

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

**TARINE GUIMA GONÇALVES**

**A prostituição feminina como questão política:  
um debate teórico entre as críticas feministas e a teoria da justiça  
de Nancy Fraser**

Versão original

São Paulo  
2023

TARINE GUIMA GONÇALVES

**A prostituição feminina como questão política:  
um debate teórico entre as críticas feministas e a teoria da justiça  
de Nancy Fraser**

Versão original

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

São Paulo  
2023

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

G635p      Gonçalves, Tarine Guima  
A prostituição feminina como questão política: um debate teórico entre as críticas feministas e a teoria da justiça de Nancy Fraser / Tarine Guima Gonçalves; orientador Rúrion Soares Melo - São Paulo, 2023.  
52 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. Prostituição. 2. Justiça. 3. Teoria feminista. 4. Nancy fraser. 5. Redistribuição e reconhecimento. I. Melo, Rúrion Soares, orient. II. Título.

*À minha família*

# Agradecimentos

Agradeço sobretudo à minha família, protagonistas de toda e qualquer conquista minha. Meus pais, Monica e José. Meu irmão, André. Meus tios e avós. Aos meus gatos, companheiros de vida. À Vina, pelo apoio de sempre. Ao Arthur, que recém chegou mas que acompanhou este processo como ninguém.

Agradeço também à minha segunda família, meus amigos. À Gabriela, por todo o apoio compartilhado nessa trajetória acadêmica. À Giullia e ao Guilherme, pela amizade incondicional. Ao Daniel, pelos pedidos de socorro e mágoas afogadas. À Thaynan, pelo carinho de mais de uma década. Ao Lucas e ao Adri que, mesmo de longe, foram fundamentais.

Ao meu orientador, Rúrion, por toda a compreensão, paciência e conhecimento partilhado. Aos encontros essenciais do Desjus-CEBRAP. Ao Lucas e à Raíssa. À Mônica, à Anita e ao Júlio. À Laís e ao Guilherme. Ao Sebastián e ao Nunzio. Às incríveis teóricas da banca de qualificação, Clarisse e Diana. Todos foram muito importantes no meu desenvolvimento acadêmico, em cada etapa.

Agradeço também à CAPES pela bolsa concedida durante 1 ano da pesquisa.

“(...) Mulher da zona,  
Mulher da rua,  
Mulher perdida,  
Mulher à-toa.  
Mulher da Vida, minha irmã.  
Pisadas, espezinhadas, ameaçadas.  
Desprotegidas e exploradas.  
Ignoradas da Lei, da Justiça e do Direito.  
Necessárias fisiologicamente.  
Indestrutíveis.  
Sobreviventes.

Possuídas e infamadas sempre por  
aqueles que um dia as lançaram na vida.  
Marcadas. Contaminadas,  
Escorchadas. Discriminadas.  
Nenhum direito lhes assiste.  
Nenhum estatuto ou norma as protege.  
Sobrevivem como erva cativa dos caminhos,  
pisadas, maltratadas e renascidas.

(...) Aflita, ouvindo o  
tropel dos perseguidores e o sibilo das pedras,  
*ela encontrou-se com a Justiça.*

A Justiça estendeu sua destra poderosa e  
lançou o repto milenar:  
Aquele que estiver sem pecado  
atire a primeira pedra.  
As pedras caíram  
e os cobradores deram as costas.

O Justo falou então a palavra de equidade:  
Ninguém te condenou, mulher...  
nem eu te condeno. (...)”

**Cora Coralina, 1975**

# Resumo

**GONÇALVES, T. G. A prostituição feminina como questão política: um debate teórico entre as críticas feministas e a teoria da justiça de Nancy Fraser.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2023.

## A PROSTITUIÇÃO FEMININA COMO QUESTÃO POLÍTICA: UM DEBATE TEÓRICO ENTRE AS CRÍTICAS FEMINISTAS E A TEORIA DA JUSTIÇA DE NANCY FRASER

Ao pensar a prostituição feminina como uma questão estrutural e política, podemos afirmar que ela seria justa ou injusta? E, colocando essa indagação, a partir de quais parâmetros poderíamos chegar a uma conclusão? Este trabalho se imbuí de abrir reflexões acerca da prostituição de mulheres no campo da teoria política e crítica – mais do que chegar a conclusões pragmáticas, procuramos suscitar o pensamento crítico sobre o tema. Partimos refletindo sobre a própria função da teoria política normativa e crítica em pensar a prostituição, bem como o cenário difuso em que esse debate se encontra nesta área. Depois, apresentamos um panorama de autoras feministas que analisam e teorizam a prostituição de mulheres, divididas em dois campos feministas divergentes: liberacionistas e abolicionistas. Depois, lançamos mão da teoria da justiça que nos auxilia a confirmar ou rechaçar os argumentos das autoras anteriores, que seria a teoria crítica de Nancy Fraser, que pauta as injustiças sociais e de gênero pelos critérios de redistribuição e reconhecimento. À luz de sua teoria é que poderemos gerar diagnósticos e prognósticos acerca da (in)justiça da prostituição.

**Palavras-chave:** Prostituição; justiça; teoria feminista; Nancy Fraser; redistribuição e reconhecimento

# Abstract

**GONÇALVES, T. G. Women's prostitution as a political issue: a theoretical debate between the feminist critiques and Nancy Fraser's theory of justice.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2023.

## WOMEN'S PROSTITUTION AS A POLITICAL ISSUE: A THEORETICAL DEBATE BETWEEN THE FEMINIST CRITIQUES AND NANCY FRASER'S THEORY OF JUSTICE

When thinking about women's prostitution as a structural and political issue, can we assume that it can be just or unjust? And this question being set, from what parameters can we get to a conclusion? This thesis is imbued to open reflections on women's prostitution within critical and political theory areas – more than getting to pragmatic conclusions, we aim to ignite the critical thinking about this subject. We begin by reflecting on normative and critical theory capability itself to think prostitution, as well as the diffuse scenario in which this debate is localized within this field. After that, we shall present an outlook to feminist authors who analyze and theorize about women's prostitution, divided into two divergent feminist positions: liberationists and abolitionists. By the end, we dive onto the theory of justice that shall support us on whether confirming or rejecting the previous authors' argumentations, which is Nancy Fraser's critical theory, that approaches social and gender injustices through the criterias of redistribution and recognition. Illuminated by her theory, we shall generate diagnostics and prognostics on prostitution's (in)justice.

**Keywords:** Prostitution; justice; feminist theory; Nancy Fraser; redistribution and recognition

# Sumário

<b>Apresentação .....</b>	<b>1</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>2</b>
<b>Capítulo I Abordando o tema da prostituição na teoria política .....</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo II Teorizações dissidentes acerca do problema da prostituição .....</b>	<b>16</b>
<b>Capítulo III Falando sobre justiça: a teoria crítica de Nancy Fraser .....</b>	<b>22</b>
<b>Conclusão .....</b>	<b>37</b>
<b>Referências .....</b>	<b>41</b>

# Apresentação

Este é um trabalho sem começo, meio e nem fim – uma *estrada aberta* ainda a ser percorrida. Pouco perto do ideal, mas mais próximo do concreto e do palpável, diante das revelias da vida e, como bem atesta nossa autora Nancy Fraser, diante das “lutas de nosso tempo” – as quais venho lutando com, e contra.

“Nosso tempo”, sobretudo do terceiro mundo industrializado. De décadas de sucateamento da produção científica em nosso país, sem quaisquer investimentos que pudessem profissionalizar, de fato, a vocação de acadêmico – ao menos durante as fases preliminares de formação, como é e tem sido o curso de mestrado. “As lutas”, sobretudo de uma jovem mulher sem estrutura financeira para arcar com a dedicação exclusiva à tão nobre vocação de teórica. De alguém que não teve o privilégio de poder “dar o sangue” para este trabalho, porque teve de ir dar o sangue em outras instâncias da vida: para a subsistência.

Por essas e outras, é que digo que este trabalho é uma materialização das “lutas de nosso tempo”. Há muito que ainda construir, remediar, reestruturar – há muito ainda que *se fazer justiça*. Tanto para mim, dentro de certas opressões sofridas, mas também consciente de certos privilégios que me trouxeram até aqui, quanto para tantas e tantas mulheres sem quaisquer alternativas. Pela subsistência, é que a certas (muitas!) mulheres é dada a “opção” de se prostituir. Na sociedade “de nosso tempo” (e de outros também), a alternativa para mulheres que não têm alternativa segue sendo essa. Pela subsistência, é que a elas é dada a alternativa que as salva – mas que salva também o *status quo*, a permanência das relações díspares de poder e toda a lógica patriarcal.

É por elas – e por nós – que sigo para a reta final de algo inacabado. Meu compromisso é e sempre será com as mulheres. Pela inquietude de buscar, para nós, *a justiça*.

# Introdução

Um grupo de homens de meia idade, de classe média alta, provavelmente com alto nível de educação, pertencentes ao meio corporativo, está em uma sala de reunião. De repente, um deles se levanta para buscar um copo d'água e, solícito aos colegas de trabalho, dispara: “Alguém quer alguma coisa da copa também? Uma água, um café... uma prostituta?”. Ou, não muito distante dali, um garoto adolescente decepciona-se quando a garota que ele gosta não consente em beijá-lo ou transar com ele – e sugere aos amigos: “Com essas aqui, não dá. É melhor arranjar uma ‘mina’ paga”. Homens oferecem “copos d'água” aos amigos, garotos já sabem desde muito cedo que podem “comprar” consentimento de mulheres. Diante de uma ótica básica do que entendemos, desde o senso comum, por *justiça*, pode-se dizer que estes são cenários razoáveis para com as mulheres?

A justiça, considerada a principal virtude das instituições sociais (RAWLS, 2008), tem sido alvo das discussões políticas desde os primórdios da humanidade, e segue sendo crucial para nossas concepções de igualdade, das instituições e do indivíduo (MILLER, 2021). Apesar disso, apenas na contemporaneidade questões dificilmente consideradas assuntos *de justiça*, relegadas ao âmbito privado e intocável da vida, vêm sendo discutidas como disputas públicas, no âmbito da política (FRASER, 1990). Esse processo não seria diferente com as questões relacionadas às mulheres, assim como a prostituição feminina. O movimento feminista e, sobretudo, a teoria política feminista vem desafiando essas narrativas, trazendo ao campo do público, da justiça e da política problemáticas como as do assédio sexual, dos direitos reprodutivos e da violência doméstica (FRASER, 2007a).

Mas ainda podemos encontrar, dentro das próprias narrativas progressistas e da academia, vãos que se mantêm obscuros e não preenchidos – como é o caso do tema da prostituição, pouco explorado pelas óticas da política (PARADIS, 2017b). Tal obscuridade acaba por contribuir para uma cultura política pouco crítica acerca do tema, culminando em episódios como os descritos no início deste trabalho, tão enraizados no imaginário popular.

No âmbito desta dissertação, intentamos não fechar conclusões, senão contribuir a pavimentar um caminho ainda muito cheio de inconclusões, fornecendo novas reflexões e reacendendo velhas questões acerca do tema da prostituição feminina como uma questão política *per se*. Para tanto, em primeiro lugar, apresentamos, num panorama preliminar e inaugural, uma justificação acerca do “teorizar” o tema específico da prostituição no âmbito da

teoria política normativa e crítica, contextualizando o assunto de maneira branda e colocando provocações ao (pouco) que já foi debatido acerca do tema na teoria brasileira.

Em segundo lugar, apresentamos e reconstruímos algumas das teorias e argumentos mais importantes sobre a prostituição, conforme duas posições divergentes da teoria feminista: a liberacionista e, depois, a abolicionista – que tem, por sua vez, o foco de nossa principal indagação, que questiona os malefícios da prostituição em seu sentido estrutural. Isto é, essas autoras nos auxiliam a refletir o caráter substancial da prostituição enquanto uma questão política e de justiça.

E, num terceiro momento, apresentamos a teoria crítica da justiça que nos guia para responder e confirmar os argumentos das autoras anteriores. Ou seja, diante da teoria da justiça de Nancy Fraser, podemos dizer que a prostituição, enquanto questão intrinsecamente política, seria injusta?

# Capítulo I

## Abordando o tema da prostituição na teoria política

Apesar de pouco latente no debate teórico político contemporâneo, o tema da prostituição esteve presente nos quadros interpretativos do pensamento político desde, pelo menos, o século XVIII (PARADIS, 2017a; 2017b; 2018). E isso não se origina do suposto fato de a prostituição ser “a profissão mais antiga do mundo”, mas por se tratar de *uma* das instituições (entre muitas outras) que mais expressaria e revelaria relações de poder entre homens e mulheres<sup>1</sup>, bem como a moral sexual dos períodos históricos (Idem, 2018, p. 1). Entendemos a prostituição, portanto, como uma instituição<sup>2</sup> social e política<sup>3</sup>, isto é, uma estrutura coletiva que subjaz à vida social, catalisadora de problemas cruciais acerca das desigualdades de gênero existentes, bem como de questões muito caras à teoria política de forma geral, sendo tratada como um *assunto político e de justiça*. Nossa pressuposição, de saída, é que a prostituição de mulheres, tal qual concebida pelas autoras utilizadas na pesquisa, em sua forma estrutural, coletiva e institucional, pode ser considerada intrinsecamente *injusta*. Nossa tarefa, portanto, será a de construir uma argumentação que saia em *defesa e justificativa* dessa pressuposição, respondendo à seguinte pergunta: por que seria a prostituição injusta?

Adiantamos que a construção da argumentação em prol dessa pressuposição será feita por via da interlocução entre autoras da teoria política feminista, as quais discutem diretamente os problemas intrínsecos à prostituição de uma maneira crítica, e a teoria crítica da justiça concebida por Nancy Fraser. Primeiro, analisaremos as autoras críticas à prostituição, já que seus argumentos dão substância à pressuposição de que haveria injustiça na prostituição de mulheres. Mas, perguntamo-nos: essas autoras cumprem de maneira adequada a tarefa de diagnosticar a injustiça do respectivo fenômeno em toda sua complexidade? Compreendemos

---

<sup>1</sup> Entendemos, aqui, a prostituição como exercida majoritariamente por mulheres, sejam cisgênero ou transexuais, justamente por conta de sua expressiva maioria nessa prática; e tendo como clientes, majoritariamente, homens cisgênero e heterossexuais, pressupondo já relações desiguais de status social e político entre as partes envolvidas. Trata-se, portanto, das expectativas sociais diferenciadas para homens e mulheres – o que se espera, de uma forma geral, para cada gênero: “a” prostituta, em uma concepção majoritária em nossas sociedades, sempre é uma mulher. Para um exemplo precursor acerca da prostituição masculina (homossexual) no Brasil, ver Perlongher (1987).

