



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

JAMILE DE OLIVEIRA GONÇALVES

**POR UMA TEORIA FEMINISTA DA JUSTIÇA:
DA INSTABILIDADE DO SUJEITO DO FEMINISMO À RECONSTRUÇÃO
NORMATIVA DA DEMOCRACIA EM NANCY FRASER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**BRASÍLIA
2020**

JAMILE DE OLIVEIRA GONÇALVES

**POR UMA TEORIA FEMINISTA DA JUSTIÇA:
DA INSTABILIDADE DO SUJEITO DO FEMINISMO À RECONSTRUÇÃO
NORMATIVA DA DEMOCRACIA EM NANCY FRASER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ela Wiecko Volkmer de Castilho.

**BRASÍLIA
2020**

JAMILE DE OLIVEIRA GONÇALVES

**POR UMA TEORIA FEMINISTA DA JUSTIÇA:
DA INSTABILIDADE DO SUJEITO DO FEMINISMO À RECONSTRUÇÃO
NORMATIVA DA DEMOCRACIA EM NANCY FRASER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ela Wiecko Volkmer de Castilho.

Brasília – DF, ____ de _____ de 2020

Prof^a. Dr^a. Ela Wiecko Volkmer de Castilho – Orientadora
Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – FD/UnB

Prof^a. Dr^a. Camila Cardoso de Mello Prando – Membro
Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – FD/UnB

Prof^a. Dr^a. Mariana Prandini Fraga Assis – Membro
Dalhousie University, Canadá

Prof^a Dr^a Daniela Marques de Moraes - Suplente
Faculdade de Direito da Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Ela Wiecko, por ter me acolhido quando os caminhos pareciam fechados;

À professora Claudia Roesler, pelo apoio;

À minha mãe pelo carinho, preocupação e compreensão;

Às minhas irmãs Ana Gabrielle e Beatriz por existirem em minha vida e me inspirarem a ser uma pessoa melhor e mais amável;

A Maria Cecília Ramalho e Daniel Barral pelas leituras, discussões, trocas, e sobretudo pela força!

À música, à poesia e ao teatro, que me fazem ser quem sou;

Ao CAPES, por existir e pelo apoio às pesquisas deste programa de pós-graduação através do Programa de Excelência Acadêmica-PROEX;

À Universidade de Brasília – pública, gratuita e de qualidade;

À Bahia, que me deu régua e compasso.

“Eu posso escrever isto e mesmo assim perceber que muitas de nós — mulheres de cor, que dependuramos diplomas, credenciais e livros publicados ao redor dos nossos pescoços, como pérolas às quais nos agarramos desesperadamente — arriscamos estar contribuindo para a invisibilidade de nossas irmãs escritoras. “La Vendida”, a vendida.

O perigo de vender nossa própria ideologia. Para a mulher do terceiro mundo que, na melhor das hipóteses, tem um pé no mundo literário feminista, é grande a tentação de acolher novas sensibilidades e modismos teóricos, as últimas meias verdades do pensamento político, os semidigeridos axiomas psicológicos da *new age*, que são pregados pelas instituições feministas brancas. Seus seguidores são notórios por “adotar” as mulheres de cor como sua “causa” enquanto esperam que nos adaptemos a suas expectativas e a sua língua.

Como nos atrevemos a sair de nossas peles? Como nos atrevemos a revelar a carne humana escondida e sangrar vermelho como os brancos? É preciso uma enorme energia e coragem para não aquiescer, para não se render a uma definição de feminismo que ainda torna a maioria de nós invisíveis. Mesmo enquanto escrevo isto, me sinto perturbada porque sou a única escritora mulher do terceiro mundo neste livro. Muitas e muitas vezes me percebo sendo a única mulher do terceiro mundo participando de encontros literários, *workshops* e seminários”. *Gloria Anzaldua. Falando em*

línguas: Uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo, 1981 (2000).

“Pois um fenômeno tão difuso e multifacetado quanto a dominação masculina simplesmente não pode ser adequadamente enfrentado com os escassos recursos aos quais eles [gêneros analíticos aceitos pelo pós-modernismo] nos limitariam. Ao contrário, a crítica efetiva ao fenômeno requer um leque de diferentes métodos e gêneros analíticos. Requer, no mínimo, amplas narrativas sobre mudanças na organização social e ideologia, análises empíricas e sócio-téoricas sobre macroestruturas e instituições, análises interacionistas da micropolítica do cotidiano da vida, análises crítico-hermenêuticas e institucionais sobre a produção da cultura, sociologias de gênero específicas histórica e culturalmente... A lista poderia prosseguir.”

Nancy Fraser e Linda Nicholson.

Social Criticism without Philosophy, 1989 (tradução nossa).

“O ensaio continua sendo o que foi desde o início, a forma crítica *par excellence*, mais precisamente, enquanto crítica imanente de configurações espirituais e confrontação daquilo que elas são com o seu conceito, o ensaio é crítica da ideologia.”

Theodor Adorno.

O ensaio como forma, 1958 (2003).

RESUMO

Este trabalho oferece uma leitura sobre a Teoria Feminista da Justiça de Nancy Fraser, passando desde a crítica ao sujeito moderno para chegar à proposta tridimensional de justiça. As teorias feministas têm sido fundamentais para as tentativas contemporâneas de superação do sujeito hegemônico e universal do pensamento moderno, desde meados do século XX. O pós-estruturalismo chegou aprofundando esse movimento para propor a desconstrução de gênero, e junto às perspectivas decoloniais provocou verdadeiros cismas no pensamento feminista. Situando de um lado posicionamentos que se ligavam às demandas políticas por reconhecimento, e de outros posicionamentos ligados às demandas via de regra distributivas, os feminismos contemporâneos parecem viver um momento em que não existe um horizonte comum de demandas que una seus projetos políticos e teóricos. A proposta de teoria da justiça de Nancy Fraser busca superar alguns destes dilemas, ou ao menos sugerir um modelo de ação e reflexão que concilie as diferentes perspectivas que temos, hoje, em jogo. Este trabalho demonstra que Fraser oferece, com sua teoria da justiça, soluções para que se possa superar os dilemas do feminismo contemporâneo, oferecendo uma proposta que possa ser aceita discursivamente pelos diferentes segmentos que hoje enfrentam este embate. Além disso, este trabalho demonstra que estamos diante de uma Teoria Feminista da Justiça. Para tanto, partimos na primeira parte das leituras de Fraser sobre a crítica à modernidade proposta por Foucault, defendendo a necessidade de um viés normativo para uma teoria vinculada a um projeto político crítico e reivindicativo. Em seguida reconstruímos o pensamento de Simone de Beauvoir e das leituras feministas sobre a influência do pensamento hegeliano para a autora buscando ainda indagar sobre a recorrente afirmação de que o sujeito em Beauvoir é hegeliano. O sujeito do feminismo é instável e associado à experiência social, afastando-se do sujeito universal moderno. Confrontou-se, assim, as perspectivas de Beauvoir e Judith Butler, estabelecendo diálogo e contraposições com outras autoras para alcançar uma definição útil do possível sujeito do feminismo. Na segunda parte foi realizada a leitura estrutural da teoria da justiça de Nancy Fraser desde os anos 90 até 2009, apresentando seu modelo de justiça que tem por tripé o reconhecimento, a redistribuição e a representação política, sustentados pelo princípio da paridade participativa. Apresentamos seu conceito de justiça anormal, em que a autora realiza uma reconstrução da democracia, propondo um novo enquadramento para se pensar a justiça, a esfera pública e as instituições. Além da leitura estrutural, foi proposto ainda o confronto de alguns pontos do pensamento de Fraser com Judith Butler, tendo em vista que a superação filosófica que Fraser propõe a respeito do reconhecimento x redistribuição esbarra por vezes na crítica oferecida por Butler, de modo que suas discordâncias tendem a colaborar para o debate e para a construção de uma teoria feminista mais atenta e aberta ao debate. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

PALAVRAS-CHAVE: Teoria da Justiça. Sujeito do Feminismo. Feminismo. Feminismo e Democracia. Feminismo e Justiça Social.

ABSTRACT

This work offers a regard on Nancy Fraser's Feminist Theory of Justice, taking from criticism to the modern subject to arrive at her three-dimensional model of justice. Feminist theories have been fundamental to contemporary attempts to overcome the hegemonic and universal subject of modern thought, since the mid-twentieth century. Post-structuralism arrived deepening this movement, to the point where it raised the flag of deconstruction of gender, and together with the decolonial perspectives it provoked real schisms in feminist thought. Having to face, on the one hand, positions that are linked to political demands for recognition, and on the other, linked to distributive demands, contemporary feminisms seem to live in a moment when there is no common horizon of demands that unites their political and theoretical projects. Nancy Fraser's theory of justice seeks to overcome some of these dilemmas, or at least suggest a model of action and reflection that reconciles the different perspectives that there is today at stake. This work demonstrates that Fraser offers, with her theory of justice, solutions to overcome the dilemmas of contemporary feminism, offering a proposal that can be discursively accepted by the different segments that today face this clash. In addition, this work demonstrates that we are facing a Feminist Theory of Justice. To do so, the first part approached Fraser's readings on the criticism of modernity proposed by Foucault, defending the need for a normative bias for a theory linked to a critical and demanding political project. Following, we present a reconstruction of the thought of Simone de Beauvoir and feminist readings on the influence of Hegelian thought for the author, still seeking to inquire about the recurring claim that the subject in Beauvoir is a Hegelian one. The subject of feminism is unstable and associated with social experience, moving away from the modern universal subject. Thus, the perspectives of Beauvoir and Judith Butler were confronted, establishing dialogue and contrasts with other authors to reach a useful definition of the possible subject of feminism. In the second part, a structural reading of Nancy Fraser's theory of justice was carried out from the 1990s to 2009, presenting her model of justice that has recognition, redistribution and political representation as a tripod, supported by the principle of participatory parity. We present her concept of abnormal justice, in which the author performs a reconstruction of democracy, proposing a new framework for thinking about justice, the public sphere and institutions. In addition to the structural reading, it was also proposed to confront some points of Fraser's thought with Judith Butler, considering that the philosophical overcoming that Fraser proposes regarding recognition x redistribution often times comes up against the criticism offered by Butler. Their disagreements tend to collaborate for the debate and for the construction of a more attentive and open feminist theory. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

KEYWORDS: Theory of Justice. Subject of Feminism. Feminism. Feminism and Democracy. Feminism and Social Justice;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
PARTE 1 – EM BUSCA DE UM SUJEITO PARA O FEMINISMO	32
1.1 CRÍTICA AO PENSAMENTO SOCIAL PÓS MODERNO DE FOUCAULT	35
UMA TEORIA <i>NORMATIVA</i> ?	36
UM <i>JOVEM CONSERVADOR</i> E SUA PROPOSTA DE ONTOLOGIA PARA O CORPO	40
1.2 SIMONE DE BEAUVOIR: UM SUJEITO <i>HEGELIANO</i> PARA O FEMINISMO?	45
CONTRIBUIÇÕES DE SIMONE DE BEAUVOIR	47
POSSÍVEL LEITURA HEGELIANA PARA UM SUJEITO DO FEMINISMO	55
UM SUJEITO PARA O FEMINISMO	59
PARTE 2 – POR UMA TEORIA FEMINISTA DA JUSTIÇA	64
2.1 RECONHECIMENTO, REDISTRIBUIÇÃO E JUSTIÇA SOCIAL EM NANCY FRASER	68
DISCUSSÕES PRELIMINARES COM JUDITH BUTLER	83
2.2 ENTRE A MORAL E A ÉTICA: O PRINCÍPIO DA PARTICIPAÇÃO PARITÁRIA	88
SITUANDO O DEBATE	90
JUSTIÇA SOCIAL, RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO	93
DIFERENÇA E PARIDADE DE PARTICIPAÇÃO	96
2.3 REPRESENTAÇÃO POLÍTICA, ESFERA PÚBLICA E MUNDO GLOBAL	102
DEMOCRACIA E ESFERA PÚBLICA NO MUNDO PÓS-WESTFALIANO: A JUSTIÇA ANORMAL	113
CAMINHOS PARA O FEMINISMO: REFLEXÕES FINAIS	122
EPÍLOGO: FEMINISMO PARA TODAS. UM MANIFESTO.	127
REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO	130
OBRAS DE NANCY FRASER	130
LIVROS	130
ARTIGOS E CAPÍTULOS DE LIVRO	130
TRADUÇÕES	133
DEMAIS REFERENCIAIS	133

INTRODUÇÃO

Em que consistiria uma teoria feminista da justiça e como se justificaria o uso da categoria de gênero enquanto base para um desenvolvimento teórico desta natureza?

O pensamento feminista chega à contemporaneidade com o engajamento de, dentre outras proposições, estabelecer em um campo científico, e construir a partir daí um modelo de produção do conhecimento que reconhece a lógica intermitente da realidade social: múltipla, variável, complexa, plural, não neutra. Partindo de Simone de Beauvoir, que já criticava o método científico moderno ao propor uma epistemologia do paradoxo (da ambiguidade), chegamos às teóricas feministas pós-estruturalistas trazendo a constatação de que para se eliminar as desigualdades de gênero é preciso antes de mais nada desconstruir gênero. Judith Butler, assim, afirma que a capacidade de agir do sujeito deve preceder a sua determinação identitária¹. Deliberar sobre as estratégias de transformação e resistência política, portanto, é mais urgente do que a identificação dos sujeitos já que a prerrogativa do agir político não é um dado e sim uma possibilidade tangida por um número de variáveis – as quais podem tolher ou permitir que o sujeito expresse sua capacidade de ação política. A superação do universalismo, binarismo e essencialismo do sujeito moderno universal precisaria dar lugar a um sujeito que é instável e produzido discursivamente. Ao mesmo tempo, Nancy Fraser afirma que “por um lado, movimentos feministas não podem evitar a realização de demandas em nome das ‘mulheres’; por outro, a categoria ‘mulher’ que é construída por meio destas demandas é necessariamente sujeita a contínua desconstrução”. Como responder a esta aparente contradição? Entre identidade e diferença, onde possivelmente se situa o sujeito do feminismo? E em que sentido podemos falar *em nome* das mulheres, diante de tanta diversidade de demandas e marcadores identitários?

Surgiu, assim, desde os anos 90 um dilema a respeito da *qualidade* das demandas feministas: por um lado, feministas que entendiam as demandas pelo modelo identitários, do reconhecimento; por outro lado, feministas que entendiam a necessidade de combater o modelo econômico capitalista, alinhadas assim a um modelo redistributivo de demandas por igualdade. Neste sentido, Nancy Fraser afirma, em 2001², que no modelo do reconhecimento – que implica que as demandas sejam feitas a partir da identidade cultural de um grupo - o não reconhecimento

¹ Butler, J. (2013). Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”; Cadernos Pagu, (11), 11-42. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>

² FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética. Lua Nova, São Paulo, n. 70, p. 101-138, jan./2007 (2001).

implicaria a depreciação de tal identidade, levando ao dano à subjetividade dos indivíduos que compõem determinado grupo. Uma vez experimentado o não reconhecimento, tal grupo de indivíduos - ou identidade - busca criar uma cultura auto-afirmativa que ensejará as “políticas de identidade”, talvez como sinônimos de políticas de reconhecimento. Os problemas deste modelo, conforme apontados por Fraser, envolvem a ênfase na estrutura psicológica dos sujeitos, que se desvia das instituições e das relações sociais, e corre o risco de reverter-se no que a autora chama de “engenharia da consciência”, o que podemos ler também como uma espécie de tentativa de controle quase totalizante sobre a intimidade intelectual e engajamento político dos sujeitos. Além disso, a necessidade de que os indivíduos que compõem este grupo se ajustem ou pertençam a identidades ou grupos determinados lança um tipo de exigência moral que também é prejudicial, pois simplifica as relações entre os indivíduos, ignorando a multiplicidade de identidades passíveis de se manifestar em sujeitos distintos. Por fim, Fraser trata da reificação da cultura como mais um aspecto problemático do modelo de identidades, ao escolher desconsiderar as nuances e particularidades das interações culturais e sociais, supondo limites definidos, e atribuindo uma rigidez que não condiz com a prática das expressões e das relações sociais. Sendo assim, é dado um tratamento homogêneo a grupos de pessoas que, embora compartilhem de aspectos comuns entre si, são indivíduos com diferentes histórias e perspectivas, e, portanto, são nesta medida heterogêneos. Neste sentido, o modelo de identidades acaba por negligenciar as disputas e conflitos internos, favorecendo e reforçando a dominação interna por membros dominantes. Trata-se assim, para Fraser, de uma aproximação muito fácil de um autoritarismo e de uma repressão comunitarista.

A crítica tecida por Fraser está ainda em acordo com os debates travados nas décadas de 80 e 90 a respeito da identidade no campo da antropologia. Embora sua fala não tenha partido das discussões antropológicas, retrata exatamente o dilema enfrentado pelos pesquisadores desta área no que se refere aos grupos e às disputas identitárias³. Por outro lado, concluímos também pela importância, quase imperativa, de mantermos o uso político dessas categorias, pois é a partir delas que as opressões e desigualdades que afligem estes grupos minoritários poderão ser enfrentados pela implementação de políticas públicas dentre as quais, as ações afirmativas. As identidades são também territórios em disputa, como fica evidente pelo relato de Melissa Nobles no texto “*Identities in Search of Bodies*”⁴, sobre as articulações e disputas

³ Ver AGIER, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. *Mana* [online], 2001, n. 2, pp. 7-33.

⁴ NOBLES, Melissa. *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, cap. 4.

dos movimentos negros no Brasil em torno da escolha sobre a inclusão ou manutenção de critérios raciais ou de cor no censo nos anos 80.

Em seu texto “A ‘Globalização’ dos Feminismos Latino-americanos”⁵, Sonia Alvarez, ex-diretora do Centro para a América Latina, Caribe e Estudos Latinos (Clacul) e professora de Ciência Política da Universidade de Massachusetts, traça o perfil dos feminismos latino-americanos, desde o surgimento do movimento de mulheres na década de 70 até o momento da realização da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher em 1995 na China. Para ela, o pano de fundo traçado durante o evento representou um marco para o movimento feminista latino-americano, ao romper com as exigências do feminismo dos anos 80 e abrir espaço para uma articulação democrática e plural em suas novas práticas e configurações.

O MOVIMENTO DE MULHERES E OS FEMINISMOS NA AMÉRICA LATINA

Segundo Alvarez⁶, o feminismo de segunda onda na América Latina, que deu origem ao chamado “movimento de mulheres”, se caracterizou desde o início pelo engajamento na “luta geral por justiça”. A vertente tomada era a da luta contra os projetos neoliberais de governo que haviam sido implementados pelos governantes militares e civis nas décadas precedentes. Para tanto, a estratégia utilizada foi a de aproximação com as camadas populares, os movimentos sindicais e os grupos comunitários de mulheres. A identidade de gênero em pauta estava muito mais associada à de classe do que a um questionamento sobre gênero em si e os conflitos internos ao próprio movimento, pode-se afirmar⁷. De acordo com Alvarez, ainda, o movimento de mulheres na América Latina foi marcado pela forte oposição às esquerdas que, marcadamente, não traziam nas suas agendas políticas as pautas das companheiras de luta, mulheres. Ainda, ela afirma que aquele movimento de mulheres das décadas de 70 e 80 levantava a importância de que estas pautas se fizessem presentes em um nível simbólico e cultural, não apenas político-institucional, pregando a importância de oficinas e aulas sobre igualdade entre homens e mulheres, a saúde reprodutiva e discriminação sexual no ambiente de trabalho, além de promoverem assessorias às mulheres vítimas de violência doméstica.

⁵ ALVAREZ, Sonia E. “A ‘Globalização’ dos Feminismos Latino-americanos” In. ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.) *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

⁶ *Op. Cit.*

⁷ Essa é uma característica dos movimentos feministas de Segunda Onda, conforme afirma Nancy Fraser em **Mapeando a imaginação feminista**: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 240, p. 291-308, mai./ago 2007 (2005).

Em um primeiro momento, ainda na década de 70, os movimentos de mulheres reproduziam as estruturas e práticas de organização tradicionais de esquerda, mantendo relações hierárquicas, representatividade como regra, e a articulação em congressos, por exemplo. O percurso passa a mudar aos poucos com a valorização da autonomia sobre a própria voz (que Alvarez chama de “falar por si mesma”), e propunha o compartilhamento de emoções e ideias de cada uma em coletivo. Passavam assim a demarcar com mais clareza a sua posição de autonomia absoluta perante a esquerda, opondo-se radicalmente a qualquer tentativa de submissão das mulheres às outras estruturas políticas já postas. Alvarez afirma que, no interior deste grande bloco de oposição, surge o que ficou demarcado como o feminismo brasileiro. O perfil das pioneiras neste movimento era o de mulheres brancas, de classe média, intelectuais e profissionais liberais, em um contexto de autoritarismo e clandestinidade para os grupos políticos a que pertenciam. Este grupo, no Brasil, se definiu a partir da distinção com a esquerda, com as mulheres não feministas, e da diferenciação com relação aos feminismos “do Norte”⁸. A partir daí um grupo de direcionamentos passou a ser delineado para definir o que eram ou não práticas feministas – e que passaram a ser questionados já na década de 80 - considerando a redemocratização e a saída da clandestinidade de diversos grupos políticos que, nas palavras de Alvarez, passaram a ver a arena política como viável e relevante para a disputa de suas pautas. No mesmo sentido, Céli Pinto afirma em “Uma história do feminismo no Brasil”⁹ que o nascimento do SOS Mulher, em 1980 no Rio de Janeiro, foi um divisor de águas para o movimento feminista de então. Sob seu ponto de vista, o contato das mulheres que ofereciam serviços jurídicos e de saúde às mulheres vítimas de violência com as próprias vítimas mudou a militância, levando à predominância nos anos 90 do feminismo profissionalizado das ONGs (p. 82).

Deste momento até a realização da Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher em 1995 na China, o pano de fundo de articulação e identificação dos movimentos feministas na América Latina mudou muito. A esquerda a que o feminismo se opunha tomou outros contornos, tornando-se menos homogênea e mais diversa, do mesmo modo que os movimentos feministas. O retrato encontrado ali por Sonia Alvarez, portanto, era reflexo da pluralidade imensa de pautas e identidades no seio dos movimentos feministas, o que ela caracteriza como

⁸ É comum a formação de grupos identitários a partir de um contraste com um outro grupo opositor, conforme afirma Rogers Brubaker em “Ethnicity without Groups”, *Archives Européennes de Sociologie*, 43(2):163-189, 2002.

⁹ PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. Editora. Fundação Perseu Abramo, São Paulo. 2003

um “descentramento” das práticas feministas latino-americanas. O discurso preponderante durante o encontro foi um de reorganização das práticas e discursos feministas. Ao invés de estarem centradas mais em políticas das mulheres, sobre temáticas que dizem respeito às mulheres, a proposta era de que o feminismo invertesse as lentes: enxergar a política e a democracia a partir das lentes de gênero, exigindo governos seculares e liberdade sexual ao máximo para todas as pessoas. Em suma, a ideia proposta era a leitura do geral a partir da temática de gênero. A partir dessa virada, foi possível às feministas defenderem e sustentarem a demanda pela inclusão dos direitos das mulheres na legislação internacional sobre direitos humanos.

Um outro aspecto que veio à tona na conferência de Beijing foi o protagonismo de grupos feministas da já chamada Terceira Onda, que não necessariamente se adequava aos padrões, normas, e fronteiras que haviam sido estabelecidos pelas feministas “históricas”, mas que vinham com demandas identitárias pautadas em raça, sexualidade e classe. As feministas afro-latino-americanas por exemplo, posicionaram-se exigindo que a luta racial passasse a fazer parte da pauta de todas as ativistas latino-americanas, assim como também passaram a se posicionar as feministas lésbicas. Os movimentos feministas passaram a conquistar, no decorrer da década de 90 e a partir das repercussões do encontro de Beijing, terreno político e institucional. O documento resultante produzido pela ONU¹⁰, que além de incluir a defesa dos direitos humanos das mulheres incluíam também dados relevantes à luta das mulheres negras, foram recepcionados pelos governos. No Brasil, Alvarez ressaltava, isto representou o reconhecimento de que a democracia racial era uma falácia. No entanto, embora tenham passado a fazer parte do ordenamento jurídico brasileiro, boa parte das iniciativas da ONU que foram recepcionadas aqui custaram a ser cumpridas ou efetivas. Da mesma forma, ao passo em que a recepção dos textos foi aceita na maioria dos países da América Latina, Argentina, Equador e Honduras, em específico, lançaram mão de contraofensiva em resposta à articulação de Beijing, aliando-se ao Vaticano na defesa dos valores morais cristãos, um claro posicionamento contra as pautas progressistas das feministas.

É assim que se pode dizer que, a partir das articulações de Beijing, o feminismo passou a se reconfigurar, atuando mais fortemente dentro do aparato do Estado e suas instituições, levando os discursos feministas a ocupar outros espaços. Para Alvarez, assim, i) a fragmentação

¹⁰ Declaração de Pequim adotada pela Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres: Ação para Igualdade, Desenvolvimento e Paz 1995. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-da-Mulher/declaracao-de-pequim-adotada-pela-quarta-conferencia-mundial-sobre-as-mulheres-acao-para-igualdade-desenvolvimento-e-paz-1995.html> (acessado em 20 de setembro de 2019).

experimentada em Beijing não significou uma fragilização dos movimentos feministas na América Latina, pelo contrário, fortaleceu as redes e a formação de grupos “subalternos”, trazendo resultados e avanços; ii) o grande desafio do feminismo no século XXI está (ou estaria) na elaboração de estratégias para reduzir desigualdades dentro do próprio campo, entre os diferentes “sujeitos mulher”, democratizando-o.

No contexto dos caminhos e embates dos feminismos no Brasil, a filósofa, escritora e ativista, fundadora do Geledés - Instituto da Mulher Negra, Sueli Carneiro, por sua vez, inicia o texto “Mulheres em movimento”¹¹ ressaltando a centralidade do Movimento de Mulheres no Brasil, enquanto referência no plano internacional, e com grande atividade e atuação nacional. Um dos eixos de atuação determinantes do Movimento de Mulheres para a luta feminista revolvem em torno da presença na constituinte de 1988, fazendo valer as pautas de destituição do pátrio poder – e, portanto, eliminando seus efeitos do Código Civil, que só viria a ser revogado de fato em 2002. Em seguida, a criação dos Conselhos da Condição Feminina e a luta contra a violência de gênero (doméstica e sexual) culminariam na Lei Maria da Penha e criação das Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher.

Foram avanços significativos, especialmente no que toca à representação jurídico-simbólica, explica ela. A violência doméstica, por exemplo, deixa de fazer parte do âmbito privado e passa a ser um problema do público. Sueli Carneiro resalta, ainda, o alinhamento histórico do movimento feminista no Brasil às pautas populares e democráticas, tendo grande importância na expansão do mercado de trabalho para as mulheres, bem como a diversificação das funções ocupadas pelas mulheres, e a luta pela igualdade salarial, ainda hoje disputada.

O *porém* do movimento feminista brasileiro consistiria, contudo, de acordo com Carneiro, na visão eurocêntrica e universalizada sobre os sujeitos “mulher”. O movimento foi, durante algum tempo, incapaz de reconhecer as diferenças dentro do próprio grupo. Muitas vezes o reconhecimento das diferenças dentro dos grupos identitários pode ser visto como brecha para fragmentação e enfraquecimento do movimento. Assim, considerando a realidade brasileira e o perfil da mulher feminista descrito anteriormente por Sonia Alvarez, não podemos deixar passar a invisibilidade de cor e raça presente neste discurso. Deste modo, Carneiro afirma, foi preciso *enegrecer o feminismo*.

É desta forma que mulheres negras precisaram reforçar a sua demanda política duplamente: tanto perante o movimento de mulheres, quanto perante o próprio movimento negro. A invisibilização é dupla. Ao acolher e reconhecer as desigualdades de gênero o

¹¹ CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento, Estudos Avançados, 17 (49), 2003

feminismo torna possível a politização de sujeitos cujas demandas não podem ser tratadas apenas pela rubrica de gênero, pois outras condições lhes atravessam – mulheres indígenas, mulheres negras, mulheres pobres, mulheres trans. O feminismo precisou ampliar seu protagonismo para considerar as especificidades destes sujeitos “mulher”. Sueli Carneiro ressalta, ainda, a relevância histórica deste debate, levando em conta que a racialização dos sujeitos produziu e produz “uma identidade feminina estigmatizada” e “masculinidades subalternizadas”. Sendo assim, segundo ela, o nível de desigualdade experimentado entre homens e mulheres brancas é muito diferente daquele que vivem homens e mulheres negras, para quem os indicadores sociais se mostram muito inferiores. Ou seja, para uma mulher negra experimentar o mesmo grau de desigualdade que uma mulher branca experimenta com relação a um homem branco, a escada social tem muito mais degraus.

Nesse sentido, as mulheres negras precisaram se posicionar e exigir a inclusão de suas pautas tanto no movimento feminista quanto no movimento negro, pois, conforme afirma Sueli Carneiro, a solidariedade racial intragênero, e a solidariedade de gênero intragrupo racial não são dados ou desdobramentos naturais dessas organizações de grupos. É assim que as mulheres negras, a partir da década de 80, começaram a se organizar e promover debates em torno desta temática, trazendo à luz suas demandas com propostas que, na visão de Sueli, trouxeram resultados efetivos no ponto de vista do movimento feminista brasileiro.

Uma das esferas centrais para as demandas das mulheres, em especial das mulheres negras, é o mercado de trabalho. Considerando que a divisão do trabalho tem em sua base a discriminação de gênero, o aspecto racial pesa ainda mais sobre a desigualdade e os entraves à expansão das conquistas do movimento feminista no Brasil. Dados trazidos pela autora demonstram que uma abordagem universalista sobre a desigualdade de gênero no mercado de trabalho não é suficiente para responder às demandas das mulheres pretas, cuja mão de obra se concentrava em grande parte no setor de serviços domésticos. Embora o texto tenha sido escrito em 2003, dados divulgados pelo IBGE já em 2018 apontam que apenas 10% das mulheres negras completam o ensino superior¹², e dentre as razões elencadas estão o peso das atividades domésticas que recai sobre estas mulheres, e ainda a saúde pública precária a que têm acesso. Ela traz ainda os enfrentamentos nos campos da violência de gênero, afetiva e da imposição de

¹² “IBGE: apenas 10% das mulheres negras completam o ensino superior.” Em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ibge-apenas-10-das-mulheres-negras-completam-o-ensino-superior>. Acesso em 26 de novembro 2018, às 14:57.

padrões de beleza reproduzidos pela mídia brasileira, que impõem uma rejeição ao corpo da mulher negra ou, no outro extremo, uma hiperssexualização.

Por fim, as esferas da saúde pública e dos meios de comunicação são ainda territórios em disputa pelo direito a existir da mulher negra. No que tange à saúde pública, pelo acesso aos hospitais, aos acompanhamentos pré-natais, aos tratamentos voltados ao cuidado da saúde da população negra com suas especificidades – Carneiro menciona o caso da anemia falciforme – além dos critérios abusivos de esterilização de mulheres que foi enfrentado e deu origem à Lei Ordinária 9263/1996, que buscava regulamentar os procedimentos de esterilização. Quanto aos meios de comunicação, é preciso também enegrecê-los, pois a sub-representação da população preta ainda é gritante e não abrange a diversidade de mulheres negras que compõem a sociedade brasileira.

NANCY FRASER E O FEMINISMO ESTADUNIDENSE: QUE TEMOS A VER?

Em recente visita à Universidade Federal da Bahia, a intelectual e ativista estadunidense Angela Davis afirmou que “o movimento social liderado por mulheres negras é o movimento social mais importante do Brasil”¹³. De fato, o movimento feminista tem sido impulsionado pelas demandas das mulheres negras, e sem novo gás estaria fadado a ser um clube de mulheres brancas de classe média alta e terminaria se acomodando.

Para seguir em frente com o projeto de democracia radical proposto tanto por Sonia Alvarez quanto por Sueli Carneiro, o feminismo não pode se fechar para os conflitos internos ao movimento, bem como para as demandas daqueles grupos de mulheres que nem mesmo fazem parte do movimento. No diálogo e na troca, ao ouvirmos as necessidades e lutas das outras mulheres estamos dando vazão ao que deve ser a luta de todas. O mais curioso e talvez a denúncia mais gritante que possamos fazer agora é de não deixarmos perder as nossas – ainda – pequenas conquistas, e fortalecer o que já temos. Os serviços de apoio às vítimas de violência sexual, por exemplo, permanecem à mercê dos estados federativos e a cada corte no orçamento correm risco de encerrar suas atividades. As Deams, embora representem um avanço, precisam ter apoio para expandir seu método de atuação para os policiais e delegados de outros departamentos, que mantêm a reprodução da violência na abordagem de casos que envolvem vítimas de violência de gênero. O aborto é ainda uma grande pedra no sapato do movimento

¹³ Palestra de Angela Davis “Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo” (25/07/17) na Universidade Federal da Bahia. Disponível na íntegra pelo link disponibilizado pela editora Boitempo: https://www.youtube.com/watch?v=h_t_2ExQyV8 (acesso em 18 de Setembro de 2019)

feminista no Brasil, e precisamos ainda pensar sobre possíveis diálogos com as mulheres que fazem parte das igrejas neopentecostais, em número crescente, para entender o seu trânsito por aquele espaço e suas demandas.

Em que medida, então, uma leitura sobre o pensamento de Nancy Fraser pode oferecer reflexões e saídas para o feminismo na contemporaneidade? Em 2005, a doutora em História e professora vinculada ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (Neim) da Universidade Federal da Bahia, Maíse Caroline Zucco, apresentou no XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH – Londrina a fala “Influências do Feminismo Estadunidense no Brasil: Relatos e Leituras”¹⁴, em que trata das mútuas influências por que passaram os feminismos brasileiros e estadunidenses nas décadas de 70 e 80. Segundo o relato de Zucco, pensadoras do feminismo brasileiro como Albertina de Oliveira Costa¹⁵, Marisa Corrêa¹⁶ e Sandra Maria da Mata Azeredo¹⁷ estabeleceram forte diálogo com as leituras de Betty Friedan, por exemplo. Embora muito influenciado pelo pensamento francês, o feminismo brasileiro teve estreito diálogo com autoras estadunidenses e anglo-saxônicas, sobretudo a partir da introdução dos debates de gênero, na década de 90. Autoras como Heleieth Saffioti¹⁸ e Lia Zanotta¹⁹ usam vasta referência a Joan Scott e à britânica Carole Pateman. No que diz respeito à participação

¹⁴ ZUCCO, Maíse Caroline. Influências do feminismo estadunidense no Brasil: relatos e leituras. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 23., 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005.

¹⁵ Socióloga, pesquisadora sênior da Fundação Carlos Chagas onde é editora executiva da revista Cadernos de Pesquisa.

¹⁶ Foi pesquisadora do Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp. Integra o corpo docente da Área de Gênero no Programa de Doutorado em Ciências Sociais da mesma instituição. Ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia.

¹⁷ Foi Professora titular da Universidade Federal de Minas Gerais, aposentada desde fevereiro de 2015. Atuou principalmente nos seguintes temas: identidade e processos de subjetivação, grupo, sexualidade, teoria feminista, relações de gênero e raciais, diferença e violência.

¹⁸ Foi pesquisadora do Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq) junto ao Departamento de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Em 1995, Heleieth foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz, juntamente com outras 51 brasileiras.

¹⁹ Professora Titular de Antropologia da Universidade de Brasília. Ex-Conselheira do Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres e ex-membro de comitê de monitoramento da Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres (2005 a 2008).

política, pensadoras como Céli Pinto²⁰ e Flávia Biroli²¹ também utilizam referências a Iris Marion Young e Nancy Fraser.

Os objetivos deste trabalho envolvem a investigação sobre se a teoria de Nancy Fraser responde a algumas das contradições enfrentadas pelas diferentes perspectivas sobre o feminismo na contemporaneidade. Para tanto, será necessário reconstruir as principais teses e argumentos utilizados pela autora para situar o diálogo que ela propõe entre reconhecimento e redistribuição, buscando ainda apresentar diferentes posicionamentos e debates sobre gênero e feminismo na contemporaneidade. Pretende-se assim demonstrar se o modelo de justiça de Nancy Fraser contribui ou é suficiente para responder a algumas das contradições teóricas do feminismo atual e, por conseguinte, se é seguro afirmar que a sua proposta é uma teoria *feminista* da justiça. O dilema é representativo nos debates articulados entre a autora e Judith Butler. Para ela, existe sobretudo um conflito teórico entre uma perspectiva normativa que produz sujeitos e minorias, e uma perspectiva que questiona sobre se é possível e como é possível a existência destes sujeitos fora do espaço de antagonismo. Seria este um impasse irreduzível para as teóricas do feminismo? Se é preciso desconstruir gênero, se o sujeito determinado *mulher* não existe ou precisa deixar de existir, como então se endereçar aos problemas que atingem este grupo, que é heterogêneo e plural?

Nesta breve explanação, acabamos por nos referir a três grandes problemas do feminismo contemporâneo. Em primeiro lugar, ao questionarmos sobre *quem* é a mulher, estamos nos lançando sobre a pergunta que diz respeito ao sujeito do feminismo. Distanciando-se de respostas que beírem as soluções ontológicas, e buscando não enfrentar o debate de maneira essencialista, Nancy Fraser afirma preferir lidar com o que está posto enquanto condição para as práticas e reflexões políticas. Deste modo, ela abre uma fresta para que possamos fazer uma leitura do seu pensamento em conjunto com a obra de Simone de Beauvoir. Ao revisitar o texto que pela primeira vez buscou desestabilizar o *sujeito* moderno por um viés

²⁰ É professora Titular aposentada da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sua produção científica, expressa em livros, capítulos de livros e artigos trata de Teoria Política com ênfase em teoria da democracia e teoria feminista. Também atua na área de História do Brasil República nos seguintes temas: política brasileira, feminismo, participação política.

