

Partindo da teoria do reconhecimento do jovem Hegel e da psicologia de G. H. Mead, em que um consolidado processo de formação do Eu, enquanto pessoa autônoma, ocorre por meio da experiência de luta moral por reconhecimento, Axel Honneth pretende trazer, de forma empírica, o pensamento hegeliano para dentro do mundo social, com o intuito de fazer sua própria teoria crítica, que é teórico-explicativa e crítico-normativa⁹⁹.

98 Taylor parte de uma noção ampla de linguagem, não sendo apenas as palavras ditas, mas também os modos de expressão, a arte, o amor, os gestos...

99 Werle e Mello explicam essas definições em “Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth”: “O *propósito explicativo* básico é o de dar conta da ‘gramática’ dos conflitos e da ‘lógica’ das mudanças sociais, tendo em vista o objetivo mais amplo de ‘explicar a evolução moral da sociedade’ (HONNETH, 2003, p. 265). O lado *crítico-normativo* consiste em fornecer

Para tanto, em um de seus principais livros, *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003), ele expõe que os sujeitos só se formam e consolidam suas identidades pessoais ao serem reconhecidos intersubjetivamente em formas de sociabilidade comum, de modo que sua autonomia está diretamente ligada a essa relação recíproca de reconhecimento com o outro. Esse reconhecimento desenvolve três formas de relações de reciprocidade, que se diferem pelo nível de autonomia que o sujeito possui em cada relação, sendo elas: 1) o amor, referente às relações primárias pertencentes à esfera emotiva, que dá ao indivíduo a possibilidade de formar sua autoconfiança, essencial à sua autorrealização; 2) o direito, relacionado à esfera jurídica, que permite todos se verem como livres e moralmente imputáveis, formador do autorrespeito; e 3) a eticidade, que envolve a esfera da estima social, em que as relações entre os grupos são definidas pela solidariedade¹⁰⁰, isto é, quando um indivíduo se sente reciprocamente estimado pelos demais na coletividade.

Assim como há três níveis de reconhecimento, há, respectivamente relacionado a eles, níveis de desrespeito que são medidos a partir dos diversos graus de negação à auto-relação prática do sujeito, impedindo de ser reconhecido em determinado contexto de identidade. Desse modo, a forma mais elementar de rebaixamento pessoal é aquela que, de forma violenta, retira do sujeito seu livre direito de ser dono do próprio corpo, o que ocorre em torturas ou violações. Esses tipos de maus-tratos físicos caracterizam o tipo de desrespeito que fere diretamente a confiança no outro e a autoconfiança obtida por meio da autonomia construída pelo reconhecimento do amor, já que atinge a propriedade mais substancial do ser humano, o seu corpo.

As duas outras formas de desrespeito já estão, por sua vez, relacionadas a um processo de mudança histórica. A segunda está ligada às experiências de rebaixamento que atingem o autorrespeito moral, portanto, a desrespeitos pessoais, à exclusão do sujeito da posse de determinados direitos dentro da sociedade. Ao ser negado diante da esfera jurídica vigente socialmente, o indivíduo perde o reconhecimento intersubjetivo de ser um sujeito capaz de formar seu juízo moral. Portanto, com a perda de direitos, há

um padrão para identificar patologias sociais e avaliar os movimentos sociais (seu caráter emancipatório ou reacionário) para distinguir ‘a função que desempenham para o estabelecimento de um *progresso moral* na dimensão do reconhecimento’ (ibid., p. 265)” (WERLE & MELO, 2015, p.187).

100 Solidariedade aqui, segundo Honneth, quer dizer: “uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (HONNETH, 2003, p. 209).

também a perda de autorrespeito, que é a perda de se ver como um igual diante dos outros.

Por fim, há o desrespeito ligado à denegação da estima social correspondendo aos comportamentos de ofensa e degradação de valores sociais de indivíduos ou grupos. Se a hierarquia da estima social de valores se constrói de forma a degradar certas maneiras de vida ou de crença, estabelecendo-os como de valor menor, ela exclui dos sujeitos qualquer forma de imputar um valor social a suas próprias capacidades, de modo que, junto com a desvalorização social, o indivíduo também perde sua autoestima pessoal.

Os sentimentos de desrespeito, para Honneth, são a base das experiências morais que passaram por uma denegação de reconhecimento nas interações sociais, e isso, segundo ele, estaria intimamente ligado à integridade psíquica do indivíduo, daí o sofrimento e a sensação de injustiça. Essas sensações particulares podem ser o motor de ações coletivas se forem experienciadas por um grupo social, ou seja, se são sentimentos morais articulados coletivamente em uma mesma gramática, senão, torna-se apenas a luta primária emotiva da esfera do amor. Portanto, é necessário o interesse coletivo para haver a transformação da situação de desrespeito. Geralmente, essa situação parte de grupos sociais que têm seus direitos negligenciados, no âmbito jurídico ou social e, por isso, a partir dessa falta de reconhecimento, lutam por uma situação intersubjetiva de integridade pessoal para transformar essa situação de desrespeito:

A hipótese evolutiva assim traçada, porém, só pode se tornar a pedra angular de uma teoria da sociedade na medida em que ela é remetida de maneira sistemática a processos no interior da práxis da vida social: são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p. 256).

Iris Marion Young também foi uma pensadora importante da política da diferença, defendendo a ideia de que é impossível a existência de um pensamento neutro, o que também impossibilita pensar uma teoria da justiça que fosse universal, considerando que os sujeitos são historicamente situados. Em uma de suas principais obras, *Justice and the politics of difference* (1990), a filósofa faz uma crítica à noção de imparcialidade da qual partem as teorias da justiça que se dizem universais, pois

qualquer aspecto empírico usado para fundamentar uma teoria a torna temporalmente localizada e, assim, parcial. Para a autora, considerando que todas as ações estão posicionadas concretamente e que é inconcebível exercer um ponto de vista que retire a experiência, grupos dominantes acabaram universalizando suas perspectivas particulares a partir de um ideal de imparcialidade, contribuindo na hierarquização de tomadas de decisão e na negação e repressão das diferenças.

A cegueira à diferença perpetua o imperialismo cultural, permitindo que as normas que expressam o ponto de vista e a experiência de grupos privilegiados pareçam neutras e universais. O ideal assimilacionista pressupõe que exista uma humanidade em geral, uma capacidade humana neutra e isenta de grupo de autocriação que deixada por si mesma faria a individualidade florescer, garantindo assim que cada indivíduo será diferente. Como argumentei, [...] não existe um ponto de vista neutro em relação ao grupo, a situação e a experiência dos grupos dominantes tendem a definir as normas dessa humanidade em geral. Contra um ideal humanista supostamente neutro, apenas os grupos oprimidos passam a ser marcados com particularidade; eles, e não os grupos privilegiados, são marcados, objetivados como os Outros (YOUNG, 1990, p. 165).

Haveria segundo a autora três formas distintas de o ideal de imparcialidade limitar as particularidades em uma unidade fixa: 1) negando as particularidades, quando impõe que os sujeitos atuem sempre a partir de regras morais sem considerar suas especificidades; 2) apagando a diversidade sentimental, pois para atingir um olhar transcendente sobre o mundo é necessário se desvincular racionalmente dos desejos e afetos; e 3) reprimindo a multiplicidade dos sujeitos morais a uma subjetividade fixa. (BRESSIONI, 2008).

A teoria crítica de Young é, portanto, histórica e socialmente contextualizada, e parte de uma base normativa de crítica que se volta à política da diferença, ou seja, que se forma mais por meio das experiências e observações das demandas dos movimentos sociais do que por princípios filosóficos; ela busca expor, refletir e trazer para a filosofia política as reivindicações desses movimentos por justiça¹⁰¹. Apoiada na investigação desses grupos e considerando que as dimensões distributivas não conseguem abordar de forma suficiente as demandas sociais – direitos, oportunidades e auto-respeito – que não se limitam à lógica material, Young define a injustiça como um impedimento

101 Pode-se notar, então, que diferente de Taylor que parte de um reconhecimento que se originaria na ideia de um sujeito transcendental, presente em Rousseau, Young está interessada no caráter político de formação de identidade na esfera social de grupos não reconhecidos, ou seja, é uma reflexão a partir da experiência.

institucional que através da *dominação* bloqueia a participação dos sujeitos na determinação de suas ações (autodeterminação), e que por meio da *opressão* impede o desenvolvimento dos sujeitos expressarem suas capacidades (autodesenvolvimento). Já a justiça seria definida pela filósofa como a forma pela qual uma sociedade garantiria os meios necessários à autodeterminação e ao autoentendimento.

Young, como Fraser, também parte de um diagnóstico referente ao deslocamento do paradigma redistributivo em sociedades contemporâneas, como a norte-americana, onde as demandas por justiça dos movimentos não são mais priorizadas por apelos à distribuição econômica. Para ela, as teorias normativas de justiça são insuficientes por limitarem a noção de justiça social a fatores unicamente materiais, sem considerar as estruturas sociais e institucionais que estabelecem as normas distributivas. Por isso, Young defende que, no lugar de se concentrar na redistribuição, uma teoria da justiça precisa se atentar primeiramente à dominação e à opressão, daí sua dedicação às dimensões da cultura, da divisão do trabalho e das deliberações políticas para pensar sobre o imperialismo cultural, a exploração do trabalho e as instâncias não democráticas de decisão.

Sendo assim, para Young, a opressão está ligada às práticas cotidianas que são concebidas institucionalmente e constantemente repetidas nos processos políticos de deliberação, no trabalho e na cultura: “Racismo, sexismo, homofobia e discriminação em função da idade são formas distintas de opressão com suas próprias dinâmicas, distinta das dinâmicas de classe, ainda que possam interagir com elas” (NEVES, 2005, p. 32). Young propõe assim cinco categorias de opressão, a saber, exploração, marginalização, impotência, imperialismo cultural e violência, todas essas categorias seriam atingidas por fatores culturais e econômicos o que faz a autora não aderir à separação analítica entre redistribuição e reconhecimento como Fraser, mas sim entre dominação e opressão.

Para uma norma ser considerada justa de acordo com Young é fundamental que todos os sujeitos que serão atingidos por ela *participem igualmente* do seu processo de deliberação, de modo a terem suas perspectivas levadas em conta. A inclusão daqueles que são afetados pelos problemas nas esferas de decisão – tendo consideradas suas propostas no debate, sendo um público que interage racionalmente e no qual cada um é

responsável pelo outro – para a filósofa, é uma forma de produzir resultados justos e sábios, evitando relações injustas de opressão e dominação (NEVES, 2005).

Esse processo no qual há uma responsabilidade mútua entre os envolvidos está ligado ao conceito de “grupo social”¹⁰², bastante importante na teoria de Young e é fundamental para compreender o que ela entende por participação política. A autora aponta uma primazia pelos grupos sociais em relação aos indivíduos, pois para ela a identidade dos sujeitos se formaria por meio da afinidade deles com distintos grupos. Daí que a opressão seria um fenômeno estrutural que coloca uma hierarquização entre os grupos, de modo que ações sociais sistêmicas e inconscientes fariam certos grupos estarem submetidos a grupos dominantes. Desse modo, a opressão teria relação direta com as interações entre os grupos sociais, e, por isso, a autora sustenta o argumento de que é apenas através da participação de grupos oprimidos na política e, com isso, nos processos deliberativos que o ideal de imparcialidade não será mais entendido como uma perspectiva particular. Uma política justa e legítima, portanto, seria aquela que considera as diferenças dos vários grupos sociais.

Para Young, a igualdade é atingida quando as políticas da diferença são consideradas, o que inclui um tratamento jurídico diferenciado, pois as leis iguais a todos seriam cegas às diferenças, de modo a desproteger os grupos oprimidos e contribuir para a desigualdade, enquanto a política da diferença permitiria a esses grupos formarem seu autodesenvolvimento e sua autodeterminação. Por isso, a filósofa argumenta que é fundamental os grupos afirmarem suas identidades culturais como forma de serem incluídos nos processos democráticos de deliberação e, assim, impossibilitarem que grupos dominantes continuem a impor seus valores e normas como universais e neutros.

Em uma luta política em que os grupos oprimidos insistem no valor positivo de sua cultura e experiência específicas, torna-se cada vez mais difícil para os grupos dominantes desfilar suas normas como neutras e universais e construir os valores e o comportamento dos oprimidos como desviantes e pervertidos, ou inferiores. Ao perfurar a reivindicação universalista de unidade que expelle alguns grupos e os transforma no Outro, a afirmação da especificidade positiva de grupo introduz a possibilidade de entender a relação entre grupos como uma

102 Grupo social para Young seria “uma coletividade de pessoas distinta de pelo menos um outro grupo por formas culturais, práticas ou modos de vida. Membros de um grupo têm uma afinidade específica uns com os outros em razão da similaridade de suas experiências ou modos de vidas, que os leva a se associar entre si mais do que com aqueles que não se identificam com o grupo, ou se identificam de outra maneira” (YOUNG, 1990, p. 43).

mera diferença, em vez de exclusão, oposição ou dominância (YOUNG, 1990, p. 166).

Young recebeu muitas críticas de Fraser¹⁰³ devido a seu intenso posicionamento a favor das políticas da diferença, que para Fraser, resultou em uma teoria que não contemplava de fato a questão das desigualdades sociais, principalmente por misturar aspectos dos dois paradigmas, reconhecimento e redistribuição, sem de fato integrá-los adequadamente. Embora Young defenda uma política da diferença distinta de multiculturalistas como Taylor, Fraser a coloca nessa perspectiva, apontando que a sua política de afirmação da diferença estimula e fomenta simplificações sobre a identidade, além de contribuir para um comunitarismo repressivo, o que incita a pensarmos que, talvez, Young seja um dos principais alvos de Fraser no que concerne ao problema da reificação.

Fraser também aponta que Young parte de uma definição de grupos sociais que homogeneiza grupos culturais com grupos fundados a partir da economia, propondo uma teoria na qual a política da diferença é indicada para todos os grupos sociais. No entanto, para Fraser, os grupos que se formam no contexto econômico precisariam de igualdade material e não de diferença, ou seja, demandam uma reestruturação da divisão social do trabalho para sanar as desigualdades econômicas, o que para Fraser é impossível a partir de uma política da diferença.

Por isso, para Fraser, Young não usa recorrentemente os termos *redistribuição* e *reconhecimento* por se recusar a um dualismo categorial que separaria as questões de justiça, pois para ela as opressões seriam divididas nas cinco categorias anteriormente citadas, que não consideram a diferenciação entre economia e cultura. Apesar disso, para Fraser, em todo o livro *Justice and the politics of difference*, Young parece fazer essa separação bifocal entre redistribuição e reconhecimento, com predominância para a dimensão cultural:

O relato de Young sobre a opressão abrange tanto as injustiças enraizadas na economia política, como a exploração, quanto as

103 Essas críticas se encontram aprofundadas em:

FRASER, Nancy. "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*". In.: *Journal of Political Philosophy*: v 3, no. 2. Jun. 1995, p.166-180.