<sup>2</sup> Em diferentes momentos do texto, nos referimos à prostituição como “instituição”, “prática” e “fenômeno”. Não se trata, no entanto, de distinções conceituais precisas entre os termos escolhidos, mas, do contrário, uma sinonimização ao falar dessa mesma questão, de que falamos no sentido estrutural e coletivo, em que “prática” e “fenômeno” são composições dessa instituição.

<sup>3</sup> Para uma discussão sobre as significações de instituições sociais e políticas, ver Miller (2019).

que suas análises críticas à prostituição necessitam de aprofundamento quanto ao diagnóstico multifacetado e complexo acerca das formas de injustiça nas sociedades modernas, bem como, por sua vez, um maior alcance normativo no que tange à concepção de justiça que pressupõem. É a partir daí, portanto, que a teoria crítica da justiça de Fraser entrará na discussão, de modo a compor tensões teóricas com as autoras anteriores, auxiliando-nos a definir e compreender o que seria essa injustiça de que falamos, a partir de seus preceitos normativos, diagnósticos e “remédios” às injustiças. Desejamos enfatizar que, com a teoria de Fraser, a crítica à prostituição e a posição em prol de sua abolição podem ganhar uma maior clareza. É por isso que, nessa primeira etapa da pesquisa, nos imbuímos principalmente da reconstrução (ainda parcial) da teoria de Fraser, como veremos adiante, para que as autoras “abolicionistas” sejam abordadas posteriormente, numa análise previamente informada pela teoria da justiça.

Porém, é importante ressaltar que, ao falar sobre prostituição, não falamos sobre um fenômeno social fixo, senão sobre uma prática detentora de múltiplas noções, entendimentos e formatos que se alteraram ao longo da história<sup>4</sup>. Adiantamos que, para os propósitos desta pesquisa, estamos pensando na noção contemporânea da prostituição de mulheres (tanto cisgênero quanto transsexuais), que ocorre dentro de contextos consensuais e entre adultos, nas sociedades ocidentais democráticas. Sabemos, no entanto, das inúmeras disputas ainda correntes sobre os significados dados ao fenômeno, mesmo na contemporaneidade. No *Dicionário Crítico do Feminismo* (2009), tanta é a discordância para uma definição acerca da prostituição que estão listados dois verbetes diferentes para defini-la: primeiro, Claudine Legardinier diz que, “longe de se limitar à pessoa que troca serviços sexuais por remuneração, a prostituição é, antes de tudo, uma organização lucrativa, nacional e internacional de exploração sexual do outro”, e que a análise feminista “considera a prostituição a situação mais extrema da relação de poder entre as categorias de sexo”, em que as mulheres são “coisificadas em prol da sexualidade irresponsável dos homens” (LEGARDINIER in HIRATA et al, 2009, p. 198). Na segunda definição, Gail Pheterson diz que a prostituição pode ser simplesmente “a troca de serviços sexuais por uma compensação financeira ou material”, em tom menos crítico à instituição (PHETERSON in Ibidem, p. 203).

---

<sup>4</sup> Para uma análise histórica (e crítica) sobre como o movimento abolicionista se desenvolveu, sobretudo ao longo da história europeia, ver Walkowitz (1980). Para exemplos históricos sobre a prostituição na realidade brasileira ver Rago (1990).

É importante mencionar, também, que pretendemos construir uma discussão nos moldes da teoria política normativa e da teoria crítica, ou seja, uma discussão sobretudo teórica, que olha para significações e conceitos do que é estrutural no imaginário político, e não necessariamente tem como foco mapear uma historiografia estrita acerca do fenômeno da prostituição, tampouco análises que contemplem com maior vigor a experiência empírica<sup>5</sup> – tarefas que são de muita importância para a análise da prostituição como um todo, mas que não estarão ao nosso alcance nessa dissertação.

Portanto, para adentrar a questão sobre por que haveria injustiça na prostituição, é preciso melhor situar essa pergunta desde um determinado lugar metodológico, por assim dizer. Trataremos, antes de tudo, da teoria política normativa, enquanto escolha disciplinar e metodológica e, mais especificamente, elaboraremos uma discussão por via de autoras da teoria política feminista: um tipo de pensamento associado ao ativismo feminista, que é referenciado por valores como o da igualdade de gênero<sup>6</sup>. Isso coloca em xeque, portanto, a ideia de que o conhecimento deve ser desprendido de seu contexto, ou seja, de valores e relações, sobretudo aquelas de poder. Abre-se margem, então, para enfrentar a noção de que a ciência deva ser isenta e calcada em pressupostos neutros (BIROLI, 2017, p. 175). Seu objeto não seria, estritamente falando, a questão da mulher em si, mas sim instituições, estruturas e relações de poder em que essas estão inseridas em posição de desvantagem (Ibidem). Não haveria portanto, uma lista diversa de temáticas que diriam respeito somente à questão das mulheres, isto é, “o foco das teorias feministas não é específico [...]; tratam de política, de democracia, de justiça” (Ibidem, p. 176).

Para Biroli (Ibidem, p. 184), a exemplo das tantas revisões dos cânones do pensamento político por parte de teóricas feministas, “a teoria política é teoria de gênero, e o é justamente em sua recusa a tematizá-lo”. Ou seja, ao não abordar as questões de gênero, a teoria política já coloca de antemão uma assunção propriamente *de gênero* acerca da política em si, e de seu pensamento, de modo a reproduzir as formas de dominação sobre as mulheres. Como expressão disso, Carole Pateman (1989, p. 13 apud ibidem, p. 185) define a teoria e a ciência política

---

<sup>5</sup> Importantes trabalhos têm sido realizados nesses âmbitos, sobretudo para pensar a realidade empírica brasileira, ao investigar a história do movimento organizado de prostitutas no país (BONOMI, 2019), ou ao ouvir o que as prostitutas de rua têm a dizer sobre os projetos brasileiros de regulamentação (AFONSO, 2014).

<sup>6</sup> Não se trata, no entanto, de um valor exclusivo que rege toda teoria política feminista. Outro valor imprescindível seria o valor da interseccionalidade, no que tange às análises orientadas pelos recortes de gênero, classe e raça, por exemplo (COLLINS; BILGE, 2021). Pensadoras brasileiras do feminismo negro, desde meados dos anos 1970, têm sido pioneiras em estudos orientados pela interseccionalidade, dentre elas Lélia Gonzales, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro (HOLLANDA, 2019).

como mais resistentes à reflexão sobre gênero quando comparadas a outras disciplinas, na medida em que, numa compreensão ortodoxa da política, a questão do poder dos homens sobre as mulheres não seria um problema digno de análise. Biroli conclui que, “dessa perspectiva, um olhar reflexivo para o subcampo da teoria política precisa questionar se e de que modo o patriarcado está sendo atualizado nas teorias que produzimos” (Ibidem).

A recusa da ampla maioria das abordagens a analisar a dominação masculina como elemento básico das dinâmicas de poder e de organização das instituições tem sido colocada em xeque abertamente por intelectuais mulheres e, destacadamente, por aquelas cujas posições estão relacionadas à crítica e atuação feminista. (BIROLI, 2017, p. 186)

Porém, ainda é visível a despreocupação com algumas questões específicas que pautam a dominação masculina na teoria política – que é o caso da questão da prostituição. Ao vasculhar repositórios institucionais, Paradis atesta que há poucas teses brasileiras sobre a questão da prostituição, independentemente da disciplina e, no âmbito da ciência e da teoria política, nenhuma fora encontrada. Com isso, vê-se que “o fato de o tema não ser estudado na ciência política contribui para obscurecer a noção de que ela [a prostituição] é uma instituição política” (PARADIS, 2017b, p. 26). Podemos dizer que tal problema decorre do contexto descrito por Biroli, de que perspectivas masculinistas,

[...] que não tematizam relações de gênero, constituem largamente os programas das disciplinas nos níveis de graduação e pós-graduação, sem que as críticas feministas sejam incluídas. Afinal, tratariam de problemas gerais e universais. Resta, assim, a muitas estudantes a tensão entre tematizar o problema – o que nem sempre é bem recebido pelos docentes – *e formar-se de modo a dominar o que confere legitimidade ao conhecimento no campo*. (BIROLI, 2017, p. 186) [grifo nosso]

Essa suspensão das desigualdades de gênero enquanto um problema digno de análise, bem como o silenciamento de mulheres na produção acadêmica, pode colaborar com a reprodução de práticas políticas excludentes, bem como a sua institucionalização. Por vezes, em reação às críticas feministas, defendeu-se na ciência política sua suposta neutralidade e objetividade, pautando o tom universalista das teorias (BIROLI, 2017, pp. 189-190). Mas gostaríamos de evidenciar, aqui, a capacidade das teorias feministas de politizar “o mundo para além das fronteiras da política institucional”, além de intensificar “o caráter político da teoria política” (Ibidem, p. 204), na medida em que o que está em voga são dimensões estruturantes das relações de poder, que constituem as instituições e valores políticos de uma forma geral (Ibidem). O caráter ativo dessas teorias, portanto, “implica o enfrentamento, e não a recusa, dos conflitos políticos vivenciados em um dado contexto histórico” (Ibidem, 2017, p. 205). Enxergamos, portanto, a questão da prostituição enquanto um conflito político que necessita ser apreendido, entendido e, sobretudo, enfrentado.

Mas, anterior a essas problemáticas, ainda temos o fato de existir uma cisão supostamente incompatível dentro da ciência política e de suas subdivisões: a teoria política seria, por vezes, considerada uma abordagem “ideal”, longe da política “real”, ou seja, empírica (MELO, 2017, p. 211). Mas, ao contrário de tal crença, “a teoria política é fundamental para as ciências sociais em geral, uma vez que faz parte do esforço interdisciplinar de produzir diagnóstico adequado sobre os conflitos políticos de nosso tempo” (Ibidem, p. 213), devendo então assumir seu papel complementar e recíproco à pesquisa social:

A teoria política contribui com a própria pesquisa social na medida em que seus conceitos se mostram inscritos nos fenômenos políticos sobre os quais a pesquisa se debruça. A pesquisa social, por sua vez, é parte constitutiva dos conceitos reconstruídos teoricamente. [...] Se, de um lado, o trabalho conjunto de teoria política e pesquisa social evitaria “normativismo” excessivo e abstrato, também permitiria, do outro, atentar contra um positivismo hoje dominante do trabalho de descrição empírica dos processos. (MELO, 2017, p. 223)

Trata-se de teorias reconstrutivas que agem em cooperação com a pesquisa social, isto é, seus conceitos centrais têm modificações constantes que são testados diante dos problemas políticos em voga e suas próprias transformações, demandas e nuances. Os conceitos estão intrinsecamente ligados à gênese social em que são concebidos e levados adiante. Como, por exemplo, nas disputas atuais sobre a dominação de gênero, que abarcam conceitos cruciais empregados pela teoria política que sofreram modificações ao decorrer do tempo, como as questões aqui abordadas no entorno da prostituição: justiça, autonomia, igualdade, reconhecimento e poder (Ibidem, p. 224). Não se trata, no entanto, de realizarmos aqui uma pesquisa propriamente interdisciplinar entre as diferentes áreas das ciências sociais, mas sim explorar as potencialidades do debate teórico, num sentido amplo (normativo, reconstrutivo e crítico), para analisarmos questões político-normativas inseridas e situadas em nossa realidade social.

É importante, portanto, antes de começarmos a explorar nossa pergunta elencada no início deste texto – e de esclarecermos como o faremos –, explicitar algumas das condições da prostituição na realidade social contemporânea. Ora, o que pode nos dar, de antemão, um parâmetro das configurações sociais possíveis acerca da situação da prostituição no mundo é como esta é tratada pelas políticas públicas por parte do Estado. Ainda que citando majoritariamente casos do norte global, Beran (2012, pp. 19-21) elenca três das abordagens de legislação mais populares acerca da prostituição no mundo: a) Casos como o governo da Holanda, que legalizou a prostituição, criando regulações como sua habilitação, controle da demanda e limite de locais onde se pode prostituir. b) Como na Nova Zelândia (que se parece

com a legislação brasileira), em que todas as leis sobre a prostituição foram removidas, incluindo as penas a cafetões e clientes, e sem nenhuma taxação do governo. Ou c) O caso da Suécia, de descriminalização parcial, em que se penaliza a ação do cliente, enquanto a prostituta, considerada “vítima”, é assistencializada.

Essas configurações de políticas públicas procedem do debate público (e também teórico, como veremos aqui) entre posições feministas dissidentes entre si, havendo dois maiores campos em debate: atrelado a casos parecidos com a posição holandesa, temos o campo regulamentarista, que advoga pela legalização e regulamentação da prática, alegando que a prostituição seria a escolha de um trabalho comum<sup>7</sup>, e que os estigmas sobre a profissão devem ser removidos. Do outro lado, há o campo abolicionista<sup>8</sup>, que corrobora com políticas como a sueca de descriminalização parcial da prática, criminalizando, por seu turno, a sua demanda, oferecendo assistência às pessoas em situação de prostituição e auxiliando-as a deixar a prática.

Ao lado do primeiro campo, temos teóricas como Martha Nussbaum (1998), que questiona se a venda de serviços sexuais danificaria, de fato, as pessoas ou mesmo as mulheres que o exercem, sugerindo que as feministas deveriam se opor à estigmatização desse tipo de trabalho ao invés de contribuir com ela, e que os problemas envolvidos na prostituição estariam envolvidos em qualquer outro tipo de trabalho sob condições inadequadas. Kamala Kempadoo (2001, pp. 28-43) vai na mesma linha, dizendo que “o comércio global do sexo não pode ser simplesmente reduzido a uma explanação monolítica de violência à mulher”, sobretudo ao se referir às mulheres racializadas, e diz que as feministas devem evitar subestimar a agência dessas mulheres ao tratá-las como vítimas passivas à opressão. Ademais, Kempadoo entende a prostituição apenas como um tipo de trabalho exercido majoritariamente por pessoas marginalizadas, assim como na agricultura, manufatura ou nos serviços de transportes (SHRAGE, 2016, n.p.).

---

<sup>7</sup> Não se trata, no entanto, de dizer que a prostituição seira um trabalho “como outro qualquer”. As autoras que defendem argumentos próximos à regulamentação procuram apresentar as particularidades inscritas na prática da prostituição, como evidenciar o perfil majoritário de pessoas na “profissão”, sendo pessoas racializadas, marginalizadas, etc. Mas, é evidente que, de saída, as autoras regulamentaristas reivindicam a prostituição como uma “profissão” ou um “trabalho”, longe de questioná-la enquanto tal. Isto é, listam-se as precariedades da “profissão” da prostituição, assim como pode-se listar as precariedades da profissão de operário, por exemplo, sem que nos questionemos se realmente se trata de uma profissão, e o que seria uma concepção adequada de profissão. Para trabalhos que explorem essas questões, ver Nussbaum (1998), Kempadoo (2001), Piscitelli (2012a), Shrage (2016).