²¹ É professora do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, onde coordena o Grupo de Pesquisas sobre Democracia e Desigualdades (Demodê). Foi diretora da Anpocs (2011-2012). Atualmente, coordena a área de trabalho “Gênero, Democracia e Políticas Públicas” da Associação Brasileira de Ciência Política e é membro do grupo de assessoras da Sociedade Civil da ONU Mulheres no Brasil.

feminista²², poderemos encontrar caminhos para explorar esta discussão de forma aprofundada. As teorias feministas contribuíram em muito para as tentativas contemporâneas de superação do sujeito hegemônico e universal do pensamento moderno. Diante do que está posto, um retorno à investigação do sujeito para o feminismo se faz necessária. Na primeira parte desta dissertação retomaremos a autora que é um cânone do feminismo para em seu texto buscarmos pistas sobre a compreensão de qual sujeito estamos buscando construir – ou desconstruir – no feminismo enquanto ação política e enquanto esforço teórico. Ao relermos o pensamento de Fraser nos seus textos dos anos 80, em que critica e propõe reflexões sobre os modelos normativos que buscam pensar o poder, a esfera pública e a ação política, articularemos sua crítica a Foucault com o sujeito proposto por Simone de Beauvoir, bem como as críticas de Butler aos dois pensadores, para em seguida apresentarmos a reconstrução do possível sujeito do feminismo. A suspeita é de que, em que pese as críticas ao uso de um referencial teórico falocêntrico, uma leitura sobre os textos de Simone de Beauvoir pode trazer alguns usos úteis da teoria hegeliana, em seus conceitos de reconhecimento e eticidade. Desde Beauvoir até Butler, a teoria hegeliana tem servido de inspiração para as teóricas do feminismo, não sem motivo. O sujeito hegeliano se diferencia do kantiano, por exemplo, por ser um sujeito do reconhecimento, da dialética e possivelmente do desejo. Neste sentido, como nos posicionaríamos a respeito das leituras que afirmam que o sujeito beauvoiriano é, em suma, hegeliano? Ainda, é possível que as leituras feministas situadas de forma antagônica não sejam um paradoxo insuperável afinal de contas? É preciso, ou é possível, unificar os feminismos?

Um segundo problema que vislumbramos se refere à dimensão das disputas entre as demandas por reconhecimento, que passam por reivindicações que remetem a marcadores identitários que perpassam o corpo da mulher e as disputas que Fraser tratará como por distribuição. Embora pareça datado, no contexto do cenário político brasileiro trata-se de um debate muito atual e pertinente, tendo em vista disputas que ocorrem no cenário da extrema-direita brasileira e setores da esquerda em nosso país. O retrato traçado por Fraser nos textos dos anos 90 parecem ser um retrato borrado do que viria a se passar no Brasil dos anos 2019. Fraser vai além e oferece em seu modelo normativo uma perspectiva tridimensional, que além de envolver reconhecimento e redistribuição, passa também pela representação política. Na tradição filosófica, teorias da justiça se inserem no âmbito das discussões *morais*, ao passo que teorias comunitaristas se inserem no alinhamento *ético*. Nancy Fraser propõe, conforme

²² BEAUVOIR, Simone. Pour une morale de l'ambiguïté. Gallimard, Collection Folio/Essais, 1947 (impresso em 2017).

veremos na segunda parte deste trabalho, a superação dessa dualidade. Seu esforço será demonstrar como demandas por reconhecimento, usualmente classificadas como identitárias e, portanto, éticas, não escapam ao crivo de um necessário parâmetro moral, normativo, que separe demandas justas das não justas ou justificáveis perante valores de *paridade participativa*, no caso. Butler e Fraser concordam quanto a dois aspectos: primeiramente que cultura e economia são aspectos inevitáveis na análise social e na construção de um projeto político democrático e alinhado com as propostas de emancipação e de crítica à realidade social, seguindo a tradição de pensamento da Teoria Crítica. Segundo, que gênero é uma categoria válida para se entender justiça, e para se propor uma teoria da justiça. O *como* desta concordância é que traz divergências. Butler fala de gênero enfatizando a produção de sujeitos como efeito e mecanismo do poder e da opressão, e é veemente quanto à construção discursiva do conceito de gênero. Fraser, por sua vez, propõe que reconhecimento e redistribuição são categorias irreduzíveis de paradigma social: um modelo de justiça que responda aos conflitos do mundo contemporâneo não pode abdicar de nenhum destes princípios enquanto horizontes normativos. Mais tarde ela desenvolverá também a noção de representação política no que se constituirá o que eu chamo de um tripé normativo. No tripé normativo da teoria da justiça de Fraser, reconhecimento, redistribuição e representação são categorias irreduzíveis que têm como sustentáculo o princípio da paridade participativa. O pano de fundo é um mundo globalizado, pós-Westfaliano, cujas fronteiras dos Estados-Nação são frágeis ou dissolvidas pela realidade do capital financeiro que controla as agências de poder [FRASER, 2005]. O feminismo precisa se reinventar para adaptar seus instrumentos de disputa a esta nova realidade “ultrafronteira”. Para formular a sua teoria da justiça, Nancy Fraser proporá uma reconstrução normativa da democracia.

O terceiro problema diz respeito aos rumos do feminismo. O pós-estruturalismo chega ao debate feminista indo além da reivindicação por direitos e reconhecimento para propor a desconstrução de gênero. Neste sentido, os diálogos entre Nancy Fraser e Judith Butler se complementam entre si, embora ocupem lugares distintos tanto no movimento feminista quanto na teoria crítica - Fraser quer propor um caminho transformativo para os problemas de injustiça social, sem se voltar para as categorias éticas e desconstrutivas do pós-essencialismo, Butler é a autora que busca pensar gênero a partir das estruturas de regulação do aspecto sexual dos indivíduos. Neste trabalho, trataremos a perspectiva de Judith Butler estabelecendo gênero como categoria de base para tratar da violência e das respostas oferecidas pelos regimes de governo ao problema. Para Butler, a vulnerabilidade dos corpos de minorias advém da impossibilidade discursiva destes corpos *serem*. Diante do quadro de políticas globais em que nos encontramos,

tratar das especificidades se torna condição para que estes corpos possam *ser* discursivamente, de modo que então consigam espaço no território dos direitos e das políticas. Ao mesmo tempo, estes corpos só terão a possibilidade de *ser* mediante a tutela dos direitos e das políticas. Neste ponto o encontro entre duas das maiores pensadoras do feminismo contemporâneo pode alcançar uma convergência que oferece reflexões para pensarmos os rumos do feminismo no mundo global. Apresentaremos, por fim, os encaminhamentos atuais do feminismo na perspectiva de Nancy Fraser e suas interlocutoras, enfrentando a mordaz crítica apresentada por Fraser em seus escritos pós Setembro de 2001 ao movimento feminista. Ela afirma que os avanços que o feminismo alcançou nas últimas décadas serviu aos propósitos do capitalismo e do mercado. Fraser admite uma vitória do feminismo em levar demandas à “boca do povo”, promovendo em certo sentido uma mudança de mentalidades, ao passo em que falha quanto à mudança destas práticas em nível institucional. Seria aparentemente muito fácil resolver este impasse, se considerarmos que práticas institucionais e construções culturais caminham de mãos dadas. O que significa, portanto, esta quebra na evolução destes que são dois lados da mesma moeda? Por um lado, ela considera a possibilidade de que isto seja resultado de uma ainda despercebida transformação da estrutura social ante o capitalismo pós-guerra. O projeto do feminismo de segunda onda buscava praticar um projeto de emancipação que incluía o combate à exploração econômica, à hierarquia de status e à sujeição política dos indivíduos. Este projeto ligava necessariamente as lutas feministas a lutas contra o racismo, o imperialismo, a homofobia e a dominação de classes. O feminismo assim estava inserido em um projeto emancipatório mais amplo. Uma mudança fundamental na lógica capitalista envolveu a inversão do raciocínio de “usar a política para condicionar o mercado”, passando a se praticar o uso dos mercados para condicionar a política, mecanismo característico do neoliberalismo insurgente entre as décadas de 80 e 90. O interessante é o feminismo de fato prosperou neste ambiente tornando-se um amplo fenômeno social de massas. A explicação para isso implicaria que a segunda onda do feminismo e o neoliberalismo possuem em suas raízes algo profundamente em comum? Esta seria uma possibilidade não tão remota. O fato é que as bases do neoliberalismo ofereceram um terreno fértil para as práticas do feminismo de segunda onda, de forma a ressignificar as lutas do movimento. E o cerne da análise de Fraser, por outro lado, recai sobre a desconstrução do modelo de renda familiar proporcionada pelas lutas feministas por inclusão das mulheres em todos os setores do mercado de trabalho, de modo que o feminismo parece ter oferecido o elemento chave para o desenvolvimento deste aspecto central do neoliberalismo, comunicando com mulheres de todas as classes sociais a necessidade de valorização do trabalho capitalizado. O paradoxo com que o feminismo se depara então é o

seguinte: diante das premissas do neoliberalismo atual, o feminismo, em seu aspecto cultural, conseguiu atingir de forma ampla e massiva um grande número de mulheres e adeptas ao movimento. Entretanto, as críticas aos aspectos econômicos da formação social e do poder tornaram-se mais frágeis e suscetíveis às necessidades desta nova forma de apresentação do capitalismo. De alguma forma, o feminismo teria então servido aos propósitos deste capitalismo. O que ocorre hoje é um momento de crise e Fraser denuncia que grandes transformações deverão ocorrer após derrocada do sistema financeiro e a desconstrução do modelo de Estado em que nos situamos. O movimento feminista deverá oferecer um importante caminho para o percurso destas lutas a partir das demandas que fazem parte de seu escopo enquanto movimento. Ainda, deverá enfrentar o desafio de existir enquanto movimento em um contexto em que demandas “feministas” extrapolam a ação do próprio movimento. Tudo isso enquanto se busca combater a estrutura nefasta do neoliberalismo, sem deixar de lutar contra as diversas formas de manifestação da primazia do patriarcado.

Fraser consegue, com sua teoria da justiça, oferecer soluções que possam superar os dilemas do feminismo contemporâneo, oferecendo uma proposta que possa ser aceita discursivamente pelos diferentes segmentos que hoje enfrentam este embate. E ainda mais, ao propor um modelo normativo da justiça que supera a subjetividade monolítica e universalista impregnada no discurso jurídico moderno - e perpetuada pelas estruturas do direito contemporâneo - Nancy Fraser oferece o *princípio*, as *formas* e o *endereçamento* necessários a uma reflexão, prática e interpretação do direito comprometidas com as pautas do feminismo. Trata-se de uma proposta de alinhamento com a perspectiva de uma prática da justiça social que sirva de combate à opressão, bem como à proposição de políticas capazes de enfrentar os dilemas de uma sociedade global em que o acesso aos bens, ao espaço público e à possibilidade de existência discursiva dos sujeitos é pauta política, social e jurídica.

PARTE 1 – EM BUSCA DE UM SUJEITO PARA O FEMINISMO

A filósofa, cientista política e militante Nancy Fraser passou a ser muito conhecida nos círculos intelectuais após a publicação, em 1990, de uma ferrenha crítica à esfera pública habermasiana, no ensaio intitulado “Rethinking the Public Sphere”²³. Mas a primeira publicação em que propunha uma crítica ao pensamento de Habermas ocorreu em 1985, cuja versão revisada e atualizada veio a ser republicada no capítulo 6 do livro *Unruly Practices*, “What’s Critical About Critical Theory?”²⁴, em que Fraser analisa as possibilidades empíricas e políticas da teoria do pensador alemão sob um ponto de vista da prática e da teoria feminista. O ponto central de sua crítica está na reprodução de análises binárias, dicotômicas - androcêntricas, enfim - que embaçam a visão sobre formas de opressão de gênero no âmbito da esfera do privado que não são apenas normativas, morais, ou de reprodução social, mas também *sistêmicas* e *econômicas*. Do mesmo modo, essas dicotomias ocultam formas de desigualdade de gênero na Economia e no Estado que não são apenas *sistêmicas*, mas também *simbólicas* e *normativas*, ou *morais*. Por análise dicotômicas, temos como exemplo as duplas família-economia; esfera privada x esfera pública; reprodução simbólica x reprodução material; sistema x mundo da vida. Para Fraser, a aparente indiferença do autor às relações de gênero oculta um viés masculinista, afinal, nas palavras dela “a ideologia ama dicotomias”.

Esta primeira fase da produção de Fraser se caracteriza pela crítica aos pensadores predominantes na teoria social entre os anos 70 e 80, e que sem dúvida tiveram grande influência sobre o pensamento da própria Fraser. *Unruly Practices - Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* foi o primeiro livro publicado pela autora, em 1989. Nele Fraser republica versões revisadas e atualizadas de ensaios seus produzidos entre 1981 e 1989. Iniciando pela crítica ao modelo supostamente não-normativo de Foucault, Fraser engendra uma busca pelo que está por trás da proferida recusa do autor francês em se comprometer com uma unidade de pensamento que viesse a guiar o propósito de sua crítica, em outras palavras sua recusa a se posicionar *normativamente*. Para ela, uma teoria que se pretenda engajada com um projeto de crítica à opressão deve estar atenta à prática política enquanto premissa. Este compromisso implicaria, assim, uma série de exigências às quais tais teorias devem estar atentas. É neste sentido que Fraser afirma, já na introdução de *Unruly*

²³ FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, No. 25/26 (1990), pp. 56-80. Duke University Press.

²⁴ “What’s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender,” *New German Critique*, no. 35 (Spring/Summer 1985): 97–131.

practices, que “não se pode extrair um direcionamento político diretamente de uma linha epistemológica, mesmo quando a epistemologia seja uma *antiepistemologia* radical”. Em outras palavras, um posicionamento epistemológico, ainda que radical, não é suficiente para demarcar a posição política de um pensador, ou de sua obra, perante a opressão. Para Fraser, então, a política (*the politics*) requer um esforço de teorização crítica que reúne tanto o argumento normativo quanto a análise sócio-cultural empírica em um “diagnóstico temporal”. Neste sentido ela tanto corrobora as práticas e esforços da visão Marxista clássica quanto da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

Nossa leitura sobre a produção de Fraser dos anos 80 é de que o esforço intelectual empreendido por ela está na via de, ao criticar seus interlocutores e teóricos que influenciaram o pensamento da época, fincar raízes naquela que seria a sua proposta de pensamento para o tempo presente. Ou seja, ao criticar os autores cuja produção foi paradigmática (ou mesmo disruptiva) para toda uma geração, Fraser prepara o terreno para construir, a partir anos 90, uma teoria própria, levando em consideração o pensamento e as práticas feministas, e de circulação nos grandes círculos acadêmicos. É o que se pode observar da leitura da sua obra produzida desde então até o momento histórico em que nós estamos, qual seja final da década de 2010. A abordagem que Fraser oferece sobre a política em *Unruly Practices* converge, assim, no sentido do que virá a ser desenvolvido em seu pensamento posteriormente. Aqui seu objetivo é “defender um conceito mais amplo da política”, por um lado, e por outro “especificar de forma mais direta os modos por que a crítica cultural é política” (p.6), oferecendo deste modo uma crítica à esquerda, tanto no contexto acadêmico quanto fora dele. Com isto, Fraser está anunciando o que já nos anos 90 viria a se consolidar como sua contraposição à esquerda ortodoxa que julgava secundárias as disputas por reconhecimento e demandas baseadas na identidade. Fraser nos propõe teoria e práticas de *coalizão*. Assim, embora venha a se apoiar mais na perspectiva Weberiana de poder ao criticar a dualidade reconhecimento x redistribuição²⁵, as premissas de sua reflexão já estão de certa forma prenunciadas neste momento de sua obra. A crítica a Foucault, portanto, é parte do esforço questionar as relações entre acadêmicos da esquerda e os movimentos sociais, outro grande tema defendido por ela neste livro, e que faz parte também da inquietação pessoal da autora. Conforme ela mesma indica na introdução: tratava-se de sopesar o seu lado ativista junto ao lado teórica, ou, em suas palavras, conciliar-se com o ser uma “filósofa profissional”, que se percebe inserida num contexto de demandas por produtividade, e “condenada a produzir ou perecer”.

²⁵ A ser abordado na parte 2 deste trabalho.

A crítica a Foucault abre nossa reflexão ao apontar para dois caminhos da abordagem do trabalho de Fraser. Em primeiro lugar, a leitura da obra foucaultiana faz parte de sua crítica à esquerda acadêmica; e em segundo lugar faz parte do esforço de discutir o *poder* e o *político* sob uma perspectiva feminista. A expansão do político é um dos grandes temas de *Unruly Practices*. Fraser afirma que as lutas das feministas, gays e lésbicas trouxeram significado político a espaços e lugares discursivos como a cultura, o privado, o doméstico e o pessoal. Para ela este deslizamento dos conceitos para o nível político é similar ao que fizeram as classes trabalhadoras e os movimentos socialistas no passado, ao lutar para tornar o *econômico* político. Daí a fundamental importância do pensamento de Foucault, cujo pensamento possibilitou e fundamentou a politização do que havia sido definido por outros autores como a “esfera privada”. Para Fraser, assim como o movimento de classes trouxe para o âmbito da política o que antes parecia relegado à esfera da economia, o movimento feminista trouxe para as disputas políticas o que parecia estar relegado ao âmbito do pessoal.

A primeira parte deste trabalho buscará explorar e, se possível, responder a alguns questionamentos: o que é uma teoria normativa? Qual a relevância de se discutir Foucault em uma teoria da justiça pensada no cerne das reflexões feministas? Qual o possível sujeito do feminismo? É válido afirmar que entre pós-estruturalismo e normativismo, ou antiessencialismo e essencialismo, no debate feminista, estamos diante de um sujeito que bebe na fonte do pensamento hegeliano? E mais, as teorias normativas alcançam um limite na discussão de gênero enquanto categoria instável, ou, é possível pensar gênero em termos normativos?

Propomos uma retomada aos textos de Simone de Beauvoir sobre o tema do sujeito do feminismo, uma vez que sua leitura existencial-materialista parece estar alinhada com a perspectiva pragmática – e marxista (ou marxiana) – de Fraser. Em que pese as discrepâncias de cunho ontológico – Fraser não está preocupada em investigar o *ser* das coisas, neste sentido – a proposta de um fazer intelectual alinhado com a prática política, preocupado com o *estar-aí* da existência humana, de sua ação no mundo, oferece chaves de leitura relevantes e que virão a dialogar com o *quem* da teoria da justiça de Nancy Fraser. Um *quem* instável, múltiplo, atravessado por marcadores de realidade social, preocupado com a existência e a ação política no mundo. Fraser não necessariamente propõe um sujeito para o feminismo. Porém, entendemos que para fazer uma leitura que esteja de acordo com o nosso objetivo de demonstrar que estamos tratando aqui de uma Teoria *Feminista* da Justiça precisamos enfrentar ou ao menos propor um debate sobre o sujeito do feminismo. Afinal, diante de tantas discordâncias e conflitos entre os diversos feminismos, existe algo sobre o que concordamos? Entendemos que

há de existir um ponto de contato entre tantos e diversos esforços para a construção deste outro lugar para a mulher. Entendemos que, diante das vastas produções e articulações possíveis para os feminismos atuais, seria muito difícil, senão impossível, abordar todas elas. Entendemos também a necessidade de discutir perspectivas feministas decoloniais, latino-americanas, não-hegemônicas. E entendemos que, tendo feito a escolha por um recorte, precisamos também justificá-lo. Sendo assim, entendemos que precisamos falar de Justiça nas faculdades de direito. E entendemos, sobretudo, que precisamos falar de uma Justiça feminista, e que precisamos tomar partido dela, fazer circular. Esta escolha nos leva, então, a discutir este possível sujeito do feminismo a partir da tentativa de conciliação de uma perspectiva pós-estruturalista e uma normativista. Deste modo teremos algo a refletir sobre este tema respeitando a linha de pensamento da autora que estamos estudando, vislumbrando, ainda, a sua proposta de feminismo de coalizão, conforme veremos mais adiante.

1.1 CRÍTICA AO PENSAMENTO SOCIAL PÓS MODERNO DE FOUCAULT

O pensamento de Michel Foucault é um marco no pensamento social pós-moderno, ou pós-estruturalista, em que pesem as discordâncias a respeito destas nomenclaturas para designar a filosofia e a teoria produzidas na segunda metade do século XX. Além de oferecer uma crítica radical do poder, Foucault nos oferece um novo paradigma para pensarmos a política e a sociedade: o *corpo*. A racionalidade moderna é mero instrumento discursivo para encobrir a dominação e a repressão, diria o autor francês. O capítulo 1 do livro *Unruly Practices* de Nancy Fraser traz a republicação do ensaio “*Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*”, originalmente publicado na revista *Praxis* em 1981. Nele Fraser trata o método da genealogia em Foucault como a suspensão (*bracketing*) das estruturas normativas do modelo liberal moderno (p. 19). Ao desemaranhar o pensamento Foucaultiano, Fraser pretende revelar se, de fato, Foucault consegue se livrar das estruturas normativas que sustentam o “poder” enquanto seu objeto de análise – caso em que o autor estaria alinhado com uma ética do relativismo cultural de fato – ou se estas estruturas normativas acabam sendo lidas como pressupostos para a sua teoria. O *verbo* na genealogia do poder foucaultiana é *descrever*: o poder e seus procedimentos, operacionalizações, efeitos. Como havia afirmado na introdução de *Unruly Practices* (p. 4), o esforço praticado pela autora aqui se relaciona com uma inquietação sobre como se situar ou se localizar filosoficamente do ponto de vista da prática política. Para Fraser, como marxista alinhada ao pensamento da Escola de Frankfurt, a política – *the politics* – requer uma espécie de teorização crítica que mescla o argumento normativo à

análise sociocultural empírica (p. 6). Sendo assim, o pensamento que se pretendesse engajado politicamente deveria necessariamente estar comprometido com o argumento normativo. Ora, Foucault se escusa a esta exigência ao buscar construir uma teoria descritiva, uma genealogia do poder, com pretensões à neutralidade normativa. A genealogia de Foucault toma por verdade, afirma Fraser, que tudo é interpretação²⁶ não buscando ainda avaliar moralmente o poder e seus meios de ação, afinal tanto a verdade quanto o conhecimento e a crença seriam produções de um regime discursivo. Fraser se refere, em tom que soa provocativo, a este estado de suspensão da valoração sobre a legitimidade do poder como *bracketing* em alusão expressa ao método da fenomenologia de Husserl²⁷, embora Foucault pretendesse e enfatizasse cada vez mais seu distanciamento do pensamento fenomenológico²⁸ no decorrer de sua obra.

Uma teoria *normativa*?

Mas, afinal, o que é uma teoria normativa? Primeiramente, uma teoria normativa é caracterizada pelo esforço para desenvolver um modelo de como algo deve ser, estruturado a partir de um princípio estabelecido. No contexto da teoria crítica, este modelo normativo não dispensa também o esforço descritivo sobre como este algo - seu objeto - é de fato, devendo

²⁶A leitura de Fraser encontra eco na seguinte fala de Foucault: “Acredito que esta incompletude essencial da interpretação esteja ligada a dois outros princípios fundamentais e que seriam lidos juntamente com os outros dois primeiros [refere-se à 1) supeita de que a linguagem não diz exatamente o que ela quer dizer; 2) tudo fala: a linguagem verbal não é a única forma de linguagem, de modo que talvez existam linguagens que se articulem de maneira não-verbal], e constituiriam em conjunto os postulados da hermenêutica moderna. Primeiramente, o fato de que a interpretação jamais se conclui se deve ao fato de que não há nada a ser interpretado, de fato. Não há absolutamente nada a se interpretar primeiro porque no fundo tudo já é interpretação, cada signo é em si mesmo a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos”. Tradução nossa. In: FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. **Colloque de Royaumont**, juillet 1964. Cahiers de Royaumont. Paris: Éd. de Minuit, 1967, pp. 183 - 200.

²⁷“Este universal põe fora de validade ("inibir": "pôr fora de jogo") todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré-dado e, assim, desde logo, as tomadas de posição de ser (as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável e semelhantes) - ou, como também se costuma dizer, esta *epoché* fenomenológica ou este pôr entre parênteses o mundo objetivo - não nos põe perante um nada. (...) A *epoché* é, também se pode dizer, o método radical e universal por via do qual eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim e, desse modo, precisamente tal como ele é para mim. Todo e qualquer ser mundano, espaço-temporal, é para mim - isso significa: vale para mim, e certamente porquanto o experiencio, percepciono, dele me recordo, nele penso de algum modo, o ajuízo, valoro, desejo etc.” HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Primeira Meditação. Rio de Janeiro: Forense, 2013 (1950), p. 58.

²⁸ Inúmeros artigos e dissertações podem ser encontrados a respeito das aproximações e distanciamentos de Foucault sobre as leituras fenomenológicas de Husserl. Ver LE BLANC, Guillaume. Se moquer de la phénoménologie, est-ce encore faire de la phénoménologie ? In : **Les Études philosophiques**, 2013/3 (n° 106), p. 373-381. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-3-page-373.htm> (acessado em 9 de setembro 2019)

estar ainda comprometido com a realidade social. Uma teoria normativa, portanto, tem uma perspectiva moral, no sentido de que ela se volta ao desenvolvimento de proposições universalizáveis sobre a sociedade ou os sujeitos sociais. Em se tratando de uma discussão que se insere no âmbito da *moralidade*, os conceitos de sujeito, liberdade e ação são recorrentes.

A tese central dos estudos de Foucault – considerada a sua obra completa, após sua morte, Fraser ressalta, é de que a modernidade consiste no desenvolvimento de uma nova forma de operação do poder. Trata-se de uma descentralização quase radical do poder, que deixa de ser exercido por uma entidade ou instituição “legitimamente” estabelecida (um monarca, um juiz, o Estado, a polícia, as forças armadas), passando a ser exercido na forma de micropráticas cotidianas²⁹. Analisando a obra do autor, cujos desenvolvimentos vão desde o estudo do poder na modernidade com os conceitos de panóptico, de capilaridade do poder, corpos dóceis, até a elaboração do conceito de biopoder, Fraser trará à centralidade da sua crítica a relação que Foucault faz entre o biopoder e racionalidade política. Distanciando-se de outros autores que refletiram sobre a racionalidade, afirma Fraser, Foucault demonstra que a racionalidade, frequentemente, se trata de um instrumento de dominação pura e simplesmente. A partir daqui a autora analisará as consequências e implicações políticas desta análise capilar do poder, as quais ela mesma categoriza como ora “estratégicas”, ora “normativas” (p. 25).

Fraser argumentará que a primeira implicação da abordagem foucaultiana é estratégica e diz respeito à primazia do corpo sobre as mentes. Sendo assim, o poder atuando nos corpos sobrepõe-se a qualquer forma de distorção nos sistemas de crença vigentes na constituição de práticas nas sociedades modernas. Em outras palavras, trata-se da prioridade destas análises sobre a atuação capilar do poder a despeito da crítica à ideologia³⁰ de origem marxista. A segunda implicação estratégica diz respeito à descentralização do poder, seja do ponto de vista economicista ou político. A análise trazida por Foucault é capaz de destituir a ideia de que a apropriação e transformação do Estado ou do poder econômico bastaria para desconstruir o regime de poder moderno. A conclusão mais importante sobre este ponto do pensamento de Foucault, para Nancy Fraser, é a de que uma vez que o poder está inserido – capilarizado – nas

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Petrópolis Vozes, 2004.

³⁰ “A noção de ideologia para mim é difícil de ser utilizada, por três razões. Primeiramente, gostemos ou não, ela sempre se situa em oposição virtual a outro algo que é supostamente tomado com verdadeiro. Eu acredito que o problema não deve consistir no fato de que se estabeleceu um limite entre um discurso que se encontra na categoria da cientificidade ou da verdade e outro que se encontra em outras categorias, mas sim que devemos ver historicamente como os efeitos da verdade são produzidos nos discursos em que eles mesmos não são nem verdadeiros nem falsos.” FOUCAULT, M. *Truth and Power*. In: **Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. New York: Pantheon Books, 1980 (109-133)**

práticas cotidianas das vidas das pessoas, todos estes universos da prática social podem ser considerados parte da arena política, que por sua vez é ampliada para fazer caber as áreas da vida em que a organização coletiva pode se dar para, nas palavras dela, “confrontar, entender e buscar mudar o caráter de suas próprias vidas” (p. 26).

Com relação às implicações normativas da genealogia do poder foucaultiana, a leitura de Fraser passa por dois pontos. Vimos que o poder em Foucault é capilar, e circula no corpo social, contrastando-se, portanto, à visão normativa liberal que trata do poder de um ponto de vista da dualidade legitimidade/ilegitimidade. Para a visão normativa liberal, o poder seria exercido verticalmente, por instituições legitimadas, e criaria espaços de direito “livres de poder” cuja penetração é ilegítima. A opressão seria definida como o exercício de um poder ilegítimo, como o exercício do poder nestes espaços cuja penetração seria ilegítima. Para Foucault, na leitura de Nancy Fraser, a proliferação desse discurso sobre o poder é parte mesma do *modus operandi* do poder capilar das sociedades modernas, e funciona de modo a distrair a atenção, mascarando as verdadeiras formas de atuação do poder moderno, e corroborando, portanto, para a dominação³¹. A primeira implicação normativa que se extrai da análise do poder em Foucault é, portanto, o descarte do esquema normativo liberal que entende poder como vertical e institucional, permeado pela dicotomia do legítimo x ilegítimo. A segunda implicação normativa diz respeito ao caráter produtivo do poder moderno, que Fraser chama “*expanded reproduction*”. Trata-se da desconstrução da premissa do poder lido na via da negatividade, o poder que é repressor, que interdita. Em Foucault, ressalta-se o caráter reprodutor da vida e das subjetividades, naquilo em que ele dita o proibido do desejo, da fala, e do ato³². A chamada “hipótese repressiva”³³ encontra guarida na linha política liberacionista, afirma Nancy Fraser, que também serviria de instrumento para mascarar o real funcionamento da ação e dominação exercida pelo poder moderno, ao clamar pela expressão de discursos ilícitos, desejos e atos como forma de revolta política. Trata-se assim do descarte do esquema normativo radical, por Foucault. O modelo normativo a que as leituras foucaultianas parecem apontar, sugere Fraser,

³¹ FOUCAULT, Michel. Truth and Power in: *op. Cit* Power/Knowledge.

³² Sobre o tema do interdito, o desejo e a produção de sujeitos, ver: BUTLER, Judith. *Subjects of Desire*. New York: Columbia University Press, 1987. “[Para Lacan], fundado como uma defesa necessária contra a fusão libidinal com o corpo materno, o sujeito é entendido como produto de uma proibição. Desejo é o resíduo desta união precoce, a memória afetiva de um prazer anterior à individuação. O Desejo é portanto tanto um esforço para dissolver o sujeito que barra o caminho para o prazer quanto a evidência contemporânea da irrecuperabilidade daquele prazer”. Tradução nossa.

³³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. Vol I, A vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

passa então pelo conceito de *dominação* o qual ele utilizou como critério de descarte dos modelos normativos mencionados.

Mas, descartada a concepção liberal sobre o poder, no que consistiria para Foucault a opressão? E o que seria possível fazer com ela? Estas questões são importantes para o diálogo com Nancy Fraser, para quem Justiça é precisamente a *ausência de opressão*. Teria Foucault sido capaz de respondê-las sem recorrer a um aparato teórico normativo? Apesar de anunciar repetidas vezes o aparente encaminhar do pensamento foucaultiano para uma nova proposta de estrutura normativa, e muito embora enseje críticas elaboradas, consistentes e mesmo empolgantes, as conclusões a que Fraser chega são quase frustrantes. A questão central aqui é, em suma, como Foucault teria passado de um lugar de suspensão (*bracketing*) da legitimidade do poder moderno para uma crítica ferrenha ao biopoder? Quais os fundamentos desta crítica fora do escopo de um aparato teórico normativo? Os acenos a uma possível resposta não levam a conclusões encerradas. Primeiramente, Fraser diz, Foucault teria afirmado que o uso de expressões como “dominação”, “subjugação”, “sujeição” em sua obra tem um cunho neutro e se refere a práticas militares ao redor do mundo, não guardando portanto juízos de valor³⁴. Contudo, segundo Fraser, o autor rejeitaria veementemente a possibilidade de se determinar um polo passivo e ativo nestas relações, um dominado e um dominante, tal e qual ocorrem nas atuações militares, sugerindo que a escolha por este vocabulário teria sim uma implicação *moral*. Dito isto, qual princípio normativo deveria nos orientar pela resistência à dominação no lugar de cedermos à submissão? A crítica aqui se volta sobretudo para uma certa normalização do poder. Para Foucault, todo poder é neutro e ineliminável, assim como todo poder é reprodutivo. Fraser considera que, ao buscar uma análise abrangente do poder, o autor desconsiderou as nuances entre, por exemplo, autoridade, força, violação, dominação, já analisadas e distinguidas na teoria política, notadamente por Max Weber. Foucault precisaria de um alinhamento normativo para distinguir, dentre as diversas expressões do poder, aquelas que são de fato produtivas e produtoras de discursos e subjetividades, e outras que são ameaçadoras e coercitivas, de fato violentas. Um interessante paralelo feito pela autora neste ponto (p. 31) relaciona o conceito de *normas discursivas* e suas formas de atuação na teoria do discurso de Habermas ao aspecto *produtivo* do poder em Foucault. Explico. Fraser, buscando diferenciar normativamente este poder produtor e ineliminável, portanto útil, do poder coercitivo, opressivo, portanto a ser combatido, estabelece uma relação com os princípios

³⁴ FOUCAULT, Michel. Two lectures. In: **Power/knowledge**. Selected interviews and other writings. New York: Pantheon Books, 1980.

normativos do discurso de Habermas: nada mais do que regras ou pressupostos sem os quais a comunicação efetiva não ocorreria. São normas que tornam possível a comunicação ao passo em que nos constrange com relação à nossa própria liberdade discursiva e à autoridade discursiva que, ao legitimar certos discursos e saberes, deslegitima e desautoriza tantos outros. O outro lado como o poder se apresenta, resalta Fraser, é coercitivo e utiliza as pessoas como objeto para a obtenção de informações, de conhecimentos, e para a aplicação de políticas mais sutis. Esta expressão do poder, para ela, ao contrário de ser (re)produtivo e ineliminável, tem sua neutralidade normativa facilmente questionada. Por fim, Fraser admite não ser possível afirmar qual estrutura normativa está por trás do pensamento e das investigações de Foucault. Mas suas reflexões não se darão por satisfeitas.

Um jovem conservador e sua proposta de ontologia para o corpo

No segundo capítulo do livro, Fraser nos leva a percorrer um caminho argumentativo um pouco mais voltado para a crítica à modernidade em que Foucault se insere. O capítulo é uma republicação do artigo “Michel Foucault: A ‘Young Conservative’?”³⁵. O título do capítulo (e do artigo original) fazem referência a uma das leituras habermasianas³⁶ sobre o autor de *Vigiar e Punir*. Fraser parte da crítica de Habermas sobre o suposto pós-modernismo foucaultiano para pensar mais uma vez a respeito de qual estrutura normativa poderia estar delineada em seu pensamento. Agora partindo de uma leitura contextual, inserindo Foucault na crítica à modernidade a partir do gancho de Habermas, Nancy Fraser tentará argumentar sobre o posicionamento do autor francês com respeito ao humanismo moderno. Para Habermas, ao rejeitar os pressupostos iluministas da modernidade, junto à rejeição à universalidade normativa - mesmo moralista, no sentido kantiano - Foucault rejeita por efeito o humanismo. Habermas, assim, o acusa de cair na categoria dos que não trabalham em favor da *emancipação* - conceito

35 Michel Foucault: A ‘Young Conservative’? *Ethics*, vol. 96, no. 1 (October 1985): 165–184.

36 “The Young Conservatives recapitulate the basic experience of aesthetic modernity. They claim as their own the revelations of a decentered subjectivity, emancipated from the imperatives of work and usefulness, and with this experience they step outside the modern world. On the basis of modernistic attitudes, they justify an irreconcilable anti-modernism. They remove into the sphere of the far away and the archaic the spontaneous powers of imagination, of self-experience and of emotionality. To instrumental reason, they juxtapose in manichean fashion a principle only accessible through evocation, be it the will to power or sovereignty, Being or the dionysiac force of the poetical. In France this line leads from Bataille via Foucault to Derrida.” HABERMAS, Jürgen. *Modernity versus Postmodernity*. In: **New German Critique**, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), pp. 3-14. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/487859> (acesso 10 de setembro 2019).

caro às leituras marxistas, e à tradição da Escola de Frankfurt. Foucault cairia, por consequência, na categoria dos que Habermas chama de *jovens conservadores*.

Entretanto, na visão de Fraser, a leitura de Habermas teria sido feita de forma enviesada e desviando-se do cerne da discussão³⁷. A rejeição de Foucault aos ideais fundacionistas, universalistas e às interpretações metafísicas dos ideais humanistas modernos não deve ser interpretada como uma rejeição completa à modernidade, ou “antimodernismo” como afirma Habermas na sua crítica. Antes, duas leituras possíveis sugeridas por Nancy Fraser levam a crer que Foucault fez uma escolha de cunho tanto filosófico quanto estratégico ao rejeitar o humanismo enquanto ideal ou princípio normativo. Por um lado porque, para ele, o humanismo - ao contrário do que defende Habermas - não carrega em si um potencial emancipatório que levaria ao fim da dominação enquanto tal no mundo. O humanismo enquanto ideal moderno propunha a superação da dualidade sujeito-objeto pelo triunfo do *Homem* enquanto polo dominante da relação, ao articular em si mesmo as duas facetas da existência humana³⁸. Para Foucault, o único resultado desta equação seria, por fim, a própria dominação. Fraser defende que trabalhos como *A ordem das coisas* e *História da Sexualidade* são obras em que o autor apresenta e demonstra como esta relação seria problemática. Frederic Gros, professor de Pensamento Político no Institut d'études politiques de Paris, e especialista em Foucault, propõe no texto “Foucault and the question of Who are we?”³⁹ uma leitura que pode facilmente dialogar com a análise de Fraser ao afirmar que, ao reler e dialogar com o texto de Kant⁴⁰: “Foucault assinala logo que não se trata de perguntar ‘quem somos nós enquanto sujeitos universais’, mas enquanto sujeitos, ou singularidades históricas. Qual é esta historicidade que nos atravessa e nos constitui?”. Não se trata, portanto, de abandonar os ideais de igualdade e liberdade, mas de uma superação do suposto universalismo humanista que marca as produções de conhecimento sobre e na modernidade. Uma segunda interpretação de Foucault sugerida por Nancy Fraser passa pelas noções de subjetividade, autonomia e individualidade associadas ao humanismo moderno. Estes não seriam princípios que permeiam o humanismo

³⁷ Aqui a discussão revolve, ou deveria revolver, em torno da superação da dualidade sujeito-objeto evocada pelo modelo cartesiano de pensamento e perpetuada pela racionalidade científica e pelos imperativos do progresso tecnológico; pela modernidade, enfim

³⁸ *Op. Cit.* Fraser, p. 40.

³⁹ GROS, Frederic. Foucault and the question of Who are we? *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 175-178, Outubro 1995.