_____, N. "Culture, political economy and difference: On Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*". In.: *Justice Interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York, 1997.

BRESSIANI, Nathalie. Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser. In.: *Humanidades em diálogo*, vol. 1, n. 1, nov. 2007.

injustiças enraizadas na cultura, como o ‘imperialismo cultural’. Ela segue, assim, o pensamento do movimento social ‘pós-socialista’ contemporâneo, dando uma atenção considerável à cultura (FRASER, 1997, p. 190).

Devido a essa separação velada entre economia e cultura, a crítica que Young faz ao paradigma redistributivo é, para Fraser, ambígua e confusa por desenvolver uma oposição, entre distribuição e cultura, que impede sua integração. Segundo Fraser, o movimento de Young gera um deslocamento da redistribuição, que aparece de modo secundarizado na sua análise, enquanto o reconhecimento, por outro lado, apresenta-se como central para entender e defender uma teoria da justiça diretamente ligada às práticas políticas do movimentos sociais feministas, LGBTI++ e antirrascistas, que enxergam a cultura dominante como um lugar de opressão, se negando a se assimilarem a ela e demandando, com isso, o reconhecimento da diferença. Dessa forma, a tentativa de Young é trazer para a dimensão da justiça a ordem cultural que inúmeras vezes foi excluída por muitas teorias da justiça, que não deram conta de compreender os aspectos dominadores e reificantes da cultura.

Para Fraser, quando Young parte do caráter opressor da cultura, ela percorre o caminho dos movimentos sociais contemporâneos na busca por uma política da diferença, em que a distinção entre os grupos sociais não é mais tratada como desvio de uma norma universal, mas como variações culturais. Fraser conclui então que a tentativa de Young não é superar as diferenças, mas mantê-las e afirmá-las, por isso a política da diferença seria a sua alternativa da política do reconhecimento, o que acaba por secundarizar e deslocar as lutas por redistribuição, além de não solucionar alguns atritos presentes na relação entre economia e cultura.

De forma semelhante, Fraser aponta que Honneth coloca o reconhecimento como o centro potencial e normativo das lutas por emancipação, de tal modo que inclusive as motivações que envolvem a luta de classes teriam como base elementar o reconhecimento. Opondo-se a Honneth, e produzindo uma articulação entre um caráter prático particular e sua análise crítica, Fraser mostra, como uma das críticas principais à teoria do reconhecimento do autor, sua preponderância a uma filosofia do reconhecimento que resultaria num afastamento de um modelo de ação e luta (que é o oposto de Young), despolitizando essas questões sociais contemporâneas e gerando um *déficit* político. Nesse sentido, ela faz muitas ressalvas ao se considerar o

reconhecimento como categoria central de diagnóstico dos problemas sociais contemporâneos, como faz Honneth. O questionamento principal de Fraser é o fato de a gramática do reconhecimento ter se tornando a forma normativa hegemônica da luta política atual, bem como os efeitos que essa gramática provoca na dinâmica dos conflitos sociais, considerando-se que essa teoria pode esvaziar grande parte das reivindicações dos movimentos sociais e da teoria crítica referentes às questões distributivas: “Dominação cultural suplanta a exploração como injustiça fundamental. E reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como o remédio para injustiças e objetivo da luta política” (FRASER, 2001, p. 245).

Portanto, o fato de o foco dos conflitos e das mobilizações sociais estarem na luta pelo reconhecimento acaba por marginalizar e substituir as lutas que envolvem demandas econômicas ao invés de fortalecê-las. De acordo com Fraser, Taylor, Honneth e Young são inseridos na chave identidade e cultura¹⁰⁴, pois esses teóricos colocam o reconhecimento como o princípio moral que norteia as motivações políticas dos conflitos, a tal ponto que as mobilizações por redistribuição seriam uma expressão de luta por reconhecimento. Fraser vai contra essa ideia ao defender que a realidade social é multiplamente complexa, envolvendo de forma integrada, economia política e cultura, sendo infrutífero, portanto, separar e tornar prioritário o reconhecimento. Por isso, a filósofa procura resgatar as lutas que envolvem a pauta distributiva e propõe uma perspectiva bifocal de justiça, em que as categorias reconhecimento e redistribuição não se sobrepõem, mas sejam ambas elementares na análise teórica da dominação. Nessa análise bidimensional, ela busca entender a realidade social contemporânea ao defender uma integração entre as duas categorias, considerando-as como interdependentes, mas com características próprias, sem reduzir uma à outra: “Meu objetivo mais amplo é conectar duas problemáticas políticas que são costumeiramente dissociadas, pois só por meio da reintegração do reconhecimento e da redistribuição pode-se chegar um quadro adequado às demandas do nosso tempo” (FRASER, 2001, p. 246).

104 Embora Fraser leia Honneth na esfera da identidade e da cultura, é preciso notar que o próprio não se reconhece nessa descrição. Vale ressaltar, portanto, que Honneth não se coloca como “culturalista”, já que o teórico sempre teve o intuito de incluir na mesma gramática do reconhecimento as questões distributivas, políticas e culturais: “uma vez que as relações da estima social, como já havia visto Georg Simmel (1908; 1983), estão acopladas de forma indireta com os padrões de distribuição de renda, os confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 208).

Nesse sentido, para Fraser, é um fator essencial à teoria crítica, que tem como fundamento sempre apontar os diagnósticos de seu tempo em busca dos potenciais emancipatórios possíveis, não secundarizar as lutas por redistribuição das riquezas, em especial, por vivemos em um contexto capitalista extremamente violento e explorador, de modo que as patologias sociais das sociedades contemporâneas têm como característica imanente a questão material. Por isso, a condição do sofrimento vindo das opressões remetidas por Young ou das identidades depreciadas expostas por Taylor decorreriam tanto de injustiças econômicas quanto de dominações culturais, o que impõe a necessidade de enxergar essas duas origens de dominação de forma interligada, sem subsumir uma a outra, ou priorizar uma delas como único fator do qual procederia as injustiças, sendo muito mais frutífero para a superação delas enxergá-las de forma interligada.

Justamente por isso, Fraser questiona como pode ser problemático a formação normativa da crítica partir somente da visão dos sujeitos em situação de desrespeito ou dos grupos sociais oprimidos, tal como presente em Honneth e Young. Isso porque, segundo ela, as experiências fundamentadas no reconhecimento podem camuflar formas de dominação implícitas nas relações sociais, a qual ela descreveu como problema da reificação. O sujeito que luta por reconhecimento pode não perceber que ao mesmo tempo vive uma situação de dominação social ao buscar ser reconhecido: é o famoso exemplo da mulher que busca ser reconhecida como uma boa dona de casa (isso significando reproduzir a lógica do patriarcado de submissão e exploração) ou do militar que cumpre muito bem seu papel de repressor disfarçado de protetor da pátria. Diante dessa perspectiva, a expectativa do reconhecimento está diretamente ligada a padrões de comportamentos socialmente construídos, ou seja, envolve relações de poder e dominação intrinsecamente ligados à psique dos sujeitos. Por isso, as motivações vindas da denegação de reconhecimento ainda não abarcariam de fato o ponto originário das injustiças sociais. Por isso também, a crítica de Fraser a Honneth é referente a sua limitação a uma psicologia moral do sofrimento, o que faz sua teoria crítica depender da expectativa do reconhecimento subjetivo dos sujeitos para criar seu referencial normativo.

Axel Honneth, por exemplo, assume uma visão culturalista reducionista da distribuição. Supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural, que privilegia algumas formas de trabalho em detrimento de outras, ele acredita que

a alteração dessa ordem cultural é suficiente para prevenir todo tipo de má distribuição (HONNETH, 1995). De fato, entretanto, nem toda má distribuição é um subproduto do não reconhecimento. Para lidar com tais casos, uma teoria da justiça deve ir além dos padrões de valoração cultural e examinar a estrutura do capitalismo (FRASER, 2007b, p. 117).

Diante disso, a autora quer romper com a ideia de reconhecimento na chave da identidade, que, segundo ela, é o modelo padrão que coloca a identidade cultural de um grupo como o ponto crucial do reconhecimento. Desse modo, o não-reconhecimento resultaria no desprezo dessa identidade pela cultura dominante e, com isso, na depreciação da subjetividade do indivíduo pertencente a esse grupo não reconhecido, atingindo, portanto, a psique do sujeito, como descreveu Honneth e Taylor. A luta por reconhecimento significaria, nesse contexto, luta por identidade. Isso, para Fraser, é problemático, por focar no caráter psicológico e não no social, já que o indivíduo é pressionado moralmente a se modelar à cultura do grupo, considerada como autêntica e autoafirmativa, mas sem levar em conta a complexidade das experiências vividas por seus membros, a pluralidade de identificações e as intersecções adquiridas.

Ela [Young] argumenta convincentemente a visão de que as imagens dominantes, associações simbólicas e interpretações de uma cultura podem depreciar e degradar injustamente alguns grupos sociais; essa depreciação cultural pode até encontrar expressão nas reações inconscientes e pré-conscientes da aversão corporal na vida cotidiana, de maneira a constituir um dano grave. A cultura, portanto, pode ser opressiva e injusta. Nenhuma teoria da justiça pode com a justiça ignorá-la (FRASER, 1997, p. 192).

Todos esses fatores desconsiderados têm como origem a imposição de ser reconhecido por determinada identidade, o que pode gerar separatismos e dominações dentro dos próprios grupos não reconhecidos e, portanto, contribuir para a reificação da cultura – já que nesse contexto acaba-se por não levar em conta as inter-relações transculturais, tratando as culturas de forma fixa e definida, como se fosse bem demarcado onde uma começa e a outra termina, no lugar de promover a interação e a troca entre elas. Além disso, o modelo de identidade, quando impede a heterogeneidade e multiplicidade dentro dos próprios grupos, pode esconder as competições presentes internamente, contribuindo para camuflar o poder de facções e fortalecer a dominação intragrupal, que pode ser autoritária e monopolizar o poder.

Para conseguir deslocar a luta por reconhecimento de um caráter psicológico para o âmbito das relações sociais, Fraser, como dito anteriormente, faz uma separação entre estima e respeito¹⁰⁵, de modo que as reivindicações por reconhecimento envolveriam mais a segunda categoria do que a primeira. Para ela, a estima seria algo particular do indivíduo, envolvendo características e condições específicas vividas por ele. O respeito, ao contrário, teria caráter universal e deve ser direcionado a todas as pessoas, devido a uma humanidade universalmente compartilhada, ou seja, não tem caráter valorativo, mas universal (FRASER, 2007b). Por isso, para ela, é desvantajoso centralizar a luta por reconhecimento em uma luta por identidade formadora da autoestima e da individualidade, pois isso pode legitimar ações de grupos que formam sua autoestima por meio da degradação da identidade do outro. Segue o exemplo de Fraser, a partir de Honneth:

De acordo com Axel Honneth, por exemplo, todos precisam ter suas particularidades reconhecidas a fim de desenvolver auto-estima, o que (junto com a autoconfiança e o auto-respeito) é um ingrediente essencial para uma identidade não distorcida (Honneth, 1995) [...] Sob essa hipótese, entretanto, identidades racistas pareceriam merecer algum reconhecimento, já que elas permitem a alguns europeus e euro-americanos pobres manter o seu senso de valor próprio por meio do contraste entre eles e seus supostos inferiores. Reivindicações anti-racistas enfrentariam um obstáculo, ao contrário, já que elas ameaçam a auto-estima dos brancos pobres (FRASER, 2007b, p. 124-125).

Apesar disso, também é importante destacar que, diferente do que critica Fraser, o reconhecimento aparece não somente como um conceito identitário, mas também como um conceito de teor normativo na teoria de Honneth. Assim, a motivação dos conflitos sociais estaria na denegação moral das relações recíprocas de reconhecimento, que seriam as formadoras de um sujeito autônomo e igual perante os outros. Além de normativo, o conceito também é descritivo, como analisa Bressiani (2010), pois Honneth sustenta que, ao analisar as relações de intersubjetividade tendo como base o reconhecimento, as demandas dos conflitos sociais não se reduziriam somente a um interesse estratégico, mas envolveriam um caráter normativo de motivação da luta.

105 A relação entre estima e respeito foi aprofundada neste capítulo, na seção 2.1, “Os limites do reconhecimento: o problema do culturalismo e do deslocamento das lutas”.

Do mesmo modo, a defesa pela afirmação das identidades, salienta Young, não quer dizer que estas são fixas e resultariam na sua reificação, pelo contrário, as identidades para ela são reflexivas e fluidas, estando em constante transformação. Além disso, a autora também se atenta à questão da reificação da cultura, quando grupos reafirmam diferenças que também podem ser fonte de opressão, ou seja, seriam distinções que deveriam ser eliminadas no lugar de afirmadas. Para ela, tais diferenças são inevitáveis pois elas já estão na esfera social não sendo um resultado da afirmação das identidades, de forma que ignorar seria menos vantajoso aos grupos sociais já que não se daria visibilidade a tal problema.

Haveria, portanto, em Honneth uma motivação moral dos conflitos sociais por reconhecimento recíproco para além da arena de interesses e estratégias e em Young para além de fatores essencialistas e identitários¹⁰⁶, inclusive Young (2000) apoia-se no conceito de *perspectiva* que a permite analisar os grupos a partir do seu posicionamento social e dos processos institucionais que promovem as possibilidades de experienciar as práticas sociais, sem interferir essencialmente na identidade, que continuaria sendo criada pelo indivíduo de forma dinâmica e que promoveria a justiça por meio da formação de grupos democráticos em esferas discursivas:

Tenho argumentado que os grupos sociais estruturais não devem ser pensados de acordo com uma lógica substancial, que os definiria segundo um conjunto de atributos que seriam comuns a todos os seus membros e constituiriam suas identidades, mas a partir de uma lógica mais relacional, em que os indivíduos seriam compreendidos como posicionados nas estruturas dos grupos sociais, sem que estas determinem suas identidades. Contrariamente àqueles que consideram que políticas de diferenciação de grupos apenas criam divisões e conflitos, argumento que a diferenciação de grupos propicia recursos para um público democrático comunicativo que visa estabelecer a justiça, uma vez que pessoas diferentemente posicionadas têm diferentes experiências, histórias e compreensões sociais, derivadas daquele posicionamento. A isso chamo *perspectiva* social (YOUNG, 2006 [2000], p. 161-162, grifos da autora).