<sup>8</sup> Essa posição é diferente do campo chamado “proibicionista” (não considerado feminista), que é pautado por moralismos, muitas vezes religiosos, e deseja tão somente criminalizar a prática como um todo.

No segundo campo, temos autoras como Debra Satz (2010), que alega que mercados que subvertam “valores políticos e morais fundamentais” deveriam ser suprimidos, e Anne Philips (2011, p. 738), que afirma que “mercados de serviços sexuais surgem somente sob condições de desigualdade social”, não sendo uma característica apenas contingente, mas sim intrínseca à prática. Para teóricas desse campo, existe na comoditização dos serviços sexuais a destruição da reciprocidade que é requerida na sexualidade humana, como sendo um bem compartilhado (ANDERSON, 1993, p. 154), além de que o trabalho de uma prostituta seria diferente de outros tipos de trabalho, na medida em que ele expressa o status político e social inferior das mulheres (PATEMAN, 2020).

O intuito desta pesquisa é investigar os argumentos de autoras que versam de uma perspectiva próxima ao segundo campo, chamado de abolicionista. Ora, esta escolha se justifica mediante o fato de que essas autoras enxergam a prostituição como um problema e/ou um conflito político, em que há uma situação intrínseca de injustiça, por motivos variados que serão explorados ao decorrer da pesquisa. Ou seja, elas veem na prostituição uma situação que não está bem esclarecida e que não está em conformidade com os critérios político-normativos de igualdade, de justiça, de democracia e de reconhecimento, entre outros. É por isso que, mediante a situação de *conflito*, desejamos investigar o pensamento das autoras alinhadas à posição abolicionista. Isto é, se há uma situação de conflito a ser resolvida, como uma situação de suposta injustiça, desejamos investigar o que essa corrente compreende por injustiça relacionada à desigualdade de gênero. O debate entre os campos distintos é de suma importância, e o debate do primeiro campo (regulamentarista) também possui inúmeros ganhos, indispensáveis para se pensar a prostituição. Mas a escolha do debate focalizado no segundo campo, como escolha de nosso “objeto” de pesquisa, visa, antes de mais nada, poder melhor afunilar e aprofundar o assunto com a devida densidade. E em relação à ótica sob a qual escolhemos analisar a prostituição, da injustiça, do conflito, do “ainda não resolvido”, é que julgamos o segundo campo como o enquadramento mais “inquieto” diante da questão da prostituição, disposto a levantar questionamentos e provocações acerca de sua significação estrutural, que é o que nos interessa.

Justamente por conta de sua “inquietação” frente a determinados problemas políticos por vezes colocados para “debaixo do tapete” pelas ciência e teoria políticas, como bem discorre Biroli (2017), autoras e teorias mais próximas da perspectiva abolicionista são, quando não ignoradas, severamente criticadas e rechaçadas, esvaziando de sentido os seus esforços metodológicos, analíticos e argumentativos, tendo em vista seu enfrentamento de problemas

referentes à dominação masculina que persiste. Quando *raramente* falamos sobre prostituição, no âmbito da teoria política (PARADIS, 2017a), a própria disciplina também é relegada ao parâmetro negligenciado do que é normativo e “ideal”, contrário à ciência empírica “real” (MELO, 2017), tendo suas potencialidades de análise ignoradas, sobretudo frente a outras disciplinas das ciências sociais, que seriam mais empíricas e, logo, “legítimas” para tratar sobre o assunto.

É o que José Szwako (2015) demonstra ao falar sobre a autonomia de Verônica (PISCITELLI, 2012b) e seu exemplo de escolha voluntária e livre de quaisquer imposições – tecendo críticas a Biroli (2013) e sua perspectiva “abolicionista” frente a noções de autonomia concebidas diante de cenários de subordinação, relações assimétricas de poder e escassez de alternativas. Duramente crítico ao abolicionismo – ainda que carecendo de uma definição sobre significado do termo –, o autor alega que ele é “radical” e “leva tom autonomista”, “opera uma sinonimização entre prostituição e exploração” e que as prostitutas não são sequer “citadas ou escutadas” (SZWAKO, 2015, p. 183). No abolicionismo, para ele, as mulheres aparecem como que forçadas à exploração sexual, como menores, não sendo agentes morais, sem desfrutar ainda de condições para realizar escolhas (Ibidem).

A solução para o suposto problema, segundo o autor, seria escutar as prostitutas, o que não significaria um tipo de “condescendência ou paternalismo teórico”, mas a afirmação da autodeterminação desses agentes autônomos, contornando o risco da “vitimização” dessas mulheres ao desconsiderá-las como indivíduos capazes de realizar escolhas legítimas (Ibidem, p. 183). Para ele,

Não há saídas fáceis para os dilemas que os feminismos puseram à teoria política [...]. Tal como mostram os eixos pró e contra a regulamentação, Biroli *ganharia na interlocução com o debate antropológico nacional*. [...] [na obra de Biroli], *o recurso à dominação masculina* como uma sorte de novo clássico (anti)feminista tem infelizmente ganhado peso em nosso escasso debate sobre desigualdades de gênero e democracia. (SZWAKO, 2015, pp. 184-185) [grifo nosso]

Ora, como bem fundamentam as autoras citadas até aqui (mesmo as não abolicionistas), e as que ainda serão citadas ao longo da pesquisa, sabe-se que a dominação masculina é um problema político-normativo por excelência, e que devemos, mais do que meramente analisá-la, enfrentá-la (BIROLI, 2017; FRASER, 1985), já que há, sim, espaço para *valores feministas* dentro da metodologia e epistemologia, sobretudo no campo de uma teoria política, que não deslegitimam seu caráter científico, mas, ao contrário, o fortalece (ANDERSON, 1995; HARDING, 1987; MACKINNON, 2016).

No entanto, no parágrafo citado acima, Szwako deixa claro o entendimento de que certos problemas de gênero devem permanecer obscurecidos quando tratados na ciência e teoria políticas, configurando o problema da dominação masculina e seu enfrentamento como “anti-feminista”, de modo a acirrar um ambiente de disputas pouco saudáveis entre as teóricas feministas. E, ainda, relega as análises da teoria política feminista ao campo do “ideal”, sugerindo que seriam incapazes, metodologicamente, de analisar a questão da prostituição, designando a tarefa a outro campo das ciências sociais, de linguagem distinta, a antropologia. Ora, o diálogo interdisciplinar é de suma importância e contribui para a consistência de resultados em análises de contextos tão complexos como o caso da prostituição. Mas, diante dessa perspectiva, Szwako aparenta entender a teoria política como incompleta para tratar da questão da prostituição – ao menos da perspectiva abolicionista.

Porém, seguindo a sugestão de Szwako, recorreremos à crítica ao abolicionismo elaborada por Adriana Piscitelli (2004; 2012a; 2012b), pioneira em estudos antropológicos acerca da questão do mercado do sexo no Brasil, sobretudo do turismo sexual. Segundo a antropóloga, o Estado brasileiro seria demasiado abolicionista ao penalizar o tráfico de pessoas, afetando o então inofensivo turismo sexual, não reconhecendo a capacidade das mulheres envolvidas em exercer o direito sobre seu próprio corpo, negando a prostituição enquanto trabalho e estigmatizando as prostitutas (PISCITELLI, 2012a, p. 26). Ora, a antropologia é a ciência da cultura: análises antropológicas investigam as relações de uma perspectiva cultural, comportamental e relacional. É dessa perspectiva que estudos como os de Piscitelli visualizarão a questão da prostituição: de sua perspectiva *cultural e relacional*, antes de propriamente *política* – de modo a suscitar um questionamento crítico-normativo sobre ela. Contudo, nessa tentativa de aproximação das análises próprias da antropologia, vemos a dificuldade da interlocução entre as áreas para os fins da presente pesquisa, calcados na discussão de *significações político-normativas*. Isto é, faltaria, nos estudos próprios da antropologia, uma perspectiva teórico-política capaz de questionar a prostituição do ponto de vista moral da justiça.

Em *El tráfico del deseo* (2004) Piscitelli bem observa as formas de diferentes culturas que se encontram, se chocam e se relacionam dentro do contexto empírico do turismo sexual, em que “gringos” e “nativas” (Ibidem, p. 2) vão do completo estranhamento à alteridade do “particular”, que é o sexo. São mobilizadas, nesse quadro, outras inúmeras categorias de análise, como a masculinidade, a feminilidade e a sensualidade, performadas sobretudo no âmbito desses encontros e relações culturais. São análises riquíssimas para compreender o tema e suas

inquietações. Mas são objetivos de pesquisa totalmente distintos, com lentes e enquadramentos distintos. Interessa-nos, nesta pesquisa, apreender a questão da prostituição diante da ótica *da teoria política normativa*, isto é, uma análise *anterior* aos contextos empíricos relacionais: procuramos compreender o *significado político* da existência do fenômeno, estrutural e coletivamente falando, enquanto uma *instituição política*. Trata-se de uma escolha disciplinar e metodológica que nos conduz para um outro conjunto de preocupações normativas. De forma alguma se trata de simplesmente “não escutar” aqueles sobre quem falamos. Aliás, cabe mencionar pesquisas de campo que dialogam com prostitutas de rua brasileiras e que, mesmo se baseando nas vozes das próprias mulheres, acabam por ter conclusões próximas da perspectiva abolicionista..

Um exemplo pode ser encontrado no trabalho de campo realizado por Mariana Afonso (2014) em sua dissertação na área da psicologia social, que investigou representações sociais de prostitutas da Praça do Canhão, em Sorocaba (SP), acerca da questão da regulamentação da “profissão”. São sete entrevistadas, advindas de baixa classe socioeconômica, mães solteiras, trabalhadoras informais, de baixa escolaridade, e por vezes tendo de recorrer ao uso abusivo de álcool e outras drogas, vulneráveis à violência, que vivem em bairros periféricos ou em pequenos hotéis na região, com filhos ou ex-companheiros presos, necessitando de auxílios de instituições sociais, como cestas básicas vindas de igrejas ou do CRAS (Centro de Referência da Assistência Social) (AFONSO, 2014, pp. 95-96). Todas elas relatam que ingressaram na prostituição por duas razões, sendo a primeira delas a condição de trabalho precarizado ou o próprio desemprego (cinco das sete eram desempregadas). E a segunda principal razão fora o fim de seus casamentos, culminando no mesmo primeiro motivo: a necessidade de sustentar os filhos, sendo a maternidade uma questão latente ao ingressar na prostituição (Ibidem, pp. 97-100). Afonso ainda nos reforça o fato de a prostituição, neste e em muitos casos, ser um problema de gênero:

Faz-se relevante acrescentar ainda neste panorama a presença da questão de gênero na inserção dessas mulheres no universo da prostituição, já que prostituir-se aparece, para elas, como *a alternativa possível de sobrevivência* em momentos que recai exclusivamente sobre seus ombros a necessidade de cuidarem e proverem, sozinhas, seus filhos. (AFONSO, 2014, pp. 100-101) [grifo nosso]

Tendo isso em vista, a prostituição não é concebida pelas participantes da pesquisa como uma escolha livre, conforme seus próprios relatos, senão como expressão da necessidade por sobrevivência, pautada pela escassez de todo tipo de recurso possível. Vale ressaltar que duas das sete participantes até chegaram a morar na rua antes de optar pela atividade (Ibidem, pp.

101-102). Quando perguntadas sobre as vantagens na prostituição, muitas frisam que a única vantagem seria a questão do dinheiro “rápido” – que seria bem diferente de ser “fácil” (Ibidem, p. 105). Quanto às desvantagens, são citados os estigmas, os preconceitos e também o afastamento de familiares. Afonso menciona o fato de haver argumentos que dizem que se não houvesse estigmas, não haveria nenhum problema ou sofrimento na prostituição. Porém, as entrevistadas discordam (Ibidem, p. 106).

Para elas, apesar de a discriminação representar uma fonte de incômodo e sofrimento, ela não encerra os problemas da prostituição. Os aspectos tidos como os mais negativos da prostituição estão, na realidade, muito ligados à concretude do dia a dia vivido neste universo, às situações cotidianas intrínsecas à realidade na prostituição. (AFONSO, 2014, p. 107)

Essa concretude situada na vivência do dia a dia da prostituição também abarca desvantagens citadas pelas entrevistadas, dentre elas, o risco de contrair ISTs, ou ser agredida, roubada e até mesmo assassinada por clientes (Ibidem, p. 109). E, sobre o “fazer” da prostituição, as entrevistadas descrevem como uma atividade mecânica, despersonalizada e sem sentimentos, esvaziada de sentido ou prazer, numa cisão entre mente e corpo no momento da prática. Uma delas ainda diz que “ninguém é feliz aqui” (Ibidem, pp. 113-114). Ademais, elas encaram a atividade como um trabalho, apenas pelo fato de ser uma troca de serviços por dinheiro, mas nada além disso. Relatam, acima de tudo, a ausência de dignidade na “própria materialidade da vivência na prostituição, pela violência intrínseca a esta atividade” (Ibidem, p. 118). Nisso, a prostituição é vista por elas como uma *situação* momentânea, uma solução temporária para seus problemas financeiros, e não planejam ficar na atividade por um longo prazo – ao final da pesquisa, cinco das sete entrevistadas deixaram a atividade (Ibidem, p. 123).

Quando perguntadas sobre projetos de lei que visam a regulamentação da profissão, todas as entrevistadas estavam cientes. Porém, sem muitos detalhes ou mais informações acerca dos benefícios. Em especial, o PL 4211/2012 (PL “Gabriela Leite”, de autoria do ex-deputado Jean Wyllys, PSOL-RJ) não era de conhecimento de nenhuma das entrevistadas. O que mais as interessava sobre a regulamentação é a possibilidade de uma carteira assinada e, logo, o direito à aposentadoria. Mas muitas entram em contradição, pois veem a prostituição como situação temporária e não gostariam de se comprometer com “rótulos” ao assinar carteira de trabalho, mesmo aquelas que estão há mais de vinte anos na atividade (Ibidem, p. 124). Além disso, o PL em questão visa apenas contratos autônomos ou de cooperativa, o que não estabelece vínculos trabalhistas e seus respectivos benefícios (Ibidem, p. 125). E, também, há a questão da legalização da cafetinagem – o que, segundo as participantes, seria algo negativo, já que veem

na figura do cafetão um inimigo que mais atrapalha seus negócios (Ibidem, pp. 127-129). Ao finalizar as entrevistas, Afonso pergunta o que o Estado brasileiro poderia fazer para melhorar as condições de vida das prostitutas: as respostas foram parecidas, todas falando sobre gerar outros tipos de oportunidade de emprego, dar algum tipo de salário ou auxílio e “tirar as meninas da rua” (Ibidem, pp. 129-130). E conclui-se que, na maioria dos relatos, há o “desejo de que sua condição de mulher pobre com poucos estudos não mais imponha a mercantilização de seu corpo” (Ibidem, p. 134).