⁴⁰ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o iluminismo? Ensaio de 1784, não foram encontradas referências de publicação. Segundo Frederic Gros, no texto referido acima, trata-se deste “pequeno texto, marginal, anódino, um simples artigo de jornal” que reabre as portas da modernidade na década de 80.

por corroborarem com o ideal de emancipação, antes, são elementos que integram o projeto de dominação da modernidade através dos quais a disciplina opera para concretizá-lo. São, portanto, ferramentas para a realização do projeto de dominação. Trata-se de uma rejeição, por fim, da concepção de liberdade como autonomia⁴¹, porque em Foucault “mesmo uma perfeitamente realizada (concluída) subjetividade autônoma seria uma forma de dominação normalizadora e disciplinante”⁴² (p. 48). A sociedade panóptica plenamente realizada seria aquela em que o poder capilar e a vigilância estão tão arraigados nas subjetividades que as instituições mesmas se tornariam obsoletas, dando lugar a um estado de dominação horizontal permanente. Uma leitura foucaultiana sugeriria, assim, que os pressupostos comunicativos de Habermas podem ser questionados no sentido de que a subjetividade vigiada e constrangida de um sanatório, de uma prisão, de uma estrutura patriarcal do ambiente familiar ou de trabalho não permitiriam a liberdade necessária para se estabelecer a comunicação efetiva e livre. Esta é uma crítica importante para se pensar este marco teórico do direito largamente estudado nas nossas faculdades e círculos jurídico-acadêmicos. Neste mesmo sentido se inserem os debates feministas sobre a autonomia e a liberdade, e mesmo sobre o sujeito universal das teorias mais aceitas nos círculos acadêmicos, e que está no cerne mesmo da construção do direito moderno, bem como dos discursos produzidos pelo direito.

Finalizando a crítica ao pensamento foucaultiano, Fraser chega ao capítulo 3 do livro, chamado “Foucault’s body language”, cuja primeira versão foi publicada em 1983 na revista *Salmagundi*. Deste ponto em diante a autora buscará explorar o suposto projeto de crítica sem pilares normativos, que Foucault enunciava. Segundo Fraser, sua rejeição a um modelo normativo se justificava pelo entendimento de que qualquer tentativa de formular uma teoria que servisse de base para uma crítica seria “normalizadora porque normativa” (p. 56). Ou seja, o normativo necessariamente produz o apagamento dos sujeitos não inseridos no seu discurso. Este é talvez a síntese de um dos grandes dilemas entre as pensadoras pós-estruturalistas e as comprometidas com o fazer filosófico da chamada teoria crítica. A proposta de Foucault é realizar uma crítica sobre as raízes (ou o que está por trás) de uma *retórica* pós-moderna, em lugar de uma *teoria* pós-moderna, diz a autora. A primeira remarca feita por Fraser é com relação ao uso da linguagem metafísica, humanista, por Foucault. Este seria um primeiro sinal de que a superação do humanismo e da retórica metafísica, universalista (com relação a ideais

⁴¹ A autora ressalta contra essa concepção o próprio texto Habermasiano em que trata do agir comunicativo (*op. Cit.*), e propõe a superação do modelo dialógico kantiano autonomia-heteronomia. A superação da ideia de liberdade como autonomia é abordada também por Hegel em seu *Princípios de Filosofia do Direito* (1821) e revisitada mais recentemente por Axel Honneth.

⁴² Tradução nossa.

como autonomia, reciprocidade, dignidade e direitos humanos, pontua a autora) não foi realizada da forma como teria sido anunciada por Foucault. Fraser traz uma citação à fala de Foucault no supramencionado “*Two lectures*” em que ele afirma não ter outra forma de endereçar o problema da disciplina, bem como os efeitos do poder e do saber, senão voltando-se a uma autoridade do direito, que ele chama de “direito de soberania”, o direito formal. Na palestra Foucault afirmava que:

Por esta razão, contra estas tais usurpações pelos mecanismos disciplinares, contra a ascensão de um poder que está ligado ao saber científico, percebemos que não há nenhum recurso sólido disponível para nós hoje, dada a nossa situação, a não ser este que remete precisamente no retorno à teoria do direito organizada em torno da soberania e articulada com base neste antigo princípio. (p. 107-108, tradução nossa)

O direito formal, burguês, fala a língua fundacionalista da moralidade. E além disso, funciona também como mais um aparato de mascaramento das engrenagens da dominação e ajuda a produzir os sujeitos desse processo. Foucault propõe, por fim, que para superar os grilhões da dominação é preciso que nos voltemos em direção a uma “nova possibilidade de direitos”, que seja anti-disciplinadora e liberada da soberania enquanto marcador paradigmático (p. 108). A este respeito, Fraser dirá que Foucault se situa como um negacionista, ao afirmar que a única saída política é a resistência. E, além disso, que sua proposta de uma linguagem dos corpos enunciada em *História da Sexualidade* é tão apropriada ao seu esforço de superação do humanismo, buscando saídas fora do âmbito da dominação disciplinar, quanto inútil, porque esta linguagem não existe, e não tem nenhuma função no regime em que nos encontramos. Para Fraser, ao eleger o *corpo* como elemento central da sua proposta de superação do humanismo, Foucault precisaria responder a questões sobre esta escolha que lhe recolheriam ao reino da ontologia que ele tanto rejeita. Para ela, a resposta deveria se situar em uma base pragmática do pensamento, em que os discursos sobre o corpo ofereceriam luzes críticas sobre as quais seria possível justificar a escolha (p. 61 de *Unruly Practices*). Trata-se da ideia de que “não existe escapatória do fato de que nossos padrões e modelos existentes são os únicos de que dispomos no momento”. Sendo assim, estamos e estaremos presas a eles enquanto não chegue uma anunciada revolução, capaz de oferecer novos modelos de “alternativa ou exemplos positivos, concretos e palpáveis de visão social ou capazes de ganhar a nossa lealdade e reestruturar a nossa forma de enxergar o mundo” (p. 64)⁴³.

⁴³ Tradução nossa

Mas afinal, quem são estes sujeitos que, Foucault denuncia, o direito ajuda a produzir? O pensamento feminista tem buscado, desde Simone de Beauvoir, passando pelas pensadoras pós-estruturalistas e pelas teóricas decoloniais, construir um sujeito fora da lógica universalista e androgênica do pensamento moderno. Em *O segundo sexo*, Beauvoir tratará – e defenderá – da instabilidade do sujeito do feminismo ao afirmar o lugar da mulher como o *outro* do sujeito masculino moderno (e aqui podemos acrescentar tantos outros adjetivos que situam este sujeito: é masculino e também europeu, branco, via de regra heterossexual, judaico-cristão). Afinal, a neutralidade deste sujeito não é um dado da natureza ou da razão, também ele é situado por marcadores como gênero, raça e classe, embora o seu lugar político de hegemonia o coloque nesta posição de pretensa normatividade, de universalidade. Pouco antes da publicação deste que ficou conhecido como o marco da segunda onda feminista, Beauvoir publicara também o *Pour une morale de l'ambiguïté*, obra não tão lida e divulgada quanto *O segundo sexo*, porém de grande importância para se pensar este deslocamento do sujeito moderno universal e buscar referências a outras possíveis *moralidades*. Em outras palavras, neste livro Beauvoir nos oferece uma leitura possível para pensarmos um modelo normativo a partir do qual se possa pensar o sujeito *moral*, e conseqüentemente se possa propor outras moralidades, outra normatividade.

Ao criticar o pensamento de Foucault, Nancy Fraser nos trouxe de volta às bases da crítica ao poder e ao fazer filosófico. Seu texto nos encaminha, enquanto leitoras, à necessidade de um paradigma completamente novo que responda ao vazio deixado por Foucault no que diz respeito a esta linguagem corporal a ser construída para combater a opressão. A autora inequivocamente nos remete ao engajamento político, social e teórico das pensadoras feministas desde meados do século XX. Afinal quais discussões filosóficas se impõem ao feminismo? Quem é o sujeito do feminismo? Simone de Beauvoir pode ainda nos oferecer algo que pensar para os feminismos atuais? Trataremos assim da crítica de Simone de Beauvoir ao sujeito moderno, para tentarmos delinear este sujeito para o feminismo. Buscaremos, ainda, entender onde este sujeito proposto por ela se situa na linha de pensamento filosófica. Afinal, podemos dizer que o sujeito que interessa ao feminismo é um sujeito hegeliano? É possível um diálogo entre perspectivas ontológicas e pós-estruturalistas neste sentido? Acreditamos que esta discussão pode de fato contribuir para as disputas dos feminismos atuais, e para a compreensão da proposta de Nancy Fraser de um feminismo de coalizão. Tomaremos ainda a crítica de Butler, pensadora foucaultiana, ao próprio Foucault e aos feminismos para construirmos um possível sujeito capaz de dialogar com as diferentes vertentes do movimento e da teoria feminista.

1.2 SIMONE DE BEAUVOIR: UM SUJEITO *HEGELIANO* PARA O FEMINISMO?

Em abril de 1975 Simone de Beauvoir concedia uma entrevista à TV cujo tema se chamava “Por que eu sou feminista”⁴⁴ em que afirma que “o sexismo é a atitude que se presta a estabelecer a discriminação entre seres humanos baseado no seu sexo”. A conversa é aberta com o questionamento sobre o que ela queria dizer com a máxima do “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. Esta tese, publicada originalmente no final da década de 40, representou um marcador para os estudos feministas ao longo do século XX. E sua atualidade permanece ainda incontestável. Quarenta anos depois da data desta entrevista, e quase setenta anos passados da publicação de *O Segundo Sexo*, vemos a eclosão dos movimentos antifeministas por toda a América Latina, que se apropriam da expressão “ideologia de gênero” para dizer exatamente aquilo que ela não designa. Sobre este fenômeno, Fraser diria, já em 1985 no artigo *What’s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*, cuja versão revista e atualizada viria a ser publicada no capítulo 6 de *Unruly Practices*:

Em muitas sociedades capitalistas tardias, a experiência contraditória e auto-divisível das mulheres [...] deu origem não a um, mas a dois movimentos de mulheres: um feminista e um antifeminista. Esses movimentos, juntamente com seus respectivos aliados, estão envolvidos em lutas entre si e com instituições estatais e corporativas sobre os significados sociais de "mulher" e "homem", "feminilidade" e "masculinidade"; sobre a interpretação das necessidades das mulheres; sobre a interpretação dos corpos das mulheres; e sobre as normas de gênero que moldam os principais papéis sociais mediadores das instituições.

Antes mesmo da introdução do conceito de gênero, conforme discutido e absorvido nas teorias feministas, a ideia do sujeito mulher como um construto sociocultural completamente afastado de um determinante biológico foi corroborada por algumas pensadoras, e Beauvoir foi uma das primeiras a pôr em xeque a universalidade e estabilidade do *sujeito* moderno. O nosso objetivo aqui é retomar a construção teórica que embasou estas primeiras discussões a respeito da instabilidade da identidade feminina, a partir de Simone de Beauvoir. A crítica feita ao seu pensamento circula sobretudo em torno do fato de a autora usar referenciais *falogocêntricos* para fundamentar as suas propostas de superação do transcendentalismo e do moralismo, por exemplo. Trata-se sobretudo do uso do referencial

⁴⁴ Arquivo documentado no site da TV INA, catalogado como: “Source: TF1 (Collection : QUESTIONNAIRE). Référence: 04638” Trecho do vídeo e transcrição disponíveis no link <https://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu04638/simone-de-beauvoir-et-le-feminisme.html>

hegeliano. Mas é certo dizer que o sujeito beauvoiriano é hegeliano, como sugere a crítica corrente? Há algo a ser dito e relido, aproveitável nessas leituras de Simone de Beauvoir ainda hoje?

No ensaio *Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism*⁴⁵, de 1989, Nancy Fraser e Linda Nicholson afirmam que entre as décadas de 60 e 70, as feministas buscaram corresponder à expectativa de que uma teoria deveria guardar aspectos grandiosos e totalizantes sobre seu objeto. Assim, perspectivas biologizantes e dualistas (a exemplo da separação dicotômica entre público e privado) foram largamente utilizadas durante este período, sobretudo diante da crítica dos “companheiros” marxistas que afirmavam a questão de gênero como secundária ou derivada das estruturas de classe. Contudo, a partir dos anos 80, estas perspectivas monológicas foram abdicadas e deram espaço, diante das mudanças internas ao movimento, e das demandas notadamente relacionadas a especificidades raciais, étnicas e de sexualidade, a uma compreensão não-essencialista do sujeito mulher. As autoras afirmam, assim, a necessidade de superarmos noções unitárias de *mulher* e de *identidade feminina de gênero*, de modo que gênero seja tratado como elemento tão relevante quanto raça, classe, etnia, idade e orientação sexual para que possamos construir uma teoria feminista pós-moderna. Para Fraser e Nicholson, uma teoria feminista pós-moderna deve ser não-universalista, e sim “comparativista”. A doutora em Sociologia e professora da Universidade Estadual de Londrina, Silvana Aparecida Mariano, argumenta que

Sendo um conceito, Joan Scott entende que ‘gênero’ necessita de uma teoria que lhe dê suporte. Essa teoria para a autora é o pós-estruturalismo, na medida em que permite questionar as categorias unitárias e universais e torna históricos conceitos que são normalmente tratados como naturais, como, por exemplo, ‘homem’ e ‘mulher’.

Por outro lado, a professora da Universidade Federal de Santa Catarina e pesquisadora do CNPq, Claudia de Lima Costa, afirma:

Já que o campo do poder se configura por meio de uma variedade de sistemas de diferença, o debate sobre identidade invariavelmente nos leva a controvérsias sobre o significado da diferença. A questão é como se pode conceituar a diferença – e, juntamente, as subjetividades/identidades alternativas – de forma a evitar, por um lado, a armadilha do binarismo e, por outro, a sedução dos apelos pós-modernos à total fragmentação e dispersão.

⁴⁵ FRASER, Nancy e NICHOLSON, Linda. *Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism*. Social Text, No. 21, Universal Abandon? The Politics of Postmodernism. Duke University Press, pp.83-104. URL: <https://www.jstor.org/stable/827810>

Na primeira parte do livro “Gender Trouble”, de 1990, Judith Butler reafirma a ideia foucaultiana de que os sistemas de poder produzem sujeitos, conforme apontado neste trabalho a partir das leituras de Foucault por Nancy Fraser. Butler define gênero como “os significados culturais que corpos sexuados assumem”. No mesmo sentido, Teresa de Lauretis afirma em “A tecnologia do gênero”⁴⁶ que “se o sistema sexo-gênero [...] é um conjunto de relações sociais que se mantém por meio da existência social então o gênero é efetivamente uma instância primária de ideologia” (p. 216). Para de Lauretis, embora seja necessário que se mantenha a instabilidade da categoria *gênero*, é imprescindível à ação política que se desenvolva um *sujeito* possível para o feminismo. Para ela, a crítica ao poder e a historiografia sobre a sexualidade de Foucault são cegas ao gênero (ou às relações de gênero), e neste ponto a teoria dele é falha. Esta leitura corrobora a nossa proposta de estabelecer um possível sujeito que permita alinhar as diferentes visões sobre o feminismo na contemporaneidade.

É neste sentido que buscaremos encontrar a possibilidade de conversação entre os escritos de Simone de Beauvoir, suas críticas ao sujeito hegeliano – e as críticas aos usos deste referencial pela pensadora francesa - e os diálogos com Judith Butler, além das análises sobre Foucault por Butler e por Nancy Fraser. Trata-se de uma tentativa de coletar e propor material e leituras sobre um possível sujeito para o feminismo, um sujeito contextualmente útil. Esta construção é ainda, como não poderia deixar de ser, instável e passível de muitas críticas e possibilidades. Nosso esforço aqui é pela tentativa e pela abertura, por entender a necessidade de se levar em conta a *experiência vivida*, a *materialidade*, mas também uma abordagem normativa como modelo útil para o estabelecimento de políticas públicas, de interpretações e demandas institucionais que sirvam aos propósitos da luta contra a opressão e da subjugação das mulheres em nossa sociedade.

Contribuições de Simone de Beauvoir

Em *Hegelian Dimensions Of The Second Sex: A Feminist Consideration*⁴⁷, Jennifer Purvis, Professora Associada e Diretora dos Estudos sobre a Mulher no Departamento de Estudos de Gênero e Raça na Universidade do Alabama, aponta para a análise de que o modelo normativo que perpassa a tese central do *Segundo Sexo* (a mulher colocada no lugar do outro,

⁴⁶ LAURETIS, Teresa De. A tecnologia do gênero. Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

⁴⁷ PURVIS, Jennifer. Hegelian Dimensions Of The Second Sex: A Feminist Consideration. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*. Vol. 13 (1):128-156 (2003)

enquanto imanência) marcaria a aproximação da autora com o projeto hegeliano de filosofia dualística. Ela chega a afirmar que Beauvoir transpõe conceitos sartrianos para o modelo hegeliano de “espírito auto-alienado” - em que a origem dos conflitos sociais reside na lógica do Eu, sujeito, que se define em oposição ao Outro enquanto objeto. O feminino é o *segundo* sexo, o Outro da relação em que o sujeito - o Eu - é este masculino hegemônico de que falávamos. Por outro lado, Elaine Miller, Chefe do Departamento de Filosofia no College of Arts and Science da Universidade de Miami, defenderá no seu ensaio *The “Paradoxical Displacement”: Beauvoir and Irigaray on Hegel’s Antigone*⁴⁸ que uma leitura conjunta de *Pour une Morale de l’ambiguïté*⁴⁹ com *O Segundo Sexo* permite concluir uma proposta de modelo de intersubjetividade não conflituosa e, para além, um modelo de existência humana (e de feminino) que não se reduz à assimilação do modelo de subjetividade masculina supostamente neutra.

Em *Pour une morale de l’ambiguïté*, Simone de Beauvoir afirma que quer superar as “mentiras cabeludas”⁵⁰ contadas pelos filósofos da tradição ocidental a respeito da condição da vida humana. Estes, denuncia ela, jamais foram capazes de articular o caráter dual objeto-sujeito a que estamos todos submetidos: não apenas estamos fadados a cumprir o destino natural das nossas existências – a morte – como também temos consciência sobre este destino. Somos, ao mesmo tempo, sujeitos pensantes e objeto da nossa própria racionalidade. O pensamento ocidental situou o homem, por vezes, como “pura interioridade” inabalável (p. 13) e, portanto, imensos, soberanos e únicos. E, no entanto, não deixamos de estar situados em uma coletividade para cuja engrenagem, existência e funcionamento somos, grosso modo, irrelevantes enquanto individualidades. Desta forma, continua Beauvoir, a maior parte desses autores mascarou esta ambiguidade ora reduzindo o espírito à matéria, ora submetendo a matéria ao espírito⁵¹. Por outro lado, aqueles que a aceitaram acabaram ora por rejeitar a parte corruptível que compõe esta relação corpo-espírito, legando a parte passível de salvação à eternidade (ausência de morte), ora por negar de todo a existência da materialidade tomando-a por um véu que encobre

⁴⁸ MILLER, Elaine P. The “Paradoxical Displacement”: Beauvoir and Irigaray on Hegel’s Antigone. **The Journal of Speculative Philosophy**, New Series, Volume 14, Number 2, 2000, pp. 121-137

⁴⁹ BEAUVOIR, Simone. **Pour une morale de l’ambiguïté**. Gallimard, Collection Folio/Essais, 1947 (impresso em 2017).

⁵⁰ Em suas palavras: des “mensonges têtus”.

⁵¹ A autora parece estar se referindo a autores como Hume, Kant.

a verdade de fato, que aqui seria um estado Nirvana⁵². Sobre esse ponto Simone de Beauvoir demonstrou ao longo de sua obra grande inquietação. A filósofa belga Françoise Collin, fundadora da primeira revista feminista em língua francesa, *Les Cahiers du Gris*, em 1973, publicou em 1996 o texto “Le livre et le code: De Simone de Beauvoir à Thérèse d'Avila”⁵³ em que aponta para a leitura beauvoiriana sobre Teresa D’ávila, Joana d’Arc e outras mulheres da história europeia que relataram experiências místicas na forma da *ação* na vida. Trata-se do capítulo *A mística* em *O segundo sexo* (vol. 2)⁵⁴, que precede o capítulo final intitulado *A caminho da libertação*. Beauvoir não inclui na sua proposta de libertação uma leitura sobre estas experiências místicas femininas como ação voltada para a liberdade, afirma Collin. Pelo contrário, em sua leitura a performance e os relatos destas mulheres acontece no nível de um espiritual voltado para a figura masculina, e a autora persiste na construção da imagem da mística como uma amorosa ou uma narcisista. Enquanto romancista, Simone de Beauvoir escreveu em 1937 o livro “Quando o Espiritual Domina”, cuja publicação só veio a ocorrer em 1979 pois fora rejeitado diversas vezes por editoras como a Gallimard. Embora pertença à categoria de ficção, Beauvoir parece sustentar neste livro uma tese a respeito da liberdade. Nele, como em outros livros de ficção de sua autoria, Beauvoir afirma seu ponto de vista a respeito dos costumes e hábitos da classe média francesa, em especial das vivências sobre expectativas e fracassos na vida da Mulher naquele cenário. Ali está explícito, desde o título, o materialismo a que se alinhava à autora, enquanto pensadora existencialista e feminista. No prefácio à primeira edição, Simone de Beauvoir revelava estar em revolta contra o espiritualismo que tanto lhe oprimira e buscava exprimir este descontentamento através da história de jovens mulheres conhecidas dela que também haviam sido vítimas deste modelo de pensamento. No prefácio à edição de 2006 do livro publicada pela própria Gallimard, a autora oferece sua própria voz como depoimento:

*J'ai beaucoup écrit dans ma jeunesse: mais rien qui me parût valable. J'avais environ trente ans, quand j'osai proposer à des éditeurs le livre que j'appelais *Primaute du spirituel*, détournant ironiquement le titre d'un essai alors célèbre de Maritain. J'avais mis beaucoup de moi-même dans cet ouvrage. J'étais en révolte contre le spiritualisme qui m'avait longtemps opprimée et je voulais exprimer ce dégoût à travers l'histoire*

⁵² Referências como Aquino, Agostinho, Descartes se encaixam nesta crítica. Com relação ao Nirvana, é interessante ressaltar o relato de Santa Teresa D’ávila, em *O livro da Vida*.

⁵³ COLLIN, Françoise. *Le livre et le code De Simone de Beauvoir à Thérèse d'Avila*. In: **Les Cahiers du GRIF**, Hors-Série n° 2, 1996. Âmes fortes, esprits libres. pp. 9-19.

⁵⁴ BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**, vol. 2: A experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016 (publicação original em 1949).

*de jeunes femmes que je connaissais et qui en avaient été les victimes plus ou moins consentantes. J'ai beaucoup joué sur la mauvaise foi qui m'en paraissait – et m'en paraît encore – inséparable.”*⁵⁵ Prefácio de Anne, ou quand prime le spirituel. Editions Gallimard, 2006.

Neste sentido, ao tratar das mentiras contadas pela filosofia ocidental, a autora não poderia deixar de lado a proposta hegeliana para a superação deste impasse, abrindo um parêntese para tratar da proposta de enfrentamento de Hegel para o insuperável conflito do sujeito que pretende estender sua ação à totalidade por um lado, e que por outro é constrangido pela sua realidade material⁵⁶ - trata-se do dilema mesmo que precede a eticidade (*Sittlichkeit*) hegeliana. Hegel teria pretendido conciliar a limitação da vida humana pela natureza e pelo tempo presente - que, como a própria autora ressalta, é um tempo que não existe – com o modelo da racionalidade Idealista. Segundo Beauvoir, no sistema hegeliano o instante, este tempo presente que não existe, é conservado no desenvolvimento do tempo; o Espírito nega ao passo em que evidencia a Natureza; o indivíduo se encontra (uma leitura contemporânea diria: se identifica) no seio da coletividade em que ele também se perde enquanto aquele que tudo pode ser, pois se encontra constrangido pela realidade do Outro⁵⁷; e a morte de cada homem (cada sujeito) ao se realizar se anula diante da “Vida da Humanidade”. A crítica à engenhosidade hegeliana vem na forma de sarcasmo quando Beauvoir afirma que “assim podemos nos inspirar em um otimismo maravilhoso no qual mesmo as mais sangrentas guerras estão apenas exprimindo a inquietude fecunda do Espírito”⁵⁸.

Para Simone de Beauvoir, a negação da dualidade humana está na origem da relação de dominação de um sujeito por outro, e esta relação aqui parece situada na dominação da mulher pelo homem, por isso a insistência e preocupação na abordagem sobre o assunto. Este é um dos argumentos principais do célebre “O segundo sexo”. Apesar da crítica mordaz ao filósofo da dialética, é possível encontrar na leitura de *Pour une Morale de l’ambiguïté* indícios contundentes sobre a forte relação e referência a Hegel no pensamento de Beauvoir.

⁵⁵Tradução nossa: “Eu escrevi muito na minha juventude: mas nada me parecesse de qualidade. Eu tinha cerca de trinta anos quando ousei propor aos editores o livro que eu havia intitulado *Primazia do Espiritual*, em referência irônica ao título de um ensaio muito célebre à época, de Jacques Maritain (filósofo católico). Eu havia colocado muito de mim naquela obra. Eu estava em revolta contra o espiritualismo que me havia oprimido tanto e por tanto tempo, e eu queria exprimir esta aversão através da história de jovens mulheres que eu conhecia e que haviam sido vítimas mais ou menos consensuais deste paradigma moral. Eu joguei muito com a má fé que me parecia – e ainda me parece – inseparável do espiritualismo”.

⁵⁶ HEGEL, G. W. F. Princípios de Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

⁵⁷ Ainda neste capítulo falaremos sobre a eticidade e o reconhecimento em Hegel

⁵⁸ P. 13. Tradução nossa.

Seria o sujeito do feminismo beauvoiriano um sujeito hegeliano? É do próprio Hegel a analogia da relação (dialética) do Senhor e do Escravo para falar sobre a formação da subjetividade.

A respeito da dualidade homem-mulher, transcendência-imanência, moralidade-natureza, no volume 1 de *O segundo sexo* Beauvoir indaga sobre o porquê de o *homem* ter se perpetuado como dominante nas sociedades mais diversas, apontando em sua argumentação as características do patriarcado. Extrapolando, ela afirma que nestas (nas nossas) sociedades, a superioridade é outorgada não a quem *gera* a vida, mas a quem *tira* a vida, em alusão às diferentes determinações biológicas associadas ao feminino e ao masculino que se reproduziram ao longo da história de dominação do macho. A leitura que Beauvoir sugere aqui diz respeito à divisão sexual do trabalho⁵⁹ ao afirmar que, embora na biologia a manutenção das espécies se dê pela criação da vida, trata-se ali de mera *reprodução*. A este lugar foi associada a mulher. Ao homem por sua vez foi associada a função de *transcendência* da natureza, tão buscada, almejada, discutida e argumentada por toda uma tradição filosófica. Um segundo fator para a perpetuação da dominação do homem sobre a mulher vem de uma espécie de cumplicidade intersubjetiva entre eles e elas. Beauvoir descreve a relação homem-mulher como uma em que ao se colocar como soberano ele enxerga na mulher um par, porque também ela existe em subjetividade e transcendência. Segundo Miller, contudo, não é uma analogia direta em que o Senhor se relaciona ao Homem e o Escravo à mulher, mas a relação se dá no que tange ao *trabalho* performado pelo escravo e o lugar atribuído à mulher, a seu turno, na dialética. Ela afirma que:

[...] examinando os comentários muitas vezes esquecidos de Beauvoir sobre a Antígona de Hegel, afirmo que há evidências de que Beauvoir também reconhece que o feminino não pode ser entendido como estando na posição de escravo porque ela é o meio para alcançar a subjetividade e não o sujeito que [a partir desta relação] se torna autoconsciente e, portanto, verdadeiramente livre. Ao identificar o feminino, não com o escravo, mas com o trabalho do escravo na dialética mestre/escravo, podemos ver mais claramente a estrutura paralela das duas passagens em Hegel e nas críticas de Beauvoir e Irigaray. (MILLER, Elaine P., *op. Cit.* p. 122)

O trabalho do escravo é o que, nas palavras de Elaine Miller, produz, constitui, para a cultura; assim como à mulher cabe tornar possível o mundo ético, prover para ele, embora sua própria ação esteja voltada à esfera do privado e não do público, em Hegel. A analogia à

⁵⁹ O tema será abordado na parte 2 no contexto da crítica e proposta normativa de Nancy Fraser.

dialética do Senhor e do Escravo⁶⁰ de Hegel feita por Miller é convincente no sentido de que, em Hegel, não existe um lugar produtivo para o feminino. À mulher cabe a perpetuação da vida privada, e, de acordo com a sua própria observação, possivelmente à mulher não é ao menos atribuída a capacidade racional. Neste sentido, a mulher não poderia ocupar o lugar do escravo na dialética hegeliana. Para se perpetuar enquanto dominante, assim, diz Beauvoir, o homem cria um reinado de imanência atribuído às supostas especificidades femininas, para ali encerrar a Mulher. A este lugar ele se opõe veementemente e nomeia como lugar de um Outro, do segundo sexo, de modo a justificar e validar o seu lugar de transcendência e domínio. Miller sugere, assim, que a leitura sobre a interpretação de Hegel a respeito de Antígona na *Fenomenologia do Espírito* ressalta a associação que o filósofo faz entre a superação do particular pelo universal, associado à esfera privada, e da neutralidade pelo ético, associado à esfera pública. Segundo ela, ainda, Beauvoir concordaria com esta leitura, e ainda com a proposta de que as leituras sobre Antígona em Hegel nos levariam a concluir pela necessidade de se criar “valores especificamente femininos, e até mesmo uma subjetividade feminina” (p. 122, tradução nossa). Ainda, Miller afirma que ao atribuir e submeter a particularidade da existência humana à *eticidade* e à universalidade, qualquer noção de subjetividade que pudesse ser perpassada pela liberdade no texto de Hegel teria se perdido⁶¹. Beauvoir parece concordar com este ponto. É verdade que a noção de liberdade para ela tem um peso importante. Em *Pour une morale* ela dedica parte do livro a explicar e se posicionar a respeito da liberdade no materialismo dialético marxista em contraposição à linha teórica do existencialismo. A seu entender, por mais que determinações sociais e econômicas sejam relevantes no contexto de possibilidades de ação dos sujeitos, eles ainda são indivíduos com liberdade de escolha, e esta é uma liberdade constitutiva da sua própria subjetividade – não devendo se confundir com sua redução à autonomia. Ao colocar a conjuntura social no centro da subjetividade humana o materialismo marxista teria ignorado que as identidades de classe são formadas por indivíduos inevitável e fatalmente livres. Ao afirmar que “o valor é este ser incompleto cuja liberdade *se faz* enquanto falta; e é porque esta [a liberdade] se faz enquanto falta que o valor aparece”⁶² Beauvoir afirma a moralidade como contingente à ausência de liberdade. A existência humana,

⁶⁰ Sobre o tema, ver BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017 (publicação original em 2000). Ainda para uma proposta de reconstrução do sujeito na *Fenomenologia* hegeliana, HONNETH, Axel. *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity 2012 (publicação original em 2010).

⁶¹ MILLER, *op. Cit.* p. 122

⁶² Tradução nossa.

ela continua, é quem faz surgir os valores a partir dos quais ela julgará suas ações no mundo, não existe otimismo ou pessimismo, nem razão de existir ou de não existir, que preceda a própria existência. Surge assim o questionamento: qual normatividade sublinharia as ações humanas em uma moral “sem Deus”, sem valores ou princípios ditos universais? Beauvoir afirma que o existencialismo segue a mesma base de pensamento humanista que Kant, Fichte e Hegel, para quem a essência – ou fonte - de qualquer valor moral é o próprio homem. Contudo, ao invés de se debruçar sobre a investigação do homem racional, transcendental, o existencialismo toma como fonte de valores o homem concreto em sua pluralidade cuja ação tem origem em situações “cuja particularidade é tão radical, tão irreduzível quanto a própria subjetividade”⁶³ (p. 24). Uma *moral da ambiguidade*, afirma Beauvoir, seria uma moral honesta quanto à falha humana fundamental, a da incapacidade de superar a dualidade sujeito-objeto que lhe é intrínseca. Uma moral que considera a experiência vivida. Mas em que consistiria essa moralidade, quais princípios e modos de ação ela propõe?

Ainda no sentido da crítica ao marxismo, Beauvoir estabelece seu contraponto enquanto pensadora existencialista. Ela parece estar realizando uma tentativa de conciliação do materialismo marxista com o humanismo enquanto princípio normativo. Em sua crítica, ela afirma que “alguns marxistas” têm tentado conciliar a liberdade com o determinismo (p. 29) e defende veementemente que, “aos olhos do marxista, assim como do cristão, parece que agir livremente significa renunciar à justificação de seus atos”. Fazendo uma analogia com a moral kantiana, Beauvoir dirá que para o marxista “*se você deve, então você não pode*”, e dirá ainda sobre a moral marxista que, para seus adeptos, atribuir um mecanismo ontológico à *escolha* significaria trair o movimento. A autora conclui então por afirmar que o momento da escolha é precisamente aquele em que a passagem do espírito à natureza ocorre. Ou seja, a escolha é “o momento da realização concreta do homem e da moralidade”. A liberdade aparece assim como princípio de ação com capacidade de se universalizar como critério normativo no pensamento existencialista de Beauvoir. Dialogam, então, em sua ambiguidade, o homem concreto e o homem abstrato. Aquele cuja ação só é moral se justificável perante a comunidade de Outros que lhe cerca, e da qual faz parte. Uma liberdade tão “normativa” que não lhe é permitido não escolher. Como então esta filósofa, que em breve teorizou e expôs a realidade de opressão e subjugação da experiência feminina, articula a sua saída ontológica para a liberdade além de sua redução à autonomia? “Uma liberdade não pode se querer sem querer-se como movimento indefinido” ela afirma (p.40). A liberdade reage negativamente à opressão que deriva de

⁶³ Tradução nossa.

qualquer *excesso de liberdade humana*, aparecendo então como *revolta*. A revolta se expressará como liberdade ao se tornar conteúdo: através da ação, a exemplo da evasão, da luta política e da revolução. A revolta exprime na ação uma “transcendência humana [que visa] a um futuro que só será alcançado com a sua vitória”. Desta forma, “a liberdade aparece sempre como movimento de liberação”, nas palavras de Simone de Beauvoir (p. 42).

De fato, as leituras sobre a fenomenologia de autoras como Miller, Judith Butler, Susan Buck-Morss, e Axel Honneth, sugerem que ao fim da explanação sobre a dialética do Senhor e do Escravo, o Senhor acabaria se percebendo como, de fato, dependente do Escravo e não o oposto. Mas esta realização final passa pelo aspecto material da produção de bens que envolve a relação entre estes dois polos. Ao estabelecer a relação possivelmente dialética, ao invés de concluir a lógica propondo algo como resultado desta relação dialética, Beauvoir ressalta o lugar de imanência imposto pelo macho à Mulher e lança a provocação sobre o que queremos enquanto feministas. Não há um encerramento dialético para a relação, que se encerra com a afirmação: “[o que as mulheres] reivindicam hoje é serem reconhecidas como existentes ao mesmo título que os homens e não sujeitar a existência à vida, o homem à sua animalidade” (O Segundo Sexo, vol. 1, p. 100). Em outras palavras, Beauvoir está enunciando o objeto da luta feminista naquele dado momento histórico (fins da década de 40 na França) como uma luta pelo direito de existir em pé de igualdade com os homens. Ao recusar a sujeição da existência à vida a autora está respondendo à tentativa, já denunciada por ela, dos filósofos de submeter a imanência à transcendência, a razão à natureza e assim por diante. A existência é despida de juízos de valor, como vimos acima. Ao negar também a pretensão de sujeitar o homem à sua animalidade, a declaração é de que não se pretende destituir o homem do seu lugar de agente do mundo.

Em *Pour une morale*, a questão provocadora que Simone de Beauvoir nos lança é sobre como, originalmente separados, poderiam os *homens* se religar? Neste sentido, podemos concordar com a afirmação de Miller de que Beauvoir se aproxima de uma ética não-dialética. Mas ainda assim estamos diante de uma moral que sustenta e põe à mesa a ambiguidade desta condição existencial humana. Contudo, tendo em vista as inúmeras leituras que contrapõem o pensamento da filósofa ao pensamento de Hegel, da construção de um sujeito fora da lógica transcendental, monológica, ainda não conseguimos responder o questionamento: podemos afirmar que o possível sujeito em Beauvoir é hegeliano? Para enfrentar a questão tentaremos reconstruir partes do pensamento deste pensador, sobretudo no que se refere à eticidade e ao reconhecimento como modelos de produção de sujeitos e de práticas políticas.

Possível leitura hegeliana para um sujeito do feminismo

No livro “O Direito da Liberdade”⁶⁴, publicado em 2011, Axel Honneth afirma que nas sociedades modernas a ideia de Justiça se apresenta através das múltiplas instituições que incorporam a promessa de liberdade. Para ele, que propõe uma leitura contemporânea sobre a obra de Hegel, as instituições sociais expressam frações da liberdade individual possíveis de serem vividas e experienciadas pelos sujeitos. Neste mesmo sentido, Honneth afirma que a *Eticidade*, princípio que estrutura o seu modelo normativo de justiça, compreenderia a resposta à aflição do sujeito moderno, às patologias impulsionadas pela insuficiência das expressões limitadas da liberdade fora do seu campo de realidade. Quaisquer interpretações que vejam apenas as formas de liberdade fundadas na individualidade absoluta não são suficientes para atender ao sujeito que é ao mesmo tempo indivíduo e cidadão. As expressões da liberdade individual são postas a partir de uma "vontade sem objeto"⁶⁵, daí o sofrimento e as “patologias sociais” que recaem sobre o sujeito incapaz de se vincular eticamente seja aos institutos das relações pessoais (amizade, relações íntimas e família), seja no nível econômico das relações de trabalho.

Esta noção de eticidade (*Sittlichkeit*) foi desenvolvida por Hegel em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, e está no fundo do historicismo materialista moderno. Tomando como referência a crítica aos filósofos da racionalidade metafísica como Kant, Hegel se destaca da linha de pensamento destes autores, que propunham a dedução da liberdade e da moral de um ponto de vista sobre a racionalidade estritamente auto-referencial e monológico. Para ele, filósofos anteriores, estes defensores do racionalismo, deixaram um vazio em seus pensamentos, que é a não consideração da realidade dada em sua compreensão do homem como sujeito moral. Em Hegel, é no curso da história - que é a realização da razão - que o homem se torna o que é, através de relações intersubjetivas de nível prático. É assim que o sujeito está inexoravelmente implicado no que lhe é apresentado durante sua vida enquanto sujeito sócio-moral. Desta forma, os costumes e instituições sociais (família, sociedade, Estado) mais do que desempenhar um papel fundante na formação do sujeito como tal, são também as esferas de realização da liberdade em Hegel. Trata-se da expressão de uma liberdade não realizada em sua potencialidade, exprimidas pelos sujeitos apenas de forma limitada. Estas consistiriam na

⁶⁴ HONNETH, Axel. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**. Cambridge: Polity, 2014.