Nesse sentido, para Young, a luta por reconhecimento não seria simplesmente culturalista, como mostra Fraser, mas envolveria principalmente um caráter situado e relacional. Já Honneth, ao defender que todas as lutas sociais reivindicam reconhecimento, mostra que há uma motivação moral do conflito que é essencial à

106 TOSOLD, Léa. “Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política: retomando o potencial transformador das políticas de diferença”. In.: *Mediações*, Londrina, v. 15, n.2, p. 166-183, Jul/Dez. 2010.

autorealização pessoal. Isso faria, inicialmente, com que as críticas de Fraser a Honneth – acerca de um único princípio teórico cultural que não abarcaria adequadamente as injustiças materiais – fossem relativizadas, já que sua teoria conseguiria abranger os dois tipos de injustiça. Seria, portanto, a situação de desrespeito, envolvendo a falta de reconhecimento, que provocaria os diversos conflitos sociais; e essa motivação crítica da luta estaria, segundo Honneth, ausente em Fraser. Para o autor, o reconhecimento aparece como um paradigma de justiça, não por ter surgido como uma demanda contemporânea dos movimentos sociais que lutam por política de identidade, como afirma Fraser, mas como uma teoria crítica que busca entender o que move as pessoas a lutarem.

Por fim, para além da crítica de Fraser a Honneth, é importante considerar algumas contiguidades entre os autores. Pode-se, de começo, notar uma proximidade normativa, já que ambos possuem uma única categoria de caráter normativo que fundamenta suas teorias, a paridade de participação e o reconhecimento, respectivamente. O caráter multidimensional de justiça proposto por Fraser seria resultado de uma análise democrática de teoria social que parte de um princípio normativo único de justiça, tanto as lutas por redistribuição quanto as lutas por reconhecimento seriam derivadas desse mesmo fundamento normativo a partir de um paradigma amplo de justiça: “O dualismo proposto por ela [Fraser] não diz, então, respeito à fundamentação de seu modelo crítico, nível no qual elabora uma teoria da justiça monista, mas sim a sua teoria social que é, segundo ela, perspectivo-dualista” (BRESSIANI, 2010, p. 23). Com isso, pode-se concluir que há mais aproximação entre os autores do que afastamento em relação a suas fundamentações normativas, pois ambos desenvolvem uma única categoria norteadora. Superando essa diferença superficial, a divergência principal parece estar no desenvolvimento de suas teorias sociais que traçam caminhos distintos: Honneth parte de uma teoria baseada no sentimento de desrespeito como motivador moral das diversas lutas sociais, enquanto Fraser vai justamente contra isso, partindo das origens sociais de subordinação para desenvolver uma teoria democrática de justiça e de poder que, segundo ela, Honneth não realiza, pois sua teoria do reconhecimento não o permite desenvolver uma teoria do poder que possibilite diagnosticar completamente as diversas formas de dominação que bloqueiam a emancipação dos movimentos sociais do seu tempo.

CAPÍTULO 3

PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO E BLOQUEIOS À EMANCIPAÇÃO: A GRAMÁTICA MORAL DA ESFERA PÚBLICA

o engajamento nas ações políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma auto-relação nova e positiva.

Axel Honneth (2003 [1992])

Continuando a defesa de um projeto de teoria crítica social que compreenda os limites das democracias contemporâneas em sociedades capitalistas, Fraser aponta severas críticas ao sistema neoliberal, que se aparenta como o mais avançado sistema social, promovedor de igualdades e representatividades formais, direcionado a países emergentes, que saíram de sistemas socialistas (Rússia), de ditaduras militares (América-Latina) ou de regimes imperialistas (África Austral).

O populismo de direita, vigente atualmente em muitos países, intensifica práticas supremacistas brancas, além de o monopólio da violência do Estado que assassina diariamente a população negra e pobre. O neoliberalismo aparece como a versão progressista do populismo reacionário, constituindo sua outra face. Ele debilita silenciosamente todos os movimentos radicais em favor da classe trabalhadora enquanto incita alternativas compatíveis com sua ideologia, como o feminismo liberal, uma corrente perigosa e danosa ao movimento das mulheres, focada no Norte global e numa pequena parcela de mulheres privilegiadas, as quais conseguem altos salários e cargos burocráticos e empresariais iguais aos homens de sua classe, ajustando-se à ideia de “diversidade corporativa” e meritocracia, em detrimento de ideais de liberdade e igualdade para todas (SANTOS, 2019).

A proeminência do neoliberalismo torna ainda mais urgente pensar uma teoria que possa contribuir às ações sociais da realidade, olhando diretamente para as insuficiências das democracias atuais. Para compreender esses limites, Fraser destaca o trabalho de Habermas sobre esfera pública como necessários ao debate, principalmente

para fundamentar uma teoria social crítica e uma prática política democrática. Porém, mesmo que o conceito de “esfera pública” seja indispensável à Fraser para tratar dos limites e tensões das democracias, ela considera a interpretação de Habermas insatisfatória, sendo necessário reformular o conceito em busca de leituras alternativas à trazida pelo autor:

Se você me permitir que a ideia geral da esfera pública é indispensável à teoria crítica, continuarei argumentando que a forma específica pela qual Habermas elaborou essa ideia não é totalmente satisfatória. Pelo contrário, afirmo que sua análise da esfera pública precisa ser submetida a algum interrogatório e reconstrução críticos, a fim de gerar uma categoria capaz de teorizar os limites da democracia realmente existente (FRASER, 1990, p. 57).

Retomando *Mudança estrutural da esfera pública* ([1962] 2014), Fraser destaca que Habermas está se referindo no livro à formação e decadência de um tipo de esfera pública historicamente situado, um “modelo liberal de esfera pública burguesa” assim denominado por ele. Sendo assim, o posicionamento de Fraser é de que o modelo liberal é incapaz de dar conta das transformações das democracias de massa do fim do século XX, sendo imprescindível pensar novos modelos de esfera pública para institucionalizar a democracia e manter o seu caráter crítico. Com o intuito de pensar sobre esse modelo alternativo e pós-burguês, Fraser realiza um diálogo entre Habermas e uma nova historiografia revisionista, que propõe um olhar diferente sobre a esfera pública para depois apresentar uma perspectiva alternativa desse conceito que seja de fato democrática, ou seja, que promova a paridade de participação nas deliberações.

Posteriormente, em escritos mais recentes da década de 2000, Fraser retoma o conceito de esfera pública, mas desta vez sob condições transnacionais, de modo a redefinir sua análise da teoria da justiça, mantendo a paridade de participação como critério normativo fundamental. Diante de uma sociedade globalizada, o objetivo é buscar meios nos quais os bloqueios à emancipação sejam rompidos e a justiça seja embasada por todos de forma paritária, ampla e aberta.

3.1 A esfera pública de Habermas

O conceito de esfera pública ocupa um importante lugar no debate da teoria crítica contemporânea e tem como seu principal expoente Jürgen Habermas. Desde a década de 1960, Habermas passou a desenvolver teoricamente o conceito de esfera

pública¹⁰⁷, sempre reformulando sua concepção a partir do debate com outros autores e autoras, entre elas Fraser, de modo a fortalecer o poder crítico e explicativo do conceito para entender as sociedades capitalistas atuais. A vida pública das sociedades democráticas envolve questões sobre fundamentos normativos e sobre as práticas e instituições desse tipo de sociedade, as quais implicam entender a relação e as limitações entre público e privado, entre Estado e sociedade. Nesse sentido, a categoria “esfera pública” torna-se central e fundamental para compreender o que move politicamente as sociedades democráticas atuais.

De acordo com Habermas, a esfera pública aparece como uma categoria crítica para compreender a sociedade moderna. Trata-se de um fenômeno social elementar diretamente vinculado às práticas comunicativas cotidianas, que se configuram nas organizações sociais, nas experiências vividas, nas estruturas simbólicas e nas formas da cultura política. Já em termos crítico-normativos, a esfera pública envolve entender quem de fato tem acesso à participação da formação da opinião pública. A perspectiva crítica de Habermas passa então a se concentrar na tensão entre sistema e mundo da vida, de modo que as patologias sociais teriam como critério normativo a busca por um entendimento livre da dominação a partir de condições racionais (MELO, 2015, p.20)

Para formular seu conceito de esfera pública, Habermas parte do fundamento kantiano sobre o uso público da razão, no qual pessoas privadas discutem, mediante razões, uma diversidade de questões e assuntos que podem envolver as experiências vividas na ordem da intimidade e da subjetividade, além de temas da vida pública, de valores e de perspectivas sobre o mundo. Para tanto, o autor se debruça especialmente sobre a esfera da comunicação formada pelo debate público entre os cidadãos, ou seja, entre pessoas consideradas livres e iguais, que atuam em contextos históricos, sociais e institucionais e, além disso, exercem funções de crítica cultural e política.

A relação entre público e privado nas sociedades modernas adquire um caráter plástico e variável com a formação da ordem social burguesa, e com uma separação e divergência entre sociedade civil e Estado, diferente da Antiguidade e da Idade Média

107 A análise teórica de Habermas na década de 1960 apresenta, com base histórica e sociológica, a formação e o enfraquecimento da esfera pública burguesa, ou seja, “o tipo ideal da esfera pública burguesa a partir de contextos históricos do desenvolvimento inglês, francês e alemão no século XVIII e início do século XX” (HABERMAS, 2014 [1990], p. 37). Já seus escritos da década de 1990, em especial *Facticidade e Validade* (1994) que passou pelo forte debate teórico ao longo das décadas posteriores à primeira publicação de *Mudança estrutura da esfera pública*, possuem um caráter mais abstrato, que apresenta uma leitura menos empírica e histórica.

onde havia uma separação rígida entre o que é público e o que é privado. Assim, a noção burguesa de público é formada tanto por cidadãos privados quanto por agentes do Estado que se interessam em discutir assuntos de preocupação geral da sociedade. Diante disso, a esfera pública burguesa nasce entre o domínio da autoridade pública (ou Estado) e o domínio privado, que compreende a sociedade civil e, em especial, a família burguesa. Nesse sentido, a esfera pública é um complexo social para a discussão racionalizada do poder político, não visando ocupar o poder do Estado, mas desenvolver seus próprios fundamentos de legitimação através do debate mediante razões entre pessoas autônomas, livres e iguais para confrontar a dominação presente, “estabelecendo uma zona crítica de formação de um juízo comum ou de um interesse geral pela prática da discussão pública mediante razões” (WERLE, 2014, p. 22).

Com as transformações sociais da vida burguesa do século XIX, Habermas realiza outro diagnóstico referente ao capitalismo tardio e à democracia de massa que tende a expandir a forma e o conteúdo da esfera pública (ampliação considerável de participantes e novos espaços de debate) enfraquecendo a discussão em seu nível crítico e racional. Ironicamente, para o autor, quando ocorre uma democratização das massas no acesso à esfera pública, que não se limita mais aos eruditos e proprietários, a opinião pública passa a ter uma formação muito fraca de um debate racional cujo interesse objetivo é universal; ela começa a ser entendida como mera manifestação da opinião de uma maioria que controla as opiniões de uma minoria, tendo como base uma cultura massificada, na qual os sujeitos deixam de ser autônomos para o debate político e tornam-se consumidores sem o acesso à reflexão interna, que necessário para o posterior debate mediante razões na esfera pública: “A mesma situação econômica que forçou as massas a participar da esfera pública política nega-lhes, no entanto, o padrão formativo que lhes teria possibilitado a participação no gênero e no nível dos leitores burgueses de jornais” (HABERMAS, 2014, p. 371).

Desse modo, de acordo com Habermas, quanto mais se amplia a esfera pública, mais ela perde seu caráter racional e crítico porque os seus fundamentos de autonomia do sujeito, partindo de uma esfera privada, é bastante enfraquecido e realocado no espaço público. Essa mudança estrutural da esfera pública para o autor foi denominada *refeudalização* da sociedade: “Na mesma proporção que a vida privada se torna pública,

a própria esfera pública assume formas de intimidade – na ‘vizinhança’, a grande família pré-burguesa reaparece em uma nova forma” (HABERMAS, 2014, p. 355).

A degradação do potencial crítico e político da esfera pública tende a fragilizar a separação entre público e privado, entre Estado e sociedade. Ocorre, segundo o autor, um processo amplo de “entrelaçamento” entre essas dimensões (Estado e sociedade, público e privado), gerando uma *estatização da sociedade* (alavancada com o Estado de bem-estar social), que começa a gerir a vida privada e a atividade econômica, aumentando o poder da burocracia política e da administração pública; além de formar uma *socialização do Estado*, em que as organizações e associações privadas passam a controlar parte do poder político e da formação da agenda da esfera pública.

No cerne de uma esfera privada publicamente relevante da sociedade civil, forma-se uma esfera social repolitizada, na qual as instituições estatais e sociais se unificam em um vínculo funcional que não pode mais ser diferenciado segundo os critérios do público e do privado (HABERMAS, 2014, p. 339).

Portanto, para Habermas, a esfera pública enquanto discussão política mediante razões se perde, sendo substituída por uma despolitização de práticas públicas orientada por interesses privados. Isso se fortalece com a intensificação das técnicas dos novos meios de comunicação que tornam a esfera pública um espetáculo planejado, controlado por líderes partidários que esporadicamente buscam o apoio dos eleitores despolitizados, já que a maior parte da população é retirada do debate político e dos processos de tomada de decisão, sendo apenas requisitada a partir da mídia para ser leal aos líderes políticos: “existe hoje a tendência à absorção de uma esfera pública ‘política’ plebiscitária por parte de uma esfera pública de consumo da cultura despolitizada” (HABERMAS, 2014, p. 387). Há, portanto, um fechamento de horizontes, de modo que a esfera pública se restringe à burguesia e se consolida, por isso, como ideologia. Habermas não nega o seu potencial de realização, mas sim critica sua restrição a uma classe social, enquanto a ideia mesma de esfera pública se pretendia culturalmente universal.

Na medida em que o Estado absorve as funções da esfera pública, ele tira da família o seu poder de formar o indivíduo, o que gera o enfraquecimento da intimidade que se torna cada vez mais interior e, portanto, vulnerável, sendo atravessada pela cultura de massa e, assim, passa de público que discute cultura para público que a consome, formando uma desinteriorização da interioridade. Com isso, os potenciais de

racionalidade, base da esfera pública, são invertidos: a publicidade se torna propaganda, o “ser público” acessa um poder que ultrapassa a razão e o conceito de representatividade fica diretamente associado à pessoa e não à arena pública, o que resultou em bloqueios à discussão pública, no lugar de favorecê-la.

3.2 Repensando a esfera pública: contrapúblicos subalternos e os contradiscursos

Entre a interpretação de Habermas e a da historiografia revisionista, Fraser propõe uma reconstrução alternativa da esfera pública na tentativa de fundamentar um potencial emancipatório para o conceito e retirá-lo do campo da instrumentalização ou do idealismo. Fraser imbrica a interpretação de Habermas com leituras alternativas feitas pelos pesquisadores Joan Landes¹⁰⁸, Mary Ryan¹⁰⁹ e Geoff Eley¹¹⁰ sobre a esfera pública habermaseana. Esses autores argumentam que Habermas possui uma concepção idealista da esfera pública liberal, já que para ela existir de fato é preciso excluir do contexto muitas variáveis importantes, como o gênero, pois é um tipo de esfera pública que estigmatiza o que é sensível e afetivo em favor de um comportamento público e de um discurso caracterizado pela racionalidade, virtude e virilidade.