Esse cenário empírico, inscrito em nossa realidade social presente, nos mostra uma situação de conflito político e potencial injustiça. Por outro lado, certos critérios de justiça, democracia, reconhecimento e igualdade, que nos auxiliariam na compreensão crítica dessa situação de potencial injustiça, não estão presentes. Mesmo porque não se encontram articulados nos relatos empíricos dessas mulheres. Apesar de existirem casos como o de Verônica (SZWAKO, 2015), casos como os relatados por Afonso também existem e são dignos de análise, de uma ótica que contemple a perspectiva de suas narrativas. A presente dissertação não analisará “casos” empíricos propriamente ditos. Porém, é preciso ter em vista que as preocupações normativas das teorias políticas que serão abordadas aqui certamente ecoam muito das narrativas dessas mulheres. Pretende-se assim abrir margem para que a teoria política feminista, sobretudo nas discussões que pautam o argumento abolicionista (não necessariamente em sua estrita defesa), tenha legitimidade acadêmica e seja ouvida.

## Capítulo II

# Teorizações dissidentes acerca do problema da prostituição

A grande diferença existente elas [as mulheres] está em que a mulher legítima, oprimida enquanto mulher casada, é respeitada como pessoa humana; esse respeito começa a pôr seriamente em xeque a opressão. Ao passo que a prostituta não tem os direitos de uma pessoa; **nela se resumem, ao mesmo tempo, todas as figuras da escravidão feminina.** (BEAUVOIR, 1967 [1949], p. 324) [grifo nosso]

Desde a formação dos primórdios do que entendemos, hoje, por pensamento feminista, o tema da prostituição tem sido um dos pilares das reflexões sobre a mulher, como bem refletiu Simone de Beauvoir em seu canônico *O Segundo Sexo* (1967 [1949]). Em sua filosofia pioneira, Beauvoir coloca a figura da prostituta como uma das formas de opressão da mulher na sociedade, junto a outras instituições como a do casamento – que é para ela, uma opressão análoga à prostituição, na medida que, também, uma garantiria a existência da outra. A manutenção da prostituição, de um modo geral, não se daria então pela “degeneração” das mulheres em si, mas sim em função de se conservar o matrimônio monogâmico, sem que os homens se privassem de seus desejos (Ibidem, p. 323). Dentro dessa lógica, a prostituta não se enquadra em “lugar nenhum” – não encontra salvaguarda com seus clientes ou a sociedade, tampouco com a lei:

A prostituta é o bode expiatório; o homem liberta-se nela de sua turpitude e a renega. Quer um estatuto legal a coloque sob fiscalização policial, quer trabalhe na clandestinidade, **ela é sempre tratada como pária.** (BEAUVOIR, 1967 [1949], p. 323) [grifo nosso]

Antes mesmo de Beauvoir, outras pensadoras pioneiras abordaram a questão da prostituição como uma espécie de mal às mulheres, como a teórica bolchevique Alexandra Kollontai (1872-1945): mesmo no cenário pós-revolução, abolidas as opressões do sistema capitalista, as mulheres da União Soviética ainda não estariam livres das opressões sexistas, sendo a permanência da prostituição uma delas (KOLLONTAI, 2007 apud PARADIS, 2018, p. 13).

De Kollontai a Beauvoir, passando por outras pensadoras pioneiras das problemáticas femininas (depois consideradas feministas), é possível denotar a proeminência de análises críticas acerca da prostituição, que rumam em sentido à sua abolição. Sobretudo no pensamento político alinhado às correntes socialistas, no século XIX ao início do século XX, a prostituição era descrita como uma forma de injustiça, caracterizando uma instituição de caráter opressivo

(PARADIS, 2018). Mas, a partir de certo momento da história (a partir do século XX), com a transformação da prostituição numa indústria lucrativa global, análises críticas à prostituição têm perdido o protagonismo dos debates políticos e sido ofuscadas por discursos mais liberacionistas acerca do tema (Ibidem, pp. 16-17).

Essa “guinada” do pensamento feminista, dividindo-se em dois polos divergentes, ocorre principalmente a partir das *Feminist Sex Wars*, período entre os anos 1960 e 1990 em que narrativas feministas colocaram-se em disputa acerca da sexualidade feminina – principalmente sobre orientação sexual e a prática política do “lesbianismo”<sup>9</sup>, mas também sobre outras práticas sexuais, indagando se estas seriam violência de gênero ou alguma forma positiva de apropriação da própria sexualidade e empoderamento. As discussões acerca da orientação sexual feminina foi perdendo seu protagonismo após as décadas de ebulição das *Sex Wars*, mas as narrativas que estão em disputa até os dias de hoje remanescem sendo sobre práticas e expressões sexuais femininas (SHOWDEN, 2016), como sendo forma de violência ou de liberdade, e como as mulheres podem se apropriar positivamente de sua sexualidade, ou do contrário, contribuir com a sua própria opressão.

Essas divergências também têm se refletido ao longo das décadas no campo da teoria política, permanecendo sem consenso até os dias de hoje. O único ponto comum entre as teóricas e pensadoras feministas é a crítica à prostituição tal qual ela é conhecida no presente – ou seja, ambas liberacionistas e abolicionistas concordam que a prostituição causa males a determinados grupos e as condições atuais da prática precisam ser melhoradas. Daí em diante, quando pensamos no que “vem depois” desse diagnóstico, é que a lógica feminista se ramifica em dois caminhos distintos: 1. liberar, regulamentar e *melhorar* as condições da prática da prostituição, ou 2. almejar a sua abolição e pautar o *compromisso ético* de acabar com a naturalização da prática ou, ao menos, minimizá-la.

Autoras como Kamala Kempadoo identificam-se com o primeiro grupo, reivindicando o liberacionismo enquanto “feminismo transnacional” e elencando o segundo grupo como “feminismo radical” (KEMPADOO, 2005, p. 57), ecoando as disputas das *Sex Wars* de meados dos anos 1990. Por “transnacional”, Kempadoo deseja pautar o tema específico do tráfico sexual de mulheres, como questão de trânsito geográfico em função das transações sexuais entre

---

<sup>9</sup> O lesbianismo enquanto prática política é um movimento que reivindica a heterossexualidade feminina como forma de violência, e a única maneira de se opor a tal violência é que as mulheres se relacionem apenas com outras mulheres. Uma das pensadoras pioneiras do lesbianismo político é a teórica feminista Sheila Jeffreys (cf. JEFFREYS, 1990; 1993).

Norte e Sul globais, sobretudo o trânsito migratório de mulheres pobres e racializadas do Sul em busca por autonomia e melhores condições de vida. E, pensar numa “escravidão sexual feminina” que necessita ser abolida para a liberação das mulheres, é pensar de acordo com as lógicas de movimentos de mulheres de classe média oriundas da América do Norte e da Europa Ocidental (Ibidem, p. 59).

Essa posição feminista contra a prostituição impõe uma lógica particular burguesa e imperialista às primeiras campanhas contra o tráfico, e pode ainda ser encontrada no movimento contemporâneo das mulheres dos EUA, algumas das quais se alinham com ideologias e agendas políticas cristãs conservadoras (KEMPADOO, 2005, p. 59)

Ao contrário da posição destacada acima, Kempadoo chama a atenção para a perspectiva feminista “do terceiro mundo” (Ibidem, p. 61) que, segundo ela, tomaria o tráfico de pessoas como “a operação da atuação e desejos das mulheres de darem forma às próprias vidas e estratégias de sobrevivência e vida” (Ibidem), além das interseções com os poderes estatais, capitalistas e patriarcais. Isto é, nessa concepção, vê-se a questão de gênero e/ou do patriarcado como apenas um dos pilares de opressão às mulheres, acompanhada dos outros pilares do racismo, imperialismo e das desigualdades internacionais – que seriam tão ou mais importantes do que a questão da desigualdade de gênero e da dominação masculina em si. Os problemas envolvidos na prática da prostituição e no dito “tráfico” de mulheres nada teriam a ver, segundo a autora, com a falta de consciência e autonomia dessas mulheres, sendo elas agentes capazes de “negociar e concordar”, e também de “opor-se e transformar relações de poder”, como forma de “estratégia de sobrevivência ou geração de renda” (Ibidem, p. 62).

De acordo com a perspectiva apresentada por Kempadoo, nomear as transações do mercado sexual internacional como “tráfico” serviria a interesses maiores, por parte dos governos e outras forças dominantes, objetivando fins políticos e não de justiça social (Ibidem, p. 73). Para ela, problematizar a prostituição de mulheres como uma questão de migração ilegal e exploração do trabalho, acaba por acentuar o policiamento de massas pobres e racializadas do mundo, mantendo o fortalecimento da hegemonia global dominante (Ibidem, p. 78).

Outras posições tendem a analisar e, por sua vez, naturalizar a prostituição como sendo uma profissão como outra qualquer em que o corpo é “utilizado”, tão ordinária quanto professores, atrizes e cantores. Segundo a teórica Martha Nussbaum, em qualquer uma destas, o corpo é utilizado em troca de serviços pagos, a despeito das problemáticas que podem ser encontradas dentro de cada uma, isto é, más condições de trabalho podem ser encontradas tanto na prostituição, quanto em demais profissões (NUSSBAUM, 1999, p. 277). O grande problema

da prostituição estaria, então, em sua estigmatização, cuja culpa recai sobre as próprias feministas críticas à prática:

Aparenta-se, então, que o estigma associado à prostituição é originado pelo fato de as feministas terem boas razões para conectá-la a condições de cenários injustos e desprezá-la enquanto desigual e irracional, baseadas num **medo histórico** de uma sexualidade feminina sem restrições (NUSSBAUM, 1999, p. 288). [tradução e grifo nossos]

Nussbaum tende a responsabilizar o estigma da prostituição de mulheres às próprias mulheres feministas, colocando análises críticas no campo da *histeria* feminina e da suposta “demonização” da sexualidade (Ibidem, p. 297) e, assim como Kempadoo, vê a prática no mesmo patamar de outros empregos em que se coloca o trabalhador em posição de subordinação. A autora clama, ainda, que estudos acerca da prostituição precisam ser minimizados, para dar lugar a estudos economicistas que visem cooperativas de crédito às mulheres, para então diminuir a pobreza e fazer com que a entrada na prostituição não seja feita por falta de alternativa (Ibidem, p. 298).

A discussão acerca das problemáticas da prostituição, sobretudo no campo teórico-político e filosófico, permanece difusa e carece de discussões próprias da reflexão normativa – como bem incentivou Nussbaum na década de 1990. Assim sendo, neste debate também perpassam algumas vozes da antropologia, cuja maioria pode ser enquadrada no campo liberacionista da prática, ainda que a sua visualização da prostituição se dá por lentes muito distintas das teorias políticas normativas e críticas. Pioneiras da análise etnográfica no Brasil, como Adriana Piscitelli, vêm tecendo fortes críticas ao abolicionismo e teorizam em prol da regulamentação e naturalização da prática, enfocada também na questão do tráfico de mulheres, junto a Kempadoo.

A consideração das prostitutas como vítimas, específica do abolicionismo, está associada à ideia de que o consentimento delas é irrelevante, desconhecendo o princípio de autonomia da vontade (PISCITELLI, 2012a, p. 21).

Piscitelli tem como foco de suas observações o caso específico das políticas brasileiras contra o turismo sexual e o tráfico de internacional de pessoas: dentro de tal contexto, a autora conclui que posições feministas abolicionistas críticas à prostituição teriam contribuído para retirar a autonomia e a presença da livre escolha de mulheres entrarem na prostituição internacional, bem como o fluxo migratório dessas mulheres (PISCITELLI, 2012a, pp. 23-24).

De um modo geral, vê-se que os diagnósticos liberacionistas, apesar de conscientes em suas críticas, acabam por rejeitar ou ignorar as problemáticas *estruturais* da prostituição de mulheres desde a sua raiz, isto é, ignora-se a reflexão crítica acerca dos motivos de sua

existência e de sua manutenção até os dias de hoje. Algumas teóricas têm, à revelia, olhado para a prostituição feminina por seu lado estrutural, pautando-se em primeiro lugar pela questão do patriarcado e da dominação masculina, como é o caso de Carole Pateman, que reinterpretou as teorias clássicas do contrato social, inserindo o marcador social do sexo feminino. No contrato, de modo geral, os consentimentos voluntários de acordo mútuo seriam na verdade produtores de padrões de submissão. Dominação e exploração tornam-se, então, uma cooperação interindividual, em que os indivíduos são colocados voluntariamente na relação de obediência, transacionando suas liberdades, na alienação dos direitos individuais (PATEMAN, 2020 [1988]).

Seguindo a lógica do contrato sexual, a prostituição seria para Pateman, então, uma instituição generificada, já que “a prostituta” é convencionalmente figurada como uma mulher, e elas seriam, de fato, a grande maioria inserida na prática – e os clientes, por sua vez, homens (PATEMAN, 1999, p. 55). A afirmação patriarcal de que a prostituição seria um problema sobre as mulheres certifica o fato de que o outro participante no contrato da prostituição escapa do escrutínio de juízo. Pela história do contrato sexual, a prostituição pode ser vista como um problema sobre os homens. Isto é, o problema da prostituição é catalisado na questão do porquê homens demandam que os corpos das mulheres estejam à venda como mercadoria no sistema capitalista: para a autora, a prostituição é parte do exercício da lei do direito do sexo masculino, que seria o modo pelo qual os homens têm garantia do acesso aos corpos das mulheres (Ibidem, p. 56).

Ao falar sobre a comparação da prostituição com outros tipos de trabalho, Pateman denota que a propriedade de si não pode ser provida sem a presença integral dessa mesma pessoa que, ao contrário da propriedade material, não pode ser separada de seu dono. Se a propriedade de si de um indivíduo é separada dele, há similaridade com a escravidão, já que os corpos seriam sujeitos do contrato à venda. Portanto, ao se comparar o contrato da prostituição com a venda da força de trabalho, diz-se que “nenhuma forma de força de trabalho pode se separar do corpo, mas só no contrato da prostituição o comprador obtém direito unilateral de uso sexual direto do corpo de uma mulher” (Ibidem, p. 58, [tradução nossa]).