⁶⁵ HONNETH, Axel. **Les pathologies de la liberté**. Paris: Éditions La Découverte, 2008.

realidade do direito abstrato e da moralidade subjetiva. A eticidade, por sua vez, é a esfera da realização absoluta da liberdade *real*, da moral objetiva. Para ele, é a razão mesma que se expressa nos institutos sociais, onde aquilo que é e o que deveria ser coexistem ao mesmo tempo no mundo dado. Esses institutos são, assim, a realização da razão no mundo objetivo, e a partir da qual se interligam as relações intersubjetivas que estão no objetivo, ou na síntese, da vida social ética.

O conceito de eticidade inaugura o que será interpretado como a reconciliação entre o moralismo subjetivo, defendido entre outros por Kant, e a objetividade do mundo exterior na investigação do homem como um ser moral, e sua ação na vida ética. Segundo o argumento de Hegel, o moralismo subjetivo leva o homem a um beco sem saída, onde, ao agir, ele perde sua pureza moral, porque deixa o domínio do ideal subjetivo. Aqui, o homem é considerado em sua medida de "dever ser", e sua liberdade de ação é restrita aos limites da expressão "*Du kannst denn du sollst*"⁶⁶. Ou seja, a ação humana deve observar as regras morais - subjetivas - e limitar sua ação por elas. Para Hegel, este imperativo leva à arbitrariedade, porque os regulamentos morais são medidos apenas em um nível subjetivo que não tem expressão no mundo objetivo propriamente dito, o que pode levar a circunstâncias de mau julgamento moral, uma vez que o bem e o mal têm a mesma origem de ação na subjetividade humana. A moralidade como atitude subjetiva é um fenômeno "finito" no sentido hegeliano e, portanto, transitório. Adquire seu valor apenas em termos de objetividade social no curso da história, onde passa da subjetividade para o "sistema" objetivo segundo o qual os sujeitos realmente vivem. Assim, para ele, a moralidade só se torna significativa quando realizada no mundo objetivo. É a ação humana decorrente de um ato de livre arbítrio que faz a conexão entre moral subjetiva e realiza a moralidade objetiva; é a realização da "noção", da liberdade, que funda a eticidade neste movimento dialético, bem como as instituições onde a liberdade se expressa como objetivo da história; referindo-se especificamente ao Estado constitucional⁶⁷.

“§ 274 - Como o espírito só é real no que tem consciência de ser; como o Estado, enquanto espírito de um povo, é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a Constituição de cada povo depende da natureza e cultura da consciência desse povo. É nesse povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto, a realidade da Constituição”.

⁶⁶ Máxima da moral kantiana “você pode porque você deve”. Ver p. 29 de *Pour une morale de l'ambiguïté*, em que Simone de Beauvoir oferece uma leitura sobre o que seria uma moral marxista em contraposição ao imperativo categórico de Kant.

⁶⁷ Ver também §§ 264, 265 de Princípios de Filosofia do Direito.

Desse modo, ao atuar sobre a realidade externa, o homem realiza sua liberdade, que pertencera ao domínio da mesma subjetividade arbitrária e, a partir da sua ação, muda a realidade externa, que se torna por sua vez uma realidade humana. O caráter universal da liberdade permanece evidente em sua realização, que torna o homem "totalmente responsável por todas as coisas humanas" e, conseqüentemente, limita sua ação, que deve estar de acordo com as leis do mundo objetivo. Isso, por outro lado, significa ser compelido pelo que é "o bem universal", a moralidade percebida como norma, o dever percebido como fruto de uma racionalidade que se quer livre, e que portanto é liberador. Em outras palavras, para Hegel, na estrutura do Estado se realizam o senso de objetividade e de moralidade da vida humana. O Estado é, portanto, a livre escolha do homem, que *deseja* a liberdade de escolha, e que *deseja* leis reguladas por ele próprio. O "dever" que concerne o homem obrigando-o e limitando sua ação, é também aquilo que o liberta.

“§149 - Comprometendo a vontade, pode o dever figurar-se como uma limitação da subjetividade indeterminada ou da liberdade abstrata, limitação dos instintos naturais bem como da vontade moral subjetiva que pretende determinar pelo livre-arbítrio o seu bem indeterminado.

Mas o que na realidade o indivíduo encontra no dever é uma dupla libertação: liberta-se, por um lado, da dependência resultante dos instintos naturais e assim da opressão em que se encontra como subjetividade particular submetida à reflexão moral do dever-ser e do possível; liberta-se, por outro lado, da subjetividade indefinida que não alcança a existência nem a determinação objetiva da ação e fica encerrada em si como inativa. No dever, o indivíduo liberta-se e alcança a liberdade substancial. A ação humana não está mais sujeita ao domínio da moralidade subjetiva, mas às leis e regras de caráter universal criadas por ele, e que são expressão mesma da sua liberdade. Essas regras são as leis que dão validade ao sistema estatal que dá ao homem o direito à sua própria liberdade. O homem livre escolhe ter as leis, porque reconhece que a liberdade é universal e, portanto, a autonomia deve ser limitada para que sua ação livre seja protegida⁶⁸. Assim, em vez do sujeito moral do imperativo categórico kantiano, que guia sua ação em relação ao que "deve ser" a ação de todos os homens, o sujeito moral da ética encontra a legitimidade de sua ação nas leis existentes no sistema da eticidade. A moralidade torna-se, portanto, da ordem daquilo que é. Cada ação humana visa, assim, à liberdade total, à autodeterminação do homem da forma mais completa. A razão, portanto, não é uma entidade estática, mas um processo que será realizado, segundo o raciocínio hegeliano, na eticidade”.

Segundo a leitura de Emmanuel Renault⁶⁹, em *Fenomenologia do Espírito* Hegel defende a ideia de que toda autoconsciência carrega um certo nível de conhecimento da própria liberdade, mas é apenas na relação com outros que se torna possível chegar à verdade dessa "autoconsciência". Segundo ele, em Hegel a subjetividade é um pressuposto. Ele não está,

⁶⁸ Neste sentido, Beauvoir afirma que, para Hegel, a escolha só é moral se não for um dever (p. 30, *op. Cit.*).

⁶⁹ RENAULT, Emmanuel. « *Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien* ». In : *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 23-43. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/039003ar>

portanto, preocupado com a construção da subjetividade individual que enfatizaria o reconhecimento em relação *aos* outros, mas o que importaria de fato seria o reconhecimento *por* outros. Ele afirma, portanto, que a vontade individual é a expressão absoluta (ou universal) de seu conteúdo específico. Assim, um dos aspectos que envolvem o reconhecimento na perspectiva de Hegel está relacionado à não absolutização do desejo, de modo que o outro possa me reconhecer como sujeito de um conteúdo de desejo com conteúdo de universalidade. O reconhecimento, portanto, tem um significado relacional ou comunicativo em duas direções: a da inteligibilidade, porque se trata de uma relação de expressão da individualidade, e outro senso de expectativa de reconhecimento que pode ou não ser satisfeito. Ele também observa que, em Hegel, o reconhecimento tem seu papel atribuído não apenas em um nível de individualidades, mas também no âmbito das instituições.

Retomando a questão sobre a reintegração do sujeito, ou sua reunificação, lançada por Beauvoir, podemos trazer a leitura de Judith Butler sobre este sujeito hegeliano. Na introdução de “Subjects of Desire”⁷⁰ Butler afirma de antemão que o sujeito unificado é o ideal normativo das filosofias morais, desde Aristóteles e Platão, até Hegel e Spinoza, para quem este sujeito unificado é um requerimento filosófico para “assegurar um lugar metafísico pré-estabelecido para o sujeito humano” (p. 5, tradução nossa). Para ela, o desejo em Hegel é o que está nas engrenagens de um esforço humano incessante para superar as diferenças externas (natureza). A racionalidade imanente ao desejo é o que definiria o lugar metafísico do sujeito humano. A autoconsciência proclamada em *Fenomenologia*, portanto, seria em linhas gerais o *desejo*, o qual expressa a reflexividade da consciência que tem necessidade de converter-se em outra a fim de conhecer a si mesma. Em outras palavras, o sujeito hegeliano não pode conhecer a si instantaneamente, de modo que precisa ser mediado para compreender a sua própria estrutura. O desejo, assim, é satisfeito cada vez que uma relação externa à consciência se descobre constitutiva do próprio sujeito. O sujeito hegeliano internaliza o mundo que ele deseja e se expande para envolver aquilo que ele inicialmente confronta enquanto o outro de si. O desejo se satisfaz, em última instância, com a experiência do mundo inteiro enquanto um espaço de confirmação do lugar imanente, metafísico, do sujeito.

O pensamento de Hegel nos interessa, antes de mais nada, na medida em que ele se contrapõe à moralidade monológica kantiana – que está no fundo mesmo do direito moderno. Em linhas gerais, o que pudemos apreender desta breve leitura sobre as categorias elaboradas por Hegel que podem ser úteis ao nosso propósito é, primeiramente, a observação de que a

⁷⁰ BUTLER, Judith. *Subjects of Desire*. New York: Columbia University Press, 1987.

subjetividade que ele propõe segue o modelo do reconhecimento, e obedece a uma construção dialética. Em seguida, o seu pensamento está fortemente marcado pelo Idealismo e pelo propósito metafísico, o que não nos interessa neste momento e deve ser descartado. Por fim, que o elemento *desejo* é o motor desta produção do sujeito em seu modelo de pensamento, o que nos oferece mais uma dimensão para pensarmos o sujeito do feminismo que estamos propondo. Temos, até aqui, um sujeito que é produzido, não-natural, potencialmente revoltoso contra a opressão, cuja corporeidade e liberdade de ação podem ser relatados e reproduzidos através da experiência vivida, tendo em vista que o seu processo mesmo de subjetivação somente se realiza quando o *desejo* se encontra com a sua possibilidade de realização no mundo.

Um sujeito para o feminismo

Em “Bodies that matter”⁷¹, Butler ressalta a aparente contradição apontada pelas críticas feministas ao pós-estruturalismo com relação ao corpo. Se tudo é discurso, diz-se, então que espaço há para o corpo, para a matéria (*matter*)? A questão central para Butler é, portanto, sobre se a materialidade está isenta de construção, o que não implica no desuso da categoria mulher e de suas materialidades, mas na sua abertura enquanto conceito para novos usos e atributos. Da mesma forma, o conceito mesmo de matéria poderia ser investigado anteriormente ao seu significado discursivo, encontrando possivelmente sua sedimentação em discursos sobre sexo e sexualidade, bem como de violações e violências. O corpo é sempre colocado ou significado como prévio ao signo, e essa significação produz como efeito que o próprio corpo que o signo afirma descobrir, desvelar, precede a sua própria ação, a autora elabora. Desta forma, ao invés de mimética ou representacional, a linguagem é produtora, constitutiva, e até mesmo performática, na medida em que o ato de significar delimita e dá contorno ao corpo que ele afirma existir antes mesmo de qualquer tipo de significação. A questão que se coloca aqui é sobre a possibilidade de conceituar discursivamente a matéria, considerando o questionamento que Butler traz: é possível falar de exterioridade da matéria dentro da linguagem, considerando que a própria linguagem está imbricada na materialidade? Qualquer tentativa de apropriação conceitual da matéria deve considerar a impossibilidade de se alcançar o conceito absoluto dela, tendo em vista o impedimento de se conceituar aquilo que é absolutamente exterior à matéria mesma. Butler afirma que a associação da feminilidade à

⁷¹ BUTLER, Judith. *Bodies that matter: On the discursive limits of “sex”*. Cap. 1. Routledge classics. New York, 2011 (1993).

materialidade tem dentre suas raízes a etimologia das palavras *mater* e *matrix* (útero), ligada assim à problemática da reprodução. Desta forma, buscando os diferentes significados da matéria no grego e no latim, ligados sempre à reprodução da vida, Butler propõe uma retomada da perspectiva aristoteliana para chegar a uma crítica a Foucault, traçando o espectro segundo o qual uma genealogia da materialidade deve interessar às feministas, segundo a autora. Em Aristóteles a separação entre forma e matéria é irrelevante, tendo em vista a impossibilidade de dissociá-las enquanto fenômeno. Se a matéria nunca aparece sem forma (*schema*), isso significa que ela só aparece sob determinada forma gramatical, e que sua cognoscibilidade é indissociável daquilo que constitui a matéria. Sendo assim, a inteligibilidade não se distingue de materialidade, alma e matéria são só um. Foucault, por sua vez, afirmaria que a “alma” se torna um ideal normativo e normalizante que treina, molda, cultiva o corpo, no que parece fazer uma apropriação do modelo de Aristóteles. É como se a “alma” fosse o instrumento através do qual o poder age nos corpos. “A alma traz o sujeito à existência”, diz Butler, ao afirmar que “aqui o corpo não é uma materialidade independente que é investida por relações de poder externas a ele, mas é aquilo para o qual materialização e investidura se estendem na mesma medida”⁷². Em outras palavras o poder produz os sujeitos que a ele se sujeitam, as relações compulsórias de poder são seu princípio formativo. Uma visão sobre o poder enquanto externo aos corpos faz com que sejamos capazes de perceber sua ação sobre eles, mas não o modo como ele os molda. A exemplo das prisões, pode-se dizer que elas só se materializam na medida em que são investidas com poder.

Esta afirmação permite concluir que a materialidade designa o poder em seus efeitos formativos e constitutivos. O aspecto que uma genealogia da materialidade precisa desvelar é que ela é tida como um dado e sua positividade parece estar inserida fora do discurso e do poder. A relação entre inteligibilidade sobre o discurso e a materialidade, bem como aquilo que é excluído ou deve ser excluído da inteligibilidade para que se mantenham de pé os sistemas de economia em jogo é a questão implícita na análise de Luce Irigaray sobre Platão. Neste sentido, Butler sugere:

Embora as filósofas feministas tradicionalmente tenham procurado mostrar como o corpo é figurado como feminino, ou como as mulheres têm sido associadas à materialidade (sejam inertes - sempre já mortas - ou fecundas - sempre vivas e procriativas) onde os homens foram associados ao princípio do domínio da racionalidade, Irigaray quer argumentar que, de fato, o feminino é precisamente aquilo que é excluído e por uma oposição tão binária. (Tradução nossa)

⁷² Tradução nossa. “Here the body is not an independent materiality that is invested by power relations external to it, but it is that for which materialization and investiture are coextensive”.

Uma leitura de Butler sobre o ensaio “Plato’s Hystera”⁷³ de Luce Irigaray, diz que a exclusão do feminino no discurso metafísico se reflete atravessando o próprio conceito de matéria. Na medida em que a distinção entre forma e matéria acontecem no contexto de um falocentrismo⁷⁴, o feminino se insere enquanto um lugar de inscrição “que não pode ser explicitamente tematizado”. Trata-se de uma segunda materialidade, não tematizável, que se torna o receptáculo da feminilidade dentro da tradição/lógica falocêntrica. Remetendo de novo a Derrida, Butler retoma a crítica dele aos que afirmam que a matéria é o que está radicalmente fora da linguagem. Neste sentido se estabelece um paralelo entre seu pensamento e o de Irigaray pois em sua leitura aquilo que está fora do binário também é produzido por ele e não existiria de forma absolutamente independente fora dele.

Em Platão, Butler aponta, a inteligibilidade depende da exclusão de todos os que são “outros”, estrangeiros, mulheres, crianças, escravos (aqueles que não falam a mesma língua e, portanto, de racionalidade inferior). A exclusão destes tantos outros permite a produção do homem, que corporifica uma razão e atua através de desmaterialização de outros corpos. O corpo da razão é o corpo da masculinidade e requer que mulheres, crianças, escravos e animais sejam o corpo, e performem as funções corpóreas que ele próprio jamais performará. Este encaminhamento se alinha à visão apresentada por Miller a respeito do *lugar* designado à mulher na dialética do Senhor-escravo: o lugar do trabalho que “prepara” o terreno do campo ético para a ação do homem. Neste sentido, não obstante as críticas oferecidas pela própria Butler à reconstrução do sujeito no pensamento de Simone de Beauvoir, no sentido de que sua reconciliação entre corpo e mente é insuficiente e falha no seu objetivo, podemos pensar o encadeamento de que a liberdade que se realiza na ação de *revolta* como relevante e útil à compreensão dos feminismos na atualidade. Além disso, o esvaziamento de um sujeito essencialista serve à reconstrução do nosso sujeito historicamente situado, e culturalmente construído a partir das engrenagens do poder e das instituições sociais. Com respeito à questão sobre se o sujeito do feminismo é hegeliano, o que podemos certamente afirmar é que o sujeito do feminismo não é kantiano. Trata-se de um sujeito mais próximo da perspectiva hegeliana do que da tradição universalista da moralidade kantiana. e por isso o feminismo, bem como outros movimentos de luta contra a opressão, não faz parte da linguagem compreensível ao direito universalista. Podemos entender que a influência de Hegel sobre o pensamento de Beauvoir tem relevância, para além da sua leitura sobre a condição da mulher, na compreensão de um sujeito moral condicionado à ação, e sobretudo ao reconhecimento, embora não no modelo

⁷³ IRIGARAY, Luce. *Speculum of the other woman*. New York: Cornell University Press, 1985 (1974).

⁷⁴ Palavra usada para designar o uso de referências androcêntricas no contexto filosófico.

dialético. O sujeito em Beauvoir, podemos sugerir, é um sujeito cuja liberdade não é metafísica, mas a sua própria condição enquanto existência no mundo. Parece-nos, assim, que se trata de um sujeito produzido na experiência vivida, tal qual nomeia Beauvoir, e esta mesma experiência é o que existe de comum entre as diferentes existências de mulheres nos mais diversos contextos e atravessadas pelos mais diversos marcadores, ao menos no terreno do que entendemos como uma cultura herdeira da tradição ocidental. No final do primeiro volume de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir situa um sujeito constituído como Outro pela gramática do *mistério*, cujas bases são de ordem econômica e remontam à necessidade de aprisionar este outro no terreno da imanência. A articulação da mulher, ou de outros sujeitos oprimidos, à cadeia econômica, tira-lhe deste lugar de *Outro*, de misterioso, de inacessível. Este lugar é necessário e fundamental para a perpetuação do sistema patriarcal. Beauvoir não engendra a tentativa de responder à questão sobre *quem é a mulher* porque, para ela, não existe uma essência para os sujeitos —o s sujeitos se definem na medida de sua ação no mundo. Mas a gramática do mistério revela ainda mais: este lugar de Outro que se impõe à mulher e aos sujeitos oprimidos engendra um mecanismo de alteridade de si mesma que se apresenta enquanto algo que não se pode articular discursivamente, porque a condição de imanência deste sujeitos pretende aprisionar a sua existência. Neste sentido, seu pensamento se apresenta da seguinte forma:

Dizer que a mulher é mistério não é dizer que ela se cala e sim que sua linguagem não é compreendida [...]; Quem é ela? [...] O fato é que ela se veria bastante embaraçada em decidir *quem* ela é; a pergunta não comporta resposta; mas não porque a verdade recôndita seja demasiado móvel para se deixar aprisionar: é porque neste terreno não há verdade. Um existente não é senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência: em sua pura subjetividade o ser humano *não é nada*. Medem-no pelos seus atos. [...] Ora, nas relações amorosas ou conjugais, em todas as relações em que a mulher é a vassala, o outro, é em sua imanência que é apreendida. É impressionante o fato de a companheira, a colega, a associada não terem mistério; [...] E isso nos revela uma infraestrutura do mistério feminino que é de ordem econômica. [...] Mas o Mistério feminino tal qual o reconhece o pensamento mítico é uma realidade mais profunda. Em verdade, acha-se ele implicado imediatamente na mitologia do Outro absoluto. Se se admite que a consciência inessencial é, ela também, uma subjetividade translúcida, capaz de operar o *Cogito*, admite-se que é, na verdade, soberana, e retorna ao essencial. Para que toda reciprocidade se apresente como impossível, é preciso que o Outro seja para si um outro, que sua subjetividade mesma seja afetada pela alteridade. [...] Deve-se observar que o cidadão norte-americano, que desnorteia profundamente o europeu médio, não é entretanto considerado “misterioso”: mais modestamente asseguram que não o entendem; do mesmo modo a mulher nem sempre “compreende” o homem, mas não há mistério masculino; é que a América rica e o homem estão do lado do Senhor, e o mistério é propriedade do escravo.

Em *Social Criticism without Philosophy*, Fraser e Nicholson defendem que uma teoria feminista pós-moderna deve “tecer seus métodos e categorias de acordo com as necessidades

específicas” com que se depara. Este tipo de teoria teria a vantagem de ser útil à prática política, buscando falar de *alianças* ao invés de uma “universalidade de interesses ou identidade compartilhados”. Nosso sujeito *útil* então, deve ainda levar em consideração o fato de que estamos tratando de mulheres com interesses que convergem em alguns pontos, mas que não são universalmente comuns – ao contrário, são muito frequentemente conflitantes. Quem é o sujeito do feminismo de que falamos? O que é a mulher? É o sujeito atravessado por um marcador de gênero que lhe impõe uma condição de discriminação baseada no sexo, notadamente no sexo socialmente construído e identificado como “feminino”. Esta mulher, na sua condição de sujeito irrevogavelmente livre, é capaz de compartilhar a experiência vivida com outras, e ao fazê-lo elabora um discurso sobre essa experiência que, neste compartilhar, oferece um reconhecimento sobre essa experiência de si ou de outra, capaz de gerar *revolta* e demanda por direitos e por ação política. Podemos, assim, tratar de todo sujeito marcado por identidades que lhe oponham opressão, exclusão e violência. É um sujeito construído discursivamente, mas é corpóreo porque lhe atravessam marcadores de identidade - e de violência - e é um sujeito cuja liberdade se realiza na ação – o não-agir tomado também como escolha livre. É, por fim, um sujeito que se constrói na prática de, nas palavras de Fraser e Nicholson, “alianças sobrepostas, não circunscrito por uma definição essencial”.

PARTE 2 – Por uma teoria feminista da justiça

Na primeira parte deste trabalho enfrentamos o cerne da discussão entre diferentes linhas de pensamento no feminismo contemporâneo buscando definir um conceito útil de mulher, capaz de fazer dialogar estes posicionamentos aparentemente contraditórios entre si. Apresentamos a crítica de Nancy Fraser ao modelo de pensamento pós-estruturalista e anti-normativista de Foucault; retomamos o embasamento teórico-filosófico da crítica ao sujeito moderno em Simone de Beauvoir, no contexto do feminismo do século XX; estabelecemos um diálogo entre a necessidade de desconstrução das características e funções atribuídas por critérios de gênero, mas também de situar este sujeito para que algo possa ser demandado em nome da mulher. Defendemos assim a necessidade, em concordância com Fraser, de pensarmos o feminismo – enquanto movimento teórico fortemente preocupado com a realidade social – em termos normativos, sem deixar de lado a atenção às relevantes demandas pela desconstrução radical do *gênero* enquanto marcador identitário que perpetua discriminações e opressões. A questão que levantaremos agora, buscando nos debruçar mais profundamente sobre a obra de Nancy Fraser é sobre o *quê* do feminismo. Que querem os movimentos feministas? Para Fraser, esta construção precisa passar pela conciliação dos diversos espectros destas demandas, que ela define, inicialmente, enquanto demandas de reconhecimento e de redistribuição. É possível conciliar, em termos práticos, estas posições tão distintas? Ainda, como criar um modelo normativo capaz de conciliar demandas que pertencem a reinos conceituais aparentemente dicotômicos? É possível fazer *justiça* dialogar com *ética*, e *moralidade* dialogar com *identidade e diferença*?

Neste sentido, o já citado *Unruly Practices* traz em seu capítulo 6 a versão revisada do ensaio “Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation” publicado por Nancy Fraser pela primeira vez em 1987. Ali está o trabalho que, segundo a autora (p.10), consiste no seu maior e mais ambicioso esforço em desenvolver uma teoria crítica socialista-feminista até então. A crítica a Habermas em Nancy Fraser vem na forma de pergunta, ao indagar-se “o que é crítico na Teoria Crítica?” no que concerne às discussões de gênero – tendo como pano de fundo a (não) abordagem de Habermas sobre gênero na elaboração do conceito de esfera pública e da crítica ao capitalismo. O tema é recorrente em sua obra, e virá a ser refletido múltiplas vezes em 1991, com o consagrado “Rethinking the Public Sphere”, que será republicado em versão revisada em 1996 no livro “*Justice interruptus: a condição pós-socialista*”. Este livro reúne ensaios e reflexões desenvolvidas ao longo do final dos anos 80 e dos primeiros anos da década de 90, em versões revisadas e republicadas.

O livro “*Justice Interruptus: a condição pós-socialista*” marcou a crítica de Fraser ao capitalismo e às teorias feministas marxistas, e a autora fincou ali a sua voz enquanto pensadora indispensável. O seu título inaugura uma nova expressão para designar aquele momento histórico, inspirando-se no termo cunhado por Jean-François Lyotard no livro “A condição pós-moderna”, de 1979⁷⁵, ao falar de uma era “pós-socialista”. A condição pós-socialista se caracterizaria por três aspectos, segundo a autora: primeiramente, ausência de qualquer visão progressista que se apresente como alternativa à ordem de coisas. A perspectiva socialista, então, parecia ter saído de cena e as demandas pelos chamados “ideais socialistas” tomavam novas roupagens. Tratava-se da era das lutas por reconhecimento, no pós-1989, em que a visão política pelo ideal da igualdade social se transformou nas propostas de “democracia radical” e de “multiculturalismo”. A estas visões, Fraser aponta, falta atenção ao aspecto econômico que atua junto ao político e ao social. Em segundo lugar, a autora pontua um suposto deslocamento na gramática política⁷⁶ de reivindicações, que se apresenta de duas formas: em um nível empírico vê-se o surgimento das políticas identitárias e o deslocamento da classe, junto a uma decadência da social-democracia; em um nível mais profundo, trata-se de uma mudança no imaginário social a respeito da *justiça*. Para ela, muitos pensadores alteraram o olhar sobre a justiça como *redistribuição*, para enxergar justiça como *reconhecimento*. Essa transição levou a uma redefinição dos grupos sociais mais proeminentes, que deixaram de se organizar em torno de *classe*, passando a se estruturar em torno do que ela chama *grupos* identitários ou *comunidades* de valores. A consequência, Fraser afirma, é a dissociação das políticas culturais perante as políticas sociais, sendo estas últimas eclipsadas pelas primeiras. O diagnóstico que se apresenta é o que a autora chama de uma falsa antítese (p. 3), e tem em vista a sustentação por parte do entendimento vasto das teóricas e pensadoras daquele momento a respeito de tratar questões de gênero e raça como pertencentes meramente ao universo das políticas culturais. Para desconstruir esta falsa antítese, Fraser elenca os critérios que devem ser tomados para uma análise de projeto político pós-socialista. São eles: a) interrogar a distinção entre cultura e economia; b) entender como ambas agem em conjunto para produzir injustiças; c) demonstrar

⁷⁵FRASER, Nancy. **Justice interruptus**: critical reflections on the “postsocialist” condition. Nova York. Roulledge. 1997

⁷⁶ É interessante a escolha da expressão “gramática” tendo em vista a publicação, em 1992, por Axel Honneth da obra “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”. Posteriormente, em 2003, o diálogo entre Fraser e Honneth será publicado no livro “Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange”. Uma gramática se caracteriza por sintetizar aspectos ao mesmo tempo normativos e descritivos sobre determinado assunto, dizendo neste caso tanto sobre como as reivindicações funcionam quanto sobre os princípios que devem regê-la. O esforço de Fraser ao longo do seu trabalho é de estruturar princípios que permitam conciliar o reconhecimento enquanto categoria política com o esforço pragmático de salvaguarda da democracia.

como demandas por reconhecimento podem ser integradas com demandas por redistribuição em um projeto político. O terceiro aspecto da era pós-socialista é a ressurgência do liberalismo político que atua de mãos dadas com o capitalismo global, enquanto as demandas se deslocam do nível das estruturas de classes para o das identidades culturais, mercantilizando relações sociais e erodindo as proteções sociais.

A autora afirma assim que uma perspectiva crítica deve defender a possibilidade de um pensamento programático *compreensivo, integrativo e normativo* e defende: não é possível simplesmente abandonar o compromisso com a igualdade social em favor da diferença cultural. Para realizar a tarefa de realinhar os pensamentos que se insurgem nesta fase pós-fim da União Soviética, em que efervescem teorias que propõem a superação do socialismo, Fraser deverá se dedicar a demonstrar as formas através das quais desvantagem econômica e desrespeito cultural estão hoje estreitamente ligados e dão suporte um ao outro. Para tanto, deverá também clarificar os dilemas políticos que surgem quando se tenta combater ambas expressões de injustiça simultaneamente.

Pretendemos, desta forma, reconstruir o pensamento de Fraser em sua obra central da década de 90, *Justice Interruptus*, em que concretiza críticas ao feminismo e aos apelos identitários que caracterizam os movimentos sociais e a política de esquerda naquele momento. Consternada com a tendência que tomou conta da esquerda política de centralizar suas reivindicações no viés das estruturas de reprodução cultural de injustiças, sem considerar a base econômica da tradição marxista – e por que não dizer da Teoria Crítica - Fraser busca enfrentar a discussão através da proposição de “remédios” normativos que devem resolver o aparente impasse entre estas duas linhas de pensamento. Nossa reconstrução se debruçará sobre os capítulos 1 e 2 desta obra, para depois propormos um diálogo com o pensamento de Judith Butler, a partir do texto *Merely Cultural*. O diálogo inclui a crítica às categorias de demandas por redistribuição ou por reconhecimento, de origem econômica ou cultural. Butler criticará veementemente uma corrente da esquerda que ela chamará de “esquerda ortodoxa” ou “marxistas ortodoxos”, revelando o verdadeiro conservadorismo desta vertente perante questões identitárias, sobretudo de raça e sexualidade.

A proposta de Fraser de uma nova divisão do trabalho que pense no modelo do “cuidador universal” está alinhada a uma perspectiva transformativa dos papéis de gênero. Analisaremos depois o texto *Recognition without Ethics?* de 2001, em que Fraser propõe a superação do relativismo estrutural das demandas por reconhecimento. Para ela, estas demandas precisam passar pelo crivo de um princípio moral para adquirir validade e legitimidade política, qual seja, um princípio normativo. Este princípio será chamado *paridade participativa*, e

delineará toda a estrutura da teoria da justiça pensada por esta autora. Ao analisarmos sua construção teórica, fica cada vez mais clara a afirmação de Fraser de que uma *ética da política* pensada para o movimento feminista parece tão apropriada quanto “para movimentos de lésbicas, gays, negros, (...) outras pessoas de cor e classes subordinadas”⁷⁷. Esta ética do discurso político precisa levar em consideração o ponto de partida desigual perante o debate público sobre disputas de significados e interpretações sobre suas demandas. O ponto de partida onde estes grupos se situam quanto a relações sociais que são desiguais e injustas é também desigual e injusto de uma perspectiva discursiva. Como disputar narrativas e gramáticas políticas com os mandachuvos do poder, que já dominam e legitimam este ou aquele vocabulário? Para Fraser, é preciso considerar o *outro concreto coletivo*⁷⁸ para pensar uma ética da política. Neste processo, tanto o sujeito individual quanto o universal humano são estrategicamente abstraídos para que se possa pensar a zona da identidade do grupo em sua concretude. As normas que devem reger estes grupos são normas de *solidariedade* – não de amor ou de afeto – considerando a experiência vivida, compartilhada através da cultura, da história, e de vocabulários de auto-interpretação compartilhados. Estas normas de solidariedade permitiriam a elaboração de vocabulários e narrativas próprios capazes de expressar as necessidades e demandas deste grupo na esfera pública e se articular na disputa por significados e interpretações. Tendo isto em vista, como esta articulação teórica dialoga com a *mulher* que acabamos de reconstruir na primeira parte deste trabalho? Considerando que esta ética parece aplicável para todo e qualquer grupo que se organiza pela luta contra a opressão, a especificidade da mulher aparece em outro nível de compreensão. Nas palavras de Fraser

(a especificidade da mulher) entra no nível das formas concretas de solidariedade entre mulheres que *podem* se desenvolver *se* formos bem sucedidas em construir um movimento inclusivo de mulheres de muitas e diferentes identidades culturais, étnicas e de classe, um movimento que, através do diálogo e da luta coletiva, forja novos vocabulários e formas de narrativa capazes de dar voz a muitos tipos diferentes de mulher. (Tradução nossa)

Em suma, Fraser está afirmando que a especificidade da experiência feminina não está descolada dos diversos marcadores identitários que atravessam as mulheres. Podemos complementar este ponto de vista com a afirmação de Lugones⁷⁹:

⁷⁷ FRASER, Nancy. Toward a discourse ethic of solidarity. **Praxis International**, 5:4 Janeiro, 1986.

⁷⁸ Op. Cit.

⁷⁹ Lugones, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014

A colonialidade do gênero permite-me compreender a opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado.

Existem demandas que falem por todas, ou por grande parte, das mulheres e suas respectivas, específicas, necessidades? As mudanças transformativas dos papéis de gênero propostas por Fraser respondem às inquietações e lutas de mulheres da Europa à América Latina, dos Estados Unidos à Índia? Há algo que se possa produzir em nome destas mulheres? É preciso abdicar de algumas especificidades para produzir políticas para *as mulheres*? Ou se pensarmos um modelo político que lute contra a opressão, sem pensarmos na experiência das mulheres, estaremos abrindo mão da produção de narrativas e vocabulários que afirmem e valorizem esta experiência, em detrimento de outras? Nancy Fraser lançará mão do princípio da paridade participativa para afirmar um modelo de justiça social que se sustenta no tripé: reconhecimento, redistribuição e representação política. O sujeito deste modelo obedece à necessidade útil das demandas: ele é instável, variável, não-fixo. Trata-se de um sujeito em consonância com o que tentamos definir para o feminismo? A reconstrução do pensamento de Fraser nos permitirá abordar estas questões, e refletir sobre seu conceito *anormal* de justiça. A fase dos anos 90 da produção da autora revela as engrenagens de seu pensamento. Desde a década de 80, em que buscou defender a necessidade de um modelo normativo para uma teoria crítica, feminista e política, Fraser buscou criticar as leituras posta pelos autores que pensaram o poder, a sociedade e o discurso no âmbito público. Agora sua tentativa é de analisar as demandas teóricas e políticas do feminismo, buscando ouvir e levar em conta as mais diversas vertentes do movimento, seus incômodos e lutas. Persistindo na necessidade de se criar um horizonte normativo, Fraser demonstrará que a dicotomia e dualidade destes movimentos é apenas aparente, e que a realidade concreta da luta contra as opressões pede posicionamentos úteis, não fixos. Por fim, Fraser ressalta que a tentativa e entendimento sobre a necessidade de engendrar esta solidariedade especificamente feminista resultaria de um esforço político enorme, pois não é um dado advindo da “condição feminina” compartilhada. Em que pese este esforço que devemos perseguir, ela afirma, é preciso reconhecer que em nossa sociedade, não é sábio ou mesmo possível extrapolar o fato de que “esta solidariedade [sempre] se referirá a experiências e idiosincrasias pré-politizadas de apenas *algumas mulheres*” (grifo nosso).

2.1 Reconhecimento, redistribuição e justiça social em Nancy Fraser

No capítulo 1 de *Justice Interruptus*, Fraser aborda desde a conceituação disto que ela chama a condição “pós-socialista” demonstrando o horizonte geral perante o qual as dinâmicas do pensamento político se davam naquele momento histórico (meados da década de 90), até a proposta de modelo políticos que respondam às demandas de duas posições aparentemente antitéticas a respeito das desigualdades sociais: o reconhecimento e a redistribuição. Naquele momento histórico, o quadro geral era de um panorama em que demandas identitárias suplantavam demandas por igualdade social na mobilização política, do mesmo modo que a dominação cultural suplantava a exploração econômica dos indivíduos enquanto injustiça fundamental. A contradição, afirma a autora, reside no fato de a maior parte dos países do mundo viverem ainda em situações precárias de distribuição, com altos níveis de desigualdade material. Respostas extremas procuram explicar este estado de coisas acusando ambos os lados de cegueira intelectual ou de “falsa consciência” – este não é o caso de Fraser. Ao invés de simplesmente descartar as políticas de identidade, a autora quer construir uma *teoria crítica do reconhecimento*. Fraser analisará assim as distinções de reconhecimento e redistribuição, para enfim propor o remédio adequado às situações de injustiça a serem enfrentadas⁸⁰.

Para entender o dilema redistribuição-reconhecimento – assim como para superá-lo – é preciso observar as duas diferentes compreensões do que é injustiça que derivam destes dois modelos. As demandas por redistribuição usualmente respondem a experiências de injustiça socioeconômica, ou seja, que tenham raízes na estrutura econômica da sociedade. São exemplos da injustiça socioeconômica a exploração, a marginalização econômica e a privação. De seu lado, o paradigma redistributivo tem compromisso com o igualitarismo – e este ponto é crucial na compreensão do suposto dilema. De outro lado, a injustiça cultural ou simbólica vai remeter aos problemas na representação, interpretação e comunicação que geram injustiças de dominação cultural, do não reconhecimento e do desrespeito.

É necessário enfatizar, no mesmo sentido, que para a autora a diferença entre a redistribuição e o reconhecimento é meramente analítica, ou seja, serve apenas a fins de compreensão teórica – na realidade prática estas relações estão muito mais imbricadas, e podem mesmo ser consideradas indissociáveis, de modo que Fraser chega a afirmar que se reforçam dialeticamente. A abordagem analítica continuará sendo utilizada no texto, contudo, distinguindo não apenas as noções de redistribuição e reconhecimento como também os seus respectivos remédios. As questões que se põem são, portanto, sobre a relação entre demandas por reconhecimento – que buscam remediar injustiça cultural – e demandas por redistribuição,

⁸⁰ Fraser enfatizará em seus textos duas relações primordialmente socioeconômica e identitária, quais sejam gênero e “raça”. Focaremos na discussão sobre gênero.

que querem corrigir injustiças de cunho econômico. E, ainda além, sobre quais tipos de interferências vêm a acontecer quando os dois tipos de demandas são feitos simultaneamente.

O problema que acompanha as questões acima refere-se a características opostas inerentes aos dois tipos de demandas. Em outras palavras, enquanto as demandas por reconhecimento caracterizam-se por enfatizar a diferença, aquelas que pedem por redistribuição buscam anular a diferença de grupo. O dilema que a autora enfrenta reside em que, se quiser perseguir o objetivo de estudar a relação entre demandas de reconhecimento e demandas de redistribuição simultaneamente, bem como propor remédios que respondam a ambos os lados, ela deverá afirmar, ao passo em que nega, as particularidades de grupo.