Desse modo, Landes aponta que a própria noção de esfera pública republicana, da qual Habermas principia o debate, já tem o masculino como fundamento em detrimento de tudo que remete ao feminino, inclusive a terminologia “público” denominada pelos antigos teria uma ligação etimológica com “púbico”, sendo a oposição de feminino, “um traço gráfico do fato de que no mundo antigo a posse de um pênis era um requisito para falar em público” (FRASER, 1991 p. 60). Segundo Eley, essa noção de esfera pública, que já tem como fundamento normativo a exclusão, também tinha lastro na realidade social, pois em todos os países dos quais Habermas parte (França, Inglaterra e Alemanha) a exclusão de gênero estava articulada a outras formas de exclusões sociais disfarçadas pela ideia de uma esfera pública universal e comum a todos os cidadãos.

108 LANDES, Joan. *Women and the Public Sphere in the age of the French Revolution*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1988.

109 RYAN, Mary (1981, 1982, 1990).

110 ELEY, G. “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century”, In.: *Transformations: comparative study of social transformations*. The University of Michigan. 1990.

Fraser retorna de modo crítico à interpretação de Habermas quando este pressupõe a esfera pública burguesa como sendo a arena pública, ao passo que a formação de outros públicos significa a desintegração e a derrocada daquela esfera pública oficial. Esse posicionamento do autor levaria à suposição normativa de que a vida pública circunscrita institucionalmente a uma única e ampla esfera pública consistiria na representação de uma democracia desenvolvida e almejada, enquanto a disseminação de públicos diversos corresponderia ao retrocesso democrático. Fraser se propõe a analisar essa normatividade da esfera pública burguesa, como público único, em comparação à multiplicidade de públicos.

Em todos esses países, ele [Habermas] afirma, o solo que nutria a esfera pública liberal era a ‘sociedade civil’, as novas congêneres emergentes de associações voluntárias que surgiram no que ficou conhecido como ‘a era das sociedades’. Mas essa rede de clubes e associações – filantrópica, cívica, profissional e cultural – era tudo, menos acessível a todos. Pelo contrário, era a arena, o campo de treinamento e, eventualmente, a base de poder de um estrato de homens burgueses, que passavam a se ver como uma ‘classe universal’ e se preparavam para afirmar sua aptidão para governar (FRASER, 1990, p. 60).

Portanto, o processo de formação dessa esfera pública oficial era realizado pela sociedade civil, composta especificamente pela classe burguesa, que promovia uma cultura distinta¹¹¹, mas que se colocava como universal, como a voz de todos a partir de uma arena neutra e ampla. Ou seja, Fraser alega que essa compunha uma falsa ideia de esfera pública e que, na verdade, propagava as estratificações sociais e a dominação de gênero, posto que era circunscrita a homens burgueses:

esse processo de distinção ajuda a explicar a exacerbação do sexismo característica da esfera pública liberal; novas normas de gênero que impõem a domesticidade feminina e uma nítida separação das esferas pública e privada funcionavam como significantes-chave da diferença burguesa dos estratos sociais superiores e inferiores. É uma medida do eventual sucesso desse projeto burguês que essas normas mais tarde se tornaram hegemônicas, às vezes impostas, às vezes abraçadas por segmentos mais amplos da sociedade (FRASER, 1990, p. 60).

Para atribuir esse caráter universal e neutro, a noção burguesa de esfera pública estabelece a *suspensão* das desigualdades; em outras palavras, durante a arena de debate público, seus participantes desconsiderariam aspectos baseados na origem social e

111 Fraser e Eley referem-se a uma distinção fundamentada por Bourdieu, na qual as classes dominantes criam formas de classificação baseadas na diferenciação cultural via dominação. Para saber mais: BOURDIEU, P. *Distinção: Uma Crítica Social do Julgamento*. Potro Alegre: Zouk, 2013.

econômica para ali serem vistos como *pares sociais econômicos*. Sendo assim, as desigualdades sociais não são suprimidas, apenas interrompidas temporariamente. A questão, no entanto, é que nem mesmo essa condição exigida formalmente pela esfera pública burguesa era de fato cumprida. Fraser mostra a partir da historiografia revisionista que a própria interação discursiva da esfera pública burguesa já era, a princípio, regulada por costumes e procedimentos que correspondiam às desigualdades sociais, demarcando de antemão as diferenças de status. Esse movimento, quase como um ethos da esfera pública burguesa, operava de maneira informal e implícita para apartar mulheres, negros e pobres e impossibilitar que participassem como pares na esfera pública. O resultado portanto é que mesmo com a formalidade e legalidade da esfera pública burguesa, que colocava temporariamente todos como iguais nas arenas políticas, havia *impedimentos informais à paridade de participação* que excluía na sua prática todos que não fossem homens, brancos de classe média/alta, comprovando que as desigualdades sociais se infiltram na deliberação pública, mesmo quando há uma inclusão formal.

Além disso, essa concepção de esfera pública confirma a urgência por um caráter crítico, que Fraser reivindica à teoria, acerca da necessidade de não ser cego às dominações de raça e gênero. Isso porque tal concepção parte do pressuposto de que as desigualdades sociais não existem no momento da discussão e deliberação públicas, no entanto, elas existem na realidade social e ignorá-las formalmente é obstruir a paridade de participação na prática social. Prioriza-se os grupos que já são dominantes enquanto se marginaliza os grupos subordinados a partir de intensas pressões informais, tanto na vida cotidiana quanto nas esferas públicas oficiais:

Essa concepção pressupõe que uma esfera pública seja ou possa ser um espaço de cultura de grau zero, totalmente desprovida de qualquer ethos específico, a fim de acomodar com perfeita neutralidade e igual facilidade as intervenções expressivas de todo e qualquer ethos cultural. Mas essa suposição é contrafactual, e não por razões meramente acidentais. Nas sociedades estratificadas, grupos sociais desigualmente empoderados tendem a desenvolver estilos culturais desigualmente valorizados. Além disso, essas pressões são amplificadas, e não mitigadas, pela economia política peculiar da esfera pública burguesa. Nesta esfera pública, a mídia que constitui o suporte material à circulação de pontos de vista é de propriedade privada e operada com fins lucrativos. Consequentemente, os grupos sociais subordinados geralmente não têm acesso igual aos meios materiais de participação igualitária. Assim, a economia política

reforça estruturalmente o que a cultura realiza informalmente (FRASER, 1990, p. 64).

Diante de todas as contribuições, mesmo que informais, à consolidação das desigualdades sociais que a esfera pública burguesa oferece, Fraser questiona qual seria o papel dessa esfera pública que parte do princípio de que os participantes das arenas discursivas deliberem *como se* fossem pares, quando as próprias arenas já estão localizadas em contextos sociais cuja estrutura é atravessada por relações de dominação e subordinação. Essa, inclusive, é uma forte característica do liberalismo, que imputa uma intensa autonomia do político, pressupondo que é exequível formar uma vida política democrática respaldada em estruturas socioeconômicas e sociosexuais que promovem desigualdades sistêmicas, ou seja, a proposta é separar a esfera política, onde há uma igualdade formal, da família, da vida cotidiana e da economia, vistos como processos não políticos ou pré-políticos, fundamentados em relações desiguais. Isso resulta em um grande impedimento da paridade de participação, pois realiza uma falsa separação entre, supostamente, o que é político e o que não é:

o peso das circunstâncias sugere que, para ter uma esfera pública na qual os interlocutores possam deliberar como pares, não é suficiente apenas apoiar as desigualdades sociais. Em vez disso, é uma condição necessária para a paridade participativa que as desigualdades sociais sistêmicas sejam eliminadas. Isso não significa que todos devam ter exatamente a mesma renda, mas exige o tipo de igualdade grosseira que é inconsistente com as relações de dominância e subordinação geradas sistemicamente (FRASER, 1990, p. 65).

Por não pressupor uma igualdade social que é uma condição imprescindível para a paridade de participação em esferas públicas, a noção de esfera pública burguesa desenvolvida por Habermas é insuficiente para Fraser, que está atenta a retomar uma função necessária da teoria crítica, que é tornar visíveis as desigualdades que atingem as arenas públicas e impedem a interação do debate. Além disso, para Fraser, haveria outra questão ainda maior: quando Habermas idealiza a esfera pública liberal, ele também ignora a existência de outras esferas públicas que não são liberais nem burguesas, mas opositoras dessa esfera pública oficial.

Retomando os estudos documentais de Ryan, Fraser destaca que havia uma diversidade de formas (como associações e organizações voluntárias alternativas, protestos e intervenções de rua) criadas pelas mulheres norte-americanas do século XIX, de diferentes classes e etnias, para se inserir na vida pública e política mesmo sendo

excluídas da esfera pública burguesa. Esses estudos comprovam o quanto a noção de esfera pública de Habermas¹¹² tinha um viés ideológico, pois havia uma multiplicidade de modos de participação da vida pública, existindo várias arenas públicas informais, para além do público e da arena burguesa oficial, o que comprova que “o público burguês nunca foi o público” (FRASER, 1990, p. 61, grifos da autora), mas apenas a esfera pública dominante que atendia e legitimava as demandas da classe burguesa que emergia:

Pelo contrário, virtualmente contemporâneo do público burguês, surgiram uma série de *contrapúblicos concorrentes*, incluindo públicos nacionalistas, públicos populares camponeses, públicos femininos de elite e públicos da classe trabalhadora. Assim, havia públicos concorrentes desde o início, não apenas do final do século XIX e do século XX, como Habermas implica. [...] O ponto importante é que esse novo modo de dominação política, como a mais antiga, assegura a capacidade de um estrato da sociedade de governar o resto. A esfera pública oficial era, na verdade, o local institucional principal para a construção do consentimento que define o novo modo hegemônico de dominação (FRASER, 1990, p. 61-62, grifos meus).

Pensando em sociedades estratificadas, onde a estrutura institucional produz grupos sociais desiguais em relações sistêmicas de dominação e subordinação, a paridade de participação em debates e deliberações públicas está bloqueada, sendo necessário, portanto, promover arranjos institucionais que possam reduzir a falta de paridade entre esses grupos. Para isso, é fundamental que esses arranjos viabilizem a multiplicidade de públicos contestadores no lugar de um público único e abrangente que se afasta do ideal da paridade de participação.

Fraser defende que o movimento de subordinação se intensifica quando há apenas uma esfera pública, pois assim os grupos dominados não possuem arenas que não estejam sob comando dos grupos dominantes para discutir e deliberar entre si sobre suas necessidades, objetivos e estratégias a partir de processos comunicativos próprios.

112 É importante destacar que, com o prefácio de 1990 para *Mudança estrutura da esfera pública* junto a *Direito e democracia* (1992), Habermas reformula seu conceito de esfera pública a partir do debate teórico com alguns pensadores, em especial Fraser, o que contribui bastante para se pensar uma teoria crítica da democracia diante de um contexto neoliberal. Habermas assim reconhece: “o diagnóstico que fiz baseando-se em um desenvolvimento retilíneo que vai de um público privatizado, ‘de um público que discute cultura para um público que consome cultura’ é muito incompleto. Na época, julguei de forma muito pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista, muito diversificado internamente, que em seus hábitos culturais começava a superar as barreiras de classe” (HABERMAS, 1990, p. 61). Assim, já desde a década de 1970, Habermas desenvolve um quadro teórico modificado, intensificando os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade e criando uma teoria da ação comunicativa que fortaleça o potencial racional imanente na própria práxis comunicativa do cotidiano que tem impactos importantes para o conceito de democracia.

Torna-se uma empreitada muito mais penosa e pouco autônoma desenvolver e sustentar seus interesses numa esfera pública “ampla” que se sustenta por processos de deliberação que camuflam a dominação por meio de um falso “nós”, que na verdade fagocita as minorias e os menos poderosos e que termina por representar apenas a voz e a vontade dominante. É por isso que mulheres, trabalhadores, negros, homossexuais, indígenas, dentre outras minorias, reivindicam reiteradamente por formar públicos alternativos, que Fraser denomina *contrapúblicos subalternos*¹¹³ e de onde propõe a formação de arranjos institucionais próprios que promovam a paridade de participação. Os contrapúblicos subalternos seriam arenas discursivas paralelas, onde há espaço para os próprios grupos subordinados criarem interpretações contestadoras, os *contra-discursos*, das suas necessidades, objetivos e estratégias. O exemplo principal trazido por Fraser, a partir da realidade social, é o movimento feminista norte-americano¹¹⁴, no qual ela se coloca como participante:

Talvez o exemplo mais notável é o contrapúblico subalterno feminista dos EUA do final do século XX, com sua variedade de revistas, livrarias, editoras, redes de distribuição de filmes e vídeos, séries de palestras, centros de pesquisa, programas acadêmicos, conferências, convenções, festivais e locais de reuniões. Nesta esfera pública, as mulheres feministas inventaram novos termos para descrever a realidade social, incluindo ‘sexismo’, ‘turno duplo’, assédio sexual e ‘estupro conjugal, sexual e familiar’. Armado com essa linguagem, *reformulamos nossas necessidades* e identidades, reduzindo assim, embora não eliminando, a extensão de nossa desvantagem nas esferas públicas oficiais (FRASER, 1990, p. 67, grifos meus).

Muito embora nem todos os contrapúblicos subalternos possam ser emancipatórios, havendo aqueles que são antidemocráticos ou que podem propiciar exclusões e isolamentos informais, são essas esferas públicas alternativas que se opõem às exclusões dos públicos dominantes, favorecendo o ampliamiento real do espaço discursivo por meio da discussão pública de decisões que anteriormente eram isentas de

113 Fraser forma essa expressão a partir da combinação de referências de dois teóricos com significativas contribuições no debate que envolve identidade e participação. Ela usou o termo “subalterno” por influência de Gayatri Spivak (2010[1985]), com seu livro *Pode o subalterno falar?*, de onde Fraser estabelece algumas congruências; e somou a esse termo “contrapúblico” a partir do livro de Rita Felski (1989), *Beyond Feminist Aesthetics*.

114 Importante lembrar que esse movimento feminista, como aponta Angela Davis, era iminentemente branco, acadêmico e de classe média, o que também mostra que o contrapúblico subalterno feminista apontado por Fraser possuía privilégios de estar em espaços deliberativos que outros movimentos feministas, formado por mulheres negras, latinas e pobres, não tinham. Uma análise mais aprofundada dessa crítica ao feminismo norte-americano dos anos 1970 pode ser visto na seção 1.3.3 deste escrito, “Crítica à interpretação das necessidades de Fraser a partir de Angela Davis”.

contestação. O aumento da contestação discursiva inter-pública é bastante relevante em sociedades estratificadas por reconhecer a existência e as práticas de uma multiplicidade de públicos.