Para ela, é o ato sexual que provém o sentido do direito patriarcal, na medida em que os corpos das mulheres estejam à venda no mercado capitalista, são os termos do contrato original que estão em voga, e a lei do direito sexual masculino é publicamente afirmada, fazendo com

que os homens ganhem reconhecimento público como senhores sexuais das mulheres. Isso é o que há de errado com a prostituição:

A questão crucial, que é muito raramente questionada, é por que há uma demanda global tão grande, por parte dos homens, para que os corpos das mulheres estejam disponíveis à compra como qualquer outro produto do mercado? (PATEMAN, 1999, p. 63) [tradução nossa].

# Capítulo III

## Falando sobre justiça: a teoria crítica de Nancy Fraser

### 3.1 Localizando Fraser no debate

É quase sempre um desafio aproximar a teoria de Nancy Fraser a autoras que, a princípio, não “conversaram” diretamente com ela – que é o aparente caso das autoras que associamos ao debate abolicionista. Tal dificuldade se dá, de outro lado, quando essas autoras já tiveram alguma interlocução (ainda que ínfima), e têm argumentos declaradamente dissidentes (seja autodeclarados ou declarados por outrem). É o que ocorre no caso de Fraser com Pateman: a primeira não faz uso direto da concepção chave para a teoria da segunda, que se baseia na concepção de patriarcado<sup>10</sup>, assim como, no inverso, Pateman não se utiliza diretamente da categoria de gênero, enquanto Fraser o faz. Mas nosso propósito está em explorar as potencialidades e ganhos de se pôr, ainda que de forma virtual, ambas em debate, de modo a encontrar em Fraser categorias que possam problematizar e aprofundar a perspectiva abolicionista a partir de uma teoria crítica da justiça.

Fraser, em sua crítica a Pateman, aborda a questão da relação entre “senhor e súdita” que é ilustrada pela teórica do contrato sexual. A autora indaga se esse modelo de relação seria adequado para analisar as desigualdades de gênero nas sociedades capitalistas contemporâneas e se, por exemplo, as noções de domínio e sujeição esgotariam todos os significados de masculinidade e feminilidade (FRASER, 1993, p. 174). Seu objetivo não é, no entanto, defender o contrato convencional como emancipatório, mas abrir espaço para novas nuances para pensar alternativas às maneiras contemporâneas de dominação.

Tomando o contrato do casamento como exemplo, Fraser diz que, se ele muitas vezes reflete a relação de senhor e súdita, é por conta da sua penetração social em relação aos mercados de trabalho segmentados sexualmente, por regimes com políticas de bem-estar social estruturadas por gênero, ou pela divisão sexual do trabalho doméstico não remunerado (Ibidem, p. 175). Há, então, uma forma diferente e um tanto mais abstrata e complexa de mediação e de estrutura social, fora do modelo senhor/súdita. Para Fraser, o modelo sugerido por Pateman

---

<sup>10</sup> Fraser, em alguns textos, chega a citar o termo, mas não se debruça nele como ponto chave de sua argumentação, além de citá-lo entre aspas e alegar que, na contemporaneidade democrática, as mulheres não vivem sob regimes propriamente patriarcais (FRASER, 1993; 2007a; 2009a).

teria um foco descontextualizado socialmente, que seria limitado para se elaborar uma crítica adequada. E, ainda, o modelo não dá conta do caráter não democrático de um ordenamento social em que muitas das mais importantes questões sociais e políticas estão fora do espaço público coletivo de deliberação, e são decididas por meio dos mecanismos “privados” do mercado (Ibidem, p. 178). Em outras palavras, Fraser considera o contrato sexual um modelo *insuficientemente estrutural* para analisar relações de poder institucionalizadas e lidar com a desigualdade de gênero em sociedades do capitalismo moderno.

Sobre a questão da prostituição, Fraser diz que o modelo de senhor/súdita não se enquadraria, pois o contexto contemporâneo é *outro*: segundo as palavras da autora (Ibidem, 179), as transações mercadológicas têm sido controladas pelas próprias prostitutas, e não pelos homens em si. Ela menciona que há etnografias que atestam que as prostitutas que seriam, por exemplo, de “alto nível” (que *não* configuram a totalidade das prostitutas, sendo apenas uma dentre as múltiplas facetas da prática) têm autonomia e poder considerável nas suas transações, tirando o protagonismo do cafetão em diversos cenários. E ainda diz que, em algumas culturas masculinas, voltar-se à prostituição como alternativa não seria um símbolo de poder, mas de vergonha, por simplesmente ter de pagar para ter uma relação sexual. Porém, Fraser alega que ela mesma *não acredita* que a prostituição seja libertadora para as mulheres (Ibidem).

[...] a dominação masculina pode persistir mesmo na ausência de relações de senhores/súditas. Colocando de outra forma, se a mercantilização dos corpos das mulheres não traz igualdade de gênero, a razão não é porque mulheres que assumem a instância de indivíduos possessivos necessitam acatar ordens de superiores masculinos. É, pelo contrário, **porque a prostituição codifica significados que são danosos para as mulheres enquanto classe.** (FRASER, 1993, p. 179) [tradução e grifo nossos]

Ou seja, Fraser dá a entender que, anteriormente à existência ou não da prostituição (e sobretudo de suas *relações individuais*), a dominação masculina persiste estruturalmente: há que se levar em conta a totalidade dessa dominação, de que a prostituição seria uma dentre muitas facetas. Portanto, a questão da justiça social para as mulheres, especificamente, trata de um problema social amplo que diz respeito a uma dominação que é estrutural. Esses significados que a prostituição pode codificar surgem de tal estrutura e se atenuam perante ela. O que Fraser busca, como veremos ao tratar de sua teoria da justiça, é diagnosticar de maneira apropriada e criticar, *em sua totalidade*, a dominação de gênero da qual que a prostituição é expressão – sempre partindo de um “lugar” socialmente contextualizado.

Para além de suas críticas específicas à teoria do contrato sexual, Fraser denota, então, que Pateman estaria correta ao entender a prostituição contemporânea de um modo

“generificado”. Isto é, trata-se de uma esmagadora maioria de homens comprando sexo de mulheres, numa relação em que o comprador pertence a um *status* mais alto (social e de gênero) do que quem vende, e o serviço vendido é, na maioria das vezes, associado à masculinidade, na dinâmica de domínio sexual e da feminilidade calcada em sujeição sexual (Ibidem). Em suma, Fraser diz que os significados contemporâneos de masculinidade e feminilidade teriam, sim, associações com o modelo senhor/súdita, ou com domínio/sujeição. Mas, para ela, a abordagem de Pateman seria muito “absolutista”, não fazendo jus à complexidade social intrínseca desse tipo de relação. Ou seja, domínio e sujeição não esgotam todos os significados de masculinidade e feminilidade, estando esses termos à mercê de mudanças históricas e à contestação cultural (Ibidem, p. 180). O que seria, então, uma *forma adequada de teorizar* a desigualdade de gênero e relações institucionalizadas de poder para Fraser?

Um dos principais intuítos da teoria crítica formulada por Fraser consiste em *formular diagnósticos* mais complexos e adequados sobre as formas de injustiça e de dominação nas sociedades contemporâneas, abarcando dimensões econômicas, culturais e políticas. Para a autora (1985, p. 97), ninguém ainda melhor definiu a função da teoria crítica do que Marx em 1843 como “o autoesclarecimento das lutas e desejos da época”. Segundo ela, uma teoria crítica da sociedade conceberia seu aparato conceitual, bem como o enquadramento de seu objeto, sempre olhando para as reivindicações dos movimentos sociais e políticos opostos à ordem dominante – ainda que tais movimentos não estejam blindados a críticas e mudanças. As questões dessa teoria crítica seriam, portanto, informadas e estruturadas pelos interesses dessas reivindicações (Ibidem).

Por exemplo, se as lutas contestando a subordinação das mulheres configuram uma das mais significantes lutas de uma dada época, então uma teoria crítica da sociedade para esse tempo procuraria, além de outras coisas, olhar para o caráter e para as bases de tal subordinação. Ela empregaria categorias e modelos explanatórios que revelariam, ao invés de obscurecer, as relações de dominação masculina e subordinação feminina. (FRASER, 1985, p. 97) [tradução nossa]

Desta forma, o que se exige de uma teoria crítica consiste, então, em compreender adequadamente a situação do movimento feminista e suas reivindicações. E, ao contrário de algumas teorias que ignoram as questões estruturais de gênero, e que se voltam apenas para os problemas econômicos do capitalismo de bem-estar, há que se colocar o problema da dominação e da subordinação das mulheres *em primeiro plano* (Ibidem, p. 131). Essa já seria uma abordagem dual que, mais tarde, se transformará numa característica da teoria de Fraser acerca da redistribuição econômica e do reconhecimento cultural, que configuram em conjunto a gramática da justiça social nas sociedades democráticas contemporâneas.

Procuramos construir uma concepção própria para nossa discussão sobre “o que é” a justiça para Fraser, e como ela pode ser utilizada para jogar luz à discussão crítica à prostituição. Propomos, então, construir essa concepção em duas etapas: 1. A forma como Fraser *aborda e fala sobre* as injustiças, de um modo diagnóstico; e 2. O que Fraser propõe para se *buscar* a justiça e seus remédios, de modo prognóstico.

### 3.2 Diagnosticando as injustiças em Nancy Fraser<sup>11</sup>

Seguindo as palavras de John Rawls (2008), Fraser concorda que a justiça seria a virtude primeira das instituições sociais, isto é, a virtude fundamental que “assegura a base para o desenvolvimento de tudo o mais” (FRASER, 2014, p. 266). É preciso, então, ainda nos termos rawlsianos, que se observe a justiça por via das estruturas básicas da sociedade e, mais do que isso, as regras básicas que são institucionalizadas para estabelecer os critérios primordiais da interação social. Somente enquanto essas regras estiverem ordenadas de forma justa é que outros aspectos palpáveis da vida serão justos (Ibidem). Mas, em contraposição a Rawls, Fraser ressalta três aspectos fundamentais que serão peculiares de sua própria teoria da justiça: questões de justiça não são exclusivamente distributivas<sup>12</sup> (a), não se esgotam nos termos analíticos da “posição original”<sup>13</sup>, uma vez que devem ser investigadas com base na própria

---

<sup>11</sup> Abordamos a questão da (in)justiça em Fraser sem percorrer um caminho necessariamente cronológico de sua obra. Para o presente capítulo, combinamos textos mais inaugurais de sua teoria bidimensional da justiça, que abarcam as questões da redistribuição e do reconhecimento (FRASER, 1990; 1997; 2003; 2007b), até textos mais recentes, que revisitam a questão da justiça na obra da autora de um modo mais amplo e lúdico (Idem, 2014). E, apesar de a teoria de Fraser, dos primórdios até os recentes escritos acerca das crises do capitalismo, apresentar implicitamente alguns resquícios sobre a questão da justiça (BRESSIANI; SILVA, 2021), é importante ressaltar que, para os fins de nossa discussão, não abordamos a versão mais recente de sua teoria da justiça: a tridimensional (FRASER, 2009b), que abarca também a questão da representação política. Acreditamos que a versão bidimensional é suficiente para explorar problemas mais conceituais e não tão empíricos – como é o caso da questão da prostituição em sua *significação estrutural* geral, não necessariamente nomeando contextos empíricos e nem experiências localizadas, já que Fraser aborda, sobretudo, a questão do Estado territorial quando fala sobre a representação política em sua teoria tridimensional. Portanto, como não abordamos questões muito precisas em termos contextuais, limitar-nos-emos à sua teoria bidimensional.

<sup>12</sup> Para críticas a esse respeito, ver Young (1990) e Forst (2014).

<sup>13</sup> A posição original, em Rawls (2008), trata da situação hipotética presente no estabelecimento de um contrato fundador da sociedade civil, em que suas partes contratantes, sob o “véu da ignorância”, decidem quais desejam ser os princípios de justiça da sociedade em que todos viverão posteriormente, sem que saibam se estarão ou não inseridas nessa sociedade e subjugadas aos princípios que escolheram para os demais. Tal escolha é feita de forma racional e razoável, já que, com o véu da ignorância, as partes não têm como tirar nenhum proveito individual de sua escolha, estando à mercê de que esta seja a melhor possível tanto para si quanto para os outros, buscando-se sobretudo pela liberdade e pela igualdade na sociedade em que todas as pessoas viverão.

estrutura básica da sociedade (b) e o acesso teórico a tais questões de justiça deve ocorrer inicialmente pelos diagnósticos das injustiças socialmente identificáveis (c).

Para discorrer especificamente sobre esse seu terceiro aspecto, a autora traz à discussão o exemplo do enredo do romance *Não me abandone jamais* (2005) de Kazuo Ishiguro, em que um grupo de crianças nasce e vive apenas em prol de fornecer transplante de órgãos a outras crianças cujo status seria mais elevado: eles são apenas clones e, os destinatários dos órgãos, são os “originais”. Ou seja, os clones vivem apenas em prol de fornecer uma vida melhor e mais duradoura aos originais, dentro de uma ordem social em que essa aparente situação de injustiça não é vista como tal e tampouco contestada, causando profundo sofrimento às partes oprimidas. Mais especificamente, o ponto de Fraser é que o romance traz a reflexão sobre justiça em sua *negação*, isto é, por meio da demonstração da injustiça. Para ela, isso significa que “a justiça jamais se experimenta diretamente” e, do contrário, a injustiça “é experimentada diretamente”, e por meio dela construímos nossa concepção de justiça: “é apenas pela ponderação do que consideramos injusto que começamos a construir um sentido do que seria uma alternativa” (FRASER, 2014, pp. 267-268).

A exemplo do romance, Fraser denota que é possível reconhecer a injustiça ali concebida pois a ordem social descrita no enredo é *exploradora*: um grupo vive e sofre em prol do bem-estar de outro grupo, sendo apenas fonte de ferramentas (os órgãos) que auxiliam na manutenção desse bem-estar. Ou seja, eles são “meios para os fins dos originais”, tendo seus interesses ou necessidades simplesmente anulados e subordinados, não se qualificando enquanto sujeitos de justiça e sendo excluídos do mesmo universo moral a que pertencem os originais, por serem vistos como categoricamente distintos (Ibidem, p. 268). Mas, ainda assim, ambos os grupos estão sujeitos a uma mesma estrutura básica da sociedade, nos termos rawlsianos, e vivem sob um mesmo conjunto de regras, que impõem a subordinação de um grupo a outro, sem que haja o devido reconhecimento da condição de iguais na interação social (Ibidem, p. 269).