As reivindicações de reconhecimento geralmente assumem a forma de chamar a atenção (...) para a suposta especificidade de algum grupo e, em seguida, afirmar seu valor. Assim, elas tendem a promover a diferenciação de grupo. As reivindicações de redistribuição, por outro lado, frequentemente exigem a abolição de acordos econômicos que sustentam a especificidade do grupo. (Um exemplo seriam as demandas feministas para abolir a divisão sexual do trabalho). Assim, elas tendem a promover a desdiferenciação de grupo. O resultado é que as políticas de reconhecimento e as políticas de redistribuição parecem ter objetivos mutuamente contraditórios. Enquanto o primeiro tende a promover a diferenciação de grupo, o segundo tende a miná-lo. Assim, os dois tipos de reivindicação permanecem em tensão um com o outro; eles podem interferir ou até trabalhar um contra o outro. (p. 24, tradução nossa)

Desta forma, para resolver o aparente impasse entre critérios redistributivos de justiça e critérios de reconhecimento, é preciso reconciliar as perspectivas de igualdade e de diferença enquanto prismas através dos quais se pretende olhar as disputas sociais e políticas em questão. Pessoas que sofrem injustiças sócio-econômicas e injustiças culturais simultaneamente precisam de remédios que atinjam os dois lados da moeda. Para realizar esta tarefa de conciliar os dois tipos de demandas, a autora irá primeiro identificar *quem* são os sujeitos que enfrentam este dilema. Fraser discorrerá, assim, sobre o posicionamento de alguns grupos identitários com relação aos dois modelos teóricos. Para fins metodológicos, a autora afirmará estes sujeitos como abstratamente vítimas de injustiças meramente econômicas, por um lado; e por outro lado sujeitos vítimas meramente de injustiças culturais. É difícil estabelecer exemplos para esse extremo da linha de oposições⁸¹. A própria autora escolhe o uso da categoria *sexualidade* para ilustrar a ideia, para propósitos meramente heurísticos. Essa escolha ensejará o debate com Judith Butler em seu texto *Merely Cultural*, também em 1996. Assim é que, de um lado,

⁸¹ Fraser aqui faz alusão a uma linha de opostos em cujos extremos estão reconhecimento e redistribuição. Ao longo desta linha estarão situadas demandas as mais diversas que se comunicam com os diferentes grupos: alguns muito mais próximos de um dos extremos do que outros. Esta ideia será melhor desenvolvida na Seção B, em que se estudará o texto *Social Justice in the Age of Identity Politics*.

quaisquer injustiças que um primeiro grupo hipotético enfrentar terá sua raiz em uma determinada estrutura da economia política, e quaisquer remédios aplicáveis derivarão desta raiz em particular. Sendo assim, de um ponto de vista marxista, na leitura de Fraser, o remédio para a injustiça da exploração econômica é a abolição do sistema de classes. O reconhecimento da diferença nesse cenário não resultaria em remédio para a injustiça, mas ao contrário, reforçaria a opressão que se está tentando combater. Assim, é necessária a desconstituição deste grupo, e não a sua afirmação identitária. Do outro lado, as injustiças que acometem o segundo grupo, pessoas homoafetivas, seriam de raiz cultural, e, portanto, os remédios aplicáveis derivariam em última instância destas estruturas. No grupo utilizado como exemplo pela autora, a injustiça deriva, portanto, do que se pode chamar *heterossexualidade compulsória* (RICH, 1980), homofobia, e privilégios associados às sexualidades normativas. Neste momento do texto, Fraser afirma:

Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal da classe trabalhadora explorada, estamos lidando com justiça distributivas, o que requer remédios redistributivos. Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal de uma sexualidade desprezada, por outro lado, estamos lidando com injustiças de não-reconhecimento, o que requer remédios de reconhecimento. No primeiro caso, o remédio lógico é destituir o grupo enquanto grupo. No Segundo caso, ao contrário, o remédio é valorizar o seu caráter grupal, ao reconhecer a sua especificidade. (p. 27, tradução nossa)

Uma primeira leitura deste trecho do livro parece aproximar gênero de classe, já que o que queremos é abolir gênero enquanto categoria que atinge a todos – uma vez que, embora favoreça um lugar de privilégio ao grupo dos homens dentro dessa categoria, também produz efeitos negativos sobre os corpos dos privilegiados (homens). Contudo, muitos movimentos feministas, bem como linhas de pensamento teórico, sugerem a necessidade de afirmar a identidade feminina enquanto tal, encaixando-se mais em uma perspectiva do reconhecimento. O mesmo não ocorre com classe, contudo. Segundo Fraser, gênero e raça seriam categorias que se encontram em uma área cinza deste espectro. Para ela, gênero estrutura os limites da divisão econômica do trabalho, é o que define o trabalho pago do trabalho não pago, a mão-de-obra remunerável, produtiva, e a não remunerável, reprodutiva, que usualmente é designada aos sujeitos femininos. Gênero é também a categoria que estrutura a hierarquia de remuneração e valor do próprio trabalho pago, entre os serviços executados majoritariamente por homens, com salários mais altos, e os trabalhos de prestação de serviço de baixa remuneração, com mão-de-obra predominantemente feminina, e serviços domésticos. Olhando por este lado, de fato a aproximação de gênero e classe enquanto a categorias a serem eliminadas é pertinente. Neste caso, a disputa seria por eliminar a exploração generificada do trabalho, tanto no que se refere

à divisão entre trabalho pago e não-pago, quanto a divisão sexual do trabalho remunerado. Sendo assim, diz a autora, se as relações de gênero se referissem meramente ao seu aspecto econômico, remediar a injustiça no que concerne a gênero requereria a sua abolição enquanto tal. Nancy Fraser ressalta, entretanto, que o aspecto da economia política é apenas um lado da injustiça que caracteriza as relações de gênero, severamente marcadas pelas diferenciações de valores culturais. Um traço central, segundo a autora, é o androcentrismo que se caracteriza pelo privilégio associado aos aspectos associados ao masculino em nossas sociedades. Associe-se a isto, diz ela, o sexismo cultural que se caracteriza pela desvalorização e desprezo por características associadas ao feminino. Essa desvalorização, afirma Fraser, se exprime em atos concretos de violências físicas, sexuais, psicológicas e morais por que passam mulheres de todo o mundo.

Os estudos feministas no Brasil e na América Latina muito têm a oferecer sobre a discussão de como as desigualdades nas relações de gênero se exprimem em diferentes formas de violência. Em *Las estructuras elementales de la violencia*, Rita Segato, antropóloga argentina, aborda a violência sob uma perspectiva da estrutura das relações de gênero, aqui definidas relativamente ao patriarcado – patriarcado, aqui, definido pela autora como o nome dado à ordem de *status* no seu aspecto de gênero. Para Segato, o estupro se trata de um *mandato* diretamente atribuível à necessidade da reprodução do gênero em nossas sociedades – é um imperativo e uma condição. A autora trata reprodução do *gênero* como relativo a uma “estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico e instancia paradigmática de todos los otros órdenes de estatus - racial, de clase, entre naciones o regiones”⁸². Em outras palavras, o estupro é a cobrança de um *tributo sexual* de forma forçada e naturalizada, que tem um papel fundamental na *reprodução econômica* das estruturas simbólicas de poder, e que tem por marca o gênero. Ao contrário de outros tipos de violência de gênero, o estupro é facilmente identificável como violento ou, na terminologia da autora, *cruento*. A maioria dos presos autores deste tipo de violência no escopo de pesquisa da autora, assim, enquadrados por crimes *contra a liberdade sexual* correspondem aos autores de estupros⁸³. A autora define o estupro como “o uso e abuso do corpo do outro, sem que este participe com intenção ou vontade comparáveis”.

⁸² SEGATO, Rita L. *Las estructura selementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

⁸³ Em nota, a autora pontua que o estupro, no Brasil, em sua acepção legal quando da sua pesquisa, em início da década de 90, estava na categoria de crime contra os costumes – não contra a pessoa.

Segundo Segato, o estupro constitui uma parcela minoritária dentre os tipos de violência de gênero que se exprimem. Contudo, esta expressão específica de violência talvez ofereça chaves para a compreensão da violência de gênero, além da compreensão da violência em geral. Isto porque, conforme ela afirma, trata-se de uma violência em *estado puro*, ou seja, sem finalidades instrumentais. Em concordância com Lia Zanotta Machado (2010, p. 65), Rita Segato faz uma leitura do estupro como um *sequestro da subjetividade*, ao afirmar que se trata de um ato violento sem sentido, que atravessa o sujeito chegando à vida social, revelando a tensão que tem latência no substrato mesmo dos ordenamentos jurídico e social⁸⁴. Trata-se do impulso agressivo dos sujeitos *masculinos* contra quem mostra gestos e sinais de feminilidade. A autora traz, assim, uma perspectiva antropológica para afirmar que o estupro é fenômeno presente na quase totalidade das sociedades e culturas, e mesmo estudos que apontam a inexistência ou em que ele é considerado raro, registra-se o uso do estupro como punição por violação de normas. Segato ressalta, ainda, que é a partir da modernidade que a mulher sai do status de patrimônio sexual sobre o qual os homens brigam para adquirir individualidade. Assim o estupro passa a ser lido como crime contra a pessoa, não mais contra os costumes. Pode-se dizer, ainda, que o estupro só passa a ser considerado crime com o advento da modernidade. As formas antigas e motivações para a violência de gênero, no entanto, ainda coexistem durante a modernidade, como é o caso dos estupros de guerra. A autora retoma a tese de Carole Pateman (1993) de que a violência fundante da vida em sociedade não é o assassinato do pai, como sugeriria a leitura freudiana sobre a fundação da civilização, mas o estupro das mulheres da horda por este, que inaugura uma ordem de status igualitária entre os machos. Assim, embora a modernidade permita que a mulher exista como sujeito individual, através por exemplo da assinatura de contratos, a estrutura latente de gênero permanece presente, não permitindo a plena igualdade entre os sexos.

Outra grande referência dos estudos feministas na América Latina, Heleieth Saffioti define como violência de gênero aquela perpetrada pelos homens, ou machos, contra as mais distintas categorias sociais que aparecem como vítimas deles (SAFFIOTI, 2001). Este fenômeno é interpretado pela autora como fruto de uma autorização social perante a ação punitiva de homens no exercício do patriarcado, que se apresenta contra comportamentos que são considerados desviantes das normas da vida em sociedade. Este aspecto desviante, vale ressaltar, pode ou não se referir a fatos ou ações concretas dos sujeitos, vítimas potenciais. O

⁸⁴ Em seu livro *Feminismo em Movimento* (2010), Lia Zanotta Machado afirma que o ato do estupro, no olhar daquele que comete o crime, manifesta o desejo de “instaurar em toda sua plenitude a mulher objeto sexual, sequestrando-lhe o caráter de pessoa”.

uso da violência é, assim, um instrumento de realização da dominação-exploração pela categoria social homens, tendo em vista a insuficiência da chamada ideologia de gênero de exercer este controle sobre estas potenciais vítimas. É importante pontuar o uso da expressão categoria social para se referir aos homens pois, ressalta a autora, nada impede que indivíduos mulheres realizem violência contra seus cônjuges, por exemplo. Mas a violência enquanto projeto de dominação-exploração é titular dos homens, enquanto categoria social, e não das mulheres. Desta forma, a função patriarcal pode ser exercida por qualquer sujeito, não se restringindo a papéis exercidos por homens. A autora aponta ainda a coexistência do racismo e da divisão de classes como forma de opressão, de modo que essa violência não se dê apenas entre indivíduos de gêneros/etnias/classes opostas, mas entre mulheres-mulheres e homens-homens também. O que interessa, afirma Saffioti, é que o patriarca, esta entidade, garante seu domínio-exploração por meio de distintos sujeitos sociais que agem para garantir a perpetuação do seu privilégio.

Nancy Fraser colabora para esta discussão afirmando que estas violências são formas de negação do reconhecimento e que, portanto, necessitam de um enfrentamento direto das normas sociais que regulam o androcentrismo buscando revalorizar o gênero desprezado, feminino. A lógica seria atribuir valor à diferença, especificamente ao grupo que sofre opressão. Em sua análise, Fraser caracteriza gênero como um “modo bivalente de coletividade” (p. 20), e seu lado que exprime as injustiças político-econômicas se entrelaça com o lado referente às injustiças de normalização cultural, visto que estas são institucionalizadas na política e na economia, ao passo que a opressão ou desigualdade de nível econômico restringe e impede a sua participação igualitária na esfera pública e na reprodução cultural. Desfazer as injustiças de gênero, portanto, exige que se enfrente as duas categorias de expressão da desigualdade. O dilema está posto, considerando que as desigualdades de gênero exigem dois modelos programáticos de ação política que parecem puxar para lados opostos. De um lado é necessário que se busque a desconstrução do gênero, para sanar problemas de cunho político-econômico. De outro é preciso lutar pela valorização e afirmação da mulher em sua diferença. Como resolver este impasse?

Ao contrário do que possa parecer, Fraser afirma, remédios para injustiças causadas por problemas distributivos não necessariamente apontarão sempre para a des-diferenciação de grupos. Do mesmo modo, remédios para problemas de reconhecimento nem sempre apontarão para a afirmação da diferença. Neste sentido, Fraser qualifica os possíveis remédios para as experiências de injustiça entre remédios *afirmativos* e *transformativos*. Nas demandas por reconhecimento tais remédios implicarão respectivamente em duas vertentes da prática política:

o multiculturalismo e a desconstrução. Fraser chama esse multiculturalismo de *mainstream*, explicando que se trata de uma vertente que vem sendo frequentemente debatida na mídia – mas que não necessariamente corresponde a uma visão completa do modelo. Nesta perspectiva, busca-se a revalorização de um grupo injustiçado sem mexer nas estruturas de sua identidade ou daquilo que os fazem ser entendidos como diferentes. A desconstrução, por sua vez, buscaria desfazer as estruturas de valoração cultural – ao desestabilizar tanto a identidade quanto a diferença, esta abordagem provocaria um aumento da autoestima dos membros de grupos que estejam sendo desrespeitados.

Com relação aos remédios distributivos, Fraser mantém a mesma análise distintiva. Usualmente a distribuição afirmativa expressa-se por forma de programas de assistência pública voltadas a classes exploradas, que são foco de programas de seguridade social. Ao invés de abolir distinções de classes, estes programas apoiam-nas e moldam-nas: este modelo oferece a ajuda material necessitada, mas também cria diferenciações de grupo antagônicas e rivalizadas. O resultado é controverso, pois marca a classe menos favorecida como inerentemente deficiente e insaciável, sempre precisando de mais – essa classe pode vir a aparecer como privilegiada, recebendo tratamento especial ou grandeza desmerecida⁸⁵. Trata-se, portanto, de uma “solução” que visa a resolver injustiças de redistribuição e acaba criando injustiças do reconhecimento. Fraser define-a como autocontraditória. A redistribuição afirmativa, ainda, pressupõe uma concepção universalista do reconhecimento, que defende qual o igual valor moral das pessoas – “compromisso oficial de reconhecimento”. Mesmo assim, essa prática de distribuição afirmativa tende a engendrar uma dinâmica do reconhecimento estigmatizada e que contradiz este compromisso oficial com o universalismo. Fraser chama a isto o “efeito prático do reconhecimento” da distribuição afirmativa.

Os remédios transformativos, por sua vez, visam a resolver as injustiças distributivas de classe, combinando simultaneamente seis premissas: 1) programas universalistas de bem-estar social; 2) abruptas taxações progressivas; 3) políticas macroeconômicas voltadas à criação integral de empregabilidade; 4) setor público amplo e exterior à lógica do mercado; 5) significativo número de propriedade pública ou coletiva; 6) processo democrático de decisões sobre prioridades socioeconômicas básicas. Os remédios transformativos, portanto, devem arvorar-se na tentativa de assegurar empregabilidade para todos e ao mesmo tempo desfazer a relação entre taxas de consumo básico e empregabilidade. Tende, portanto a diminuir a diferença de classe, sem criar estigmas, e ainda promover reciprocidade e solidariedade nas

⁸⁵ Este é, inclusive, um discurso vastamente reproduzido pelos adeptos à direita mais radical na atualidade.

relações de reconhecimento. Portanto, esta abordagem que visa a reconfigurar as injustiças por redistribuição pode ajudar a resolver algumas injustiças ligadas ao reconhecimento também. Fraser define esta abordagem como auto-consistente. Assim como a distribuição afirmativa, também imprime uma concepção universalista ao reconhecimento – o igual valor moral das pessoas, distinguindo-se, contudo, pelo fato de que sua aplicação prática não busca destruir este pressuposto (o igual valor moral das pessoas).

Assim, enquanto a redistribuição afirmativa estigmatiza os desfavorecidos, adicionando o insulto da falta de reconhecimento à injúria da privação, a redistribuição transformativa, ao contrário, pode promover solidariedade, ajudando a enfrentar algumas formas de não-reconhecimento. Neste mesmo sentido, conforme veremos, a crítica de Fraser a Habermas se insere na discussão sobre como a dualidade público-privado do pensamento habermassiano esconde esta mesma ideologia androcêntrica de gênero. Sendo assim, a tese de Habermas de que uma análise que permite economicizar a família implica uma intrusão da economia e do Estado sobre essa esfera, de forma patológica. Para Fraser, se a sua construção teórica levasse em consideração a “reprodução simbólica”, por exemplo, como o trabalho não-remunerado exercido pelas mulheres, devido à estrutura generificada da ordem de trabalho, ficaria evidente que o ambiente da esfera privada não existe à parte das estruturas econômicas. Deste modo, a crítica do autor ao estado de bem-estar, com relação às políticas públicas que ele considera clientelistas e colonizadoras do *mundo da vida*, assume aqui um outro significado. Estes programas de distribuição de renda que se voltam para o público de mulheres de baixa renda representam a autonomia financeira destas mulheres, reduzindo sua dependência do provedor masculino. Por outro lado, ela admite que esta dependência se transfere da esfera individual para as instituições públicas. Ainda assim, Fraser argumenta:

Trata-se de uma experiência em que as mulheres [brancas] puderam, frequentemente pela primeira vez, experimentar as possibilidades de uma certa medida de relativa independência econômica, uma identidade fora da esfera doméstica, e participação política expandida. Acima de tudo, tem sido uma experiência de conflito e contradição tendo em vista que as mulheres tentam fazer o impossível, notadamente, sustentar simultaneamente os papéis já existentes de ser responsável pela criação dos filhos e ao mesmo tempo trabalhadora, cliente e cidadã. (p. 134, tradução nossa)

Partindo para as categorias identitárias que se encontram no meio ponto entre demandas por reconhecimento e por redistribuição (pois são engendradas tanto por razões de injustiça socioeconômica quanto por injustiças culturais, segundo Fraser), a autora passará a examinar tais remédios no enfrentamento às injustiças de gênero e “raça”. Conforme já foi dito, focaremos nas relações de gênero. Remédios para injustiças relacionadas a gênero devem

necessariamente passar pelos eixos da economia política e da cultura. Primeiramente, situa-se o quadro normativo dos remédios entre pares incompatíveis ou compatíveis. São assim dois pares incompatíveis de remédios: *redistribuição afirmativa* e *reconhecimento transformativo* (um promove a diferença e o outro desestabiliza-a); políticas de *redistribuição transformativa* do socialismo não dialogam com o *reconhecimento afirmativo* do multiculturalismo *mainstream* pois enquanto um pretende apagar diferenças, o outro as exalta. Dois pares compatíveis de remédios incluem, primeiramente *reconhecimento afirmativo* e *redistribuição afirmativa*, visto que ambos pretendem promover diferenças de grupo, embora acabem provocando falta de reconhecimento como consequência. Da mesma forma redistribuição transformativa e reconhecimento transformativo são compatíveis na medida em que pretendem, ambos, dirimir as diferenças de grupos.

As promessas do par de remédios afirmativos incluem: esforço para assegurar às mulheres sua justa parte nos trabalhos/empregos existentes e mais lugares para a educação. Preocupa-se em manter a natureza e o número desses empregos e dessas vagas. Os esforços incluem também os do feminismo cultural, assegurando o respeito às mulheres através da revalorização do feminino, enquanto o código binário de gênero permanece imutável. Contrapõem-se, contudo, os problemas daí advindos. A distribuição afirmativa não enfrenta a profundidade com que as relações econômicas são forjadas. Não ataca a divisão de gênero do trabalho ou as relações entre trabalho pago e não pago. As realocações de recursos precisam ser feitas incessantemente. Disto resulta uma imagem das mulheres como deficientes e insaciáveis provocando problemáticos efeitos de não reconhecimento. Ao explicar o conteúdo problemático das políticas afirmativa do reconhecimento, contudo, Fraser assume uma abordagem menos prático-política, afirmando apenas que se trata de uma afronta ao estado liberal e seu compromisso com o princípio de igualdade de valor moral das pessoas, sendo possível mesmo que se cause aversões a programas de políticas afirmativas.

O par transformativo, por sua vez, combinaria a redistribuição transformativa, no que a autora chama “feminismo socialista” ou “democracia social feminista”; e o reconhecimento transformativo traria a proposta de uma desconstrução feminista focada em dismantlar o androcentrismo e as dicotomias de gênero. Fraser considera esta opção a menos problemática possível, e define seu objetivo como sendo a de conformar uma cultura em que contradições e hierarquias de gênero sejam substituídos por interseções de diferenças “desmassificadas⁸⁶ e alternantes”. Menos problemática, porém utópica, e apenas possível em um espaço de “rígida

⁸⁶ *Demassified*, em tradução livre, significando o processo oposto ao de reificação.

igualdade social”, afirma a autora, que enxerga um só inconveniente a esta estratégia: ambos os modelos políticos transformativos estão longe dos interesses imediatos, bem como das identidades, da maioria das mulheres enquanto construto cultural atual.

Data de 1984 o artigo de Joan Smith⁸⁷ tratando de como a entrada das mulheres no mercado de trabalho e o crescimento do setor de serviços nos Estados Unidos se relacionavam, em uma relação de causa e efeito com o aumento exponencial da pobreza entre as mulheres. Primeiramente, ela demonstra o aumento explosivo do setor de serviços entre as décadas de 70 e 80 em razão a entrada massiva das mulheres no mercado de trabalho remunerado, para depois provar: o setor de serviços envolve custos baixos em absoluto e isto se deve porque as funções nestas organizações eram majoritariamente exercidas por mulheres. Dentre outros fatores que contribuíram para este estado de coisas, há o entendimento ainda prevalecente da ideologia do “rendimento familiar” (*Family wage*)⁸⁸, que levava a presumir que o trabalho remunerado não seria a única fonte de renda destas mulheres, pois certamente havia um rendimento familiar que lhes custeasse a vida e sobrevivência. Smith conclui assim que a pobreza e dependência das mulheres tornara-se fator fundamental para o bom funcionamento da economia estadunidense, fortemente impactada pelo crescimento e expansão dos setores de serviços, os quais estruturaram-se em torno da disponibilidade da mão de obra feminina – mais barata e dispensável que a masculina. O arranjo social que caracteriza mulheres como mão de obra não-remunerada serve assim ao propósito das indústrias cujo crescimento se apoiava neste setor da economia.

Esta mudança de paradigma de gênero é parte do que Fraser chamará “a queda da ordem de gênero”, ao substituir o modelo de *rendimento familiar* em torno do qual esta velha ordem se estruturava, e que foi sustentado na maioria dos estados de bem-estar industriais. Este modelo se centrava em torno de três pilares, incluindo primeiramente um programa de seguridade social; apoio financeiro para trabalhos domésticos femininos e maternidade, em alguns países; além de um “resíduo” para aqueles que não se encaixassem no modelo familiar em questão. Evidentemente, diante das novas configurações familiares e das cada vez mais frequentes situações em que o modelo familiar do “arrimo de família” (*breadwinner*) masculino não se configura, ao passo em que a pobreza entre as mulheres solteiras ou divorciadas aumenta, a urgência de um modelo social que se adeque a esta nova realidade se torna indiscutível. Para

⁸⁷ SMITH, Joan. The Paradox of Women's Poverty: Wage-Earning Women and Economic Transformation. **Signs** Vol. 10, No. 2, Women and Poverty pp. 291-310. The University of Chicago Press. 1984

⁸⁸ Conferir: MAY, Martha. The Historical Problem of the Family Wage: The Ford Motor Company and the Five Dollar Day. **Feminist Studies** Vol. 8, No. 2, Women and Work. Feminist Studies. 1982

tanto, Fraser defende que o novo estado de bem-estar associado à ordem econômica pós-industrial deverá sustentar – da mesma forma que o fizera anteriormente – uma ordem de gênero. E desta vez não poderá ser menos do que uma ordem de *equidade de gênero*.

A respeito do tratamento político das *necessidades*⁸⁹, central para o estado de bem-estar, em 1989 Nancy Fraser publicou o ensaio *Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies*⁹⁰ em que discutiu como a cultura capitalista tardia (pós-1945) inseriu em seu idioma as “necessidades sociais”, além dos direitos e dos interesses, na vida política. Para ela, as abordagens feitas às políticas das necessidades, especificamente no contexto dos estados de bem-estar, tendem a pensar a necessidade como uma estrutura relacional (preciso de x para atingir y). Estas abordagens não consideram a necessidade em seu conteúdo próprio, com interpretações e significados que variam de acordo com os sujeitos destas demandas. Tomam-se, assim, as necessidades como um conteúdo pré-definido, desconsiderando sua dimensão interpretativa. Para ela, o discurso sobre necessidades é encoberto por três níveis de disputas: primeiramente, luta-se para estabelecer ou negar o status político de uma necessidade; segundo, luta-se pela interpretação da necessidade, ou seja, pela definição do seu conteúdo e modo de satisfação; por fim, luta-se pela satisfação mesma desta necessidade, e ainda pela garantia do provisionamento dos meios para garantir esta satisfação. Estas políticas da necessidade parecem estabelecer um elo entre redistribuição e reconhecimento, ao provocar a redefinição dos limites do “econômico”, do “doméstico” e do “político”, e estabelecer uma zona cinzenta para as disputas pelo seu significado e atuação. Estes limites, afirma Fraser, sempre foram disputados e variaram ao longo da história, a depender das estratégias geopolíticas e de política interna dos países/regiões. Em outras palavras, não existem limitações rígidas ou fixas para estas zonas de ação. Suas fronteiras são contextuais e definidas pelas disputas de interesse e de poder, e uma das principais bandeiras das lutas sociais no capitalismo tardio é sobre a definição destas fronteiras. Neste capitalismo tardio, podemos identificar dois discursos que despoltizam as necessidades sociais. O primeiro deles é o discurso da família normativa, patriarcal e nuclear, e o segundo é o discurso das instituições econômicas oficiais (não domésticas). O discurso da família normativa personaliza

⁸⁹ Traduzimos “needs politics” como políticas da necessidade. A leitura como que se faz, criticada por Fraser, se aproximaria das políticas assistencialistas. Queremos mitigar efeitos de uma leitura estigmatizante ou pejorativa sobre o termo, e também nos aproximar da leitura proposta por ela a respeito das políticas da necessidade.

⁹⁰ FRASER, Nancy. *Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies*. Source: *Ethics*, Vol. 99, No. 2 (Jan., 1989), pp. 291-313. The University of Chicago Press. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/2381436>

as necessidades sociais como se fossem estritamente familiares ou domésticas⁹¹, ao invés de públicas e políticas. O discurso das instituições econômicas oficiais demarca estas necessidades como impessoais, condicionadas ao imperativo do mercado, ou ainda como problemas relacionados à gestão e planejamento das instituições privadas, de modo que estas necessidades são lidas como pertencentes a este domínio e não ao domínio do público, do político. Os discursos sobre as necessidades encaixotados nestas instituições sociais servem ainda para perpetuar e reproduzir a dominação de gênero e a subordinação, de um lado, e de outro a dominação e subordinação de classe (atravessada pelos marcadores de gênero e raça). Em suma, Fraser afirma, “família e economia oficial são os principais enclaves despolitizadores que [as demandas por] necessidades precisam superar para tornarem-se ‘políticas’ no sentido discursivo nas sociedades dominadas por homens e capitalistas”. Neste sentido, e retomando ainda a crítica à dualidade doméstico-econômico de Habermas, Fraser afirma que

[...] durante a maior parte da história dos Estados Unidos, o cuidado infantil foi definido como uma necessidade “doméstica”, ao invés de econômica; tendo sido interpretado como a necessidade da criança do cuidado materno de forma integral, ao invés da necessidade dos trabalhadores de se afastarem das crianças durante uma parte do dia; e a satisfação desta necessidade se construiu no sentido de oferecer “pensões para as mães” ao invés de creches para trabalhadoras. (Tradução nossa)

O papel de elaborar um modelo que atenda à urgência de responder às necessidades das mulheres na realidade pós-industrial, em que o modelo androcêntrico do *arrimo de família* não mais se sustenta, deve ser atribuído às feministas. Estas, por sua vez precisam responder a quatro perguntas: “*qual modelo substituirá o rendimento familiar? Que tipo de estado de bem-estar dará suporte a este modelo? Que nível de equidade de gênero melhor se adapta às nossas aspirações e que visão do estado social melhor se adapta a elas?*”⁹². Buscando responder a estas questões direcionadoras, Fraser elabora dois modelos: o modelo do *arrimo de família universal* e o modelo do *cuidado paritário*. Sua intenção, ela esclarece, não é criar um modelo político exequível, mas essencialmente teórico e filosófico, tratando-se de explorar o conceito de equidade de gênero e seus dilemas, bem como a análise crítica de práticas feministas recorrentes naquele quadro temporal. A equidade de gênero é um critério normativo básico para se pensar visões alternativas do estado de bem-estar pós-industrial. Até então o conceito de equidade de gênero bailava entre dois opostos irreduzíveis na filosofia contemporânea, quais

⁹¹ Observar o discurso da extrema direita no Brasil, hoje, com sua insistência na educação caseira e na censura à educação sexual nas escolas. Mas também se trata das políticas de saúde, como a vacinação, e do combate à violência doméstica, por exemplo.

⁹² FRASER, 1997, p. 43

sejam: igualdade e diferença. Fraser reconhece a impossibilidade de conciliação dos dois extremos ao mesmo tempo em que critica as soluções oferecidas para o dilema. A saída é assumir a complexidade do conceito explorando-a através da elaboração de uma pluralidade de princípios que devem nortear sua compreensão. Fraser apresenta assim sete princípios para repensar a equidade de gênero no contexto do estado de bem-estar – e apenas neste contexto – ressaltando que a impossibilidade de alcançar qualquer um deles representaria a impossibilidade de cumprir com o alcance da equidade. São estes: 1. O combate à pobreza; 2. O combate à exploração; 3. A igualdade de renda; 4. A igualdade de tempo de lazer; 5. A igualdade de respeito; 6. O combate à marginalização; 7. O combate ao androcentrismo. O objetivo é que o modelo de estado de bem-estar a se pensar deve respeitar ao máximo número destes princípios, buscando minimizar efeitos que exijam a ponderação destes. Ainda à guisa de reflexão, Fraser apresenta quatro problemas a serem pensados nesta elaboração: a organização de trabalhos relacionados ao cuidado; o direcionamento de recursos – incluindo os critérios para destinação de recursos de política distributiva; diferenças entre as mulheres – evitando um tratamento equivocado que pressuponha a igualdade uniforme para todas as pessoas pertencentes à categoria “mulher”; outros objetivos a serem buscados pelo estado de bem-estar.

O primeiro modelo possível de sustentar um estado de bem-estar em torno da equidade de gênero é o do *Arrimo Universal*. Trata-se da universalização do modelo do arrimo de família, que desta vez deve se estender à totalidade dos sujeitos, passando a incluir as mulheres. Isto significaria que mulheres passariam a ser capazes de sustentar a si mesmas e à sua família e atenderia ao propósito de que as mulheres possam também assumir o papel de cidadãs ativas no mundo⁹³. Cinco importantes pilares sustentariam este modelo a partir de políticas públicas que visassem a promover: o estabelecimento de serviços de cuidado – creches e casas para idosos – de modo que, liberando-se dos afazeres do trabalho não remunerado, as mulheres pudessem se dedicar ao trabalho pago em tempo integral, do mesmo modo que os homens; a aplicação de reformas no ambiente de trabalho que viessem a eliminar obstáculos postos à igualdade de oportunidades – tais como assédio sexual e discriminações sexistas; ainda, a implementação de políticas que venham a estimular uma mudança de ambição nas aspirações das mulheres suficiente para que passem a direcionar-se mais ao emprego e trabalho do que à

⁹³ Como vimos na primeira parte deste trabalho, em *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir preconiza a noção de que a mulher é o Outro de um masculino que se pretende universal. Um dos aspectos desta posição em que o sujeito feminino foi colocado é a ausência de ação no mundo, e.g. a redução da atuação da mulher ao universo doméstico.

vida doméstica, além de estimular que os homens passem a ter uma maior aceitação deste novo papel ocupado pelas mulheres⁹⁴; que se executem políticas macroeconômicas para promover a criação de remuneração e valorização de alto nível dos cargos voltados para as mulheres (ou seja, valorizando aqueles postos usualmente considerados femininos, e que como já vimos tratavam-se de trabalhos de baixa remuneração jamais compatível com o ideal do *arrimo* proposto); e por fim, evidentemente, a seguridade social.

O segundo modelo seria o do *Cuidador Paritário*. Nele, o ideal a ser perseguido é o de uma realidade em que trabalhos que envolvessem cuidado fossem remunerados à altura de um trabalho de qualquer outra natureza no mercado, de modo que a mulher pudesse sustentar a si e à sua própria família com os frutos deste. O objetivo aqui, diferente do modelo de *arrimo universal*, não é que as mulheres passem a reproduzir o padrão de vida e trabalho masculino, mas sim fazer a diferença entre estes padrões menos custosa para elas. As ações políticas necessárias à sustentação deste modelo seriam: um programa de subsídios para serviços domésticos e relacionados à maternidade suficientemente generoso que possibilitasse o sustento da mulher e de sua família em padrão semelhante a se ela estivesse inserida no mercado de trabalho; uma reforma do ambiente de trabalho que viesse a facilitar os trabalhos domésticos e de maternidade remunerados intercalados com trabalhos de meio período, bem como transições entre diferentes estados de disponibilidade para o trabalho, tendo a flexibilidade como chave⁹⁵; além disso, um programa de licenças por gravidez ou por motivos familiares que assegurem a estabilidade profissional e a manutenção dos cargos hierárquicos independente destes afastamentos temporários, considerando também programas de treinamento para as mulheres que não retornariam aos seus postos de trabalho antigos; e por fim programas de seguridade social que garantam a continuidade de todos os benefícios sociais básicos, incluindo saúde, desemprego, invalidez e aposentadoria.

Embora plausíveis e passíveis de se converter em políticas públicas e projetos de lei concretos, ambos os modelos apresentam fissuras quando contrapostos aos sete princípios previamente estabelecidos por Nancy Fraser. Sendo assim, um terceiro modelo seria capaz de compensar as injustiças conformadas durante o desenvolvimento de nossa sociedade: o modelo do Cuidador Universal. Nele, o estado de bem-estar seria responsável por promover igualdade de gênero através da erradicação da oposição entre as funções de arrimo e de cuidador, isto

⁹⁴ Pensamento datado, que deve ser lido pensando no contexto social e histórico do momento em que o texto foi escrito.

⁹⁵ Já existe um movimento que envolve a propagação do *home office*, especialmente em *tech companies*, que pode ser um facilitador de programas semelhantes neste sentido.

porque a construção destas duas narrativas está na origem mais profunda da ordem de gênero vigente. Este modelo seria capaz de reconstruir toda a divisão sexual do trabalho, causando uma reviravolta na compreensão de gênero, e ademais desconstruindo a oposição entre vida pública burocrática e vida privada de configuração doméstica. Fraser afirma que isto tornaria a sociedade em mais um local possível de exercício do cuidado, e reverteria tanto o *empreguismo* do modelo do arrimo, quanto o *domesticismo* do modelo do cuidador universal. A conclusão a que se chega é que para se atingir a igualdade de gênero no mundo pós-industrial de bem-estar é necessário *desconstruir* os papéis de gênero na divisão do trabalho. Uma das chaves para tornar o modelo do Cuidador Universal possível, seria o desenvolvimento de políticas de desencorajem a prática da “garupa” (*free riding*), que se trata de homens de todas as classes que pegam garupa no trabalho doméstico das mulheres, e se esquivam do trabalho de cuidar, e dos afazeres domésticos, tal qual fazem as grandes corporações ao explorar a mão de obra alheia.

Discussões preliminares com Judith Butler

Judith Butler é uma das grandes interlocutoras do pensamento de Nancy Fraser. Precursora da teoria Queer, Butler é reconhecida como um dos grandes nomes da terceira onda do feminismo, trazendo como conceito chave de sua interpretação o gênero enquanto performance. A autora realiza uma das principais críticas ao trabalho de Fraser, e a riqueza do debate advém de estarem situadas em posições bastante controversas teoricamente, porém não o suficiente para impossibilitar o diálogo. Um dos aspectos mais marcantes do pensamento de Butler é a defesa da desconstrução de gênero. No texto *Merely Cultural*, de 1997, Butler critica a diferenciação entre estrutura econômica e cultural feita por Nancy Fraser, e rechaça dois movimentos que ocorriam naquele momento: a objeção à redução dos estudos e do ativismo marxistas ao estudo de cultura; e a desqualificação dos movimentos que ocorrem atualmente, caracterizando-os como *meramente culturais* e, portanto, sectários, secundários. Essa linha de pensamento se expressa através de três argumentos: 1) que o foco sobre a cultura da esquerda abandonou o projeto materialista marxista; 2) que o foco cultural provocou uma rixa na esquerda, dividindo-a em eixos identitários (“seitas”); 3) que o foco sobre cultura da esquerda não consegue pensar um projeto político sistemático, focando apenas em soluções eventuais e práticas transitórias, em detrimento de um projeto que pense as relações sociais e econômicas.

Butler identifica um primeiro pressuposto ligado a estes argumentos. O de que o pós-estruturalismo se tornou um empecilho ao marxismo ao adentrar o campo da política cultural, caracterizando-se por um relativismo que dificulta as justificativas sociais racionais, enquanto

universais e objetivas. Para Butler, este ponto de vista ocupa um lugar de paródia da esquerda cultural, assimilando seus conteúdos e argumentos para combatê-la. Ou seja, considere-se que a esquerda cultural e o marxismo ortodoxo (adepto do aspecto materialista da teoria marxista) são dois lados diferentes do debate. Os adeptos à ortodoxia argumentam que os culturalistas provocaram cisões dentro do movimento intelectual e político, e clama pela volta da “unidade”. Butler afirma que os ortodoxos estão ligados a grupos conservadores sobre os aspectos sociais e sexuais, e eles próprios relegam os novos movimentos sociais à categoria de “culturais”, de forma negativa. Mas estes movimentos surgiram justamente em combate à esquerda hegemônica que se conduzia, e que jamais dera ouvido aos clamores destes que agora fazem partes dos grupos identitários, e que são rechaçados dentro da própria esquerda.