Por se tratar de arenas públicas, os públicos subalternos conseguem transmitir os seus discursos em arenas cada vez maiores e distintas, e disso resultaria o seu potencial emancipatório. Haveria um aspecto duplo nos contrapúblicos subalternos de, por um lado, serem arenas de reagrupamento e, por outro, também serem espaços de organização da mobilização para públicos mais abrangentes; nessa dialética que estaria o seu caráter emancipatório: “Essa dialética permite que os contrapúblicos subalternos parcialmente compensem, embora não totalmente erradiquem, os privilégios participativos injustos usufruídos por membros de grupos sociais dominantes em sociedades estratificadas” (FRASER, 1990, p. 68).

Considerando que os contrapúblicos subalternos permitem uma relação de contestação entre as esferas públicas alternativas e a dominante, é importante investigar até que ponto essa refutação diz respeito a questões públicas e quando se trata de assuntos privados. Se para Habermas a esfera pública burguesa era uma arena discursiva onde pessoas privadas deliberavam sobre assuntos públicos, torna-se necessário entender a relação entre publicidade e privacidade e quais as potencialidades dos contrapúblicos em expandir as contestações de deliberação pública.

A relação entre público e privado, como pode ser discutido ao longo desta pesquisa, possui sérios aspectos que precisam ser discutidos na teoria crítica, pois são termos que além de remeterem às diferentes esferas da sociedade, são também classificações culturais usadas retoricamente em relações de poder para deslegitimar certos interesses e necessidades enquanto legitima outros. Nesse sentido, a ideia de bem comum que a esfera pública burguesa produz não necessariamente diz respeito a uma vontade geral republicana, mas muitas vezes apenas reafirma vontades particulares camufladas de bem comum, pois é muito improvável que possa nascer entre grupos dominantes e grupos dominados um consenso na deliberação política, considerando que o público subalterno não tem a mesma oportunidade de participação nos processos comunicativos de decisão:

Afinal, quando os arranjos sociais operam em benefício sistêmico de alguns grupos de pessoas e em detrimento sistêmico de outros, existem razões *prima facie* para pensar que a postulação de um bem comum compartilhado pelos exploradores e explorados pode muito

bem ser uma mistificação. Além disso, qualquer consenso que pretenda representar o bem comum nesse contexto social deve ser encarado com desconfiança, pois esse consenso será alcançado por meio de processos deliberativos contaminados pelos efeitos da dominância e da subordinação (FRASER, 1990, p. 72-73).

A partir disso, Fraser analisa dois elementos da dimensão privada que tendem a ser ideológicas por limitar a esfera pública, desconsiderando as demandas dos grupos sociais subordinados: o aspecto econômico, referente à propriedade privada de uma economia de mercado e o aspecto doméstico, referente à família, ao trabalho de cuidado não remunerado e às relações íntimas, ambos fazendo parte de uma retórica de privacidade que historicamente tem delimitado a totalidade de contestações públicas legítimas.

A retórica da privacidade econômica elimina certas questões e interesses do debate público por consideraram os temas econômicos, técnicos e impessoais de mercado como não-políticos. Isso pode ser notado, por exemplo, com relação aos salários desiguais entre brancos e negros, sendo lido no discurso público como uma questão puramente econômica de oferta e demanda de emprego. Já a retórica da privacidade doméstica retira questões do debate público por julgá-las como assuntos pessoais e não públicos e políticos. Neste caso, o exemplo retorna à violência doméstica contra a mulher. Muitas mulheres são violentadas na própria casa por seus companheiros, e, por ser uma questão que envolve família e relações íntimas, é considerada pela esfera pública como uma questão pessoal a ser tratada pelo serviço social e pela psicologia, enquanto desvio de conduta individual, ou seja, a esfera pública despolitiza questões políticas e ainda reproduz formas de dominação e subordinação. A partir disso, feministas criam, nos seus próprios termos, contrapúblicos subalternos que transmitam a ideia de que a violência doméstica é um problema estrutural resultante da dominação sistêmica dos homens em sociedades sexistas e patriarcais, o que não se limita a uma questão individual, pessoal e pontual.

Desse modo, tanto no aspecto econômico quanto no doméstico há um modo de inserção de determinados temas na arenas discursivas que acaba por impedir a contestação dos diferentes públicos ao modo como tais assuntos são incluídos, ou seja, esses dois elementos da dimensão privada beneficiam grupos e indivíduos dominantes em detrimento de grupos subordinados. Portanto, a participação de mulheres e trabalhadores nas arenas não é suficiente se ela é controlada pelos elementos econômico

e doméstico da privacidade que demarcam a dimensão do debate público, contribuindo disseminar desigualdades de classe e gênero de forma subtextual e informal.

Todo esse cenário permite depreender que para discutir a relação entre público e privado, não há como não pensar sobre as categorias *publicidade* e *privacidade*, que envolvem compreender as assimetrias e hierarquias de poder que a relação entre público e privado promove. Geralmente, como visto, essa relação não é a mesma para todos, sendo demarcada pelos grupos dominantes quando delimitam a sua própria privacidade. Assim essas são duas categorias multivalentes fundamentadas de forma velada pelos critérios de raça, classe e gênero, mas sendo ancoradas na teoria liberal da esfera pública como neutros.

A publicidade é uma categoria bastante complexa, pois envolve tornar público o discurso; então, a depender do discurso, esse movimento de publicização pode ser emancipador ou repressor. Quando, por exemplo, mulheres conseguem falar amplamente sobre assédio sexual e humilhações privadas isso tem um potencial emancipatório de publicidade bastante considerável em relação ao poder privado de esconder e se calar diante de uma violência. No entanto, a publicidade vai além da dinâmica de trazer a público o que antes era privado, ela também envolve uma *luta discursiva sobre sua interpretação* (FRASER, 1992), ou seja, a prática da publicização também passa por um processo de contestação ou de aprovação dentro de disputas por interpretação das necessidades políticas¹¹⁵.

Pensando na questão do assédio, além de a questão ser publicizada, é preciso também que se dispute na opinião pública pela interpretação que trata essa questão como uma violência resultante de um problema estrutural que diz respeito a toda sociedade. É justamente nesse processo que os grupos dominantes são favorecidos, pois já possuem uma esfera pública liberal a seu favor que contribui para fortalecer relações de dominação. Nesse sentido, o assédio se torna um problema muito vulnerável e frágil em relação à publicidade, pois geralmente a vítima é desacreditada e desrespeitada publicamente. O mesmo tende a ocorrer com pessoas negras ou de classe baixa. Por isso, contrapúblicos são fundamentais para desenvolver os próprios vocabulários e formas de comunicação, onde é possível difundir entre um público mais abrangente sem

115 Uma análise mais aprofundada sobre a lutas pela interpretação das necessidades a partir de Nancy Fraser foi realizada no capítulo 1 deste escrito, em especial na seção 1.1, “Interpretação das necessidades: discurso e luta política”.

ser engolido previamente pelo discurso dominante, conseguindo ser institucionalizado pela lei, que, no caso aqui exemplificado, seria quando o contrapúblico feminista consegue tornar o assédio um crime reconhecido socialmente e judicialmente.

O mesmo ocorre do outro lado referente à privacidade, na qual grupos dominantes conseguem ter suas vidas mais preservadas e menos expostas de forma pejorativa do que grupos subordinados. Em relação ao assédio, não são raros os casos nos quais a vida do agressor é resguardada enquanto a da vítima é exposta no pior sentido que a publicidade poderia oferecer, difamando, moralizando e desestimulando mulheres a denunciarem a violência e pedirem ajuda. É dessa forma que formações supremacistas masculinas sancionam a hierarquia de gênero, privatizando formas de violência e dominação, como o assédio sexual, ao corroborar com o direito de privacidade dos homens para violentar mulheres, saindo impunes e ainda provavelmente humilhando publicamente qualquer mulher que verbalize tal prática: “Como resultado, as mulheres são convidadas a escolher entre abuso silencioso na privacidade e abuso discursivo barulhento em público” (FRASER, p. 1992, p. 609). Se a esfera pública é monopolizada epistemologicamente e concretamente por grupos dominantes, como esse que contribui com o assédio, consequentemente a relação entre público e privado também é controlada e definida por esses grupos, envolvendo dominações que se atingem transversalmente aspectos raciais, de gênero e de classe.

A última crítica de Fraser à esfera pública burguesa é que ela supõe a separação bem definida entre sociedade civil e Estado, o que está muito relacionado com a separação delimitada entre público e privado. É possível, nesse sentido, considerar a sociedade civil a partir de duas vertentes, uma que favorece o liberalismo clássico, onde a sociedade civil estaria articulada com uma economia privada desprendida do Estado; e a outra onde sociedade civil refere-se ao vínculo entre associações não governamentais, que não possuem origem econômica ou administrativa, ou seja, seus integrantes não são oficialmente do Estado, de modo que seus discursos e sua participação na esfera pública não formam de antemão decisões soberanas e oficiais que permitem o uso do poder estatal, mas são apenas *opiniões públicas*, comentários críticos sobre deliberações.

A vertente liberal dessa separação é abandonada por Fraser, posto que é uma interpretação que parte de um sistema mínimo de governo e de capitalismo *laissez-faire* para o adequado funcionamento da esfera pública. A autora defende o contrário: para

que uma esfera pública seja democrática, a paridade de participação é fator elementar que tem como condição preliminar a igualdade socioeconômica, e o capitalismo *laissez-faire* não permite a igualdade socioeconômica. Torna-se imprescindível portanto a redistribuição politicamente organizada dos bens materiais, pois, como já dito, a privatização dos problemas econômicos, enquanto assuntos apolíticos e dissociados da relação do Estado e daquilo que é público, impossibilita o debate íntegro e livre de ideias através da esfera pública: “uma separação acentuada da sociedade civil (econômica) e do Estado não é uma condição necessária para uma esfera pública que funcione bem. Pelo contrário, e acompanhando a concepção burguesa, é precisamente algum tipo de inter-imbricação dessas instituições que é necessária” (FRASER, 1990, p. 74).

A segunda vertente está mais próxima da concepção de esfera pública burguesa de Habermas, na qual a esfera pública não é o Estado, mas sim uma arena ativa, autônoma e legítima de opinião discursiva sem vínculo governamental e que por isso também tem a liberdade de se contrapor à administração pública, mas que ao mesmo tempo, tem pouco poder de decisão. Esse distanciamento entre opinião pública e Estado promove uma bifurcação da esfera pública em dois públicos, que Fraser denomina *públicos fracos* e *públicos fortes*. Os primeiros abarcariam os públicos nos quais a ação deliberativa compreenderia apenas formar opinião, sem tomada de decisão, o que contribuiria para manter a autonomia e a crítica da opinião pública em relação ao Estado enquanto seu poder de decisão é limitado, sendo portanto a esfera pública burguesa em si; os segundos englobariam públicos em que os discursos reuniriam tanto formação de opinião quanto de decisão, ou seja, seria o parlamento soberano, uma espécie de esfera pública dentro do Estado, onde se realizaria as decisões juridicamente vinculativas e as legislações; por meio de uma autorização discursiva, o Estado poderia exercer seu poder nas decisões. Além disso, os públicos fortes também poderiam se estender para instituições autogerenciadas como em órgãos educativos e culturais, onde seria possível formar arenas diretas de opinião e de tomada de decisão: “Isso equivaleria a constituir locais de democracia direta ou quase direta, em que todos os envolvidos em um empreendimento coletivo participariam de deliberações para determinar seu projeto e operação” (FRASER, 1990, p. 76).

Portanto, permanece em aberto, para Fraser, como que as esferas públicas se inter-relacionam a partir de públicos fortes e fracos, não ficando demarcado os arranjos institucionais que manteriam a responsabilidade de órgãos democráticos ao tomarem as decisões diante dos públicos fracos e externos ao Estado. Essa coimplicação entre os públicos demonstra que uma noção de esfera pública que imponha a divisão nítida entre sociedade civil e Estado será insuficiente para desenvolver os movimentos de autonomia e de decisão do discurso público. Além da divisão fixa, Fraser também destacou que a esfera pública burguesa desenvolvida por Habermas seria insatisfatória por partir de uma igualdade formal que desconsidera as desigualdades sociais dentro das arenas discursivas, como se todos partissem do mesmo lugar social. Uma esfera pública como essa contribui para manter as desigualdades e tornar os processos de decisão das esferas públicas proveitosos somente para os grupos dominantes ao mesmo tempo que marginaliza grupos subordinados, ou seja, impede a paridade de participação e promove a injustiça.

3.3 Transnacionalizando a esfera pública: o político como palco da redistribuição e do reconhecimento

A forma como se pensa e discute justiça, para Fraser, tem mudado consideravelmente com a globalização. No período consolidado da social democracia (entre o fim da Segunda Guerra Mundial e os anos 1970), as questões de justiça envolviam disputas pelo *enquadramento Keynesiano-Westfaliano*, por serem conflitos e disputas que ocorriam dentro dos territórios modernos, delimitados pelos Estados. Assim as discussões sobre justiça, tanto referentes às demandas por redistribuição socioeconômica quanto por demandas de reconhecimento de status, envolviam as relações entre os cidadãos através dos debates públicos nacionais.

Por um lado, diante do modelo keynesiano de economia, as lutas por redistribuição estavam ligadas às desigualdades econômicas dentro das demarcações territoriais do Estado, por onde se disputava pela opinião pública na defesa de uma divisão mais justa da riqueza nacional e pela intervenção estatal nas economias privadas. Por outro lado, as lutas por reconhecimento, expostas ao imaginário político Westfaliano e atingidas pelas hierarquias e subordinações de status, lançavam mão da consciência nacional constringendo os governos nacionais a eliminar institucionalmente

as discriminações e superar o desrespeito. Portanto, o Estado moderno revelava-se como uma unidade territorial (*onde* se estrutura a justiça) adequada e os cidadãos apareciam como os sujeitos concernidos (*quem* obtém justiça): “a justiça demandava que todos os cidadãos tivessem acesso aos recursos e ao respeito de que eles precisavam para serem capazes de participar em paridade com os demais, como membros integrais da comunidade política”(FRASER, 2009a [2005], p. 13).