Há, então, uma situação de injustiça em tal cenário, já que a justiça exigiria que todos os governados por tais regras básicas fossem reconhecidos como iguais, na medida em que todos estão sob a égide do mesmo universo moral. Nesse sentido, os danos aos oprimidos se atenuam quando estes carecem de meios para identificar a injustiça, o que ocorre quando o grupo explorador compreende a injustiça, mas mascara seus sentidos para aqueles que são explorados, numa manipulação deliberada. Ou, de outro modo, quando a própria *esfera pública*

da sociedade se concebe de forma exclusiva por discursos individualizantes, concentrando a culpa nas vítimas e ignorando motivos estruturais (Ibidem, p. 270), em que esquemas de interpretação dominantes pautam-se apenas pelos interesses do grupo explorador. Por seu turno, o grupo explorado sofre com *a escassez de significados* e palavras para que se articulem seus interesses enquanto classe, acabando sem ferramentas para reagir à situação de injustiça (Ibidem). Fraser ainda menciona que a individualidade, ao se pensar a questão da injustiça, seria uma “faca de dois gumes”:

Por um lado, ela é a característica distintiva da personalidade e do valor intrínseco, o bilhete de entrada para o universo de consideração moral. Todavia, ela facilmente se converte em meio de captura do poder, em instrumento de dominação. Apartada de **uma compreensão estrutural de uma ordem social exploradora**, a individualidade pode degenerar em objeto de culto, em substituto do pensamento crítico, que impede a superação da injustiça. (FRASER, 2014, p. 273) [grifo nosso]

Em suma, o raciocínio de Fraser ao falar sobre a justiça destaca a estratégia de abordá-la por seu lado negativo, ou seja, por meio da *injustiça*, na medida em que “não precisamos saber o que é a justiça para reconhecer que algo está errado” (Ibidem, p. 275). É necessário que haja um melhor senso de injustiça, deixando os véus da ideologia, verificando o que estaria errado e como tal situação pode se transformar em uma situação justa. Desta forma, poderemos formular um conceito de justiça que vá além do domínio da abstração, podendo ser concretizado e frutífero para a realidade social (Ibidem). Devemos, ainda, focar na *estrutura básica da sociedade* para elencar critérios de justiça:

Para averiguar quem é passível de consideração moral, devemos estabelecer quem está submetido a um conjunto de regras básicas compartilhado, que define os termos da cooperação social. ***Se as regras básicas instauram uma dependência exploratória de um grupo a outro*** – a fim de suprir necessidades tão vitais quanto sexo, reprodução de bebês, cuidados infantis, trabalho doméstico, assistência a idosos, trabalho laboral, limpeza e recolhimento de resíduos, fornecimento de órgãos corporais – ***então isso significa que eles estão submetidos à mesma estrutura básica da sociedade***. Membros de ambos os grupos habitam o mesmo universo moral e merecem igual consideração em questões de justiça. (FRASER, 2014, pp. 275-276) [grifo nosso]

E, ainda, a ausência de resistência ou crítica explícita à injustiça não configura a sua inexistência, isto é, há contextos em que ferramentas discursivas para identificação do problema e sua contestação não estão disponíveis imediatamente na esfera pública. Fraser prega, então, que religuemos a subjetividade à objetividade, dispensando a fetichização da individualidade e da interioridade psíquica ao invés de se ater às estruturas sociais (Ibidem).

Para além dessa descrição mais “abstrata” de como a autora aborda as injustiças, é importante ressaltar a importância de escritos em que ela produz seus *diagnósticos* de tempo, partindo de contextos sociais mais concretos, como no caso de sua análise acerca do movimento

feminista (2007a), as crises do Estado de bem-estar social (2013 [1989]) e do capitalismo (2009a), bem como a crítica à esfera pública burguesa “tradicional” (1997 [1990]). No que tange a essa última questão, Fraser deteve esforços para reconfigurar a proposta de esfera pública concebida por Habermas (2014), ainda que denotando sua importância para pensar os limites da democracia liberal contemporânea do Ocidente – onde, de fato, encontramos situações de injustiça e opressão que precisam ser analisadas criticamente e superadas em termos práticos (FRASER, 1997, p. 69). Para tanto, aproveita-se os benefícios do conceito habermasiano, mas com a necessidade de reconfigurá-lo com atenção às situações contemporâneas de injustiça, em que a separação entre o público e o privado se vê cada vez mais difusa. Isto é, a esfera pública “liberal e burguesa”, conforme concebida por Habermas, não é em si suficiente para captar as questões emergentes das democracias de massa, sobretudo em sociedades estratificadas e multiculturais (Ibidem, p. 71). E o que seria, primeiramente, tal esfera pública liberal e burguesa? É o âmbito em que se constitui a participação política nas sociedades modernas, por meio da comunicação intersubjetiva; ou seja, o espaço em que os cidadãos deliberam sobre interesses comuns, uma arena institucionalizada de interação discursiva que difere conceitualmente do Estado e da economia “oficial”, e que pode ser crítica ao próprio Estado (Ibidem, p. 70).

Fraser adianta que uma nova forma de esfera pública é necessária para resgatar a função crítica de tal arena e, assim, institucionalizar a democracia. Para tanto, a autora argumenta que a história da esfera pública, desde o início, não tem sido inclusiva e nem detentora dos reais interesses comuns das sociedades, não sendo espelho do interesse público, senão de interesses privados. Surge, então, o primeiro problema: a suposta separação entre “público” e “privado” não é sustentável, já que, na esfera pública burguesa, o público se fragmenta numa massa de grupos de interesse competindo entre si. Quais seriam, portanto, os interesses “privados” excluídos do escrutínio público? Amparada por estudos que revisionaram a historiografia acerca do tema (Ibidem, p. 75), Fraser afirma que a esfera pública “oficial” tem sido constituída de exclusões, e o cerne dessas exclusões seria dado por questões de *gênero*. Nessa concepção, feminilidade e publicidade seriam consideradas paradoxais. E, além disso, estaria aí contido o ethos de um processo criador de *distinções* de uma dada elite social, mantendo o caráter hierárquico e hegemônico do projeto burguês.

Fraser diz, então, que o erro de Habermas, na verdade, não está em somente idealizar a esfera pública liberal<sup>14</sup>, mas em não identificar e nem examinar *outras* esferas públicas existentes concomitantemente. Ainda a exemplo da historiografia, denota-se que havia uma variedade de formas em que mulheres norte-americanas, no século XIX, de várias classes e etnias, constituíam acessos alternativos à vida política e pública, apesar de serem excluídas da esfera pública oficial, dentre outros exemplos que, em geral, demonstram como ativistas pelos direitos das mulheres contestavam publicamente a exclusão das mulheres da esfera pública oficial e a privatização de políticas de gênero. Assim, o conceito de esfera pública burguesa fora constituído “ideologicamente”, apoiado numa noção de publicidade cega aos problemas de gênero, raça e, em alguma medida, classe (Ibidem, p. 76). Fraser conclui que o público burguês nunca fora de fato “o público” universal que clamava ser, capaz de incluir todas as vozes divergentes e subalternas. Muito pelo contrário, a esfera pública sempre foi efetivamente composta por diversos *contra-públicos* competindo simultaneamente, que desde o início se formavam de modo conflituoso. E, mesmo após a suposta “inclusão” desses públicos na esfera formal, com o ideal de acesso aberto, as desigualdades de status estariam apenas contidas e não eliminadas de fato.

É necessário, portanto, analisar criticamente os processos de interação discursiva também *dentro* das arenas públicas formalmente inclusivas, levando em consideração o contexto e estrutura social em que estão inseridos, contendo relações de dominação e subordinação. Na concepção liberal, o que se visa é enrijecer as barreiras entre instituições políticas que perpetuem relações de “igualdade” e as instituições econômicas, culturais e domésticas, mantendo-nas em relações sistêmicas de desigualdade. Ao contrário, Fraser pontua, é imprescindível à paridade de participação que as desigualdades sociais sistêmicas sejam eliminadas e não só contidas (Ibidem, pp. 77-68).

O melhor cenário é que haja uma multiplicidade de públicos que interagem entre si, do que um só público dominante porém “compreensivo” e potencialmente inclusivo (Ibidem, p. 81). A essa multiplicidade de públicos oposta à esfera pública oficial Fraser designa o termo *contra-públicos subalternos*, que têm se formado por grupos minoritários que constituem públicos alternativos em paralelo, como mulheres, trabalhadores, negros e LGBTs. Dentro

---

<sup>14</sup> Tal crítica é direcionada exclusivamente à versão original de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (HABERMAS, 2014 [1962]), anteriormente à reconsideração do posicionamento teórico do próprio Habermas, como no prefácio de 1990 da mesma obra e no Cap. 8 de *Facticidade e Validade* (HABERMAS, 2020 [1992]), em que o autor atualiza seu conceito de esfera pública de acordo com as críticas que recebeu, incluindo a de Fraser.

desses contra-públicos, são discutidos interesses em oposição àqueles da esfera oficial, como a interpretação de suas identidades e necessidades específicas, criando vocabulários próprios e levantando questões até a esfera pública oficial. A título de exemplo, Fraser destaca o caso das mulheres feministas que, agindo entre si e levantando questões de interesse mútuo, armaram-se com uma linguagem específica contra abusos e assédios, numa auto-compreensão de seus interesses e necessidades, diminuindo os efeitos de desvantagem na esfera pública oficial (Ibidem, pp. 81-82). Isto é, a ação e ampliação dos públicos subalternos se dá por via de *contestações* discursivas que então vão a público, num caráter *dual*: elas (1) funcionam como espaços de reagrupamento de grupos sociais que constituem os contra-públicos, e (2) como base de atividades agitacionais frente a outros públicos, constituindo seu potencial emancipatório (Ibidem, p. 85). Portanto, as relações discursivas entre públicos empoderados de forma distinta se dá mais pela contestação de suas demandas, do que pela simples deliberação.

É imprescindível, portanto, a discussão acerca dos limites entre publicidade e privacidade, no modo de decidir o que é de interesse público ou privado nas arenas de discussão, determinado pela perspectiva do participante. A autora sustenta que não há fronteiras naturalmente dadas e *a priori*, já que os comuns consensos são dados por via da contestação discursiva. Por exemplo, outro caso das mulheres feministas, que até dado momento eram minoria em pensar na violência doméstica como preocupação comum e um tópico legítimo de discussão pública (Ibidem, p. 86). Somente por via da contestação é que trouxeram tal questão à tona na esfera pública, tornando-na um interesse comum para a maioria. Dessa forma, não há como pré definir uma noção de “bem comum” e nem crivos para a exclusão de “interesses privados”, já que podem ser comprometidos por efeitos de dominação e subordinação. Nisso, Fraser argumenta que a teoria crítica necessita olhar mais dura e criticamente aos termos “público” e “privado”, já que têm poder de discurso político, utilizados para deslegitimar alguns interesses em detrimento de outros.

Em resumo, este capítulo abre margem para compreendermos como o acesso às questões de justiça, segundo Fraser, deve ser precedido de um esforço da teoria crítica em diagnosticar toda a complexidade dos fenômenos da injustiça. Mas, mais do que meramente descrever como se dá tal acesso em uma forma abstrata, Fraser concebe seus diagnósticos de tempo, tal como a reconfiguração que a autora faz do conceito de esfera pública, a partir de uma abordagem mais histórica e socialmente contextualizada. Destacamos, portanto, a importância de que todo acesso a questões de justiça seja precedido pelo diagnóstico de injustiças situadas. Porém, essas partes constituintes da teoria de Fraser configuram apenas esse momento mais “descritivo” de

acesso e diagnóstico. Para apreender e se utilizar da teoria de Fraser em sua totalidade, necessitamos atentar a um outro momento que é complementar e necessário para sua teoria crítica da justiça: o da construção dos *critérios normativos* sobre os quais a autora concebe seu *prognóstico*, ou seja, os caminhos de superação das injustiças. Na seção seguinte, portanto, apresentamos em maior profundidade a gramática dual que compõe sua teoria (redistribuição e reconhecimento) e o seu critério normativo determinante: a paridade de participação.

### 3.3 Critérios normativos da justiça em Nancy Fraser

Após expostas as formas como Fraser acessa e diagnostica as injustiças, agora discutiremos como a autora concebe, normativamente, os “remédios” para combater tais injustiças. Nesse sentido, chama-se a atenção para os conflitos “pós-socialistas” em que, na agenda política, a questão identitária de grupos acaba por minar os interesses de classe enquanto principal meio de mobilização. Nisso, as principais formas de injustiça também estão em disputa, na medida em que a dominação cultural toma o lugar da exploração material, fazendo com que os remédios para tais injustiças também se alternem: reconhecimento cultural toma a frente da redistribuição socioeconômica (FRASER, 1997, p. 11). Para ela, no entanto, tal dicotomia significa uma falsa antítese, no tocante de que deveríamos *combinar* ambas as instâncias das lutas políticas. Deve-se desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento pautada por políticas culturais da diferença que possam ser combinadas com as políticas sociais de igualdade, na medida em que a justiça, em seu todo, requer a combinação de redistribuição e reconhecimento juntos (Ibidem, p. 12). Nisso, a autora demonstra como esse entrelaçamento e o suporte mútuo seriam possíveis, por meio da exemplificação de certas vias da injustiça que são culturais e socioeconômicas ao mesmo tempo, como no caso de gênero e de raça (Ibidem). Mas, na construção de seu argumento, a autora propõe distinções analíticas entre redistribuição e reconhecimento, para depois demonstrar como os casos “simultâneos” são concebidos.

Em um primeiro momento, Fraser apresenta dois entendimentos distintos da injustiça, dos quais o primeiro trataria da injustiça socioeconômica (como exploração do trabalho, marginalização econômica e privações materiais), originada na estrutura político-econômica da sociedade (Ibidem, p. 13). A autora alega que não se compromete com nenhum projeto teórico específico já existente, senão apenas a um entendimento amplo e profundo da injustiça socioeconômica pautado pelo princípio igualitário (Ibidem, p. 14). O segundo entendimento é o da injustiça cultural ou simbólica, forjada pelas estruturas sociais da representação, interpretação e comunicação (como o não reconhecimento das diferenças, a dominação e o

desrespeito culturais). Na prática, ambas as formas de injustiça estariam interligadas: instituições econômicas podem ter uma dimensão constitutiva de cunho cultural e simbólico, bem como práticas culturais podem ter consequências materiais – isto é, ambas as injustiças se relacionam entre si e se reforçam (Ibidem, p. 15). Mas, primeiro, há que se definir os respectivos remédios a cada forma de injustiça: redistribuição (à injustiça socioeconômica) e reconhecimento (à injustiça cultural). Nas reivindicações por redistribuição, pautam-se políticas pela igualdade material entre grupos inicialmente distintos. No caso do reconhecimento, a agenda carrega a questão da diferenciação dos grupos, isto é, a evidência do que há de distinto nos grupos não dominantes e a valorização positiva de suas especificidades.