Acontece que o argumento da fragmentação é carregado de fragilidade. Isto porque estas identidades não são exatamente redutíveis em si mesmas. Além disso, buscar a unidade através da exclusão restituiria a subordinação como sua condição única de possibilidade. Referindo-se à leitura feita por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe em *Hegemonia e estratégia socialista*⁹⁶, Butler fala de um possível ajuste dos movimentos proposto pelos autores, que veem maior possibilidade de sucesso em um movimento social que possa dialogar com outro – ou seja, que a condição de possibilidade de um grupo identitário esteja em outro grupo identitário, pois não se tratam de entidades individuais e autônomas. A autora pontua ainda uma particularidade quanto à diferença: aqui ela não se situa como algo externo ao movimento, não propondo a criação de “facções” entre estes grupos para que se lhes proporcionasse mais força, o que seria um equívoco. A diferença de que se trata aqui é aquela interna aos próprios grupos pois ela é a *condição de possibilidade da identidade*, ou ainda, afirma Butler, seu limite constitutivo, e é o que torna a sua articulação possível – e é também o que torna qualquer fechamento em si mesmo impossível.

A preocupação com um encaminhamento teórico em direção ao universalismo também está presente na crítica de Butler. Mas neste caso a questão é sobre como superar os necessários particularismos. Ou melhor, como articulá-los, questionando o mesmo universal que triunfou nas teorias sociais do século XX às custas do apagamento destes aspectos intrínsecos ao poder social. O universal só é possível ou credível, afirma Butler, em lampejos momentâneos, e deverá ser ainda o resultado de um intenso trabalho em que os movimentos sociais atenham-se a seus pontos de convergência em contraste com o plano de fundo de permanente contestação. Por

⁹⁶ Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 1985.

fim, qualquer tentativa de imposição vertical de uma unidade aos movimentos sociais será rechaçada. O que caracteriza a nova esquerda ortodoxa, ela afirma, é um conservadorismo que rejeita as demandas de cunho racial, social e sexual. Frequentemente se argumenta a possibilidade, por exemplo, de reduzir a experiência de raça à de classe, falhando em perceber, conforme pontua a autora, que o inverso também é possível (raça como categoria em que relações de classe se exprimem), de acordo com o argumento dos autores Paul Gilroy⁹⁷ e Stuart Hall⁹⁸, citados por Butler.

Um outro aspecto revelador do conservadorismo da esquerda ortodoxa, segundo Butler, é o tratamento dado às reivindicações relacionadas à sexualidade, ou mais especificamente à teoria Queer. Butler engata um debate com Nancy Fraser, e refere-se precisamente ao *Justice Interruptus*, em que a autora situa as experiências de luta de pessoas *queer* como marcadamente culturais, ligadas ao aspecto do reconhecimento e afastadas das demandas por redistribuição. Reconstruindo o pensamento feminista a partir das concepções de família do pensamento de Marx e da psicanálise, Butler pretende situar criticamente a heteronormatividade para enfim demonstrar que a luta de gays e lésbicas também dialoga com o lado economicista do marxismo. O feminismo tem em suas bases a concepção de que família é um construto social e não um dado natural, determinando desta forma as funções de gênero do “homem” e da “mulher”, bem como a divisão sexual do trabalho enquanto base do capitalismo. Conclui assim que as demandas queer não abrangem apenas as demandas por distribuição econômica que inclui apenas a produção de bens, mas também se refere ao âmbito da reprodução social de pessoas. Butler aponta assim uma alegada falha no pensamento de Fraser: sim, ela compreende gênero como categoria estruturante das relações econômicas, pois condiciona o trabalho não-remunerado, o reprodutivo. Ela não se questiona, contudo, sobre de que maneira o modo de reprodução familiar, que assegura este lugar do gênero na estrutura econômica, está envolto pela regulação da vida em seu aspecto sexual. Seu esforço teórico falharia, portanto, ao não questionar os mecanismos sociais que promovem a exclusão de gays, bissexuais e transgêneros, afinal tal mecanismo é essencial para o funcionamento da ordem sexual da economia. Butler afirma ainda que não se trata de um mero “esquecimento” destas formas de expressão sexual, pois sua exclusão é condição do funcionamento da normatividade

⁹⁷ GILROY, Paul. **There ain't no black in the union Jack**. The Cultural Politics of Race and Nation. University of Chicago Press, 1991.

⁹⁸ HALL, Stuart. **Race, articulation and societies structured in dominance**. In: Sociological theories: race and colonialism. Unesco, 1980.

posta, e que funciona de modo a perpetuar a noção naturalizada de família e a heterossexualidade do desejo, por exemplo.

Em resposta à crítica de Butler, Fraser argumenta, em *Heterosexism, Recognition and Capitalism*, que sua interlocutora errou ao analisar seu pensamento sob um viés marxista neoconservador, monista e economicista, uma vez que para ela reconhecimento e redistribuição são categorias fundamentais e irredutíveis uma à outra, portanto não há que se falar em “meramente cultural” em sentido reducionista e sectário, no que se refere às demandas relacionadas à sexualidade. Além disso, Fraser discorda de Butler quanto a situar as demandas *queer* enquanto demandas de cunho econômico. Isto porque Butler assume a premissa de que qualquer demanda classificada como identitária ou por reconhecimento seria necessariamente imaterial e simbólica. A questão é que em Fraser, toda demanda por reconhecimento tem um aspecto material, devido à sua proposta de entender justiça a partir do modelo de status, conforme abordaremos a seguir. Neste sentido, ela afirma que

Não ser reconhecido, para mim, não é ser mal visto, desprezado ou diminuído nas atitudes conscientes ou crenças pessoais dos outros. Trata-se, na verdade, de ter negado o seu *status* (grifo nosso) de parceiro integral na interação social, e impedido de *participar enquanto par* na vida social [...] como consequência de padrões de interpretação e avaliação *institucionalizados* que constitui os sujeitos como não merecedor de estima ou de respeito.

Conforme temos defendido, em acordo com Nancy Fraser, as demandas por reconhecimento são demandas que atingem o nível institucional das relações políticas e sociais. E o não reconhecimento para a autora é um fenômeno institucional, não psicológico. Ademais, Fraser contrapõe o argumento de que a heteronormatividade é parte do modo de produção econômica da sociedade capitalista afirmando que este tipo de dominação social não é determinante nem para a divisão social do trabalho nem para o modo de exploração da mão de obra nas sociedades capitalistas. Para Fraser, esta leitura parte de uma desconsideração do aspecto histórico do materialismo, ignorando que nas sociedades capitalistas a existência do “espaço privado” de relações sexuais e amizades, por exemplo, não coincidem com a formação familiar, e é basicamente desconexa das relações de produção – diferente do modo de produção pré-capitalista em que as relações hereditárias e ligadas às relações econômicas, e, portanto, diretamente imbricada com a sexualidade dos indivíduos. Sendo assim, Fraser discorda de que lutas relacionadas à sexualidade sejam econômicas por definição.

Ainda, confrontando o terceiro argumento de Butler de que as lutas dos homossexuais representam uma ameaça à estrutura capitalista, Fraser contra argumenta fazendo uma comparação com os trabalhadores afro-americanos, cuja construção social passou pela lógica

de que embora inferiores, representavam mão-de-obra útil, cuja exploração era central para a estruturação da economia. No caso dos homossexuais, afirma Fraser, existe uma construção de abominação ao modelo do que o nazismo fez com os judeus, para que este grupo não ocupe nenhum espaço na sociedade, não só o espaço econômico. Fraser ressalta ainda que os principais oponentes dos movimentos gay não são grandes multinacionais, mas grupos religiosos conservadores, cuja obsessão é status e não lucro. Do ponto de vista empírico, portanto, a heterossexualidade não representa uma condição de existência do capitalismo contemporâneo. Neste sentido, em *Feminism without Philosophy*, Nancy Fraser argumentou, junto a Linda Nicholson, que

Um fenômeno tão difuso e multifacetado quanto a dominação masculina simplesmente não pode ser adequadamente enfrentado com os escassos recursos aos quais eles [gêneros analíticos aceitos pelo pós-modernismo] nos limitariam. Ao contrário, a crítica efetiva ao fenômeno requer um leque de diferentes métodos e gêneros. (Tradução nossa)

Este debate entre Judith Butler e Nancy Fraser é representativo de como estas duas autoras podem, na discussão, oferecer ferramentas complementares ao pensamento uma da outra. Em verdade, a própria metodologia tomada por Nancy Fraser segue na tentativa de sempre fazer dialogar elementos de gêneros, métodos e epistemologias distintas a respeito das teorias e práticas feministas. Seu esforço é por evitar “armadilhas metafísicas”⁹⁹, e para tanto ela considera necessária a adoção de um ponto de vista pragmático, que entenda a complexidade e pluralidade que perpassa os fenômenos sócio-culturais. Este modelo pragmático, Fraser defende no capítulo 6 de *Justice Interruptus*, “considera discursos, não estruturas, como seu objeto” (p. 160). Estes discursos são entendidos como contingentes, tendo em vista sua característica efêmera por serem “práticas significantes, historicamente específicas, socialmente situadas”. Deste modo, escolher o melhor ponto de vista para se abordar um dado fenômeno sócio-cultural “depende do seu propósito” diante de determinado objeto. Assim, para Fraser:

Teóricas feministas compartilham o objetivo geral de se oporem à dominação masculina, mas nós temos muitos outros propósitos específicos. Estes variam de acordo com a empreitada intelectual que temos à frente e com contextos políticos e institucionais em que trabalhamos. Como tomamos diferentes tarefas em contextos diferente, precisamos ter a possibilidade de absorver e descartar ferramentas teóricas distintas. Também precisamos permitir as nossas diferenças mútuas. (Tradução nossa)

⁹⁹ BENHABIB, Seyla e outras. *Feminist contentions: a philosophical Exchange*. Routledge: New York, 1995. *Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn*, p. 157-170.

Sendo assim, sua estratégia de desconstruir dicotomias e dualidades que são meramente aparentes atende a este propósito. Do mesmo modo, a tentativa de promover uma teoria normativa em detrimento de uma perspectiva ontológica faz parte do seu engajamento em estabelecer uma teoria programática, capaz de dizer o que querem e do que precisam as mulheres, conscientes da instabilidade e mutabilidade deste sujeito. Uma teoria capaz ainda de estabelecer um vocabulário teórico que possa demarcar estas lutas – antes que outros o façam – pois se tratam de conceitos e territórios em disputa. Consideramos que para o propósito de se definir o que é uma sociedade boa, do ponto de vista feminista, a decisão de Fraser é a melhor possível, especialmente em se tratando de uma mulher branca e pertencente ao norte global. De outra forma, sua teoria da justiça seria cega às demandas e considerações das feministas sul-americanas, asiáticas, africanas; negras, lésbicas, indígenas. Veremos que esta escolha metodológica permite que Fraser abra seu conceito de justiça para pensar as sociedades como as temos hoje, inseridas no contexto do capitalismo financeiro, globalmente interligado, e dominado pelas grandes empresas multi ou transnacionais. Do mesmo modo, embora feminista, sua teoria tende a não considerar a especificidade da *mulher* ao pensar normativa e programaticamente. Diante deste posicionamento, poderemos ainda afirmar que estamos diante de uma teoria *feminista* da justiça.

No próximo ponto deste trabalho, adentraremos o debate de fato a respeito da construção do conceito de justiça na teoria de Fraser. A partir dos anos 2001, com os acontecimentos do 11 de setembro, o mundo inteiro passou a assistir uma reconfiguração da geopolítica mundial. Fraser associa estes fatos ao robustecimento da globalização, propondo uma análise em mais sintonia com este fenômeno. Primeiramente, Fraser lançará as premissas da sua teoria da justiça, recuperando os conceitos de reconhecimento, redistribuição e paridade participativa. Qual princípio normativo pode-se extrair da tentativa de conciliação entre reconhecimento e redistribuição? É possível superar o aspecto ético das demandas por reconhecimento? São algumas questões que a autora enfrentará em *Recognition without ethics*. Depois, ela passará a questionar a necessidade de uma terceira ferramenta de enfrentamento de injustiças, a representação política. Como as feministas estão respondendo ao mundo atual? Quais propostas políticas estão sendo feitas? Qual a relação entre o contexto geopolítico atual e a postura dos movimentos feministas? Estas são algumas das questões que buscaremos investigar no pensamento de Nancy Fraser daqui em diante.

2.2 Entre a moral e a ética: o princípio da participação paritária

Em *Talking about Needs* (1989), Fraser defendeu a urgência de se distinguir as diferentes demandas relacionadas às políticas das *necessidades* através de um viés procedimentalista, e outro consequencialista. Estas demandas, assim, devem ser consideradas tanto “melhores”, ou legítimas, quanto mais se aproximem “dos ideais de democracia, igualdade e justiça”, atingidos através de processos comunicativos. Além disso, segundo a autora, em um estado de coisas ideal, em que outras variáveis não estejam em jogo, devem-se priorizar interpretações sobre as políticas da necessidade que não provoquem a desvantagem de alguns grupos em relação a outros. Neste sentido, a autora propõe que seria possível pensar nestas demandas relativas às políticas das *necessidades* como a base para novos direitos sociais, e para o efetivo exercício de direitos já existentes, conferindo ainda substancialidade para direitos de conteúdo abstrato, a exemplo da liberdade de expressão e da dignidade da pessoa humana.

Este modelo de validação dos discursos sobre as necessidades proposto naquele ensaio será replicado por Nancy Fraser na discussão sobre a conciliação entre reconhecimento e redistribuição. É assim que no texto *Reconhecimento sem ética* de Nancy Fraser, originalmente publicado em 2001, a sua grande proposta é pensar a reconciliação de duas linhas teóricas aparentemente conflitantes nas discussões contemporâneas sobre justiça social: o reconhecimento e a redistribuição. O texto havia sido anteriormente apresentado como uma *Tanner Lecture on Human Values* na Universidade de Stanford, em 1996, e partes dele foram publicadas também no livro que autora escreveu com o alemão Axel Honneth, em 2000¹⁰⁰. Trata-se, desta forma, de estabelecer um possível diálogo entre atores sociais e teóricos que se preocupam com o horizonte da justiça social e que, para tanto, ora tomam como irredutíveis as demandas consideradas redistributivas, ora se dedicam à defesa de linhas de pensamento que têm como paradigma irredutível o reconhecimento. Esta aparente antinomia, afirma Fraser, baseia-se em uma falsa antítese pois “justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento”. Esta reconciliação, contudo, exige um esforço teórico capaz de responder a possíveis antinomias conceituais. Fraser estabelece, assim, um conceito de justiça que abrigue tanto as reivindicações por igualdade social ligadas ao pensamento redistributivo, quanto aqueles que clamam pelo reconhecimento das diferenças. Este conceito resultará no princípio da paridade de participação, que dará sustentação normativa à sua teoria da justiça.

¹⁰⁰ HONNETH, Nancy Fraser and Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. London: Verso, 2000.

É evidente que o pensamento da autora, cuja obra encontra-se circunscrita às reflexões da tradição da Teoria Crítica, nos moldes da Escola de Frankfurt, não está isento da tendência a inclinar sua proposta à moralidade e ao universalismo enquanto fundamentos de sua argumentação. A chave, segundo ela, para a enunciada reconciliação será relegada a dois ajustes normativos. O primeiro refere-se à recuperação do uso do conceito weberiano de *status* como alternativa à irredutibilidade do reconhecimento para os adeptos ao modelo de identidades. O segundo refere-se ao princípio da paridade de participação que deverá instruir tanto as demandas pertencentes ao círculo da redistribuição quanto as do reconhecimento enquanto justas e defensáveis, evitando assim que o debate escape o âmbito da moralidade e necessite adentrar o universo da ética. Para ela o universo da ética relativizaria o que seriam as demandas defensáveis, justas, legítimas no combate à opressão, não estabelecendo critérios normativos para distinguir demandas legítimas e ilegítimas. As delimitações destes dois campos, vale ressaltar, não é de todo perene, conforme Fraser discutirá posteriormente, tendo em vista que grande parte dos grupos que são vítimas de injustiça, situam-se em meio termo entre estes dois extremos, assim colocados por propósito analítico.

Situando o debate

Em *Reconhecimento sem ética*, Nancy Fraser argumenta inicialmente a possibilidade de integrar reconhecimento e redistribuição malgrado o aparente impasse relativo à dicotomia moralidade-ética. Ela situa o debate da seguinte forma: no estado de coisas atual, questões de justiça – especificamente de justiça distributiva – alinham-se à noção de “correto” e são refratárias da Moralidade kantiana. Fazem parte do mesmo escopo teórico a compreensão de “universalidade” das normas de justiça e, segundo Fraser, têm como partidários os teóricos políticos liberais e os filósofos morais deontológicos. Em oposição, Fraser considera pertencentes à uma categoria oposta os comunitaristas e teleologistas, estando vinculados ao paradigma do reconhecimento, na compreensão de que seu horizonte se situa na busca pela boa vida, em uma perspectiva ética, optando pelo “bom” em detrimento do “bem”. Para eles, “a noção de uma moralidade universalmente vinculante, independentemente de qualquer ideia do bem, é conceitualmente incoerente”¹⁰¹. Trata-se de um encadeamento lógico herdeiro da tradição hegeliana, cuja ruptura com a Moralidade abstrata de Kant tomou forma nos Princípios

¹⁰¹ FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética. Lua Nova, São Paulo, 70: 101-138, 2007, p. 104.

de Filosofia do Direito¹⁰². Uma outra contraposição, por fim, envolve o posicionamento da prática política de ambos os lados. Na perspectiva sobre a justiça, partidários da direita estão usualmente ligados ao modelo redistributivo, que buscam utilizar a equidade como critério para a eliminação de disparidades. De outro lado situam-se aqueles que Nancy Fraser considera “partidários do bom”, que rejeitam uma moralidade sem conteúdo defendida pelos distributivistas. São os que buscam promover melhorias de grau *qualitativo* para o desenvolvimento humano. Para eles, o importante é “promover condições qualitativas para o desenvolvimento humano”, sem apego a conceitos abstratos relacionados ao humanismo moderno.

Segundo Fraser, ainda, embora pareça evidente que a distribuição pertença ao lado da moralidade, o reconhecimento não necessariamente precisa pertencer à ética. É seu objetivo, portanto, demonstrar como é possível falar de reconhecimento sem recorrer de antemão à ética, tratando das reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça. Até este ponto a autora efetivamente localizou o debate que está enfrentando, situando-o filosófica e politicamente, e apresentou ainda o seu argumento central. Em seguida Fraser irá introduzir o primeiro passo da sua estratégia teórica com vistas à “reconciliação” dos extremos reconhecimento-redistribuição. Ela apresentará primeiramente o modelo de identidade, demonstrando suas desvantagens e pontos problemáticos, para em seguida afirmar a adequação do modelo de *status* inspirado no pensamento de Weber, e suas vantagens face ao atual modelo de identidade atrelado à perspectiva do reconhecimento.

Fraser afirma que no modelo do reconhecimento as demandas são feitas pela identidade de um grupo. O não reconhecimento implicaria a depreciação de tal identidade, levando ao dano à subjetividade dos indivíduos que compõem o grupo. Uma vez experimentado o não reconhecimento, tal grupo de indivíduos ou identidade busca criar uma cultura auto-afirmativa que ensinará as “políticas de identidade” – como sinônimos de políticas de reconhecimento. Os problemas deste modelo, conforme ela aponta, envolvem a alegada ênfase na estrutura psicológica dos sujeitos, pois desvia-se das instituições e das relações sociais, e corre o risco de reverter-se no que a autora chama de “engenharia da consciência”. Além disso, a necessidade de que se ajustem ou pertençam a identidades ou grupos determinados lança um tipo de exigência moral de se adequar às expressões de auto-afirmação e de autenticidade do

¹⁰² Como vimos na primeira parte deste trabalho, é a obra em que Hegel defende o conceito de eticidade (*Sittlichkeit*), o qual virá a ser utilizado por Axel Honneth para desenvolver a ideia de “patologias sociais” em *Sufrimento de indeterminação* (relacionadas ao modelo filosófico de compreensão da liberdade nas categorias liberdade positiva e liberdade negativa. Honneth proporrá a categoria liberdade social, em sua obra *O direito da liberdade*).

grupo que também é problemática. Trata-se de uma simplificação das relações entre os indivíduos, ignorando a multiplicidade de identidades passíveis de se manifestar dentro de um grupo formado por sujeitos particulares. Em terceiro lugar, Fraser trata da reificação da cultura como mais um aspecto problemático do modelo de identidade. Segundo ela, ao escolher desconsiderar as nuances e particularidades das interações culturais e sociais, supondo limites definidos, o funcionamento deste modelo atribui uma rigidez às próprias identidades que não condiz com a prática das expressões e das relações sociais. Por fim, o tratamento homogêneo a grupos de pessoas - que embora compartilhem de aspectos comuns entre si são indivíduos com diferentes histórias e perspectivas, e, portanto, são nesta medida heterogêneos – omite as disputas por representação e por poder internas a estes mesmos grupos. Neste sentido o modelo de identidades acaba por negligenciar as disputas e conflitos internos, favorecendo e reforçando a dominação interna por membros dominantes. Trata-se assim, para Fraser, de uma aproximação muito fácil de um autoritarismo e de uma repressão comunitarista, “promovendo conformismo, intolerância e patriarcalismo” (tradução nossa)¹⁰³.

O modelo de identidades, ainda, pretende atacar o *não-reconhecimento* como forma fundamental de injustiça. Segundo a autora

(...) o modelo de identidades trata o não-reconhecimento como um dano cultural autônomo: muitos de seus proponentes simplesmente ignoram inteiramente as injustiças distributivas e foram exclusivamente nos esforços para mudar a cultura; outros, em contraste, consideram a seriedade da má distribuição e genuinamente desejam eliminá-la. Ainda assim, ambas correntes acabam por suplantam as demandas redistributivas.

Assim alternativamente ao modelo de identidades, Fraser demonstra a possibilidade do tratamento do reconhecimento como uma questão de *status social*. Nesta abordagem, no lugar de a identidade de grupo reivindicar o reconhecimento, traz-se ao centro a condição dos membros do grupo de serem parceiros integrais na interação social. Neste sentido, o não-reconhecimento vincula-se aqui à privação do *status* paritário da participação nas relações sociais. Deste modo, reparar a injustiça do não-reconhecimento implica uma política de superação da *subordinação*, reestabelecendo o sujeito que sofreu a injustiça ao seu lugar de igualdade na interação e na participação social. Em outras palavras, o que Fraser propõe é que se examinem os efeitos dos padrões de valorização cultural – ou da desvalorização – sobre o *locus* de participação dos sujeitos sociais. Estes padrões por vezes instituem atores como invisíveis, ocupando um lugar inferior à condição de parceiros integrais nas relações. Nestes

¹⁰³ FRASER, Nancy. Rethinking recognition. *New left review*, 3, may-jun, 2000.

casos, Fraser afirma, pode-se falar de *não-reconhecimento* e *subordinação de status*. Estes padrões institucionalizados de valorização cultural são responsáveis por definir alguns atores sociais como normativos, “neutros”, e os outros como efetivamente “outros”, inferiores ou deficitários nas palavras da autora. O resultado é sempre a negação da condição destes grupos como parceiros integrais de interação.

Em todos os casos que se encaixem na descrição feita (Fraser exemplifica com as categorias do homossexual, do negro, da mãe solteira, etc.), a demanda por reconhecimento é necessária. Mas não por uma razão de valorização de sua identidade específica, mas sim pela superação da subordinação. Ao contrário do modelo de identidade, aqui o objetivo é desconfigurar os padrões de valorização cultural que permeiam a esfera institucional e impedem a condição paritária de participação. Deste modo, em contraposição, as vantagens do modelo de status incluem uma saída à tendência de essencializar as identidades, além de evitar a chamada “engenharia da consciência” e evitar o sectarismo de grupos. Além disto, o modelo de status evita a reificação da cultura, uma vez que leva em conta a percepção de que padrões de valorização cultural podem ser veículos de subordinação. Por fim, Fraser afirma que este modelo exclui a necessidade de se incluir o reconhecimento no campo ético. Ao conceber o reconhecimento como uma demanda por igualdade de status que se exprime como *paridade participativa*, a abordagem passa a pertencer ao campo deontológico, liberando-se as reivindicações por reconhecimento da necessidade de um horizonte substantivo de valor – ético – alinhando-se assim à moralidade.

Justiça social, reconhecimento e redistribuição

Mas como se fundamentaria este deslocamento do modelo de identidades? Para oferecer fundamento teórico à sua proposta, Fraser buscará responder quatro questões fundamentais no enfrentamento desta tentativa de reconciliar reconhecimento e redistribuição. Estas questões dizem respeito à relação entre reconhecimento e justiça. Aqui ela trará referências diretas a autores centrais à teoria do reconhecimento, tais como Charles Taylor e Axel Honneth, de modo a situá-los teoricamente enquanto partidários da boa vida ou da justiça. Propondo-se a realizar a empreitada de fazer o diálogo entre reconhecimento e redistribuição enquanto irreduzíveis paradigmas contemporâneos, e conseqüentemente diminuindo a aparente dicotomia entre ambos, Fraser mantém a classificação comumente entendida no pensamento filosófico. Justiça e “boa vida”, em seu texto, permanecem identificados como polos opostos de um mesmo debate. Identificaremos os argumentos que sustentam as respostas a cada uma

das questões, considerando que ela primará pelo modelo de status em detrimento do modelo de identidades, conforme estabelecido anteriormente.

Primeiramente, Fraser responderá à questão: “o reconhecimento é uma questão de justiça ou é uma questão de autorrealização?”. Os dois principais pensadores do reconhecimento, Taylor e Honneth, afirma Fraser, atrelam o reconhecimento à condição necessária para a formação de uma subjetividade ileso dos indivíduos. Não se trata, portanto, de um mecanismo que se expressaria através das instituições ou das práticas sociais. Ela afirma ainda que ambos autores entendem que o não reconhecimento representa uma lesão do campo ético, pois a consequência do não reconhecimento é o impedimento de se alcançar a “boa vida”. Não se deve, contudo, afirma Fraser, condicionar o caráter positivo ou negativo do reconhecimento à experiência individual ou subjetiva dos que sofrem a falta de reconhecimento. Em outras palavras, o não-reconhecimento não é injusto porque impede que se alcance a plenitude humana do indivíduo, mas porque nega a alguns a condição de integralidade nas relações sociais a alguns grupos, em consequência dos padrões institucionalizados de valoração cultural. Estes padrões atuam de forma a depreciar ou excluir perfis e características específicas de alguns grupos – os quais igualmente não participaram do processo de construção destes padrões. O não reconhecimento trata-se, portanto, da subordinação institucionalizada, e é nesse sentido que deve ser considerado injusto.

Reiterando a vantagem do modelo de status, Fraser afirma que o modelo que reivindica a boa vida como paradigma não oferece possibilidade de uma concepção universalmente compartilhada diante da multiplicidade de valores em sociedades plurais. Isto se impõe como problemático, por implicar sempre uma visão sectária e reduzida sobre os valores que compõem os sistemas moral e identitários dos sujeitos injustiçados. O modelo de status, por sua vez, propõe uma concepção de justiça que se insere em um vocabulário do discurso da universalidade, em que pesem possíveis divergências sobre a boa vida entre os diferentes grupos. Fraser afirma, assim, que o modelo de *status* permite a inserção das demandas por reconhecimento no vocabulário *deontológico*, aproximando-se do “espírito da liberdade subjetiva”, que é a referência da modernidade¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Podemos entender claramente aqui o porquê de muitas críticas direcionadas a Fraser a intitulam de habermasiana. Esta referência ao paradigma do “espírito da liberdade subjetiva” revela ao menos três aspectos do pensamento moderno que nossa leitura pressupõe superados para uma teoria feminista da justiça. Primeiramente, a expressão evoca a noção metafísica dos conceitos de liberdade e de subjetividade; depois faz concluir por uma liberdade moral, monológica; e por fim parece sustentar que liberdade equivale a autonomia. Não se pretende eliminar a autonomia, mas entender a liberdade como resultante de um conjunto de demandas e contextos que exigem lutas e demandas políticas para ser alcançada.

Uma segunda vantagem do modelo de status seria a transposição da falta de reconhecimento para as relações sociais objetivas, evitando o aspecto psicologizante da teoria, conforme acusa Fraser e comumente os críticos ao modelo do reconhecimento.

Ser falsamente reconhecido, nessa perspectiva, não é apenas ser desmerecido ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças dos outros. Significa, ao invés, ter negada a condição de parceiro integral na interação social e ser impedido de participar como um par na vida social, como consequência de padrões institucionalizados de valoração cultural que estabelecem alguém como desmerecedor de respeito e estima. Quando tais padrões de desrespeito e desestima são institucionalizados, eles impedem a paridade de participação, assim como certamente também o fazem as desigualdades distributivas.

E, por fim, o modelo de status evita ainda o uso da noção de estima enquanto pressuposto para o reconhecimento, passando a ser um horizonte almejado pelos grupos passíveis de sofrer com a falta de reconhecimento, visto que, na raiz do não reconhecimento está o menosprezo a suas características advindo da valoração cultural negativa que lhes é imprimida. Em outras palavras, “embora ninguém tenha direito a igual estima social no sentido positivo, todos têm o direito de não serem desestimados em função de classificações institucionalizadas de grupo que atacam a sua condição de parceira(o) integral na interação social.”

Feita a defesa do modelo e *status*, uma segunda questão lançada por Fraser quer responder: “pode-se afirmar que distribuição e reconhecimento constituem duas concepções distintas e *sui generis* de justiça?”. Aqui, Nancy Fraser mantém o objetivo de rever o conceito de justiça e o enfrentamento das injustiças em termos das categorias moralidade-ética ou redistribuição-reconhecimento. Ela afirma que as teorias de justiça que apresentam abordagem focada na redistribuição não bastam para abranger as questões do reconhecimento. Além disso, os estudos dos teóricos distributivos que de fato se propuseram a enfrentar questões de *status* limitaram-se, em geral, a uma visão reduzida às esferas jurídica e econômica¹⁰⁵. Trata-se de abordagens limitadas pois não explicam situações em que o status de privilégio financeiro ou econômico de determinado sujeito não o exime de viver situações de desrespeito ou de não-reconhecimento ligados a condições como gênero ou raça. E nestes casos é imprescindível que uma teoria da justiça observe necessariamente os padrões institucionalizados de valoração cultural que estão no fundo destas experiências. Para isso será preciso analisar a margem de paridade da participação social que estes sujeitos ou grupos experimentam nos diversos contextos. De outro lado, Fraser também é enfática ao dizer que o reconhecimento também não

¹⁰⁵ Aqui a autora cita John Rawls e Ronald Dworkin como exemplos.

tem sido capaz de bem responder a problemáticas relacionadas à ordem da redistribuição. Injustiças cuja raiz se encontra na ordem econômica das relações não podem ser enfrentadas como se se tratassem de questões da ordem cultural – o exemplo aqui utilizado é o do trabalhador industrial, homem branco, que perde seu emprego em virtude de uma fusão especulativa ocorrida na empresa em que trabalhava. Em casos como este, Fraser afirma que é necessário o exame das estruturas capitalistas da sociedade e da economia. Também o reconhecimento, portanto, não pode isoladamente responder às questões da redistribuição.

Fraser afirma estar, assim, “ampliando o paradigma de justiça”. A noção de paridade de participação se aprofunda e a autora tece críticas ao uso que tem sido dado na França, à prática deste conceito e princípio. Para ela o uso feito pelo movimento feminista francês como fundamento para a adoção de medidas que visam à paridade numérica do número de cadeiras ocupadas por mulheres e por homens no parlamento é equivocado¹⁰⁶. Para que se alcance a paridade de participação Fraser discorre sobre duas condições que devem ser cumpridas. Primeiramente, a *condição objetiva*, que consiste na distribuição de recursos materiais, a qual deve garantir que situações de privação, exploração e desigualdades não se institucionalizem impedindo que se neguem a determinados sujeitos e grupos a condição de iguais parceiros na interação social. Por outro lado, a segunda condição, *intersubjetiva*, diz que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito aos diversos agentes sociais garantindo a todos a possibilidade de alcance da estima social. A satisfação desta condição deverá assegurar a exclusão de padrões de valor institucionais que depreciem categorias de pessoas ou que lhes atribua uma carga de diferença superdimensionada ou que lhes proporcione uma experiência negativa de não reconhecimento.

A paridade participativa, assim, permite que se mantenha a irredutibilidade dos dois paradigmas, sem necessidade de recorrer à ética – a não ser que se torne urgentemente necessário - ampliando assim o conceito de justiça para que possa abranger também as demandas por reconhecimento.

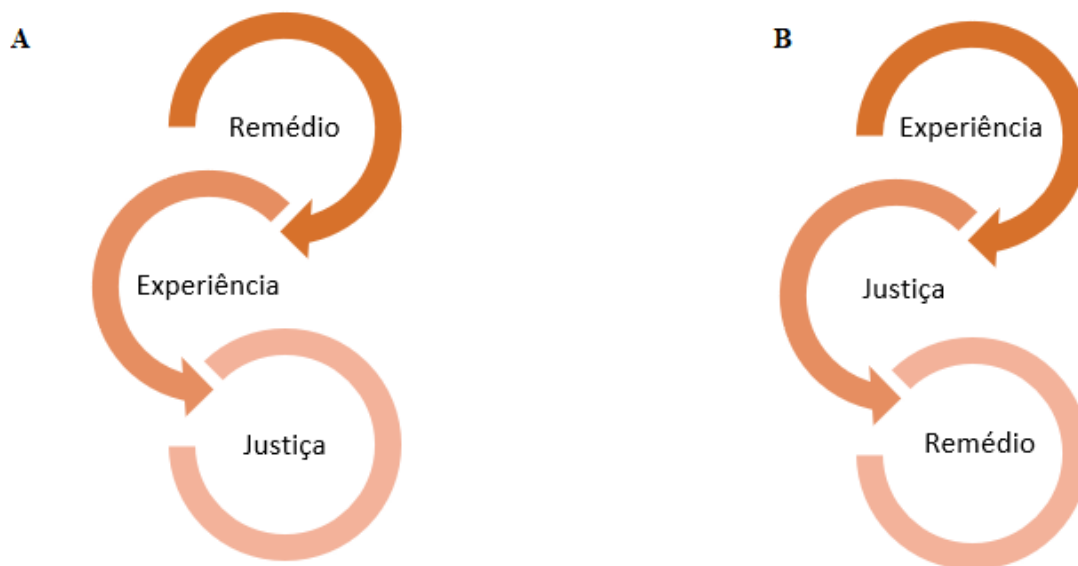
Diferença e paridade de participação

A terceira questão proposta por Fraser leva ao encadeamento final na argumentação sobre a possibilidade de se pensar o reconhecimento fora do âmbito do debate ético. Aqui ela pretende enfrentar o seguinte: o reconhecimento da diferença é imprescindível ao debate sobre

o reconhecimento? A partir daqui Fraser demonstrará que existem casos em que o reconhecimento da “humanidade comum” entre os indivíduos não é suficiente, e a valorização ou a consideração da diferença será necessário no combate a injustiças. É por este motivo que Fraser vem tratando durante todo o texto de evitar um alinhamento prematuro ao debate de nível ético. Pois o debate não poderá ser evitado em última *ratio*.

Em uma primeira abordagem à questão, Fraser começa analisando a paridade de participação a partir de seu sentido universalista. Ela afirma assim que este modelo: 1) pode abarcar todos os possíveis parceiros de interação social; 2) toma como pressuposto o igual valor moral relativo à humanidade comum entre os sujeitos. A autora propõe então que este desenho teórico abre mais uma questão: ora, já que é possível tratar de reconhecimento ao nível da discussão sobre justiça, então o reconhecimento da diferença entre os indivíduos pode ser exigido pela justiça como condição de paridade de participação? Antes de mais nada, fica definido que o reconhecimento é um *remédio* para injustiças sociais e não uma resposta a problemas de nível psíquico. Em seguida, Fraser enfatiza a necessidade de enfrentamento do reconhecimento a partir de uma abordagem pragmática, que tenha como referência as experiências sociais reais, tal como só pode ser feito por uma teoria social. E as respostas oferecidas pela justiça às demandas de reconhecimento dependerá do tipo de injustiça a ser enfrentado. Sendo assim, injustiças que envolvem a negação ou não reconhecimento à humanidade compartilhada entre indivíduos devem ser enfrentadas através de remédios universalistas de reconhecimento. Nos casos em que a injustiça sofrida perpassa a negação da diferença, por sua vez, o remédio deve ser afirmativo da particularidade. À diferença dos teóricos de linha pragmática de ambos os lados (distributivistas ou defensores do reconhecimento) aqui a questão central não é estabelecer *a priori* o remédio a toda experiência de injustiça, reduzindo a reflexão a um polo ou ao outro, mas de centralizar a busca pelo remédio às injustiças a partir, antes, da experiência social. Sendo assim, ao invés do padrão normativo que pede um esquema remédio-experiência-justiça (fig. 1A) este modelo propõe experiência-justiça-remédio (fig. 1B).

Figura 1: esquema remédio-experiência justiça (A); esquema experiência-justiça-remédio (B).



O remédio deve adequar-se a que medida de injustiça foi experimentada e o que é necessário para que se alcance a justiça neste ou naquele caso. A ênfase maior ou menor nas particularidades (identidades) de determinado sujeito dependerá da sua necessidade perante uma injustiça que lhe impossibilita de chegar ao lugar de participação igualitária na vida social, e da qualidade ou natureza desta experiência de injustiça. Fraser anuncia em seguida que buscará responder então se o padrão deontológico será ou não suficiente para analisar as demandas por justiça que incluam o reconhecimento como pauta.

O primeiro aspecto a considerar neste sentido é que nem todas as reivindicações por reconhecimento são justificadas (assim como as demandas por redistribuição). Os teóricos do reconhecimento, afirma Fraser, ao assumir que o reconhecimento é uma questão de realização da autoestima correm o risco de justificar práticas injustas tendo em vista a satisfação do nível pessoal destas práticas. Sua proposta é que o balanço avaliativo sobre a validade ou não de demandas específicas seja medido pela paridade participativa, de modo que apenas reivindicações que busquem dirimir experiências de impedimento ou de redução da capacidade participativa igualitária dos sujeitos devem ser consideradas válidas – e isto tanto para demandas relacionadas ao reconhecimento quanto à redistribuição. Em outras palavras, os distributivistas deverão demonstrar: 1) que as *reformas econômicas* reivindicadas oferecem condições adequadas para a participação paritária daqueles que se encontram à margem, e 2) que estas demandas não virão a provocar outras experiências de injustiça intensificando disparidades de outra natureza. Do mesmo modo, os grupos que pedem *mudanças institucionais*

socioculturais, para terem suas demandas reconhecidas como legítimas devem passar pela mesma avaliação dupla de legitimidade.