No entanto, diante da globalização e das instabilidades geopolíticas resultantes da Guerra Fria, o problema da justiça ultrapassa a certeza das fronteiras territoriais, de modo que as decisões financeiras e de investimentos institucionais de um país alteram as vidas de outros países. Com essas interferências, há um desenvolvimento ainda maior das organizações internacionais e da opinião pública transnacional por intermédio dos meios de comunicação de massa e da cibertecnologia. O viver bem envolve assim tanto os processos de justiça de dentro quanto de fora do território. Há, com isso, uma desestabilização da estrutura de demandas políticas; o enquadramento mudou e com ele a forma como se discute justiça social, ou seja, formou-se uma nova gramática de lutas:

Diante da produção transnacionalizada, da diminuição de empregos, e das pressões associadas à redução dos marcos regulatórios dos Estados nacionais em competição, os sindicatos, antes nacionalmente focalizados, agora procuram, cada vez mais, aliados estrangeiros. Enquanto isso, inspirados pelos Zapatistas, os camponeses empobrecidos e os povos indígenas associam suas lutas contra o poder despótico local e as autoridades nacionais às críticas à ação predatória das corporações transnacionais e ao neoliberalismo global. Finalmente, os oponentes da Organização Mundial do Comércio atacam diretamente as novas estruturas de governança da economia global, que têm fortalecido muito a capacidade das grandes corporações e dos investidores de escapar dos poderes regulatórios e tributários dos Estados territoriais. Do mesmo modo, os movimentos que lutam por reconhecimento, cada vez mais, olham além do Estado territorial. Sob o *slogan* ‘os direitos das mulheres são direitos humanos’, por exemplo, as feministas estão, ao redor do mundo, vinculando as lutas contra as práticas patriarcais locais a campanhas de reforma da legislação internacional. Ao mesmo tempo, minorias religiosas e étnicas, que sofrem discriminação dentro dos Estados territoriais, estão se reconstituindo em diásporas e construindo públicos transnacionais a partir dos quais mobilizam a opinião internacional. Finalmente, coalizões transnacionais dos ativistas dos direitos humanos buscam construir novas instituições cosmopolitas, tais como a Corte Internacional de Justiça, capazes de punir violações dos Estados à dignidade humana (FRASER, 2009a [2005], p. 15).

Agora, segundo Fraser, as disputas por justiça, que antes convergiam para *quais* eram as demandas por justiça, transitavam para *quem é* integrante dessas disputas e *qual* comunidade luta por justiça. Há portanto uma dimensão dupla nas discussões sobre justiça: em um primeiro momento, tratam-se de questões referentes à substância, isto é, ao princípio de justiça redistributiva bem como a quais são as desigualdades materiais, e ao respeito igualitário e ao reconhecimento da diferença. Num segundo momento, trata-se de questões relacionadas ao *meta-nível*, o seja, ao tipo de enquadramento adequando à justiça e quem são os sujeitos que o ocupam.

Até o presente momento, nesse escrito, foi analisada a defesa de Fraser por uma justiça bidimensional que abarcasse reconhecimento e redistribuição a partir de um critério paritário de participação. Esse foi o argumento Fraser em favor de uma teoria dual da justiça até o começo dos anos 2000. Posteriormente, a autora considerou esse paradigma insuficiente para dar conta dos dilemas de justiça do novo enquadramento da contemporaneidade globalizada. Sendo assim, Fraser retoma uma terceira dimensão fundamental de justiça, que como ela mesma reconheceu, foi pouco considerada com a devida importância em seus trabalhos anteriores, essa dimensão seria o *político*.

Evidentemente, tanto redistribuição quanto reconhecimento são essencialmente políticos, pois são contestados e formados por relações de poder, além de também sofrerem forte influência das deliberações do Estado. No entanto, Fraser propõe uma concepção mais singular e própria do termo: “[político] diz respeito à natureza da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura as disputas sociais. O político, nesse sentido, fornece o palco em que as lutas por distribuição e reconhecimento são conduzidas” (FRASER, 2009a [2005], p. 19). Assim, a dimensão política determina o critério do pertencimento social, *quem* está incluído e *quem* está excluído de uma distribuição justa e de um reconhecimento recíproco, e também determina os procedimentos de disputa, *como* as demandas por redistribuição e reconhecimento serão debatidas e implementadas; portanto, é uma dimensão que está originalmente ligada à *representação*.

Fraser mantém aqui a lógica da separação analítica das origens das injustiças, de modo que, assim como a má redistribuição e o falso reconhecimento não podem ser reduzidos um a outro, a noção específica de injustiça política seria a *falsa representação*, sendo distinta das outras duas formas de injustiça e, portanto,

oferecendo impedimentos próprios à paridade de participação; porém, como já dito, todas essas justiça, embora com origens independentes, estão imbricadas na realidade social, sendo necessário um eixo tridimensional de combate a elas:

a má distribuição e o falso reconhecimento agem conjuntamente na subversão do princípio da igual capacidade de expressão política de todo cidadão, mesmo em comunidades políticas que se afirmam democráticas. Mas, obviamente, o contrário é também verdadeiro. Aqueles que sofrem da má representação estão vulneráveis às injustiças de status e de classe. Ausente a possibilidade de expressão política, eles se tornam incapazes de articular e defender seus interesses com respeito à distribuição e ao reconhecimento, o que, por sua vez, exacerba a sua má representação. Em tais casos, o resultado é um círculo vicioso em que as três ordens de injustiça se reforçam mutuamente, negando a algumas pessoas a chance de participar como pares com os demais na vida social. Estando essas três dimensões interligadas, os esforços para superar a injustiça não podem, exceto em raros casos, lidar apenas com uma delas (FRASER, 2009a [2005], p. 25).

A falsa representação ocorreria quando as fronteiras políticas e os procedimentos de decisão fossem exercidos através do impedimento a algumas pessoas de participarem como pares na interação social. Haveria assim dois níveis distintos de falsa representação. O primeiro seria a falsa representação *política-comum*, quando as regras de decisão política bloqueiam a possibilidade de alguns sujeitos participarem plenamente como pares das instituições. Isso aconteceria no âmbito do sistema eleitoral e das arenas oficiais da política institucional (como a falta de divisão interseccional das cadeiras nas assembleias legislativas e câmaras). Já o segundo nível seria o *mau enquadramento*, quando as fronteiras políticas são demarcadas de um jeito que exclui determinadas pessoas de participarem dos debates e deliberações políticas sobre justiça; esse nível tem uma importância um pouco maior do que o primeiro porque envolve os que foram incluídos e os que foram excluídos da comunidade em relação às questões de redistribuição, reconhecimento e representação política comum a todos. Isso abarca uma grave injustiça, pois quando certos sujeitos são eliminados da possibilidade de participar como um igual em uma comunidade política, “eles se tornam não-sujeitos em relação à justiça”, sem o pertencimento político, há uma “morte política” do sujeito, aquilo que de acordo com Hannah Arendt definiria o sujeito humano (ARENDR, 1973 apud FRASER, 2009a [2005]). Haveria ainda o terceiro nível de injustiça correspondente à *falsa representação metapolítica*, que se daria por meio da monopolização, pelos Estados e as

elites transnacionais, da formação dos enquadramentos, isso impossibilitaria a participação dos que são atingidos por esse percurso e com isso também impediria a geração de arenas democráticas onde as reivindicações desses concernidos pudessem ser averiguadas e atendidas. Esse procedimento estaria diretamente ligado à impossibilidade de institucionalizar a paridade de participação na dimensão metapolítica, ou seja, em relação a quem tem voz nas deliberações políticas.

A questão da falsa representação enquanto um mau enquadramento político tornou-se fator crucial na agenda política contemporânea. Em vista disso, o anterior enquadramento Keynesiano-Westfaliano, baseado nos territórios dos Estados modernos acaba delimitando ainda mais as opressões de grupos subordinados, pois fragmenta o espaço político e impede esses grupos subordinados de combater as forças opressoras internas que, por sua vez, estão imunizadas das críticas e dos controles externos. Portanto, o enquadramento Keynesiano-Westfaliano é um forte meio de promover a injustiça em favor de certos grupos dominantes:

Entre aqueles protegidos do alcance da justiça estão os Estados predadores mais poderosos e os poderes privados transnacionais, inclusive investidores e credores estrangeiros, especuladores monetários internacionais e corporações transnacionais. Também protegidas estão as estruturas de governança da economia global, que estabelecem termos de interação abusivos e, assim, se eximem do controle democrático (FRASER, 2009a [2005], p. 24).

Ao analisar o segundo nível de injustiça, a política do enquadramento no mundo globalizado, Fraser retorna aos remédios afirmativos e transformativos¹¹⁶ para pensar uma política apropriada ao terceiro nível de injustiça, o que envolve democratizar o processo de estabelecimento do enquadramento. A política do enquadramento refere-se à determinação das fronteiras do político, considerando quem é e quem não é integrante de uma determinada comunidade política, ou seja, *quem é* ou não sujeito da justiça. É nesse contexto que se encontram as lutas por mau enquadramento, onde se busca romper com os impedimentos contra grupos subordinados que não conseguem contestar e combater as forças políticas e nacionais que os oprimem.

116 Uma explanação mais aprofundada, acerca dos conceitos “remédios afirmativos” e “remédios transformativos”, desenvolvidos por Fraser se encontra na seção 2.1 deste escrito, “Da redistribuição ao reconhecimento: o diagnóstico de Nancy Fraser”.

Assim, a política do enquadramento possui uma política afirmativa e outra transformativa. A primeira questiona os limites dos enquadramentos impostos, mas também reafirma a gramática Westfaliana de enquadramento, quer dizer, nessa abordagem os que sofrem injustiça de mau enquadramento defendem que essa gramática foi apenas mau aplicada, e não que ela mesma é quem fraciona o poder político, e assim reivindicam somente refazer as fronteiras dos Estados territoriais já existentes ou desenhar novas fronteiras, ratificando o princípio do Estado territorial como a unidade adequada para lidar com as disputas de justiça: “eles concordam que o que torna um dado grupo de indivíduos sujeitos equivalentes da justiça é sua residência comum no território de um Estado moderno e/ou o seu pertencimento comum a uma comunidade política que corresponde a tal Estado” (FRASER, 2009a [2005], p. 27).

A segunda abordagem da política do enquadramento é a transformativa, e questiona justamente o que a política afirmativa defende. Aqui, embora não aprovem o fim completo das fronteiras, argumentam que o princípio do Estado territorial é insuficiente para definir quem é membro ou não da comunidade política, pois essa gramática não dá conta de abarcar as causas estruturais das injustiças no mundo globalizado que é transterritorial¹¹⁷. A gramática das injustiças não está demarcada apenas pelo *espaço dos lugares*, mas pelo *espaço dos fluxos*¹¹⁸. Sendo assim, as demandas por justiça não se encaixam mais nos termos do Estado territorial, pois as injustiças não estão mais espacializadas somente na jurisdição do Estado, mas expandem essas fronteiras. Por isso, uma política afirmativa que reivindique o princípio do Estado territorial resulta na promoção de uma injustiça: “Ao fracionar o espaço político ao longo de linhas territoriais, esse princípio isola poderes extra e não territoriais do alcance da justiça. Em um mundo globalizado, então, é menos provável que isso sirva como uma reparação para o mau enquadramento do que como um mecanismo para infligi-lo ou perpetuá-lo” (FRASER, 2009a [2005], p. 28-29).

117 Sugiro esse termo devido à exposição de Fraser a respeito das injustiças no mundo globalizado que supera as fronteiras: “Os exemplos incluem os mercados financeiros, empresas protegidas de regulamentação fiscal no país em que operam (*offshores*), regimes de investimento e estruturas de governança da economia global, que determinam quem trabalha por um salário e quem não; as redes de informação dos meios de comunicação globais e cibertecnologia, que determinam quem está incluído nos circuitos do poder comunicativo e quem não está; e a biopolítica do clima, das doenças, dos medicamentos, das armas e da biotecnologia, que determinam quem viverá muito e quem morrerá cedo” (FRASER, 2009a [2005], p. 28).

118 Termos que Fraser apropria a partir de Manuel Castells (1996).

Portanto, a política do mau enquadramento busca eliminar as injustiças a partir da superação das fronteiras e também contribui para repensar novas formas de constituição das comunidades políticas. Esse movimento transformador, para Fraser (2009a [2005], p. 30), está ligado ao *princípio de todos os afetados* ou à *efetividade social*, no qual todos aqueles atingidos por certa estrutura social e institucional possuem o *status* moral de serem os sujeitos da justiça desse processo pelo qual são afetados, importando mais o enquadramento institucional comum que há entre esses sujeitos – as regras que demarcam sua interação social e sua possibilidade de vida – do que a proximidade geográfica entre eles.

A despeito desse movimento transformador, a separação que Fraser faz entre remédios afirmativos e transformativo merece mais uma vez alguns questionamentos. Recorro novamente à Butler¹¹⁹, para pensar sobre os enquadramentos aqui discutidos e indagar se de fato o princípio de todos os afetados contemplaria uma comunidade política múltipla e ampla cujos objetivos seriam suplantam as fronteiras demarcadas pelo Estado territorial ou se estariam apenas questionando essas delimitações sem o comprometimento radical e prático de romper com elas, já que, como dito antes, Fraser aponta que:

Para os seus proponentes, o princípio do Estado territorial não mais garante uma base adequada para determinar o ‘quem’ da justiça em todas as situações. Eles concedem, obviamente, que o princípio permanece relevante por muitas razões; assim, os proponentes da transformação não sugerem a total eliminação da territorialidade estatal [...] Até recentemente, o princípio de todos os afetados parecia coincidir, na visão de muitos, com o princípio do Estado territorial [...] Como resultado, parecia que, ao se aplicar o princípio do Estado territorial, simultaneamente se capturava a força normativa do princípio de todos os afetados (FRASER, 2009a [2005], p. 28-30).

Butler argumenta que no mundo globalizado não é suficiente apenas incluir os excluídos dentro de uma ordem social já estabelecida anteriormente, em que os sujeitos serão reais, mas a lógica hierárquica e desigual continuará se mantendo. A autora sugere, assim, uma desconstrução a nível ontológico, que questione a relação entre violência e vidas consideradas “irreais”, que considere construir outra realidade, menos

119 BUTLER, Judith. *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 [2004].

_____. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015 [2009].

opressora. Esses questionamentos são necessários porque apenas inserir as minorias excluídas na ordem vigente é legitimar que elas existam socialmente, mas que sejam reconhecidas enquanto inferiores, sendo uma inclusão que mantém como base a desigualdade de reconhecimento. Isso levaria a pensar que se o enquadramento transformativo ainda mantiver traços do aparelho estatal territorial, a paridade de participação não será atendida de fato.

Por isso, Butler considera a *vulnerabilidade* como humanamente comum – qualquer um pode sofrer ao ser derrotado ou ao perder o outro – para desenvolver um caminho que crie de uma base política pacífica. Assumir a vulnerabilidade como vínculo internacional, formador de uma comunidade política¹²⁰, é uma forma de responsabilidade coletiva pela vida física do outro, para Butler. Continuar a negar a vulnerabilidade seria contribuir para a dominação e fortalecer a manutenção de uma guerra de todos contra todos, onde algumas vidas são privilégios e importam mais, enquanto outras passam por situações injustas de degradação, que deixa de ser vida de fato.