A princípio, essas parecem formas contraditórias de se pautar a justiça, mas a questão é que existem, no mundo social, grupos e pessoas submetidas a ambos os tipos de injustiça (que requerem remédios distintos) ao mesmo tempo (Ibidem). Fraser indaga, então, como podemos *reivindicar* e *negar* especificidades ao mesmo tempo, tendo em vista ambos os “extremos” dos entendimentos da injustiça e seus remédios. Ora, há casos que se localizam no “meio” desse espectro da injustiça: é o caso das coletividades que Fraser chama de *bivalentes*, que são definidas pelas estruturas político-econômica e cultural-valorativa da sociedade (Ibidem, p. 19), que irão precisar de ambos os remédios para ambas as injustiças. É o caso de raça e gênero, conforme mencionado: apesar de suas especificidades, pessoas não brancas e mulheres estão sujeitas às dimensões político-econômica e cultural-valorativa da injustiça, implicando ambas as reivindicações por redistribuição e reconhecimento (Ibidem).

Ao tomar a questão do gênero, por exemplo, existem nela dimensões político-econômicas: gênero tem uma função determinante na divisão do trabalho, por exemplo, nos casos das divisões entre trabalho pago e trabalho reprodutivo não pago, respectivamente atribuídos aos homens e às mulheres. E, ainda, *dentro* dessa divisão do trabalho, ao falar sobre o trabalho pago, a questão de gênero rege quem ganhará mais ou terá um melhor cargo, determinando quais trabalhos são “femininos” e quais são “masculinos” (Ibidem). Há, então, uma estrutura que causa formas de exploração e marginalização especificadas de gênero, o que requereria uma forma de justiça que transformasse a economia eliminando sua estrutura de gênero, ou seja, abolindo a divisão de gênero do trabalho, “retirando o gênero da conversa” (Ibidem, p. 20). Ao mesmo tempo, a questão de gênero abarca diferenciações culturais-valorativas, que a coloca na dimensão do reconhecimento, ao passo de que sua maior característica de injustiça seria o androcentrismo, que é “a construção autoritária de normas que privilegiam aspectos associados à masculinidade”, junto ao sexismo cultural, que “desvaloriza

e deprecia coisas codificadas como ‘femininas’”, ou seja, “de forma pragmática”, as mulheres (Ibidem). Tudo isso pode ser expressado em opressões como o assédio sexual, a objetificação, a exploração sexual, a violência doméstica, a falta de representação e exclusão dos espaços de tomada de decisão, que configuram injustiças de reconhecimento e requerem remédios de reconhecimento:

Superar o androcentrismo e o sexismo requer a mudança das valorações culturais (bem como suas expressões legais e práticas) que privilegiam a masculinidade e negam igual respeito às mulheres. Requer descentralizar as normas androcêntricas e revalorizar um gênero desrespeitado. A lógica do remédio neste caso é próxima à lógica que diz respeito à questão da sexualidade: trata-se de conceder reconhecimento positivo a uma especificidade de grupo que é desvalorizada (FRASER, 1997, p. 20) [tradução nossa]

Falamos, então, de uma coletividade que é bivalente, submetida simultaneamente a duas formas de injustiça e que requer dois tipos distintos de remédios. Normas culturais sexistas e androcêntricas estão institucionalizadas também dentro do Estado e da economia, de modo que a desvantagem econômica e material das mulheres também restringe seu *status* frente aos homens, isto é, condição de participação igualitária na interação social, na constituição das normas culturais e dentro da esfera pública e espaços de tomada de decisão. A injustiça de gênero requer, então, mudanças econômicas e culturais, abolir a diferença e valorizar a especificidade do gênero (Ibidem, p. 21).

Para complexificar ainda mais esse dilema, Fraser conceitualiza a questão dos remédios para determinadas injustiças, que podem ser construídos de duas formas: afirmativa ou transformativa, encontradas em ambos redistribuição e reconhecimento. Remédios afirmativos à injustiça são aqueles que têm o objetivo de corrigir arranjos sociais inadequados sem que se altere a estrutura que os forja, enquanto os remédios transformativos os corrigem justamente pela reestruturação da estrutura subjacente (Ibidem, p. 23). Por exemplo, no caso da injustiça cultural, remédios afirmativos à homofobia estariam alinhados com a afirmação e valorização positiva das identidades homossexuais, enquanto remédios transformativos colocariam em xeque toda a dicotomia “homo-hetero”, desconstruindo todas as sexualidades envolvidas e concebendo novas concepções. Ou, no caso da injustiça econômica, os remédios afirmativos estão pressupostos no modelo do Estado de bem-estar liberal, com políticas de igualdade entre classes distintas, enquanto os transformativos estão associados ao socialismo, buscando a abolição da divisão de classes em si (Ibidem, pp. 24-25).

A redistribuição afirmativa pode vir a estigmatizar aqueles que estão em desvantagem, acoplando o insulto do não reconhecimento à injúria da privação. A redistribuição transformativa, ao contrário, pode promover a

solidariedade, auxiliando a consertar algumas formas de não reconhecimento (FRASER, 1997, p. 26). [tradução nossa]

Nesse sentido, a questão que resta para Fraser é sobre qual combinação de remédios melhor funciona no caso de coletividades bivalentes, minimizando as interferências que surgem ao se buscar redistribuição e reconhecimento de forma simultânea (Ibidem, p. 26). Em síntese, ambos os remédios afirmativos (de redistribuição e reconhecimento) pautam-se pela ênfase nas *diferenciações* que podem gerar *mais injustiças* de não reconhecimento: a redistribuição realoca recursos *para classes desfavorecidas*, isto é, reafirma-se o estigma sobre “quem é” desfavorecido; e nos casos do reconhecimento, busca-se o respeito por *identidades já estabelecidas*, sem que as raízes e significações dessas identidades sejam questionadas. No caso dos remédios transformativos, em ambos redistribuição e reconhecimento, as estruturas das relações de produção material e de valorização cultural são profundamente reconstruídas, eliminando, *de início*, as diferenciações de grupos anteriormente estabelecidas (Ibidem, p. 27). Nota-se, então, qual “par” de remédios funciona em melhor sintonia rumo à superação de injustiças, quando combinados redistribuição e reconhecimento: os remédios transformativos.

Ora, no caso das injustiças de gênero, por exemplo, Fraser alega que a combinação de remédios afirmativos seria problemática, já que procura superar apenas discriminações atitudinais no âmbito econômico, mas não se questiona a divisão de gênero do trabalho propriamente dita, mantendo inquestionadas as estruturas que geram opressões pautadas por gênero, reenfatizando estigmas identitários e gerando não reconhecimento (Ibidem, p. 29). Do contrário, um feminismo transformativo (ou desconstrutivo) procura abolir dicotomias hierárquicas de gênero, tanto no âmbito econômico quanto no âmbito cultural, questionando algo *anterior*, que é a própria diferenciação de gênero, a partir de uma base consistente de igualdade social (Ibidem, p. 30). Porém, para que políticas desconstrutivas e transformativas sejam viáveis (política e psicologicamente), tanto na economia quanto na cultura, as pessoas necessitam “se desvencilhar de seu apego às construções culturais de seus interesses e identidades atuais” (Ibidem, p. 31).

A tarefa, então, é descobrir como “afunilar” o dilema redistribuição-reconhecimento para melhor contemplar injustiças da realidade social, que são muito mais nuançadas do que os tipos ideais exemplificados em seu argumento, com especificidades cruzadas e interseccionadas, como no caso de uma mulher, negra, pobre e homossexual, por exemplo (Ibidem, p. 32). Esse prisma de especificidades requer remédios transformativos com maior

intensidade, em que formas profundas e complexas de injustiça necessitam de remédios igualmente profundos e complexos.

É aí, então, que a autora elabora o que chama de um “conceito amplo de justiça”, capaz de acomodar as reivindicações defensáveis por redistribuição material e por reconhecimento da diferença, de modo simultâneo (Idem, 2007b, p. 103). Para que isso seja possível, há uma tensão para se desvencilhar: convencionalmente, teóricos tratam a questão do reconhecimento como inerente à *ética* hegeliana, isto é, a concepções de “boa vida”, seguindo condições qualitativas do desenvolvimento humano. E, a redistribuição, por sua vez, estaria ao lado da *moralidade* kantiana, calcada pelo certo ao invés do bom, ou seja, pela justiça. O que Fraser reivindica em sua teoria é que o remédio do *reconhecimento* também pode ser alinhado à moralidade, juntamente da redistribuição, sendo também uma reivindicação *por justiça* – e não de boa vida, de modo que possa ser justificada e aceita por diferentes perspectivas valorativas (Ibidem, pp. 103-105).

Para conceber seu conceito amplo de justiça, Fraser rompe com o modelo padrão de reconhecimento, que é o da identidade, que exige reconhecimento da identidade cultural específica de um grupo. Nele, o não reconhecimento se configura pela depreciação dessa identidade, gerando um dano à subjetividade psíquica dos membros do grupo afetado. Isto é, trata-se de uma política de identidade, em que a estrutura psíquica seria protagonista, em detrimento das implicações das instituições e interações sociais subjacentes, que são os reais motivos de injustiça (Ibidem, p. 106). Ao contrário, então, sua proposta é tratar do reconhecimento como uma questão de *status social*: um modelo em que o que se exige do reconhecimento não seria a identidade específica de grupo, mas a condição dos membros de participarem como parceiros integrais na interação social. Neste caso, o não reconhecimento significa *subordinação social*, e não depreciação da identidade de grupo, ou seja, reparar a injustiça requer uma política de reconhecimento, e não de identidade:

Entender o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como *parceiros*, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de *reconhecimento recíproco* e *igualdade de status*. (FRASER, 2007, p. 108)

Quando não há reconhecimento, os padrões institucionalizados de valoração cultural designam alguns atores como inferiores, excluindo-os, sendo menos do que parceiros integrais na interação social. Nisso, há não reconhecimento e subordinação de status. Ou seja, no modelo de status, o não reconhecimento se mostra quando as instituições concebem a interação social

a partir de normas culturais que impedem a paridade de participação. Isto é, algumas categorias de atores sociais são consideradas normativas e outras como inferiores, por exemplo: brancos ou negros, hetero ou homo, homens ou mulheres, entre outros. Nesses casos, as reivindicações por reconhecimento demandam desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a *paridade de participação*, substituindo-os por padrões que a promovam. E, dessa forma, a força normativa das reivindicações por reconhecimento, no modelo de *status*, livra-se da dependência direta a um horizonte de valor substantivo específico, priorizando o correto ao invés do bem. Ou seja, está alinhado à moralidade (Ibidem, pp. 108-110).

Tal abordagem permite importantes vantagens, como, por exemplo, o fato de se recorrer a um padrão deontológico e não sectário, permitindo que se justifiquem reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes sob as condições modernas de pluralismo valorativo. Assim, modelo de status não apela para concepções de boa vida, senão por uma concepção de justiça que deve ser aceita por todos que tenham concepções divergentes da boa vida. Isso torna o não reconhecimento como moralmente inaceitável, já que nega a alguns indivíduos e grupos a possibilidade de participar como iguais na interação social – ou seja, segundo a norma da paridade participativa, que não é sectária e justifica reivindicações por reconhecimento “como normativamente vinculantes para todos aqueles que concordem em seguir os termos justos da interação, sob as condições de pluralismo valorativo” (Ibidem, p. 113). E, além disso, ao conceber o não reconhecimento como subordinação de status, localiza-se os equívocos nas relações sociais, e não na psicologia individual ou interpessoal, fazendo com que a não paridade de participação seja moralmente indefensável, para além de distorcer ou não a subjetividade dos oprimidos, evitando a psicologização das situações de injustiça (Ibidem, pp. 113-114).

Para que a paridade de participação seja possível, há duas condições necessárias: 1. Distribuição de recursos materiais deve se dar de forma a assegurar independência e voz dos participantes, que seria a condição objetiva. E 2. A condição intersubjetiva, que requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade de estima social. Ou seja, a primeira está ligada à justiça distributiva e a segunda à filosofia do reconhecimento. Dessa forma, “uma concepção ampla da justiça, orientada pela norma da paridade participativa, inclui tanto redistribuição quanto reconhecimento, sem reduzir um ao outro” (Ibidem, pp. 119-120).

## Conclusão

Como ponta pé inicial, partimos da noção de que a prostituição pode ser considerada uma das instituições que mais revela e expressa as relações de poder entre homens e mulheres (PARADIS, 2018) e, por essa razão, é indispensável ao pensamento político, justamente por catalisar tão bem problemas e questões caros à política e ao pensamento social. Dentro desse amplo cenário, partimos por argumentos de teóricas feministas que abordassem a prostituição de maneiras distintas, mas distanciando-se de moralismos de uma suposta pureza sexual, e do contrário, que se alicerçam à analogia e à proximidade da prostituição com as opressões advindas do sistema capitalista e da estrutura patriarcal. Suas contribuições foram preciosas para que a proposta abolicionista fosse concebida, em contraste às propostas proibicionistas e liberacionistas, gerando mais uma possibilidade de se pensar a prostituição e suas problemáticas visando a emancipação das mulheres que estão ali inseridas (tanto cisgênero quanto transsexuais).

Partimos também da pressuposição que as abordagens do socialismo e do marxismo clássicos têm suas limitações, como todo projeto teórico, e precisariam ser revistas, sobretudo ao pensarmos a contemporaneidade, e principalmente por conta do enfraquecimento do debate crítico à prostituição nas últimas décadas. Tomamos a tarefa, então, de retomar esse debate no mesmo teor dos socialistas clássicos, mas unindo forças a teorias comprometidas com a emancipação das mulheres dentro dos contextos das sociedades democráticas contemporâneas, como a teoria crítica de Fraser nos convida a fazer. Trouxemos, então, Pateman para abrir esse debate, já que sua teoria do contrato sexual permite pensar a questão do patriarcado e da prostituição, de forma associada. Mas Pateman também tem suas limitações, além do importantíssimo papel de sua obra, que necessitam de algum fortalecimento para pensar os contextos da realidade social contemporânea de uma forma menos abstrata: é o que diz Fraser ao criticar seu modelo de senhor/súdita, que não serviria como um enquadramento adequado de análise das relações de poder contemporâneas, devido à sua complexidade e às suas diversas nuances. Encontramos, então, na teoria da própria Fraser possíveis caminhos para seguir rumo a uma teoria que consiga captar a realidade social e política contemporânea pautando a emancipação das mulheres e a justiça social, de modo que consigamos analisar e repensar a prostituição de um modo crítico. Mas pretendemos repensá-la concebendo diagnósticos e

prognósticos acerca da realidade social, tal qual seria a tarefa das teorias consideradas críticas (FRASER, 1985).