O segundo critério aplica-se às reivindicações por reconhecimento, enfrentando discussões um pouco mais complexa à medida em que Fraser busca utilizar exemplos fáticos para examinar a validade de sua proposta. A este respeito, ainda buscando responder à questão mais ampla sobre se o modelo deontológico será suficiente para responder às demandas por reconhecimento, ratifica-se a utilidade da paridade participativa como critério avaliativo. Desta vez a análise deve ser feita introduzindo a avaliação da participação em dois níveis: 1) buscando identificar os efeitos da valoração cultural no nível *entre grupos*, ou seja, na relação entre grupos minoritários e grupos majoritários; 2) no nível *intragrupos*, avaliando os efeitos da demanda por reconhecimento nas relações entre os membros do grupo, ou entre minorias pertencentes a um mesmo grupo *vis a vis* os grupos majoritários que ali se incluem. Trata-se assim do que Fraser chama “dupla exigência para reivindicações por reconhecimento cultural”. A autora ressalta ainda que ambas as exigências são imprescindíveis para a avaliação das demandas por reconhecimento, e apenas aquelas que passem pelo duplo grau avaliativo devem vir a ser devida e publicamente reconhecidas. Neste sentido, Fraser buscou no capítulo 4 do livro assinado com Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?*¹⁰⁷, oferecer os parâmetros de discernimento para a aplicação do princípio da paridade participativa quando diante deste dois tipos de injustiça. O argumento sobre *como* endereçar injustiças de classe e de *status* será desenvolvido neste texto intitulado *Political-Theoretical Issues: Institutionalizing Democratic Justice*¹⁰⁸.

Quando consideramos questões institucionais, a teoria pode ajudar a clarificar uma série de políticas e programas que são compatíveis com os requisitos das justiça; sopesar quais dentre estas serão escolhidas, contudo, é uma questão para deliberação por parte dos cidadãos. (P. 72, tradução nossa)

Esta regra servirá para orientar o objetivo da autora de, mirando uma justiça comprometida com a democracia, “clarificar os parâmetros do debate político” para a aplicação do princípio da paridade participativa. Este objetivo observa ainda a necessidade de superar tanto o monologismo platônico quanto o procedimentalismo aristotélico, que representam dois polos aos quais os autores da *justiça* acabam sempre por recorrer; sem esquecer ainda a

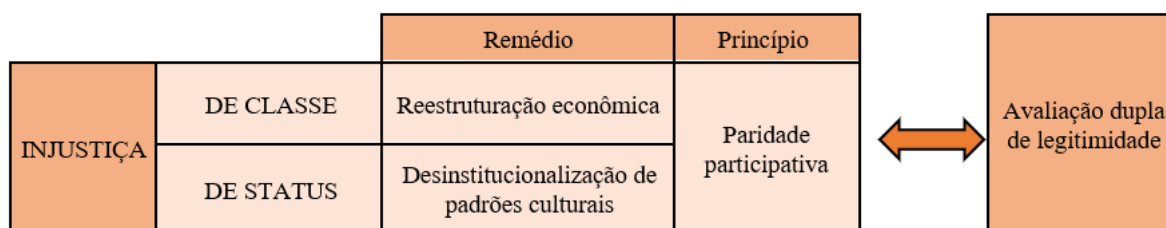
¹⁰⁷ FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Nova York: Verso, 2003)

¹⁰⁸ Também publicado em **Pragmatism, Critique, Judgment**: Essays for Richard J. Bernstein, co-edited with Seyla Benhabib (MIT Press, 2004).

pluralidade característica de nossas sociedades que impõe que outros valores caros aos cidadãos venham à tona no debate público, segundo suas histórias, tradições e identidades coletivas.

Até o momento, o modelo da paridade de participação nos aparece no seguinte esquema:

Tabela 1: Modelo da paridade de participação.



Trata-se de uma esquematização simplificada, que não abrange o aspecto interrelacional, tanto das experiências de injustiça quanto dos remédios aplicáveis à sua solução. Deste modo, é preciso reorganizar este esquema de modo a fazer caber os remédios de uma forma mais programática, e mesmo pragmática, como é a proposta de Nancy Fraser. Para isto ela irá distinguir as políticas afirmativas e as políticas transformativas, já introduzidas neste trabalho a partir das leituras do *Unruly Practices*. A diferença entre estes dois modelos de política, nas palavras de Fraser, é que enquanto os remédios afirmativos têm como alvo o resultado final da injustiça, os remédios transformativos têm como alvo as causas principais dela. Exemplos desta diferença crucial podem ser encontrados tanto nas abordagens da redistribuição – o Estado liberal de bem-estar vs. o Estado socialista – quanto nas abordagens do reconhecimento – a perspectiva multicultural de afirmação de identidade vs. a perspectiva de desconstrução de identidades. Em geral, perspectivas transformativas são capazes de afastar os problemas decorrentes da afirmação identitárias, conforme vimos anteriormente, tal como a reificação dos indivíduos dentro de determinado grupo e suas consequências. Por outro lado, para as vítimas reais da injustiça, esperar pelas condições sócio-políticas capazes de promover estas mudanças tão radicais pode parecer impossível. Fraser afirma, contudo, que esta dualidade é meramente contextual, e que na prática as políticas afirmativas, quando propostas de forma combinada e simultânea, podem oferecer resultados verdadeiramente transformativos. Trata-se, assim, de um modelo de “reforma não-reformista”, aceitável aos moldes liberais mas que, ao atuar em conjunto, oferece possibilidade de enfrentamento deste modelo econômico. Podemos pensar como exemplo a combinação das políticas públicas de cotas universitárias

junto ao programa bolsa-família durante os governos de esquerda no Brasil. Este modelo precisaria ainda obedecer aos filtros do *endereçamento cruzado* e da *consciência dos limites*. O endereçamento cruzado significaria uma ferramenta de fiscalização mútua entre as políticas de reconhecimento e de redistribuição, assegurando assim que políticas afirmativas de reconhecimento não resultem em desigualdade de classes, e que políticas afirmativas de redistribuição não promovam a desvalorização do status de um ou diversos grupos. A consciência dos limites diz respeito à possível sobreposição de interesses afirmativos aos transformativos, e vice-versa. A fiscalização aqui é sobre não permitir a implementação de políticas que possam se neutralizar quando postas em práticas. Podemos trazer como exemplo a política francesa de proibição do uso censitário de critérios raciais, tendo como objetivo a não-racialização dos sujeitos, mas que acaba impedindo a possibilidade de oferecer políticas públicas para enfrentamento do racismo naquele contexto, combinada às políticas de “mistura social”¹⁰⁹. O nosso esquema agora se apresenta da seguinte forma:

Tabela 2: Modelo com a abrangência do aspecto interrelacional, segundo as propostas programáticas de Nancy Fraser.

		Injustiça de redistribuição	Injustiça de reconhecimento	
Remédio	Afirmativo	Políticas assistencialistas	Políticas de afirmação das particularidades (de gênero, raça, sexualidade)	Endereçamento cruzado e consciência dos limites
	Transformativo	Abolição da exploração da mão de obra	Abolição da dualidade de gênero, de "raça", de sexualidade	

A questão que nos resta é sobre quais ferramentas teremos ou deveríamos ter à disposição quando, combinadas e fiscalizadas de maneira adequada, a aplicação estratégica destas políticas estiver tão próxima do ideal transformativo que a reação do capital e do patriarcado racista não seja outra que não contra-atacar com todas as armas para impedir a efetivação destes propósitos, conforme estamos vendo acontecer hoje a olhos nus.

Para Nancy Fraser, a articulação destas categorias de endereçamento a injustiças cabe aos blocos de movimentos sociais. Desta forma, ao invés de propor um modelo programático para a articulação desta estratégia, Fraser sugere o estabelecimento de “instruções” a serem

¹⁰⁹Ver artigo “Suppression de l’ENA : la mixité sociale au cœur des débats” Le Monde, 19/04/2019. Disponível em: https://www.lemonde.fr/education/article/2019/04/19/suppression-de-l-ena-la-mixite-sociale-au-c-ur-des-debats_5452324_1473685.html

seguidas. Primeiramente, deve-se levar em conta que tanto reconhecimento quanto redistribuição são parâmetros irreduzíveis de justiça: redistribuição não é um aspecto derivado do reconhecimento e vice-versa. Ao mesmo tempo questões de redistribuição não devem se restringir à economia oficial. Em segundo lugar, as demandas por reconhecimento devem ser tratadas como questões de *status*, e visar a combater padrões de subordinação cultural institucionalizados, levando em conta ainda a instabilidade e a multiplicidade de formas de subordinação que atravessam os sujeitos e os grupos. Para Fraser, assim, as reformas “deveriam evitar o enraizamento forte de identidades de grupo, a constitucionalização de direitos de grupos, ou ainda o encerramento de futuras transformações emancipatórias”¹¹⁰. Por fim, as discussões sobre a institucionalização da justiça devem levar em conta ainda a “moldura” de sua aplicação. Em outras palavras, é preciso pensar os limites de atuação do Estado nacional, das regionalidades, e da globalização, determinando assim as diferentes arenas de deliberação nas quais se aplicará o princípio da paridade de participação: a quais sujeitos estamos endereçando a participação paritária e dentro de quais limites de atuação. Sendo assim, ainda uma terceira categoria será acrescentada à teoria da justiça de Nancy Fraser, o da participação, que será desenvolvido levando em conta as mudanças político-geográficas que se impõem no mundo globalizado do capital transnacional.

2.3 Representação política, esfera pública e mundo global

Vimos que a superação da compreensão da liberdade como autonomia é fundamental para que se pensem os feminismos, suas estratégias de ação política e a reivindicação de direitos. Para isso, o que Fraser propôs foi um esforço teórico da substituição do modelo do reconhecimento pelo modelo de status. Quais implicações práticas este novo olhar traria? Como se sustenta essa substituição enquanto articulação argumentativa e filosófica? Uma universalidade sustentada neste paradigma corresponde aos propósitos da empreitada teórica de Nancy Fraser? É possível que um diálogo com as reflexões trazidas por Judith Butler a partir de Setembro de 2001 ofereça caminhos para compreendermos e respondermos a estas questões. A partir daquele momento, considerado o marco temporal e histórico dos atentados ocorridos nos Estados Unidos e da nova conformação geopolítica que se engendrou, os debates do feminismo passaram a voltar seus olhos à política do medo e às realidades globalizadas que se tornaram inevitáveis. Veremos agora como se articula a categoria da representação às da

¹¹⁰ Este ponto mereceria uma discussão ampla sobre os direitos de povos indígenas e quilombolas.

redistribuição e do reconhecimento. Qual a especificidade do marcador de gênero para uma teoria da justiça que articula estes conceitos e que queremos demarcar como feminista? Além disso, quais mudanças a virada do século trouxe para a realidade geopolítica, e como estas mudanças afetam o movimento e a teoria feminista?

Tanto Butler quanto Fraser tomam o setembro de 2001 como marco temporal para aprofundar seus esforços teóricos sobre justiça e feminismo. Como a nova ordem da guerra ao terror afetou as políticas de regulação dos corpos? O que mudou para as democracias e para as molduras de deliberação da esfera pública desde então? Em que medida gênero pode ser uma categoria normativa aceitável para se pensar justiça? Entre relativismos e essencialismos radicais, Judith Butler e Nancy Fraser lançam as bases de seus pensamentos sobre o tema, agora com a necessidade emergente de enfrentar os desafios teóricos postos pela reconstrução do mundo pelo viés da globalização e da guerra ao terror. Todo o debate sobre o sujeito *mulher* e os conflitos filosóficos entre ética e moral que abordamos é representativo do apartamento teórico entre Nancy Fraser e Judith Butler. Embora concordem que não se pode reduzir a categoria da cultura aos aspectos econômicos, e concordem também sobre a necessidade de desconstruir gênero, as duas autoras discordam quanto à execução deste projeto político. Começaremos tratando do debate de Butler sobre corpos e gênero, violência e democracia perante a construção dos conceitos de humano e de mulher, para depois introduzir a terceira categoria de justiça do pensamento de Fraser. Ambas autoras partem do marco temporal do 11 de setembro de 2001 para desenvolver sua análise e argumentação teórica. O recorte do texto de Butler pretende ampliar o escopo de diálogo entre elas sobre a temática do feminismo e da justiça no ambiente global, no espaço transnacional do fazer político, o que virá a ser enfatizado e refletido em uma perspectiva normativa na leitura dos textos de Fraser durante aquele período.

No capítulo 1 de seu livro *Undoing Gender*¹¹¹ Butler nos apresenta à analogia entre o luto e a constituição do eu. Mais que uma analogia, trata-se de uma relação metonímica, em que a falta que se sente em um processo de luto representa a falta que o outro é na constituição do Eu. Ao mesmo tempo, o sujeito se desfaz pela presença do outro, e esta é a premissa da sua compreensão de gênero, um conceito extremamente complexo, ela afirma. Então quando se fala de *minha* sexualidade ou *meu* gênero, não se refere a algo que se possui, mas a meios de ser *despossuído* – formas de ser com o outro ou em virtude do outro. Para explicar-se Butler utiliza a metáfora do ecstasy, tanto o narcótico quanto a sensação do êxtase – estar em êxtase significa estar fora de si, ser transportado para *fora de si* por uma paixão e também estar *além de si* por

¹¹¹ BUTLER, Judith. Beside Oneself: On the Limits of Sexual Autonomy. In: **Undoing gender**, cap. 1. Nova York, Routledge. 2004.

raiva ou por luto. Seu objetivo é, falando de um *nós*, buscar identificar aqueles que estão vivendo *além de si*,¹¹² seja por paixão sexual, por pesar emocional ou por raiva política, e entender que tipo de comunidade é formada por aquelas que vivem *além de si*. Butler questiona o uso da linguagem ao afirmar que temos uma premissa política de nos intitular como sujeitos de direitos, como se direitos pertencessem a indivíduos, ou a grupos definidos pelas semelhanças, pelas mesmices, quando se luta contra a discriminação. O erro está em acreditar que o que se *é* é definido pela linguagem dos direitos. É uma linguagem adequada para se apresentar enquanto reivindicantes de direitos em si, mas não é bastante para tratar das paixões, e lutos, e raivas, os quais nos tiram de nós mesmos, nos conecta a outros, nos transporta, nos desfaz, nos implica em vidas que não são necessariamente nossas.

Quando utilizamos o pronome *nós* estamos trazendo um problema à questão da autonomia, afirma Butler. Uma comunidade política é criada a partir do *nós* mas ainda assim a separação entre eu e o outro é inevitável. É assim que gênero se exprime através de um corpo, um corpo que sou eu e é meu, e clama por autonomia, mas ao mesmo tempo é exposto aos outros e implicado em processos sociais e inscrito em normas culturais – é lido pelos outros. O conceito de liberdade enquanto autonomia encontra, assim, um limite. Isso se aplica a demandas de gays, lésbicas, transexuais, em busca de liberdade de intervenções cirúrgicas ou internações psiquiátricas compulsórias, negros que clamam liberdade contra injúrias e ataques físicos e verbais, e mulheres que demandam liberdade reprodutiva. São demandas que exigem uma abordagem sobre a autonomia, e precisam ser feitas. Mas a questão levantada pela autora é: existe alguma categoria normativa em que o lugar do corpo nestas lutas forme um novo conceito do político? É possível que a categoria normativa proposta aqui por Butler dê continuidade às proposições de Foucault que investigamos na primeira parte deste trabalho?

O corpo, embora seja meu, possui uma dimensão pública indiscutível, pois é constituído na esfera pública. Se negarmos que nosso corpo nos relaciona a um outro que não escolhemos ter próximo a nós, e se construirmos a noção de autonomia a partir da negação da proximidade física de outros, estaríamos negando as condições sociais e políticas do meu estado corporal em nome da autonomia? Se eu luto por autonomia, não estou também lutando por alguma coisa além disso, ou seja, uma concepção de mim mesmo enquanto sujeito de uma comunidade? O corpo é onde o *eu* está *fora de si*. Em comunidade, somos *corpos* na relação de um com outro. Tomando como referência o 11 de setembro de 2001, Butler usa a violência como perspectiva – a violência é o momento de maior vulnerabilidade de humanos com relação

¹¹² Um sujeito além de si situa em sua corporeidade, cuja expressão no mundo social engatilha produções discursivas sobre seus corpos.

a humanos, o momento em que seu corpo está à disposição da vontade do outro, em que a vida em si mesma está disponível para a ação do desejo do outro. Deste modo, duas abordagens políticas podem ser tomadas. Uma é a ação que os Estados Unidos tomaram a partir dos atentados, de fortalecer a soberania e a segurança para minimizar e eliminar esta vulnerabilidade. Outra, em lado oposto, é que a nossa vulnerabilidade com relação a outros pode se tornar a base para a demanda de soluções políticas não militares. O senso de vulnerabilidade nos coloca em contato com a nossa responsabilidade com as vidas físicas dos outros. Uma postura política do luto levaria as medidas políticas internacionais à experiência de vulnerabilidade dos outros com relação às intervenções militares. A política do luto constitui, então, uma forma de pensar que deve ser global.

Nascemos dependentes e ignorantes, diz Butler, e de alguma maneira permanecemos assim. Brigar contra isso, no ponto de vista da autonomia, pode ser bobo ou até perigoso. Ainda precisamos entender que corpos são dados, cedidos, que existem radicalmente diferentes formas de opressão de corpos através do mundo. Algumas vidas serão protegidas a ferro e fogo, afirma Butler, enquanto que outras serão postas em risco sem que ninguém se mobilize para defendê-la. É preciso então questionar quais contornos culturais envolvem essa vulnerabilidade, bem como a medida em que cada um de nós aceita estes contornos para avaliar e reconhecer as perdas destes corpos *enquanto perdas*. Em que medida se aceita a violação de corpos de mulheres, de gays, lésbicas e transgêneros? Da mesma forma, pode se estender a pergunta às relações étnicas e raciais, considerando as diferenças de valor culturalmente construídas para estas categorias, que ocupam performances aterrorizantes em todo o globo nos dias atuais.

É nesse sentido que podemos falar de uma teoria da justiça que tem gênero como categoria normativa. Neste ponto de vista, é também por isso que podemos afirmar que a relação de feminismo, reconhecimento e gênero é uma questão de justiça. Estas categorias de corpos são construídas como não vidas, em um primeiro nível discursivo. A violência física que ocorre no mundo da violência real é a ação prática de uma construção já feita no nível cultural. E para estes corpos não existe lugar de discurso. A defesa de Butler é que para estes corpos sem lugar de discurso, em que estar *além de si*, na forma em que gênero e sexo se exprimem no corpo, é preciso reduzir a ênfase dada a este corpo. O lugar das demandas das categorias de gênero na teoria política, afirma Butler, dialoga com a necessidade do *possível* de se expressar. Pensar a possibilidade enquanto norma só é desnecessário para aqueles que já são e se conhecem como possíveis. Para aqueles que ainda não o são, a possibilidade é uma necessidade. Remetendo-se

à compreensão hegeliana de reconhecimento¹¹³, Butler afirma que pensamos ter o reconhecimento como dado cultural, mas a cultura muda e as noções daquilo que é ou não reconhecível também mudam. Levando a noção hegeliana a um argumento foucaultiano, Butler remete às normas de produção da noção de humano no âmbito internacional, em que as normas internacionais funcionam de modo a determinar quais violências são inadmissíveis, quais vidas merecem proteção, quais mortes são dignas de luto e de atenção midiática internacional.

A relação entre o desejo de permanecer em si mesmo e a necessidade de reconhecimento está no cerne da luta por autonomia. Esta não deve ser entendida como um estado de individuação, como propunha Hegel, mas sim de uma luta por nossos direitos e a possibilidade de se colocar em um mundo que é um dado, construído antes da nossa própria existência e que deve oferecer as condições para que eu persista. Eu só posso ser quem sou se eu puder desenhar neste mundo social as normas que precedem e me excedem. Neste sentido, eu devo estar *fora de mim*, no espaço público, nas relações, para sobreviver e para adentrar no espaço do possível. A imposição da violência sobre corpos que não se adequam aos padrões normativos de nossa sociedade significa que a vida em si mesma necessita de normas que lhe deem abrigo, e que estar fora destas normas, viver fora delas, é estar no corredor da morte. É assim, afirma Butler, que se localiza o desejo de morte contra minorias sexuais.

Para Butler, o que se deve buscar hoje em termos de política internacional, de um ponto de vista ético, é a abertura do conceito de humano a futuras articulações. Ela defende a possibilidade de redefinição do humano que não tenha como premissa o ponto de vista ocidental, ou americano, sempre parcial. A maior questão agora é sobre como sair do nível local, e territorial, para o nível global. A este problema, Nancy Fraser oferece um possível diagnóstico, conforme será explicado a seguir. Para além da categoria do humano, Butler afirma, a categoria das mulheres permanece ainda sem definição, ou nas definições feitas permanece excludente e não abrange todas as mulheres possíveis. Quando se fala em direitos humanos, falar em categorias identitárias ainda se apresenta como paradoxo para os atores políticos internacionais, ignorantes das especificidades destas categorias perante a definição masculina e branca do *humano*, segundo o ponto de vista de Butler. Uma construção do conceito de humano precisa passar por processos políticos e sociais democráticos, e democracia não é consenso, diz a autora. Esse processo envolverá que passemos por um esforço de *tradução cultural*, no sentido epistemológico do termo tradução, não linguístico, em que esta tradução levará as culturas a mudarem a si mesmas de modo a compreenderem ou a assimilarem o outro,

¹¹³ A noção de que minha própria construção enquanto *ser* e *indivíduo* depende da relação com o outro, do reconhecimento do outro enquanto *ser* e *indivíduo*.

em um processo de empatia. Isto implicará em conflitos e relações de agonismo, certamente, de modo a que as sociedades possam perceber a responsabilidade futura que lhes cabe, sem deixar de lado a compreensão de que este *estado de contestação* deve estar sempre em jogo para que o campo político possa ser considerado democrático.

O conceito de *possibilidade* enquanto chave normativa parece concordar tanto com o raciocínio teórico que vimos acompanhando na obra de Fraser, que se torna estranho. Estas duas autoras, cujas discordâncias na década de 90 renderam grandes ensaios e discussões, agora parecem se situar em um nível de entendimento diferente. Ao buscar reconstruir a democracia, enquanto pensa o conceito de justiça em um mundo globalizado, Fraser trará reflexões que nos levam a dialogar com a noção de *possível* de Butler. Além disso, a compreensão de gênero de Butler oferece um diálogo importante com a construção do sujeito que fizemos na primeira parte deste trabalho. Ambas autoras estão preocupadas com a especificidade da experiência da mulher para pensar democracia e justiça, mas não se prendem à tentativa de essencializar esta experiência, de torná-la única. Isto é o indicativo, como já vimos, de que a opressão não se exprime de uma só forma sobre os sujeitos: os marcadores de subordinação são múltiplos e precisam ser atacados segundo esta sua característica, de forma articulada, combinada, levando em consideração todos os possíveis aspectos de como eles atuam e sobre quem eles atuam. Sendo assim, ao partir do marco teórico do 11 de setembro de 2001 enquanto ruptura paradigmática para se pensar o mundo, também Fraser escreve o texto *Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado*. Originalmente publicado em 2005, ali Fraser demonstrará a necessidade de uma compreensão trifásica da justiça social, introduzindo à sua teoria da Justiça o conceito de representação.

A autora começa a desenvolver seu pensamento a partir da premissa de falência do que ela chama “enquadramento Keynesiano-Westfaliano”, e que corresponde ao auge da social democracia nas sociedades ocidentais. Neste contexto, discussões sobre justiça deveriam envolver relações entre cidadãos (definidos enquanto membros reconhecidos como sujeitos de direito em determinada comunidade no formato do estado territorial) submetendo-se a debates públicos nacionais. Essa lógica, afirma, aplicava-se tanto a demandas por redistribuição quanto por reconhecimento. O modelo keynesiano era facilitado pelo Sistema de Bretton Woods¹¹⁴, de modo que as lutas por redistribuição acabavam circunscritas às desigualdades econômicas

¹¹⁴ Modelo financeiro que colocou os Estados Unidos na dianteira da economia mundial, a partir da criação de instituições dedicadas ao controle das finanças mundiais, bem como às políticas financeiras de todo o mundo. A partir do sistema de Bretton Woods, com a criação do Fundo Monetário Internacional, cada país teria acesso ao fundo de reserva criado. Ao passo em que o modelo keynesiano de política econômica recomendava o aumento do endividamento público, o FMI de fato financiava tal endividamento.

constatadas em cada estado territorial. Eram poucos os debates que chocavam a opinião pública a ponto de ultrapassar as fronteiras nacionais, a exemplo da fome e do genocídio, e alguns poucos agentes sociais – a quem Fraser chama *globalistas* e *anti-imperialistas* – tentavam conformar um debate transnacional. Ainda assim, prevaleceu até meados dos anos 70 o modelo internacionalista de enfrentamento de problemas que teriam nível global, reforçando ainda mais o enquadramento Keynesiano-Westfaliano.

No contexto do debate sobre justiça social, a tendência corroborada por este estado de coisas girava em torno de três elementos: o Estado territorial como unidade de aplicação das políticas e sobre o qual a discussão deveria se voltar; os cidadãos como os sujeitos envolvidos; e por objeto aquilo que era devido nas relações entre estes cidadãos. Não havia lugar, deste modo, para se discutir o “quem” da justiça social que se buscava, pois estava presumido que se tratava dos cidadãos, sujeitos de direito, do Estado nacional perante o enquadramento Keynesiano-Westfaliano. Os primeiros anos do século XXI, por outro lado, tornaram mais clara a percepção de que as chances de uma boa vida dependem de processos que se passam tanto internamente quanto externamente às fronteiras nacionais. Sendo assim, ocorreu um arrefecimento da noção do estado territorial como unidade para a discussão sobre justiça social. O “quem” também passa a ser questionado, alterando-se assim o modo como o debate vinha acontecendo. Em linhas gerais, Fraser afirma que essa mudança ocorreu para os dois grandes formatos de reivindicação: aquelas que pedem redistribuição e as que pedem reconhecimento. De um lado as demandas por redistribuição passam a exigir um posicionamento e a tomada de medidas das organizações transnacionais de regulação econômica. De outro, demandas identitárias e de grupos voltam seus esforços a influenciar a opinião pública global, formando coalizões políticas e buscando construir instituições neste formato. Esta tendência, diz Fraser, está implodindo o enquadramento Keynesiano-Westfaliano de modo que as disputas hoje debatem tanto o *quê* quanto o *quem* e *qual comunidade* (enquadramento) relevante no seio dos conflitos.

Até então as teorias da justiça se reduziram a debater aquilo que Fraser chama questões de primeira ordem. Ou seja, questões relativas ao conceito, ao conteúdo da justiça social e da desigualdade. Hoje, a autora defende, as discussões sobre justiça debatem também questões relativas ao *enquadramento*. Sendo assim, não se trata mais de chegar a um consenso sobre um remédio universal à injustiça. Fraser informa, ainda, que o aparato teórico de que dispomos hoje ainda não possui as ferramentas conceituais para enfrentar satisfatoriamente a questão da justiça em suas duas dimensões – com relação a seu conteúdo substancial (o *quê*), e com relação à questão do enquadramento (o *quem*) – no mundo globalizado. Para contribuir com o debate

Fraser propõe uma terceira dimensão às teorias da justiça. Trata-se da questão sobre *como*, que deve se apresentar na forma da *representação*.¹¹⁵

Nancy Fraser classifica a sua interpretação de justiça como democrática-radical que toma a igualdade enquanto valor moral. Afirma, assim, que a superação da injustiça implica na destruição das estruturas institucionalizadas que impedem alguns sujeitos de ocuparem seu lugar de par integral da interação social. Retomando a discussão sobre má-distribuição e não reconhecimento, afirma por fim acreditar que esta compreensão bidimensional da justiça é adequada porém limitada. Isto porque, diante da desconstrução do enquadramento Keynesiano-Westfaliano, uma terceira dimensão vem à tona. Trata-se da dimensão do *político*, aqui considerado no sentido estrito que diz respeito ao poder de ação do Estado e das regras de tomada de decisão que lhe permeiam e estruturam os conflitos sociais. Seu papel é não somente determinar quem é titular de justiça distributiva e de reconhecimento, mas também dizer sobre os procedimentos através dos quais as reivindicações passam a integrar a agenda política. Estas três dimensões, embora irredutíveis, estão inevitavelmente entrelaçadas como a imagem de um grande icosaedro, em que não importa de que ponto de vista se olhe, as arestas e faces se entrelaçam e não é possível separá-las completamente. Paralelamente à estrutura de classes e à ordem de status como origem das injustiças distributiva e de reconhecimento, respectivamente, a falta de representação origina-se na constituição política da sociedade.

No mesmo sentido, em *Mapeando a imaginação feminista*, de 2007, Fraser irá explorar as consequências histórico-geográficas da globalização para o movimento feminista, bem como para a visão de justiça do feminismo. Partindo novamente do marco temporal do 11 de setembro de 2001, Fraser afirma certa dificuldade do feminismo americano em estabelecer critérios de justiça com relação a gênero. O movimento no contexto americano que era antes referência passa a se voltar a ambientes transnacionais como a Europa. Segundo Fraser, a consequência é uma transformação na geografia feminista, que resulta em um próximo passo do feminismo: buscar estabelecer critérios de justiça em uma realidade em que as fronteiras dos Estados-nação tendem a se dissolver, e em que concomitantemente se observa que o programa político praticado no mundo inteiro ainda tem dificuldades em ajustar-se a esta realidade. O marco temporal se justifica pelo medo: este foi o principal motor da guerra ao terror, mascarando ou dopando as pessoas à realidade do conservadorismo quanto às políticas distributivas de Bush naquele período.

¹¹⁵ Aqui Fraser faz uma afirmação: a questão do *como* inaugura uma mudança paradigmática, o que o enquadramento Keynesiano-Westfaliano fixou como *teoria da justiça social* deve agora tornar-se *a teoria da justiça democrática pós-Westfaliana*.

O que está por trás desta mudança, que Fraser afirma ter um cunho geográfico? Quais as implicações políticas desta transição para o projeto feminista (futuro)? Para responder a estas questões Fraser irá relacionar tais mudanças geográficas, (i) às grandes transformações no pensamento sobre justiça de gênero a partir dos anos 70, (ii) situando as transformações do imaginário feminista no contexto de mudanças políticas maiores e no capitalismo pós-guerra. Dado este contexto, Fraser tentará identificar as tendências das lutas feministas para o enfrentamento das questões insurgentes em um mundo globalizado. Seu objetivo é determinar como se poderia revigorar a teoria e a prática da igualdade de gênero, além de mapear as transformações do imaginário feminista buscando identificar o que deveria ser mantido e descartado no que até então já se produziu em torno do debate sobre justiça no âmbito das teorias feministas. Por fim, estimular a discussão sobre como se poderia reinventar o projeto do feminismo em um mundo globalizado.

A abordagem atual sobre as teorias feministas propõe uma interpretação dos diversos tempos do movimento feminista como uma linha progressiva, em que um movimento dominado por mulheres brancas se abre para incluir outros lugares de fala, integrando outros discursos ao integrar preocupações relacionadas a mulheres lésbicas, negras, pobres, latinas etc. Fraser considera esta uma abordagem insuficiente, porque propõe uma leitura do movimento apenas de dentro, a partir dos impulsos internos ao movimento. Assim Fraser inicia a sua abordagem com uma proposta de leitura histórica do movimento feminista. Para tanto, divide a “Segunda Onda” em três fases. Ela considera que em um primeiro momento a segunda onda do feminismo estava atrelada a movimentos sociais que surgiam nos anos 60. Na segunda fase, passou a orbitar em torno das políticas de identidades. Ela afirma ainda que a terceira fase da Segunda Onda é cada vez mais praticada no formato de políticas transnacionais, ocorrendo “em espaços transnacionais emergentes” (a exemplo do Fórum Social Mundial e das Cortes internacionais de justiça).

Ela denuncia a inabilidade do movimento feminista em dialogar politicamente com o que estava acontecendo à sua volta, tendo-se voltado, em sua segunda fase, a demandas identitárias em um contexto de expansão do neoliberalismo que fragmentou a ideia de estado social de base nacionalista (e que, conforme dito anteriormente, era a fundação, a estrutura das propostas políticas feministas na fase anterior). Esta abordagem identitária, de fundo, cultural, não encontraria terreno fértil nesse contexto. Por fim, a terceira fase deve apresentar-se mais desenvolvida em ambientes “transnacionais”, a dizer, a Europa¹¹⁶.

¹¹⁶ Trata-se aqui não necessariamente da Europa continental territorialmente situada, mas da Europa enquanto instituição de direito, a União Europeia, com regulamentação transnacional e instituições políticas deslocadas do

O fim da primeira fase da Segunda Onda feminista coincide com um momento em que os países denominados de “primeiro mundo” colhiam os frutos de uma fase próspera do pós-Segunda Guerra, em que se consolidou o modelo econômico do Keynesianismo. Esta prosperidade porém tinha sido alcançada às custas de uma dita “solidariedade entre classes”, que presumia que a desigualdade econômica era a única pedra do caminho de mais igualdade e justiça social. Tal solidariedade de classes apresentava-se com outro viés, não tão positivo: a exclusão dos “diferentes”, ao ignorar as particularidades de gênero, raça e etnia, priorizando o ponto de vista econômico sobre justiça social.

Assim, o movimento que confiou seus esforços para extirpar a desigualdade de gênero no estado de bem-estar viu desmantelar-se essa estrutura com a queda do comunismo e ascensão de governos conservadores em toda a Europa e Estados Unidos, trazendo à tona o neoliberalismo e a franca liberação dos mercados em detrimento das estruturas estatais. Trata-se da pulverização do modelo Westfaliano-Keynesiano conforme explicado na parte 1 deste capítulo. Os movimentos feministas passam assim a gravitar em torno de novas “gramáticas de reivindicação”, mais próximas do momento pós-socialista (ver capítulo 1).

Analisando a posterior mudança ocorrida no interior dos movimentos feministas, Fraser identifica que progressivamente foram-se deixando de lado as demandas de cunho sócio-econômico. O movimento passa a ter por pauta a luta por mudanças culturais e institucionais. O feminismo passa a se inserir na gramática do reconhecimento e da luta de identidades, buscando mais o reconhecimento das diferenças do que a luta por igualdade. Ela explica, ainda, que tais reivindicações já faziam parte da agenda política do feminismo. O que muda agora é uma “relativa autonomização” do projeto cultural, que se torna apartado da demanda por transformação político-econômica e de justiça distributiva.

As consequências dessa transição, afirma Fraser, foi a subjugação do paradigma redistributivo ao do reconhecimento, em acordo com a necessidade neoliberal de extinguir os rastros das demandas por igualdade sócio-econômica. Além disso, ao invés de uma aliança dos dois modelos de pensamento, substituiu-se assim, nas palavras de Fraser, “um economicismo truncado, por um culturalismo truncado”. Por fim, dissociando o aspecto econômico do debate corrente, inteiramente voltado para as questões do reconhecimento, os feminismos ficaram sem terreno para combater o livre-mercado justamente no momento em que, segundo Fraser, mais se necessitava de um debate sobre política econômica – concomitantemente ao período de maior

espaço dos territórios nacionais. Além disso, acredito que Fraser se refere também aos constantes fluxos migratórios que ocorrem com frequência e em grande número naquela região, o que certamente deu ensejo à fertilidade das discussões sobre multiculturalismo vs integração das culturas.

expansão do neoliberalismo e de consolidação suas premissas. Essa transição de paradigma marcou de forma generalizada os movimentos sociais progressistas no período de queda do comunismo e ascensão do neoliberalismo, convergindo ainda com o fortalecimento da globalização.

No “primeiro mundo”, Fraser afirma, deu-se lugar ao foco redistributivo, que se exprimia no formato das democracias sociais, para uma flexibilização trabalhista buscando alinhamento com o multiculturalismo, por exemplo. No “segundo mundo”, passou-se a ver com descrença o economicismo comunista dando a lugar a reivindicações por reconhecimento, sobretudo por religião e nacionalidade. O desenvolvimento de um pensamento feminista não teve lugar de ação devido à frequente associação deste movimento com um comunismo já sem credibilidade. Já no “terceiro mundo”, a diminuição dos apoios financeiros que decorriam do contexto da Guerra Fria, bem como dos esforços para incentivar a redistribuição com relação aos países do Sul também foram fatores que determinaram o enfraquecimento da discussão política nessa segunda fase da Segunda Onda do feminismo nos países periféricos.

Do diagnóstico de Fraser, depreende-se uma segunda incapacidade do movimento feminista: a de alcançar as necessidades da “mulher comum”, tendo-se voltado para dentro de si próprio enquanto debate intelectual, filosófico e político. A autora volta a reforçar a inabilidade do feminismo em lidar com as novas realidades impostas pelo mundo pós-socialista, em que globalização e neoliberalismo passam a ditar as regras de conformação do espaço estatal e geográfico. Para fortalecer estes elos, que podem ser considerados os pontos fracos do movimento, Fraser conclui pela necessidade de reconciliação do movimento com a interpretação distributiva da justiça social. Ou seja, reintegrar redistribuição e reconhecimento enquanto pauta de demanda do movimento. Para tanto, Fraser falará sobre uma “política transnacional de representação”.

Uma política transnacional de representação presume que o movimento em si só não será suficiente para combater as ditas “forças transnacionais” caso permaneçam circunscritas aos limites do território nacional. A luta contra injustiças dentro do estado territorial limita-se às possibilidades institucionais dentro deste contexto, cerceando o acesso às fontes de injustiça fora desta demarcação, injustiças que conformam relações sociais transnacionais, seja de organizações institucionais, de grupos financeiros multinacionais ou bancos de financiamento a partir de fundos monetários internacionais, ou de grupos sociais que se organizam fora dos limites territoriais, ou mesmo organismos jurídicos de atuação transnacional.

Decisões tomadas dentro do estado territorial afetam negativamente mulheres de outras partes do mundo, e a repercussão da opinião pública propagada em um espaço geográfico

transnacional, levam as feministas da terceira fase da Segunda Onda a rejeitarem o estado territorial. Para elas, a “boa vida” das mulheres depende tanto dos movimentos políticos que ocorrem dentro das fronteiras nacionais quanto fora. Fraser diz que nesta fase tanto as novas ações políticas do feminismo quanto a justiça de gênero estão sendo re-enquadradas. É finalmente nesta fase que se começa a buscar um combate às injustiças de distribuição e de reconhecimento de forma interligada. Nesta fase revela-se também uma terceira forma de injustiça: o mau enquadramento, que impede que excluídos sociais levem suas demandas a espaços políticos. Trata-se do alvo central da política feminista nesta fase, pois sem o combate ao mau enquadramento, tanto as demandas por reconhecimento quanto por distribuição não conseguem ser ouvidas. Desta forma, o terceiro remédio que emerge é a *representação*.