Embora a vulnerabilidade tenha o caráter universal como parte da vida corporal, no qual estamos dependentes das ações externas de um outro estranho a nós, esse caráter vulnerável pode se exceder quando a vida social e política de uma sociedade se fundamenta na violência e as formas de autodefesa são reduzidas, que é o caso da globalização nas sociedades contemporâneas, onde o monopólio da violência torna-se a forma de vida dos países de Primeiro Mundo e a vulnerabilidade aparece da pior maneira, já que os sujeitos do mundo subdesenvolvido são entregues sem limite ao poder do outro privilegiado, de modo que uma vida pode ser arbitrariamente eliminada pela vontade desse outro.

A partir disso, Butler aponta o quanto essa violência é *demarcada* e *enquadrada* para grupos sociais determinados, grupos cujas vidas não são consideradas vidas, e por isso quando eliminadas não são consideradas vidas perdidas ou lesadas, não tendo direito ao luto e à elaboração da perda. Assim, há um *continuum* de vida com

120 Butler (2015[2009]) pretende entender as bases de uma *comunidade política* a partir da análise das condições que envolvem a relação do sujeito com a violência (a exposição a ela e a sua cumplicidade), a vulnerabilidade e a precariedade, referente à perda, seguida do trabalho de dor do luto. A autora não está interessada na condição humana que possa ser universalmente compartilhada, mas na verdade questiona o que é necessário para ser considerado humano, para ter uma vida que vale como vida. É nesse contexto que Butler pretende retomar um *nós* esquecido, que se une a partir do sofrimento, enquanto parte de uma comunidade política.

enquadramentos que apreendem certas vidas e que não apreendem outras. Esses enquadramentos não apenas criam experiências visuais que diferenciam vidas que importam das que não importam, mas formam, a partir disso, “antologias específicas do sujeito” (BUTLER, 2015):

Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quanto repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos. Essas condições normativas para a produção do sujeito produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o ‘ser’ do sujeito depende de normas que facilitem esse reconhecimento (BUTLER, 2015, p. 17).

São essas normas que determinam quais sujeitos serão reconhecidos na sociedade e quais não serão, quais vidas serão reconhecidas como vidas e quais não. Daí meu questionamento sobre o enquadramento transformativo de Fraser que não parece apontar a total ruptura ao enquadramento dominante, pelo contrário, este ainda é visto como “relevante” e, por isso, como ela disse, os “proponentes da transformação não sugerem a total eliminação da territorialidade estatal” (FRASER, 2009a [2005], p. 30), muito embora ela não corresponda mais às demandas da justiça transnacional.

Para Butler, essa normatividade dominante vai se consolidando conforme ela é reafirmada inclusive por seus críticos, mas ela não é fixa e depende das diversas condições de poder, ou seja, ela pode ser rompida por formas desviantes de resistência. Diante disso, apesar de termos esse corpo vulnerável de modo transterritorial, também é importante lembrar que, por outro lado, nossos corpos também são *nossos* e podemos e devemos lutar pelo direito à autonomia deles. Torna-se, assim, essencial para muitos movimentos sociais lutar por sua integridade corporal e seu direito de se autodeterminar, o que envolve a luta feminista, antirracista, LGBTI+, étnica, entre outras, ou seja, a luta pela autonomia do corpo vale para todos que têm seus corpos coagidos política e economicamente, de forma repressiva e colonizadora. Esses movimentos podem agir de modo a romper com os enquadramentos e reconhecimentos normativamente impostos, e contribuir para a formação de uma outra ordem social contemporânea que seja mais democrática, ou seja, que possa ser um movimento de fato transformador.

Para mostrar que a convergência do princípio transformativo de todos os afetados com o princípio do Estado territorial é uma inverdade, Fraser retoma o

colonialismo e o neocolonialismo e lembra que, ao longo do processo histórico, a incorporação dos grupos explorados econômica e culturalmente como sujeitos da justiça por viverem no território era uma ideia falsa e reificada de emancipação, dado que eram excluídos da cidadania ativa, ou seja, não eram sujeitos políticos, humanizados. Além disso, os ativistas da política transformativa buscam contestar diretamente as práticas externas de má-distribuição e do falso reconhecimento, se opondo às normas da fragmentação do espaço político em Estados territoriais e empregando o princípio da efetividade social propriamente nas questões de justiça do mundo globalizado:

Ao contestar sua exclusão pelo enquadramento Keynesiano-Westfaliano, ambientalistas e povos indígenas reivindicam o status de sujeitos da justiça em relação aos poderes extra e não territoriais que afetam suas vidas. Insistindo que a efetividade ultrapassa a territorialidade estatal, eles congregaram ativistas do desenvolvimento, feministas internacionais e outros em torno da afirmação de seu direito a fazer reivindicações contra as estruturas que os prejudicam, mesmo quando elas não podem ser localizadas em espaços físicos (FRASER, 2009a [2005], p. 31).

Nesse contexto, a política transformativa atinge dimensões e camadas plurais da estrutura social que ultrapassam o enquadramento comum das fronteiras, envolvendo, em um primeiro momento, remediar injustiças redistributivas, de reconhecimento e de representação; e num segundo momento, abrange também combater injustiças de metanível resultantes do mau enquadramento; e ainda num terceiro momento, ao aplicar o princípio dos afetados, transforma a gramática do estabelecimento do enquadramento, de modo a recriar os fundamentos metapolíticos da justiça diante da crise global. Portanto, e sendo essa uma das transformações mais importantes, essa política, ao rejeitar a ordem estabelecida pelo enquadramento de Estados e elites transnacionais, democratiza o processo de criação dos enquadramentos de justiça. Isso inclui lutar pelo direito de participar da constituição da justiça, reivindicando a criação, pelos próprios sujeitos enquanto pares, de novas arenas democráticas, como pode ser visto no Fórum Social Mundial¹²¹, onde os ativistas elaboraram, de acordo com Fraser, uma esfera pública transnacional em que podiam participar em pé de igualdade no debate e na implementação de formas de enquadramento. Isso para autora seria uma maneira de a sociedade civil transnacional

121 Para ver mais sobre a relação do Fórum Social mundial com o feminismo: ÁVILA, Maria Betânia. "Pensando o fórum social mundial através do feminismo" In.: *Estudos feministas*, Florianópolis, 11(2): 360, p. 644-651, julho-dezembro/2003.

começar a desenvolver novas instituições em uma justiça democrática pós-Westfaliana, onde conseguissem interpretar e incluir a opinião pública transnacional nas deliberações políticas.

Fraser argumenta que as teorias da justiça têm sido insuficientes para compreender o mundo globalizado, principalmente por manterem uma leitura monológica das injustiças que desconsidera a dimensão política, convergindo apenas para questões econômicas. Além disso, não se deu a devida importância aos próprios sujeitos que são excluídos ou incluídos no enquadramento nacional, renegando-os da reflexão sobre esse enquadramento cujas decisões atingiriam suas vidas. Na verdade, esses sujeitos deveriam ter o direito de participar das formulações das deliberações de modo paritário, a partir de um movimento democrático dialógico. Atualmente, essa demanda por participação tem se ampliado e sido visto como uma questão política, e não mais como um aspecto técnico monológico, limitado às elites: “justiça como questões de tomada de decisão coletiva, a serem determinadas pelos próprios cidadãos, através da deliberação democrática” (FRASER, 2009a [2005], p. 36). Para isso se efetivar de fato, é fundamental, por conseguinte, uma justiça que mantenha o critério normativo da paridade de participação:

Esse princípio tem uma dupla qualidade que expressa o *caráter reflexivo* da justiça democrática. Por um lado, o princípio da paridade participativa envolve a noção de resultado, que especifica o princípio substantivo da justiça pelo qual podemos avaliar arranjos sociais: estes últimos só são justificados se permitirem que todos os atores sociais relevantes participem como pares na vida social. Por outro lado, a participação paritária também envolve a noção de processo, que especifica um padrão procedimental pelo qual podemos avaliar a legitimidade democrática das normas: estas últimas só são legítimas se contarem com o assentimento de todos os concernidos em um processo de deliberação justo e aberto, em que todos possam participar como pares. Em virtude dessa dupla qualidade, a visão da justiça como paridade participativa tem uma reflexividade inerente (FRASER, 2009a [2005], p. 36-37, grifos meus).

Sendo assim, a paridade de participação é eficiente para complexificar a *substância* e o *procedimento*, permitindo enxergar de forma aprofundada os seus imbricamentos nos arranjos sociais e assim tornar mais nítidas as camufladas injustiças políticas escondidas no suposto processo democrático de tomada de decisão e nos processos notavelmente antidemocráticos que promovem efeitos substanciais de desigualdade.

O impedimento à paridade de participação resulta na exclusão de muitas pessoas de participarem dos metadiscursos que definem a demarcação oficial do espaço político. Sem arenas institucionais destinadas à participação, enquanto iguais, o processo de tomada de decisão política se torna antidemocrático, resultando em falta de redistribuição, reconhecimento e representação. Portanto, a paridade de participação, ao incorporar as três dimensões da justiça em suas múltiplas camadas, ainda é para Fraser a norma de justiça que mais se adéqua a uma justiça democrática transnacional, compreendendo no problema do enquadramento um fator central da justiça atualmente.

CONCLUSÃO: Imaginando o futuro¹²²

Reconhecer que a corrupção e a distorção dos sentimentos básicos que os seres humanos nutrem uns pelos outros estão no cerne de diversos sistemas de opressão abre novas possibilidades de transformação e mudança. June Jordan explora essa conexão entre reconhecimento dos sentimentos e empoderamento humano: 'Quando penso em alguém ou em alguma coisa – seja a história, a literatura, meu pai, organizações políticas, um poema ou um filme –, quando procuro avaliar a potencialidade, o compromisso/possibilidade de apoio à vida dessa pessoa ou coisa, a questão decisiva é sempre: onde está o amor?'

Patricia Hill Collins (2000)

June Jordan, *Civil Wars* (1981)

A gramática da reivindicação da política feminista transformou-se consideravelmente diante do cenário contemporâneo neoliberal. Uma das mudanças é a intensificação das lutas por reconhecimento em diversos lugares, envolvendo multiculturalismo, direitos humanos e autonomia nacional. A outra mudança é a inibição das lutas por redistribuição igualitária, considerando a debilidade dos sindicatos e a cooptação dos partidos trabalhistas e socialistas. Foi a partir desse diagnóstico de Nancy Fraser que essa pesquisa teve início.

É notável como no tempo presente o reconhecimento é um conceito em disputa política por definição, localização no debate e diagnóstico. Fraser é uma das teóricas que participa dessa disputa apontando para a necessidade estratégica de deslocar o reconhecimento da chave da identidade para avançar as lutas dos movimentos sociais, que, segundo ela, perdem ao se voltarem diretamente para políticas de identidade, pois acabam por fortalecer os movimentos conservadores que, na linha neoliberal, também lutam por reconhecimento de suas identidades de forma hierarquizada, individualista e reificante.

Diante desse diagnóstico de tempo, tentei com as lentes de Fraser realizar uma análise mais profunda das injustiças sociais, que abarcasse uma avaliação crítica da

122 Título inspirado em Angela Davis (2017).

dominação estrutural do capitalismo. A proposta da autora implicava um comprometimento mais completo com a política feminista, que combinasse política de reconhecimento com política de redistribuição a partir de uma concepção de justiça que é a paridade de participação, pois para a teórica somente uma política combinada possibilitaria desbloquear a agenda feminista e romper com o neoliberalismo. Isso supostamente evitaria os simplismos sociológicos, permitindo um diagnóstico de tempo crítico mais adequado e vantajoso em relação a seus interlocutores, Judith Butler, Iris Young, Axel Honneth e Charles Taylor, de modo a não ignorar nem reduzir as demandas econômicas às demandas culturais, tendo em conta que tanto os aspectos econômicos quanto os culturais, para Fraser, seriam fundamentalmente materiais.

Por isso, segundo a teórica, para abarcar as raízes das dominações da realidade social, das quais as minorias são as mais atingidas, a luta deve envolver prioritariamente justiça social, ou seja, lutar pelo fim da subordinação social, de modo que todos sejam vistos como *pares* nas diversas esferas da vida. O reconhecimento, assim, deve partir de uma gênese social e não psicológica e identitária, a luta deve abarcar antes respeito do que estima. E foi nesse posicionamento que Fraser desenvolveu ao longo de quase toda sua produção teórica um conceito de justiça que contemplasse da forma mais próxima da prática social as demandas por justiça e pelo fim das opressões. A *paridade de participação* foi se tornando no decorrer de sua obra o critério teórico normativo central, que permitiria combinar demandas que parecem por vezes conflitantes (redistribuição e reconhecimento) e unificá-las para fortalecer a luta.

No entanto, Fraser também parece compreender a dificuldade que é promover uma política dessas em tempos tão repressores. Além disso, uma política combinada não se forma a partir de uma leitura analítica em que se soma políticas culturais a políticas econômicas, pois na realidade social elas compõem duas esferas interdependentes e imbricadas dialeticamente uma na outra, podendo interferir de forma positiva e negativa, como pode ser visto. Por isso, uma visão bifocal de política feminista tornou-se impositivo em Fraser, ou seja, olhar concomitantemente para as duas lentes, de redistribuição e de reconhecimento, buscando focalizá-las ao mesmo tempo e com a mesma prioridade.

Essa pesquisa também tentou mostrar que Fraser junta o elemento normativo com a teoria social, quando aplica o princípio da paridade de participação. Ou seja, não

é uma proposta crítica de cima para baixo, hierárquica, pois quem aponta as exigências e demandas por justiça são os próprios concernidos enquanto pares. É nesse sentido que podemos todos em pé de igualdade pensar o conteúdo da justiça e do que é efetivamente necessário para realizar a paridade. Isso envolve, como foi analisado, uma disputa discursiva pela interpretação das necessidades sociais, de modo que arranjos institucionais adequados promoveriam meios e formas de a paridade se efetivar nas múltiplas esferas públicas, ou seja, a possibilidade de todos poderem falar de suas necessidades e demandas por justiça, pelos seus próprios termos, vocabulários e interpretações, e em espaços públicos que abranjam diferentes vozes, sem serem subordinadas. O reconhecimento pra Fraser estaria nesse movimento de não ser subjugado por outro, de ter garantido institucionalmente o *status* de parceiro integral nas diferentes formas de interação social. Nesse sentido, ser injustiçado é sofrer um processo de subordinação social por meio da institucionalização de determinado padrão valorativo que impede a paridade de participação no lugar de promovê-la, quando isso ocorre há um *deficit* político nas arenas públicas.

Para dar conta do *déficit* político, a tese de Fraser é ainda mais radical e vai além da problemática redistribuição e reconhecimento. Ela mostra que a multiplicidade da luta não pode ser sintetizada em um projeto universal que englobe todas as demandas, que são múltiplas principalmente em um mundo globalizado e transnacional, onde as injustiças sociais atravessam as fronteiras territoriais de forma muito fluida e disseminada.