Para Pateman, como vimos, a prostituição seria a mais clara expressão de que uma pessoa é uma propriedade que pode ser transacionada e a mais clara formada institucionalização da subordinação de um indivíduo a outro, ou seja, neste caso, de uma mulher a um homem (PATEMAN, 2020 [1988]). Isto é, a prostituição é uma das formas de contrato calcada por uma relação de subordinação – numa situação em que a livre-escolha não seria concebida em um contexto autêntico e genuíno, mas pautado pela escassez de opções (BIROLI, 2013, p. 130). E o problema não seria voltado às mulheres que se prostituem (ainda que à primeira vista elas sejam os principais atores sociais nesse cenário), mas às razões pelas quais há a enorme *demand*a por parte dos homens (que também são atores sociais decisivos na manutenção da prática) para que seus corpos estejam à venda como mercadorias dentro da lógica capitalista – que é o que, segundo a autora, há de errado com a prostituição (PATEMAN, 1999, p. 63).

Segundo a ótica de Fraser acerca da redistribuição e do reconhecimento – mas sobretudo do reconhecimento –, haveria, aí, uma potencial situação de injustiça. Fraser alega que a característica central da injustiça de gênero é a construção de normas que privilegiam a masculinidade, produzindo o sexismo cultural, desqualificando coisas codificadas como femininas. O que resulta em diversos danos sofridos pelas mulheres, dentre eles, a violência e a exploração sexual, que configuram injustiças de reconhecimento (FRASER, 2007b), e que características da prostituição, tal como descritas por Pateman, estariam incluídas, segundo nossa interpretação. Para Fraser, ainda, o gênero seria um modo bivalente de coletividade, em que injustiças de redistribuição e reconhecimento estão entrelaçadas, reforçadas por normas culturais sexistas e androcêntricas que são institucionalizadas por meio do Estado e da desvantagem econômica das mulheres, o que restringe sua participação de modo igualitário nas esferas públicas de tomada de decisão e formação da cultura: “o resultado é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica” (Ibidem).

Diante desse cenário de injustiças bivalentes, vimos também como Fraser distingue os remédios entre “afirmativos” e “transformativos”. Os primeiros, voltados a corrigir os efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente e, os segundos, voltados a corrigir os resultados desiguais pela transformação total das estruturas (Ibidem, p. 237). Por exemplo, no quesito da redistribuição, os remédios afirmativos, diz Fraser, longe de abolirem a divisão de classes per se, sustentam-na e moldam-na. Resulta-se na “marcação” da classe

desprivilegiada como deficiente e necessitada, já que engendram a desvantagem de classe sem mexer nas estruturas. Desse modo, “uma abordagem voltada para compensar injustiças de distribuição pode acabar criando injustiças de reconhecimento” (Ibidem, p. 238).

Tendo em vista que, desde as análises primordiais dos socialistas, a massa das mulheres na prostituição abarca mulheres em situação de vulnerabilidade socioeconômica, vê-se que o remédio de redistribuição afirmativo, tal qual apresentado por Fraser, apenas minaria seu *status* social e desembocaria em um déficit de reconhecimento, na medida em que se estigmatiza esse determinado grupo, reforçando a injustiça de gênero existente, sem que se transforme de fato a estrutura social subjacente. E falamos em *status* pois, segundo o modelo de Fraser, as injustiças são calcadas na estrutura e nas relações sociais institucionalizadas, e não na psicologia individual (Idem, 2007, pp. 113-114). Ou seja, ainda recapitulando Pateman, pensar na noção *estrutural* da prostituição, para além das concepções individuais, é de suma importância para construir uma crítica atenta às raízes do problema. Remédios transformativos acerca da redistribuição e do reconhecimento, portanto, transformariam a estrutura cultural-valorativa subjacente, pensando nos danos intrínsecos à estrutura social e à subordinação institucionalizada, enxergando a prostituição em seu teor macroestrutural, buscando não a amenização de seus males, mas a abolição de suas causas.

Essa seria uma maneira possível de se ler a prostituição: partindo do diagnóstico de que ela seria uma *situação de injustiça* de gênero, já que representa a falta de paridade de participação entre homens e mulheres, por ser uma instituição generificada e pelo comprador estar sempre em um *status* social mais elevado do que quem vende seu corpo (FRASER, 1993; PATEMAN, 1999). É uma forma de injustiça bivalente, pois abarca injustiças de redistribuição e de reconhecimento, exigindo ambos os remédios para que haja paridade de participação. Nosso prognóstico, portanto, utilizando das categorias de Fraser, é pela busca por remédios transformativos, críticos às raízes estruturais e institucionais da questão da prostituição, que procurem aboli-las para dar espaço a novas normas culturais-valorativas que visem a emancipação das mulheres e a justiça social de um modo geral, sempre pautando-se pelo critério da paridade de participação como justificativa.

Concluimos, então, que Pateman e Fraser são autoras que *podem* conversar entre si, apesar de alguns entraves que parecem impedi-las no início – a exemplo, o fato de Pateman não considerar a categoria de gênero e de Fraser não se apoiar fielmente na concepção de

patriarcado<sup>15</sup>. Em nossa interpretação, as autoras *podem* se tornar aliadas ao dar *continuidade* à crítica à instituição da prostituição, já que ambas têm projetos calcados numa teoria pós-marxiana, ainda que suas divergências necessitem ser melhor alinhadas, vemos na análise do problema da prostituição um exercício teórico que as aproxima: Pateman é uma autora de saída, que primeiro *suscita* o tema da prostituição como objeto de análise e crítica, de forma direta. Fraser, por sua vez, apesar de não se debruçar diretamente no problema da prostituição, é capaz de trazer *novos alcances* à crítica que Pateman reivindica, se “aplicarmos” sua teoria da justiça à concepção que Pateman tem da prostituição. Com as categorias de análise de Fraser, que acabamos de explicitar, podemos identificar com maior clareza os problemas inscritos na prostituição, em seu sentido estrutural e institucional.

Contudo, isso não significa dizer que o amplo debate acerca da prostituição se limita somente à dimensão estrutural de justiça. A questão da (in)justiça, pensando nos alcances de uma análise teórico-normativa e teórico-crítica, é somente um dos “braços” que podem se destrinchar a partir da discussão da prostituição e os problemas que envolvem a prática. Há múltiplas formas de analisar e acessar o assunto, que são igualmente necessárias e importantes. Nossa tentativa fora explorar *uma* dentre tantas chaves capazes de se analisar a prostituição: a chave da justiça, que entendemos como uma das principais preocupações do pensamento político (FRASER, 2014), mas que, ainda hoje, pouco é explorada ao pensarmos questões do feminismo que pouco adentram os debates da teoria política brasileira (BIROLI, 2017), como é o caso da prostituição. Não tentamos, portanto, “fechar” conclusões acerca do tema, mas, do contrário, tentamos contribuir com a “abertura” de um debate que ainda há de crescer dentro da teoria política. Mais do que procurar respostas, então, procuramos suscitar mais perguntas e inquietações acerca do tema, ampliando as gamas de análise da teoria normativa, que não se limitam a uma abstração apenas “ideal” (MELO, 2017), mas que tem potencialidades de análise capazes de corroborar com a pesquisa social.

---

<sup>15</sup> Fraser, em alguns textos, chega a citar o termo, mas não se debruça nele como ponto chave de sua argumentação, além de citá-lo entre aspas e alegar que, na contemporaneidade democrática, as mulheres não vivem sob regimes propriamente patriarcais (i.e. Fraser, 1993; 2007; 2009).

## Referências:

- AFONSO, Mariana Luciano. *Regulamentar para quê(m)? As representações sociais de prostitutas sobre a regulamentação da “profissão”*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de São Carlos, 2014.
- ANDERSON, Elizabeth. “Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology”. In: *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 2, pp. 27-58, fall, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Value in Ethics and Economics*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- BERAN, Katie. “Revisiting the Prostitution Debate: Uniting Liberal and Radical Feminism in Pursuit of Policy Reform”. In: *Law & Inequality*, vol. 30, pp. 19-56, 2012.
- BIROLI, Flávia. “Democracia e tolerância à subordinação: livre-escolha e consentimento na teoria política feminista”. In: *Rev. de Soc. e Política*, v. 21, n. 48: 127-142, dez. 2013.
- \_\_\_\_\_. “Teorias feministas da política, empiria e normatividade”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 102: pp. 173-210, 2017.
- BONOMI, Carolina. *“Mulher da Vida, É Preciso Falar”*: um estudo do movimento organizado de trabalhadoras sexuais. Dissertação (mestrado em Ciência Política) – Universidade Estadual de Campinas, 2019.
- BRESSIANI, Nathalie; SILVA, Felipe. “A teoria de justiça de Nancy Fraser: Reflexão normativa e diagnóstico do capitalismo”. In: WEBER; COSTA (orgs.). *Filosofia do Direito: teorias modernas e contemporâneas da justiça*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2021.
- BROWN, Wendy. “Where is the Sex in Political Theory?”. In: *Women & Politics*, vol 7(1), 3-23, Spring, 1987.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- DE MIGUEL, Ana. “La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana”. In: *Rev. Europea de Derechos Fundamentales*, n. 19, pp. 49-74, 1º semestre, 2012.
- ISHIGURO, Kazuo. *Não me abandone jamais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- FORST, Rainer. *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- FRASER, Nancy. “Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's Sexual Contract”. In: *Social Text*, No. 37 (Winter, ), pp. 173-181, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Justice Interruptus: Critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(2): 291-308, maio-agosto/2007a.
- \_\_\_\_\_. “O Feminismo, o capitalismo e a astúcia da história”. In: *Mediações*, Londrina, v. 14, n.2, pp. 11-33, Jul/Dez. 2009a.
- \_\_\_\_\_. “Reconhecimento sem ética?” In: *Lua Nova*, São Paulo, 70: pp. 101-138, 2007b.
- \_\_\_\_\_. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. In: *Social Text*, no. 25/26, pp. 56-80. 1990.

- \_\_\_\_\_. *Scales of Justice*. New York: Columbia University Press, 2009b.
- \_\_\_\_\_. “Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº15, pp. 265-277, Brasília, setembro - dezembro de 2014.
- \_\_\_\_\_. “Talking about Needs: Interpretive contests as political conflicts in welfare-state societies”. In: *Ethics*, vol. 99 n. 2, pp. 291-313, 1989.
- \_\_\_\_\_. “What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender”. In: *New German Critique*, n. 35, pp. 97-131. Spring-Summer, 1985.
- \_\_\_\_\_; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* New York/London: Verso, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Unesp, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Unesp, 2014.
- HARDING, Sandra. *Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- HIRATA, Helena *et al.* *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Unesp, 2009.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento Feminista Brasileiro: Formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- KEMPADOO, Kamala. *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Women of Color and the Global Sex Trade: Transnational Feminist Perspectives”. In: *Meridians*, vol. 1: 28–51, 2001.
- NICHOLSON, Linda. “Interpreting gender”. In: *Signs*, vol. 20, no. 1, pp. 79-105, Autumn, 1994.
- NUSSBAUM, Martha. *Sex & Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MACKINNON, Catharine. “Feminismo, Marxismo, Método e o Estado: Uma agenda para teoria”. In: *Revista Direito e Práxis*, vol. 7, núm. 15, pp. 798-838, 2016.
- MELO, Rúrion. “Teoria política e pesquisa social”. In: *Lua Nova*, São Paulo, 102: 211-230, 2017.
- MIGUEL, Luis F. “Carole Pateman e a Crítica Feminista do Contrato”. In: *Rev. Brasileira de Ciê. Sociais*, v. 32, n. 93, pp. 1-17, 2017.
- MILLER, Seumas. "Social Institutions" In: MALTA, Edward (org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, n.p., Summer, 2019.
- OVERALL, Christine. “What's Wrong with Prostitution? Evaluating Sex Work”. In: *Signs*, vol. 17, no. 4, pp. 705-724, Summer, 1992.
- PARADIS, Clarisse Goulart. “A prostituição no marxismo clássico: crítica ao capitalismo e à dupla moral burguesa”. In: *Rev. Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 26, v.3, pp. 1-20, 2018.
- \_\_\_\_\_. “As tradições do pensamento político e o dissenso democrático sobre a prostituição”. In: *Teoria e Pesquisa: Revista de Ciência Política*, vol. 26 n. 2, pp. 106-145, 2017a.

\_\_\_\_\_. Feminismo, liberdade e prostituição: para além do dissenso democrático. Tese (doutorado em Ciência Política). Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, 2017b.

PATEMAN, Carole. *Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 2020 [1988].

\_\_\_\_\_. *Participação e teoria democrática*. São Paulo: Paz e Terra, 1992 [1970].

\_\_\_\_\_. *The disorder of women: democracy, feminism and political theory*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *The problem of political obligation: a critique of liberal theory*. Berkeley: University of California Press, 1985 [1979].

\_\_\_\_\_. “What’s Wrong with Prostitution?” In: *Women’s Studies Quarterly*, v. 27, n. 1/2, pp. 53-64, 1999.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PHILLIPS, Anne. “It’s My Body and I’ll Do What I Like With It: Bodies as Objects and Property”. In: *Political Theory*, 39: 724–48, 2011.

PISCITELLI, Adriana. “El tráfico del deseo: interseccionalidades no marco do turismo sexual no Nordeste do Brasil”. *Quaderns-e de l’Institut Català d’Antropologia*, Núm. 4, pp. 1-29, 2004.

\_\_\_\_\_. “Feminismos e Prostituição no Brasil: Uma Leitura a Partir da Antropologia Feminista”. In: *Cuadernos de Antropología Social*, n. 36, dez., pp. 11-31, 2012a.

\_\_\_\_\_. “Revisiting notions of sex trafficking and victims”. In: *Vibrant*, 9: 275-310, 2012b.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Tese (doutorado em História Social). Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1990.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SHOWDEN, Carisa. “Feminist Sex Wars”. In: NAPLES, Nancy (org.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, 2016.

SATZ, Debra. *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. New York: Oxford University Press, 2010.

SHRAGE, Laurie. “Feminist Perspectives on Sex Markets”. In: ZALTA, Edward (org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), n.p., 2016.

SZWAKO, José. “Verônica e sua autonomia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - Vol. 30 N° 89, pp. 182-186, 2015.

WALKOWITZ, Judith. “The Politics of Prostitution”. In: *Signs*, vol. 6, no. 1, pp. 123-135, 1980.

YOUNG, Iris M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.