Ao trazer principalmente as questões de gênero para o debate, a teórica defende que outra categoria necessária nas análises dos conflitos sociais é a “representação”, que muitas vezes é negada aos movimentos sociais, como o feminista. Isso mostra o caráter flexível da paridade de participação, de permitir novas demandas a partir das transformações reais da sociedade, como a explicitação de novos bloqueios não percebidos, a inserção de novas dimensões e condições de justiça. Isso tornou a representação, a terceira categoria fundamental à justiça paritária, fazendo com que a noção de paridade atravessasse o reconhecimento, a redistribuição e a representação, ou seja, não é um conceito apenas econômico e cultural, mas também político, cruzando esses três níveis de relações sociais.

Ademais, aqui também foi possível notar que Fraser combina diferentes demandas num mesmo arcabouço normativo que evita a “esquizofrenia” filosófica entre moralidade e eticidade. É diante dessa superação que a paridade de participação aparece como um conceito de fundamentação normativa da justiça, o que a coloca como uma norma universalista que dá direito de igual valor moral a todos os sujeitos adultos de uma sociedade, a partir de uma humanidade universalmente compartilhada.

A paridade de participação, portanto, é um princípio de justiça fundamental para se pensar as dominações sociais contemporâneas. Dessa maneira, priorizar e centralizar a luta por reconhecimento, secundarizando as demais lutas, tende a bloquear o potencial emancipatório dos movimentos sociais e contribuir para a reificação cultural e para diversas dominações dentro dos próprios grupos, além de depreciar psicologicamente os indivíduos. Qualquer desigualdade presente na redistribuição ou no reconhecimento significaria bloqueios à paridade e, portanto, impediria a emancipação. Daí a necessidade de um conceito amplo de justiça que dê conta dessas duas categorias de forma igual e que possibilite ações reais de transformação das desigualdades. Fraser ajuda a superar a polarização problemática entre economia e cultura, ao explicar problemas de deslocamento, que substituem um simplismo por outro. A mudança de foco que Fraser propõe envolve superar a subordinação social no lugar de valorizar as identidades grupais, ou seja, é a luta por tornar o sujeito dominado um parceiro integral na vida social, podendo, enquanto direito prático, interagir com o outro em pé de igualdade em todos os âmbitos da sociedade.

No entanto, como qualquer conceito, além de todas essas vantagens teórico-práticas, a paridade de participação sofre limitações. Realizei ao longo desse escrito três possíveis lacunas em Fraser que podem bloquear a emancipação e que me parecem fundamentais para olhar a paridade de forma cuidadosa: i) uma referente aos limites de suas propostas transformativas; ii) outra ligada aos processos de institucionalização para a garantia de justiça e, por fim, iii) uma provável cegueira racial na sua teoria crítica feminista.

Como pude desenvolver nos capítulos, Fraser aponta duas formas de remediar as injustiças, uma afirmativa, que resolveria superficialmente e pontualmente algumas dominações sem alterar a estrutura social dominante; e uma transformativa que exigiria a transformação total da sociedade para a superação das injustiças, destruindo

estruturalmente as formas de dominação. Fraser sempre se coloca mais adepta à forma transformativa, no entanto, esse remédio parece ter em si alguns hiatos que o impedem de ser transformativo de fato. Isso porque os remédios transformativos pareciam continuar atrelados à normatividade vigente ou quando se afastam dela tornavam-se uma possibilidade remota de realização. Nesse sentido, como apontou Butler, talvez, falte à Fraser uma postura concreta mais radical à solução transformativa que ela mesma propõe teoricamente.

Esse movimento mais moderado da autora, embora se mostre teoricamente como radical, também envolve meu segundo questionamento, referente à institucionalização de padrões e normas valorativas que promovam a paridade de participação. Por um lado, como demonstrei em toda a pesquisa, esse é um princípio muito caro para se pensar modos de implementar a justiça social. Por outro lado, questiono se tal princípio que se baseia nessa institucionalização já não tende a priori bloquear os potenciais emancipatórios por depender de arranjos institucionais que o promova. Isso porque transformar os arranjos institucionais ainda é manter a estrutura social de dominação, apenas remediar e atenuar sua disseminação. Como seria possível promover arranjos que possibilitem a paridade, se as próprias instituições, em sua origem, já estão ancoradas em formas hierárquicas, racistas e sexistas de poder?

A condição precária também designa a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado que com frequência não tem opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. Em outras palavras, elas recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. Estar protegido da violência do Estado-nação é estar exposto à violência exercida pelo Estado-nação; assim, depender do Estado-nação para a proteção contra a violência significa precisamente trocar uma violência potencial por outra (BUTLER, 2015[2009], p. 46-47)

Nisso, chegamos no meu terceiro questionamento. Se a paridade se mantém nesse processo institucional, ela permitirá, felizmente, que grupos subordinados sejam incluídos nas esferas sociais como pares, como foi demonstrado nessa pesquisa. Isso é um movimento fundamental, de conseguir dentro de esferas públicas ou do próprio Estado formas de representação que garantam os direitos de grupos marginalizados. No entanto, como o próprio exemplo de Fraser, sobre o movimento feminista estadunidense dos anos 1970, as mulheres que conseguiram disputar discursivamente e reinterpretar as

necessidades referentes ao combate à violência contra mulher foi um grupo específico de feministas, que, demonstrou Angela Davis, não abarcava mulheres afro-americanas, latinas e indígenas, mas eram em sua maioria mulheres brancas, intelectualizadas de classe média, que eram também subordinadas socialmente pelo machismo, mas tinham mais possibilidade de disputar discursivamente suas demandas.

Entretanto, esse movimento feminista dos anos 1970, de politização de necessidades, aparece em Fraser como bastante transformativo da ordem vigente, por ter conseguido inserir na opinião pública a interpretação de que a violência contra a mulher é um problema sistêmico e ter conseguido também implementar políticas públicas que pudessem atender as vítimas. Me pergunto assim se o critério da paridade de participação de fato seria interseccional e garantiria a paridade de participação de pessoas negras às esferas institucionais, públicas e íntimas da vida. Trago aqui um trecho de *Mulheres, cultura e política* 2017[1984], onde Davis descreve sobre o movimento feminista anti-estupro da década de 1970, mostrando que talvez aquela política de interpretação das necessidades seja insuficiente na promoção da emancipação das mulheres, enquanto apenas promover justiça para determinados grupos, mesmo sendo grupos subordinados, enquanto outros grupos, além de subordinados, estão marginalizados até de participar de forma paritária, enquanto essa participação ela já é possível para alguns:

O movimento antiestupro [...] Deve ter o cuidado de não se concentrar exclusivamente em estratégias como os centros emergenciais que por mais importantes que sejam, tratam apenas dos efeitos e deixam as causas do crime sem solução. Exatamente as mesmas condições sociais que geram a violência racista – que encorajam os ataques a trabalhadoras e trabalhadores e a postura política que identifica a intervenção dos Estados Unidos na América Central e o auxílio do governo do apartheid na África do Sul – incitam a violência sexual. Por conseguinte, a violência sexual nunca será completamente erradicada enquanto não *levarmos a cabo com sucesso uma gama completa de transformações sociais radicais* em nosso país. Devemos lutar para unir nossos esforços a fim de garantir a segurança da mulheres com nossas preocupações a respeito da segurança deste planeta (DAVIS, 2017[1984], p. 50-51, grifos meus)

Nesse sentido, questiono também se, assim como refinadamente Fraser apontou a cegueira de gênero na teoria crítica de Habermas, não haveria na teoria crítica feminista de Fraser uma cegueira de raça. Pois os movimentos feministas dos quais a

autora se filia ou se refere, embora muito críticos ao neoliberalismo, mantêm uma ideia de universal em sua teoria que não condiz com sua prática feminista, que, como Fraser aponta, possui muitas especificidades, a ponto de ser importante destacar nos seus escritos quem são os movimentos feministas aos quais elas se refere. Além disso, toda a teoria de Fraser tem como modelo fundamental o gênero, de modo a pouco desenvolver a questão racial enquanto um fundamento para promover a paridade participação, considerando todo o histórico de racialização dos EUA, assim como a autora faz com gênero. É problemático quando Fraser tende a *listar* outras formas de dominação para se encaixar no princípio normativo, enquanto gênero se mantém como referencial central. É um movimento que pode enfraquecer o potencial de realizar uma teoria interseccional e, portanto, abranger melhor os dilemas sociais.

Também indo muito além da crítica de Fraser ao reconhecimento, o pensador e revolucionário martinicano Frantz Fanon¹²³ desenvolveu uma teoria social e psicológica do reconhecimento que poderia contribuir para pensar formas mais radicais de paridade de participação. O resultado de sua teoria do reconhecimento é um projeto político subversivo de transformação estrutural, propondo, portanto, um processo dialético do processo político, de modo que haja o reconhecimento da particularidade sem negar uma universalidade em constante construção, sem deixar de perceber o que está para além disso, atentando que a questão não é ser contra a categoria de universal, mas subverter o universal criado pelo pensamento europeu, por ser um falso universal, um universal reificado. Fanon comprova que não é possível fazer uma análise profunda desse antagonismo entre economia e cultura quando tal diagnóstico desconsidera fatores ontogênicos e estruturantes de despolitização da diferença e bloqueios históricos de processos de autodeterminação coletiva. Entre redistribuição e reconhecimento, Fanon parece defender a subversão política da lógica que desumaniza corpos e suas formas de vida, materiais e simbólicas. Olhar para a paridade de participação de uma forma concretamente mais radical pode ser o caminho para ela ser um critério que promova a justiça da realidade social.

123 FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Salvador: EDUFBA, 2005.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Referências bibliográficas

- BRESSIANI, N. “Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser”. In.: *Humanidades em diálogo*, vol 1, n. 1, nov. 2007.
- _____. *Economia, Cultura e Normatividade O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento*. Dissertação de mestrado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.
- _____. de A. *Crítica e Poder. Democracia Deliberativa e Diagnóstico de Patologias Sociais em Nancy Fraser*. Tese de doutorado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2015.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.
- _____. *Quadros de Guerra, quando a vida é passível de luto*. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2016.
- _____. “Meramente cultural”. In.: *Idéias*, Campinas, v.7, n.2, p. 227-248, jul/dez. 2016.
- CYFER, Ingrid. “Feminismo, Sexualidade e Justiça no debate entre Nancy Fraser e Judith Butler”. *Anais do XV Congresso Brasileiro de Sociologia*, SBS, 2011.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *Uma autobiografia*. São Paulo: Boitempo, 2019
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013 [1961].
- _____. “Racismo e cultura” In: FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969 [1956]. p. 35-48.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- FRASER, Nancy. “What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and In.: *New German Critique*, No. 35, Special Issue on Jurgen Habermas (Spring - Summer), p. 97-131, 1985.
- FRASER, N. *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- _____; NICHOLSON, Linda. “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism”, in *Theory Culture and Society*, 1988, v.5.
- _____. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/London: The MIT Press, 1992.
- _____. *Justice Interruptus. Critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*. New York & London: Routledge, 1997.

_____. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: Souza, J. (org.). *Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001 [1995].

_____.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* London/New York: Verso, 2003.

_____. “Mapeando a imaginação feminista: Da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. *Estudos feministas*, 15, 2007a.

_____. “Reconhecimento sem ética?” Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. *Lua Nova*, n° 70. São Paulo, 2007b.

_____. “Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice”. *Studies in Social Justice*, 1, 2007c.

_____. “Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, número 77. São Paulo, 2009a.

_____. “O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história”. *Mediações*, 14, 2009b.

_____. “Rethinking Recognition”. In: Zurn, C. et. al. (org.). *The Philosophy of Recognition: Historical and contemporary perspectives*. New York: Lexington Books, 2010.

_____. “Mercantilização, proteção social e emancipação: As ambivalências do feminismo na crise do capitalismo”. *Revista Direito GV*, 7, 2011.

_____. “Para além do modelo senhor/serva: sobre *O contrato sexual*, de Carole Pateman”. In: Biroli, F.; Miguel, L. F. (orgs.). *Teoria política feminista: Textos centrais*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2013.

_____. *Fortunes of Feminism*. London/New York: Verso, 2013.

_____. “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler”. In.: *Idéias*, Campinas, v.8, n.1, p. 277-294, jan/jun. 2017

HABERMAS, J. *Direito e democracia*. 2 vols. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

_____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, p. 229-267. 2002.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

_____. *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

HOKHEIMER, M. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

KILOMBA, G. *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 2. 3ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

MEDEIROS, Jonas. *Movimento de mulheres periféricas na Zona Leste de São Paulo: ciclos políticos, redes discursivas e contrapúblicos*. Tese de Doutorado em Educação na Unicamp, 2017.

MELO, R. (org.) *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____. *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____.; WERLE, D. L. “Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth”. In: Rurion Melo. (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. 1ed. São Paulo: Saraiva, 2013

_____. “Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*. n. 15, 2014.

_____. “Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia”. *Lua Nova*, 94, 2015.

_____. “Public Sphere and Transnational Democracy: A Critical Theoretical Response to Nancy Fraser”. *Perspectiva Filosófica*, v. 42, 2015.

_____. “Dimensões políticas do reconhecimento e seus limites”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2, 2017.

_____. “Dominação de gênero e esfera pública na teoria crítica feminista”. *Revista Ideação*, 36, 2017.

NEVES, Paulo S. C. Ação política entre reconhecimento e redistribuição: os dilemas da luta antirracista no Brasil. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, p. 81-96. 2005.

_____. *Reconhecimento, Multiculturalismo e Direitos: Contribuições do debate feminista a uma Teoria Crítica da sociedade*. Dissertação de mestrado na USP, 2005.

NOBRE, M. (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3ªed. Papirus Editora. Campinas, 2015.

PATEMAN

PINTO, Celi Regina Jardim. “Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro”. In.: *Lua Nova*. n.74, p.35-58. 2008.

Santos, Barbara. Resenha de *Feminismo para os 99% – um manifesto*.

SCHULZ, R. “As contribuições da teoria do reconhecimento no entendimento das lutas sociais de mulheres em condições de extrema pobreza” In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais*. Londrina, v. 15, n.2, p. 184-201, Jul/Dez. 2010

SILVA, Enrico Paternostro. *A Teoria Social Crítica de Nancy Fraser: Necessidade, Feminismo e Justiça*, Dissertação de mestrado em Sociologia, Universidade de Campinas, 2008.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SOUZA, J. “Uma teoria crítica do reconhecimento”. *Lua Nova*, 50, 2000.

_____. (org.). *Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001.

TAYLOR, C. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

_____. “A política do reconhecimento”. In: Taylor, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TOSOLD, L. “Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política: retomando o potencial transformador das políticas de diferença”. In.: *Mediações*, Londrina, v. 15, n.2, p. 166-183, Jul/Dez. 2010.

_____. *Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

YOUNG, I. *Justice and the politics of difference*. Princeton University Press, 1990.

_____. “Representação política, identidade e minorias”. *Lua Nova*, 67, 2006.

WILLIAMS, P. *The Alchemy of Race and Rights*, Harvard University Press, 1991.