A proposta de Fraser, contudo, carece ainda de um aspecto objetivo de força. Quais seriam realmente as implicações para o mundo político de uma proposta de reajuste institucional e social nestes moldes? Continua se tratando da prática de políticas transformativas. Mas para além da prática de iniciativa política institucional, em outras palavras da iniciativa pública, o terceiro pilar da teoria da justiça de Fraser não deve ignorar a necessidade de mecanismos que promovam o diálogo entre os movimentos sociais e os poderes públicos, tanto estatais quanto supra estatais. É possível que o uso de tecnologias possa oferecer alternativas de tornar mais acessíveis os espaços de fazer político não-institucionais, de modo a instrumentalizar esta categoria chamada *representação* nos níveis dois e três – da política do enquadramento, e da metapolítica. Esta sugestão encontra-se no limiar entre a discussão sobre a categoria da *representação* e o debate sobre *esfera pública* na proposta de Fraser. Além disso, surge um outro questionamento a respeito da escolha pelo modelo de políticas transformativas. Até que ponto seria válido o uso de políticas afirmativas, no modelo teórico de Fraser? Sua teoria aplica-se apenas a espaços em que certo nível de distribuição já tenha sido alcançado, e em que políticas afirmativas já tenham atingido resultados satisfatórios? Fraser responderá a estes questionamentos através de sua crítica ao conceito de esfera pública, e aos modelos “normais” de justiça. Assim, abordaremos as críticas de Fraser a estas instituições ou conceitos teóricos, nos quais se fecha um ciclo da compreensão de justiça de Nancy Fraser.

Democracia e esfera pública no mundo pós-Westfaliano: a justiça anormal

Dando continuidade ao debate sobre justiça no contexto de um mundo globalizado, Fraser escreve em 2007 o texto *Transnationalizing the public sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World*. A primeira premissa argumentativa

que a autora assume é a existência de um espaço de fluxo de informações e opiniões que ultrapassa as barreiras territoriais e nacionais no mundo globalizado. A partir desta ideia, Fraser tece uma primeira crítica: ora, o conceito de esfera pública surge como um aparato dos regimes democráticos para legitimar discursos, bem como instrumentalizar e politizar a opinião pública enquanto força política, de modo a condicionar as ações do Estado e de seus representantes políticos aos desejos da população. Deste modo, uma *publicidade* que se estabelece fora destes limites serviria a que propósito? Além disso, embora essenciais ao conceito de esfera pública, os conceitos de legitimação e de eficácia política não são facilmente associáveis à ideia de arenas discursivas chamadas “esferas públicas transnacionais” de hoje em dia, afirma Fraser. A razão disso está na dificuldade de tratar de interlocutores com iguais liberdades comunicativas, com iguais direitos de participação política, fora do contexto de espaços estatais soberanos. Mesmo assim, é preciso insistir na compreensão deste conceito para aqueles que desejam reconstruir a democracia considerando a atual composição pós-nacional do mundo. Neste processo, dois caminhos devem ser evitados: por um lado, o da abordagem empirista que simplesmente busca adaptar um conceito consolidado a uma nova realidade existente, pois esta abordagem prejudica a construção normativa da teoria. Por outro, não se quer uma abordagem externa, que invoca conceitos teóricos para julgar a realidade social, pois esta abordagem prejudica a engrenagem da teoria crítica. A justa abordagem então, usada por Fraser, será teórico-crítica que busca localizar padrões normativos e possibilidades políticas emancipatórias neste momento de desdobramento histórico.

O primeiro grande empecilho é, certamente, o enquadramento Westfaliano que conformou a origem do termo *esfera pública*, conforme cunhado por Jürgen Habermas. A questão a ser posta agora é sobre a possibilidade de se reconstruir o conceito de esfera pública fora do enquadramento Westfaliano. Assumindo esta opção como possível, o que se buscará é uma reformulação da teoria crítica da esfera pública, não apenas atualizando o seu conceito enquanto instituições existentes, e buscando as formas como este fenômeno poderia trazer luz às possibilidades emancipatórias do presente. Para os propósitos deste trabalho, focaremos nos aspectos críticos da problematização que a autora propõe com relação à concepção tradicional de esfera pública e suas teorizações contemporâneas, bem como nas propostas de superação destas problemáticas para os teóricos e cientistas políticos atuais. Começando pelas críticas atuais da esfera pública, Fraser propõe que se repense os conceitos centrais de legitimidade e eficácia, buscando separá-las da condição Westfaliana em torno da qual o conceito de esfera pública foi construído tradicionalmente.

Consideremos primeiro a ideia de legitimidade. Nos termos da tradicional teoria da esfera pública, legitimidade pressupõe inclusão e participação paritária, na medida em que a opinião pública só é considerada legítima caso todos os potenciais afetados estejam em condições de participarem enquanto pares nas deliberações que concernem a organização pública. A união destes pressupostos se dava no âmbito do conceito de cidadania, e ao mesmo tempo ignorava as condições de inclusão, não se questionando sobre *como* estes cidadãos se relacionavam na esfera pública. A questão do *quem* da esfera pública passa a aparecer na medida em que se percebe que as pré-definições universais do sujeito político são postas em xeque, conforme abordamos anteriormente. O modelo habermasiano de esfera pública pressupunha que todos os afetados pela decisão sobre o público deveriam ter acesso à participação paritária no processo de formação da opinião pública, enquanto membros de um espaço político delimitado. No mundo globalizado, contudo, o conceito de afetação e de pertencimento estão cada vez mais se apartando. Uma possível solução seria aplicarmos o *princípio da afetação* aos indivíduos em geral, sem passar pelo crivo da cidadania. Isto responderia à questão do *quem* e do *como* da nova ordem da esfera pública transnacional.

Agora, com relação ao princípio da eficácia, outros dois elementos são indispensáveis: *capacidade* enquanto condição, e *tradução* enquanto condição. A tradução significa que os debates e opiniões que circulam na esfera pública devem ser traduzidos na criação de novas leis e no poder administrativo. A capacidade diz respeito ao poder público ser capaz de transformar a vontade formada discursivamente pela sociedade civil em ações do poder público. Na visão tradicional de esfera pública, assumia-se que a opinião pública se dirigia ao Estado-nação, o qual deveria ser constituído democraticamente para que a comunicação fluísse sem obstruções dos públicos fracos para os públicos fortes, onde viria a ser traduzido em normas vinculantes. Ao mesmo tempo, se considerava que esta mesma estrutura do Estado possuía a capacidade necessária para realizar os desejos dos cidadãos. Era, portanto, o aparato ideal para se fazer cumprir as condições de capacidade e de tradução. Hoje, esta soberania estatal não mais persiste, nos levando a questionar de que forma devem ser cumpridas as condições de capacidade e tradução em uma esfera pública cujas opinião e aspirações não mais se dirigem ao estado territorial. Fraser admite não haver muitas respostas à sua disposição, mas assinala para o caminho de se abrirem os possíveis interlocutores da opinião pública, no sentido de novas instituições transnacionais a quem se dirigiriam estas demandas, e que seriam dotadas da capacidade de gerir administrativamente as demandas transnacionais. O desafio tem dois lados, um que é de fato criar estes novos organismos, e outro que é dotá-los de legitimidade e exigibilidade perante a esfera transnacional.

O desafio está lançado e está aí para ser enfrentado. O debate sobre uma esfera pública transnacional deve servir aos propósitos da teoria crítica em um contexto pós-Westfaliano, e todos os esforços são bem-vindos para buscar reconstruir a democracia neste contexto em que estamos inseridos. Ademais, ao questionar a adequação normativa da esfera pública ao nosso contexto geopolítico, Fraser também está questionando a adequabilidade das instituições políticas de que dispomos para responder aos clamores da sociedade no mundo global. Ela busca aprofundar a proposta de um modelo de justiça no contexto pós-Westfaliano em seu ensaio *Abnormal Justice*¹¹⁷. Apropriando-se da distinção entre discurso normal e anormal de Richard Rorty¹¹⁸, Fraser refere-se aos modelos “normais” de justiça, em que normalmente se situam um debate ontológico a respeito dos atores sociais que podem fazer demandas por justiça – *normalmente*, indivíduos – e a que tipo de estrutura eles dirigem suas demandas, normalmente um estado territorial. Também deve se discutir o escopo sobre o qual estas demandas devem se dirigir – *normalmente*, a cidadania de uma delimitada comunidade política. Por fim se debate também o espaço no qual estas questões de justiça podem ser significativamente inteligíveis, normalmente o espaço distributivo e quais hiatos sociais podem ocasionar injustiças – *normalmente*, classe e relações de etnia e raça. Sendo assim, constituem-se através de um aparato de princípios e se expressam através de uma gramática discernível, para se constituírem na forma de uma “justiça *normal*”.

Fraser ressalta que esta normalidade só permanece enquanto não toma corpo na opinião pública trazendo à tona os conflitos que lhe permeiam, e enquanto não reconstruem e desconstruem a ordem do discurso. Ou seja, enquanto os conflitos inerentes as quaisquer construções de justiça permanecem sendo tratados como anomalia, conflitos sobre justiça permanecem fora da esfera pública, donde seu formato “normal”. Hoje, estamos em um momento de justiça “anormal”, visto que os atores sociais que debatem justiça não buscam um escopo de consenso sobre indivíduos ou grupos; espaços territoriais, ou transnacionais; opinião pública internacional, ou discussão confinada nos espaços políticos; e se o escopo das demandas deve ser econômico, ou cultural e político; ou ainda quais os hiatos geradores de injustiça, se apenas nacionalidade e classe, ou também gênero e sexualidade¹¹⁹.

O resultado disto é que os debates sobre justiça atuais têm um aspecto de livre engrenagem. Estando ausentes as premissas de ordem comuns, falta-lhe a estrutura do discurso

¹¹⁷ FRASER, Nancy. *Abnormal Justice*. **Inquiry**, Vol. 34, No. 3. The University of Chicago Press. 2008.

¹¹⁸ RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. New Jersey, Princeton University Press. 1979.

¹¹⁹ Ou ainda identidade racial ou étnica.

normal. Isto é verdade principalmente quanto às demandas informais por justiça que ocorrem na sociedade civil. Mas a anormalidade também está sendo presenciada em espaços institucionais que usualmente atuam de modo a normalizar os debates sobre justiça, a exemplo da Suprema Corte americana em debate sobre a possibilidade de utilizar ou não jurisprudência estrangeira para fundamentar uma decisão. Fraser salienta, contudo, que este estado de coisas não é de todo anormal, tendo ocorrido anteriormente no período que precedeu o tratado de Westfalia, e no período pós I Guerra, em que relações específicas entre Estados passaram a se estruturar deixando um vazio na formação de paradigmas e do debate sobre justiça. Em outras palavras, na maior parte do tempo tivemos debates sobre justiça anormal, e não normal.

A anormalidade da justiça no mundo atual, contudo, é historicamente específica e decorre das consequências do fim da Guerra Fria, do robustecimento do neoliberalismo e da expansão da globalização. Assim, demandas por justiça tipicamente expressas na forma de redistribuição, reconhecimento e representação permanecem em processo de desconstrução de seu horizonte reivindicatório. As teorias tradicionais da justiça só oferecem resposta de um primeiro nível sobre justiça, sobre o conteúdo mesmo da justiça nesses três aspectos, não sendo capazes de oferecer respostas quando se deparam com conflitos sobre convicções morais, abismos sociais e demandas por reparação, chamadas por Fraser de “metadisputas”.

Um exemplo do que seriam estas metadisputas e como elas têm se colocado no mundo hoje é o caso exemplificado abaixo, que foi julgado pelo painel de arbitragem da Nafta:

O representante dos EUA no painel de três juízes vota pela corporação, fundamentando-se em razões de livre comércio. O representante canadense se opõe, invocando os direitos de autogoverno dos cidadãos canadenses. O representante mexicano emite o voto decisivo; votando pela corporação e, assim, ficando do lado dos Estados Unidos, ele invoca o direito das nações pobres ao desenvolvimento. Ao mesmo tempo, porém, a legitimidade desses processos é contestada. Na sociedade civil transnacional, manifestantes protestam contra o NAFTA, a OMC e outras estruturas de governança da economia global. Ao declarar estas estruturas injustas e não democráticas, os ativistas reunidos no Fórum Social Mundial debatem os contornos de uma globalização alternativa a partir de baixo.¹²⁰

Este seria um exemplo típico da justiça anormal, em que, ao atravessar múltiplas arenas do discurso, os argumentos se espalham e mudam sem muito direcionamento. Além

¹²⁰ FRASER, Nancy. *Abnormal Justice*. The University of Chicago Press, v. 34, n. 3, p. 393-422, junho 2008. “The U.S. representative on the three-judge panel finds for the corporation, on free-trade grounds. The Canadian representative finds against, invoking the self-government rights of the Canadian citizenry. The Mexican representative casts the deciding vote; finding for the corporation, and thus siding with the United States, he invokes poor nations’ right to development. At the same time, however, the legitimacy of these proceedings is disputed. In transnational civil society, demonstrators protest against NAFTA, the WTO, and other governance structures of the global economy. Pronouncing these structures unjust and undemocratic, activists meeting at the World Social Forum debate the contours of an alternative globalization from below.”

disso, apesar de debaterem assuntos de cunho substantivo, de fato defendendo ou contrapondo posicionamentos sobre o conteúdo da disputa, existe ainda um desentendimento sobre qual a jurisdição legítima para tratar do assunto, bem como sobre a legitimidade das demandas judiciais e sobre os fatos controversos.

Embora anormais, esses nós de anormalidade circundam três elementos principais, diz Fraser. O primeiro nó diz respeito à ausência e consenso sobre o *quê* da justiça, faltando um entendimento compartilhado sobre o que é justiça, ou sobre como descrever as injustiças ou muito pior, como enfrentá-las. O segundo nó trata da falta de consenso sobre o *quem* da justiça, em que se questiona o enquadramento dentro do qual o debate deve se aplicar. As divergências atuam no nível da cidadania territorial, de um lado, e de outro o entendimento de múltiplos “quens” regionais, transnacionais ou globais. Falta consenso sobre *quem* é o polo passivo da injustiça. O terceiro nó demonstra a falta de consenso sobre o *como* da justiça, e o problema é essencialmente procedimental, diz Fraser e diz respeito à qual gramática de conflitos deve ser aplicada diante de uma demanda por justiça e é uma consequência da instabilidade dos outros dois parâmetros (o *quê* e o *quem*). As opções aqui se apresentam ou através da invocação de acordos internacionais, ou apelando às Nações Unidas, ou aos procedimentos institucionais ainda não criados de uma *democracia cosmopolita*. Juntos, estes três nós refletem a falta de estabilidade das prévias teorias da justiça, em que os aspectos do *quê* e do *quem* não pautavam desentendimentos, e o *como* era, portanto, estável. Isto só era possível porque estas teorias marginalizavam questões que estavam fora do debate econômico, não observando as injustiças produzidas por outras fontes, quais sejam o não reconhecimento, com raízes nas hierarquias de status, e a não representatividade, com raízes na constituição política da sociedade.

Agora, o debate se aprofunda com relação à execução de um projeto de justiça em tempos anormais. Fraser delinea duas condições essenciais para que injustiças sociais possam ser enfrentadas em um nível satisfatório. A primeira é uma relativa estabilidade de estrutura teórica na qual as demandas possam ser examinadas equitativamente, e a segunda são aparatos de atuação institucionalizados, bem como meios de reparação. As duas condições estão ausentes da justiça anormal. Qual, então, o modelo de justiça que pode prosperar perante estas premissas? Fraser afirma que deve ser um modelo de ontologia social multidimensional, combinado com um monismo normativo. Ou seja, a teoria da justiça nas condições de anormalidade deve ser capaz de dar ouvidos às múltiplas disputas que estão em jogo, estimulando-as e sendo capaz de lidar com demandas por justiça cujo *quê* não está ainda bem definido. Isto implica na rejeição do monismo ontológico e na apreensão de que múltiplos *quês* estarão em jogo na disputa por justiça. Na teoria de Fraser, os *quês* da justiça se encontram

definidos nos critérios de distribuição, reconhecimento e representação política, ressaltando que as três categorias são irredutíveis e imprescindíveis à mínima racionalidade da compreensão sobre justiça. Uma ressalva importante que a autora faz e que certamente responde a seus críticos e interlocutores diz respeito à historicidade dos critérios de justiça: ela afirma que, no presente momento, estão evidentes estas três categorias de demandas por justiça, mas que à medida em que as lutas sociais se impõem e transformam a ordem discursiva, é possível que novas categorias de lutas por justiça surjam e venham a integrar esta teoria da justiça. Ademais, o que cabe a uma teoria da justiça em tempos anormais é a boa vontade de interpretar as demandas dos que pedem justiça como presumidamente inteligíveis e potencialmente válidas. Deve-se ainda testar estes pontos de vista de justiça (presumidamente inteligíveis e potencialmente válidas) para assegurar que eles de fato trazem luz sobre formas de injustiça que a gramática de demandas por justiça anterior ignorava ou tratava com descaso e em caso positivo, se estas novas formas se encontram circunscritas nas até agora desprezadas categorias sociais. No formato atual proposto por Fraser, isto significa aceitar como bem estruturadas e, em princípio, inteligíveis, demandas que tenham como premissa ao menos uma das três categorias distintas da teoria da justiça de Fraser (reconhecimento, redistribuição, representação).

Assim, uma vez pensada uma ontologia social multidimensional que consegue admitir múltiplas formas e origens de injustiça, o que em si só não basta, é preciso agora estabelecer o que seria o princípio normativo que abarca todo este esforço teórico e lhe dá sentido. Fraser sugere que este princípio seja o da paridade participativa, segundo o qual, conforme já desenvolvemos neste trabalho, uma concepção de justiça deve prever arranjos sociais que permitam a participação de todos enquanto pares discursivos. Isto envolve ainda a reestruturação das instituições que promovem obstáculos à participação de determinados grupos e indivíduos na interação social.

Fraser defende que a integração destes dois elementos é capaz de oferecer respostas aos conflitos sobre o *quê* da justiça anormal. Agora a questão é, a *quem* se dirige esta paridade participativa enquanto princípio normativo, e a proposta ontologia social multidimensional. A exigência aqui é que este esforço teórico seja simultaneamente reflexivo e determinante. A teoria da justiça deve ser reflexiva pois precisa estar aberta a aceitar que questões de primeira ordem da justiça tenham sido mal elaboradas, e provocado injustiças. Para que seja possível aplicar o princípio da participação paritária é necessário um salto para o nível da discussão sobre o enquadramento pois só assim é possível entender o debate sobre o *quem* da justiça. Aqui Fraser recupera os três níveis de erro de enquadramento que ela havia desenvolvido em

Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. São eles em primeiro nível falsa-representação da política-comum, em segundo nível o mau-enquadramento, e em terceiro nível a metapolítica. Segundo Fraser, esta noção de erro de enquadramento está em sintonia com muitos dos atores sociais que faziam parte do Fórum Social Mundial naquele momento, pois sob seu ponto de vista o estado territorial Westfaliano produz injustiças. O lado determinante da teoria da justiça, por sua vez, irá avaliar estes enquadramentos buscando determinar quando e onde as reivindicações de fato existem. A abordagem que Fraser mais se aproximava até então para este aspecto era o princípio do *todos os afetados* (em sintonia com o que ela defendia ao discutir a transnacionalização da esfera pública), pois é uma abordagem que rechaça o apelo nacionalista e também a abordagem humanista de conceito vago que se apresenta como opção. Sendo assim, o que torna um grupo legítimo enquanto sujeito de demandas por justiça é sua correlação objetiva em torno de relações causais. No momento em que escreveu este ensaio, contudo, já propunha um abandono desta abordagem, tendo em vista a realidade do efeito borboleta que sugere que todos são afetados por tudo o tempo todo, caindo em um absurdo teórico. Esta abordagem também falha, portanto, em fornecer um entendimento válido do *quem* da justiça anormal. A alternativa de Fraser, então, consiste no que ela chama de *princípio dos sujeitos*. Nesta proposta, o que torna um conjunto de pessoas parceiras sujeitas à justiça é sua qualidade moral relativa à sua sujeição a uma determinada estrutura governamental – para Fraser compreendida no seu sentido mais amplo – que é estruturante das regras da interação social destes sujeitos. Esta abordagem consegue superar o modelo universalista de justiça que pretende colocar na mesma categoria (“one size fits all”) sujeitos com demandas diversas e experiências sociais distintas. Agora, esclarecidas as ferramentas para determinar o *quem* da justiça social anormal, devemos buscar as premissas do *como*. Aqui a proposta de abordagem deve ser dialógica e institucional.

Até um passado muito recente, o modelo normal de justiça vinha prevalecendo, não dando ensejo a questões sobre o *quem* da justiça social, e muito menos sobre o *como*. Já vimos que esta forma de pensar e de elaborar a justiça desencadeou injustiças e ignorou demandas que não estivessem adequadas aos moldes do normal. O que ocorre hoje é a crescente demanda por mecanismos de justiça social que forneçam procedimentos não hegemônicos, e que possam oferecer respostas aos conflitos e diferentes pontos de vista sobre o *como* da justiça anormal. Assim, é necessário abandonar a premissa científica de que a resposta sobre os procedimentos de justiça deva advir das ciências sociais, exclusivamente, uma vez que as ciências sociais não estão isentas de cometer erros de perspectiva, influenciadas pelas injustiças institucionalizadas de que Fraser tanto fala. Para tanto, primeiramente a teoria da justiça em tempos anormais deve

abandonar o entendimento monolítico da justiça, em que a solução de conflitos se voltaria para a figura de uma autoridade não sujeita aos meandros da vida política. O que se deve buscar, ao invés, é uma noção dialógica das disputas, para assim aplicar o *princípio dos sujeitos*. Porém, como o diálogo nas disputas não é suficiente, é necessário também pensar em uma solução vinculativa. Esta solução deverá ter dois vieses. O primeiro será o de relegar a função de dialogar sobre o conflito à sociedade civil. O segundo terá a função de institucionalizar as relativas interações da sociedade civil com as estruturas de poder. Este aparato precisará contar primeiramente com procedimentos justos e uma estrutura representativa que garanta a sua legitimidade democrática. Em segundo lugar, os representantes, embora sejam responsabilizados e demandados via publicidade e eleições, devem ser capazes de tomar decisões vinculativas sobre o *quem* que determina seu julgamento, que é formado de forma comunicativa, com relação a quem está de fato sujeito a uma dada estrutura de governança, ou seja um procedimento democrático e deliberativo de tomada de decisões.

Estão tecidas assim as premissas para uma teoria da justiça sob o olhar de Nancy Fraser. Para se promover justiça é preciso superar a supremacia do econômico nas teorias sociais progressistas, voltando sua atenção também para os aspectos culturais institucionalizados em nossa sociedade, e que produzem injustiça. O mérito da teoria da justiça de Fraser está na capacidade de formular questionamentos e buscar responder às incertezas daqueles que lutam por um modo de fazer político de forma progressista no mundo globalizado. Seu modelo propõe que, diante das relações democráticas globais, em um momento de instabilidade no pensamento normativo social de todo o mundo, a única forma possível de pensar a justiça de forma inteligível é ontologicamente a partir dos três vieses de reconhecimento, redistribuição e representação política, e procedimentalmente na forma do modelo de participação paritária.

Caminhos para o feminismo: reflexões finais

Minha pesquisa tem início em 2015, quando me iniciei nos estudos políticos enquanto bolsista do Fond de Solidarité Internationale, no Institut d'Études Politiques de Rennes. Neste trabalho pude concatenar reflexões e trechos que havia escrito durante os últimos anos, que aqui apareceram de forma mais consistente e amadurecida. A reflexão e o fazer filosófico exigem mais tempo, discussão e leitura do que o curto espaço de dois anos do mestrado me permitiram, mas entrego aqui o resultado deste longo percurso, naquilo que me foi possível realizar.

Neste trabalho, buscamos responder a algumas questões a respeito do lugar do feminismo no debate sobre justiça e democracia, bem como identificar a possível estratégia de reconciliação entre os feminismos aparentemente conflitantes entre si. Sobretudo se trata de um conflito em torno do sujeito dos feminismos: de qual mulher falamos quando nos colocamos politicamente em defesa e luta pela igualdade e liberdade das mulheres? A intuição inicial era de que uma releitura de uma das autoras base do feminismo ocidental, Simone de Beauvoir, poderia oferecer alguma pista teórica que, em diálogo com a perspectiva conciliatória de Nancy Fraser, viria a oferecer chaves de leitura para a superação destes impasses. Assim, na primeira parte deste trabalho, pudemos realizar esta empreitada, voltando-nos ainda para a perspectiva de crítica ao sujeito moderno – sem a qual não seria possível refletir sobre o sujeito do feminismo (afinal, a modernidade diz: a mulher não existe). Para tanto utilizamos a crítica de Foucault à modernidade e as interpretações sobre o texto de Beauvoir que afirmam um pensamento fortemente influenciado pelas leituras hegelianas. O que pudemos enxergar foi, para além da influência filosófica de Hegel, inegável, uma pensadora que busca o tempo inteiro reinventar o fazer filosófico e as formas de refletir a condição existencial dos sujeitos, desta vez levando em conta que sim, nós mulheres existimos, e queremos existir também enquanto sujeitos do pensamento e da história. Sendo assim, na primeira parte, tomamos como referência os textos de Fraser que dialogavam com Michel Foucault, para em seguida apresentar a construção do sujeito em Simone de Beauvoir. Estas ideias foram em seguida contrapostas à de Judith Butler. Nossa suspeita era de que o diálogo com a teoria hegeliana era a chave para reconstruir o sujeito do feminismo. De fato, estas autoras tomam como referência os modelos propostos por Hegel quanto à subjetivação, o desejo, o reconhecimento. Mas o que vemos é certamente a construção de um outro sujeito, instável e de categoria “útil”. Precisamos, sim, do sujeito mulher, pois sem ela não há em nome de *quem* demandar direitos e justiça. No entanto resguardamos a característica múltipla e entrecortada deste sujeito mulher, que se encontra mais

na realidade da experiência compartilhada e da ação do que nos pressupostos da racionalidade moderna.

Na segunda parte tentamos redesenhar o raciocínio teórico de Nancy Fraser para compreender seu pensamento e identificar suas contribuições para o desenvolvimento de uma teoria feminista da justiça permite percorrermos a linha histórico-filosófica do pensamento através das reflexões e conceitos chaves para ela. Os conceitos de sujeito instável, justiça anormal e de paridade participativa são de grande valia para que possamos superar as aparentes dicotomias do feminismo, o modelo monológico da justiça e talvez voltar nossos esforços ainda mais para a concepção extra-territorial da ação política. Fraser consegue, com sua teoria da justiça, oferecer soluções que possam nos indicar, se não uma superação, a abertura para mais espaços de diálogo, diante dos dilemas dos feminismos contemporâneos, oferecendo uma proposta que possa ser aceita discursivamente pelos diferentes segmentos que hoje enfrentam este embate? Em outras palavras, é possível afirmar um sujeito para o feminismo? Ainda, é correto dizer que esta é uma teoria feminista da justiça? Na segunda parte, realizamos a revisão sistemática de literatura da produção de Nancy Fraser entre 1990 e 2009, buscando esquematizar seu pensamento e a estrutura da sua “reconstrução normativa da democracia” para enfim desenharmos a sua proposta de teoria da justiça, delineando o quem, o quê e o como deste modelo normativo, e respondendo sobre sua compatibilidade com o sujeito do feminismo investigado no primeiro capítulo. Trata-se de um modelo de justiça conformado pelo tripé reconhecimento, redistribuição e representação, orientados pelo princípio da paridade participativa. Fraser quer politizar a justiça.

Em Fraser, justiça é o combate às injustiças. Portanto, para definir o conceito de justiça de Nancy Fraser, é preciso compreender o seu entendimento sobre injustiça. Para Fraser¹²¹, não vivemos uma experiência de justiça em primeiro contato, mas sim a injustiça. E a injustiça é o não reconhecimento moral de indivíduos, o que leva à sua exploração. Na análise do texto *Não me abandone jamais*, de Ishiguro, o que permite que esta exploração ocorra é a noção de diferença dos sujeitos originais com relação a seus clones, que foram criados apenas para servir de doadores de órgãos. Porém, a diferença que gera uma noção de que o outro não é um sujeito moral e digno de respeito, alteridade, consideração, só é possível mediante o afastamento completo dos sujeitos. Sendo assim, embora clones e originais estejam regidos pelos mesmos modelos de regras básicas, e, portanto, pertençam ao mesmo universo moral, ainda assim os originais se consideram dignos de justiça, ao passo em que seus clones não. A injustiça desta

¹²¹ FRASER, Nancy. Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro. Revista Brasileira de Ciência Política, n. 15, p. 265–277, 2014.

relação não é percebida como tal, mas como algo natural e inevitável, como se o tratamento e o destino dados àqueles sujeitos fosse uma predisposição da ordem das coisas, não cabendo algum tipo de revolta ou reivindicação. Daí surge um outro aspecto da injustiça: o uso da linguagem para mascarar sua característica combatível de *injustiça* ou para culpabilizar as próprias vítimas pela situação em que vivem. Como consequência, dá-se que os sujeitos explorados possuem pouca ou nenhuma articulação para expressar a injustiça que vivem. Com esta analogia Fraser remete à esfera pública de uma sociedade que é supostamente democrática, mas cujos discursos são monopolizados por um grupo específico de forma individualizante, como se a experiência da injustiça fosse algo particular atribuído ao indivíduo e não um aspecto estrutural daquela sociedade ou coletividade.

Ao procurar desconstruir o quê, quem, e como das teorias da justiça tradicionais, Fraser impõe uma ruptura necessária à tradição do pensamento normativo. O modelo do tripé redistribuição, reconhecimento e representação política na forma da paridade participativa certamente enriquece o debate sobre justiça para minorias, pois não nos esqueçamos: o paradigma da igualdade só favorece aos que já se beneficiam desta ignorância sobre as diferenças, e que nas palavras de Fraser, monopolizam “discursos individualizantes”. A disputa do feminismo na busca por justiça social não pode deixar de enfrentar o lugar da democracia, a esfera pública e as relações transnacionais, ou corre o risco de retroalimentar o sistema injusto, patriarcal, machista, racista, excludente, que é o capitalismo com todas as suas consequências.

Podemos encerrar este trabalho com uma curta discussão sobre o lugar disputado pelo feminismo hoje em dia diante das divergências entre os distintos feminismos e seus respectivos enfoques e estratégias de ação e reflexão. Entre teóricas normativas e desconstrutivistas, podemos pensar os feminismos diante das alterações geopolíticas e econômicas por que passamos nos últimos anos. Em *Frames of War*, Judith Butler tratou da busca de uma normatividade teórica como cega aos processos de diferenciação entre sujeitos. Isto porque, a formação de identidades é um processo complexo que envolve múltiplas relações intersubjetivas, e um padrão normativo elegeria apenas um aspecto destas relações para tratar como “norma”. Com relação à reconstrução normativa da democracia, Butler consideraria este um esforço que presume a formação de comunidades enquanto unidades fictícias, sem conflitos internos, devendo passar necessariamente pela forma como se determina o pertencimento ou não de membros a determinado grupo. Mas Butler nos informa de que este conceito de pertencimento pode ser expandido. A proposta de Butler é assim a de uma coalizão de minorias, compatível como feminismo de coalizão apresentado por Nancy Fraser. Neste processo, a proposta de Butler não incluiria o apagamento de antagonismos (entre grupos de homossexuais

e grupos religiosos por exemplo), e envolveria a criação de novo vocabulário capaz de dar conta das demandas destes grupos de minorias. Para além destes conflitos sociais, existe ainda um conflito teórico, Butler afirma, entre uma perspectiva teórica normativa que produz estes sujeitos e minorias, e uma perspectiva que questiona sobre se é possível e como é possível a existência destes sujeitos fora do espaço de antagonismo. Tomando esta provocação de Butler como gatilho, podemos trazer o argumento de Fraser¹²² em 2009, em que ela admite uma vitória do feminismo em levar demandas à “boca do povo”, promovendo em certo sentido uma mudança de mentalidades, ao passo em que falha quanto à mudança destas práticas em nível institucional. Seria aparentemente muito fácil resolver este impasse, se considerarmos que práticas institucionais e construções culturais caminham de mãos dadas. O que significa, portanto, esta quebra na evolução destes aspectos que são dois lados da mesma moeda? Fraser considera a possibilidade de que isto é resultado de uma ainda despercebida transformação da estrutura social ante o capitalismo pós-guerra. O projeto do feminismo de segunda onda buscava praticar um projeto de emancipação que incluía o combate à exploração econômica, à hierarquia de *status* e à sujeição política dos indivíduos. Este projeto ligava necessariamente as lutas feministas a lutas contra o racismo, o imperialismo, a homofobia e a dominação de classes. O feminismo assim estava inserido em um projeto emancipatório mais amplo. Uma mudança fundamental na lógica capitalista envolveu a inversão do raciocínio de “usar a política para condicionar o mercado”, passando a se praticar o uso dos mercados para condicionar a política, mecanismo característico do neoliberalismo insurgente entre as décadas de 80 e 90. O interessante é que a segunda onda do feminismo de fato prosperou neste ambiente tornando-se um amplo fenômeno social de massas. A explicação para isso implicaria que a segunda onda do feminismo e o neoliberalismo possuem em suas raízes algo profundamente em comum? Esta é uma possibilidade remota. Mas o fato é que as bases do neoliberalismo ofereceram um terreno fértil para as práticas do feminismo de segunda onda, de forma a ressignificar as lutas do movimento. E o cerne da análise de Fraser recai sobre a desconstrução do modelo de renda familiar proporcionada pelas lutas feministas de inclusão das mulheres em todos os setores do mercado de trabalho de modo que o feminismo parece ter oferecido o elemento chave para o desenvolvimento deste aspecto central do neoliberalismo, comunicando com mulheres de todas as classes sociais a necessidade de valorização do trabalho capitalizado.

O paradoxo com que o feminismo se depara então é o seguinte: diante das premissas do neoliberalismo atual o feminismo, em seu aspecto cultural, conseguiu atingir de forma ampla

¹²² FRASER, Nancy. Feminism, Capitalism and the cunning of history. *New Left Review*, v. 56, mar./abr. 2009.

e massiva um grande número de mulheres e adeptas ao movimento. Por outro lado, as críticas aos aspectos econômicos da formação social e do poder tornaram-se mais frágeis e suscetíveis às necessidades desta nova forma de apresentação do capitalismo. De alguma forma, o feminismo teria então servido aos propósitos deste capitalismo. O que ocorre hoje é um momento de crise do próprio capitalismo e Fraser prenuncia que grandes transformações deverão ocorrer após a crise do sistema financeiro e a desconstrução do modelo de Estado em que nos situamos. O movimento feminista deve oferecer, e oferece, um importante caminho para o percurso destas lutas a partir das demandas que faz parte de seu escopo enquanto movimento. Ainda deverá enfrentar o desafio de existir enquanto movimento em um contexto em que demandas “feministas” extrapolam a ação do próprio movimento. Tudo isso enquanto se busca combater a estrutura nefasta do neoliberalismo, sem deixar de lutar contra as diversas formas de manifestação da primazia do patriarcado. O momento é oportuno para o fortalecimento do feminismo e Fraser afirma que o movimento deve se voltar à luta pela justiça não só nos termos de gênero, mas de todas as lutas que têm a mesma inspiração emancipatória e que podem extrair contribuições das lutas feministas.

Epílogo: Feminismo para todas. Um manifesto¹²³.

“O feminismo liberal está falido. É hora de superá-lo.

A grande mídia continua a equiparar o feminismo ao feminismo liberal. Mas longe de fornecer a solução, o feminismo liberal faz parte do problema. Centrado no norte global entre o estrato profissional e gerencial, ele se concentra em "apoiar-se" e "quebrar o teto de vidro". Dedicado a permitir que um punhado de mulheres privilegiadas suba na escada corporativa e nas fileiras das forças armadas, ele propõe uma visão de igualdade centrada no mercado que se encaixa perfeitamente com o entusiasmo predominante das corporações pela "diversidade". Embora condene a "discriminação" e defenda a "liberdade de escolha", o feminismo liberal se recusa firmemente a abordar as restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para a grande maioria das mulheres. Seu verdadeiro objetivo não é a igualdade, mas a meritocracia. Em vez de procurar abolir a hierarquia social, ele visa a "diversificá-la", capacitando as mulheres "talentosas" a subir ao topo. Ao tratar as mulheres simplesmente como um "grupo sub-representado", seus proponentes procuram garantir que algumas almas privilegiadas possam alcançar posições e disputar em pé de igualdade com os homens de sua própria classe. Por definição, as principais beneficiárias são aquelas que já possuem consideráveis vantagens sociais, culturais e econômicas. Todas as outras ficam presas no porão.

Totalmente compatível com a desigualdade crescente, o feminismo liberal terceiriza a opressão. Permite que as mulheres em cargos de gerentes profissionais se apoiem, literalmente, nas mulheres migrantes mal pagas a quem terceirizam seus cuidados e tarefas domésticas. Insensível à classe e à raça, vincula nossa causa ao elitismo e ao individualismo. Projetando o feminismo como um movimento "autônomo", ele nos associa a políticas que prejudicam a maioria e nos interrompe as lutas que se opõem a essas políticas. Em suma, o feminismo liberal difama o feminismo.

O ethos do feminismo liberal converge não apenas com os costumes corporativos, mas também com as correntes supostamente "transgressivas" da cultura neoliberal. Seu caso de amor com o progresso individual permeia igualmente o mundo das celebridades das mídias sociais, o que também confunde o feminismo com a ascensão de mulheres enquanto sujeitos individuais. Nesse mundo, o "feminismo" corre o risco de se tornar uma hashtag de tendências

¹²³ ARRUZZA, Cinzia e BHATTACHARYA, Tithi e FRASER, Nancy. *Feminism for the 99%: A Manifesto*. London/New York: 2019 (trechos).

e um veículo de autopromoção, implantado menos para liberar muitos do que para elevar os poucos.

Em geral, então, o feminismo liberal fornece o álibi perfeito para o neoliberalismo. Encobrendo políticas regressivas em uma aura de emancipação, ele permite que as forças que apoiam o capital global se apresentem como "progressistas". Aliado às finanças globais nos Estados Unidos, ao mesmo tempo em que oferece cobertura à islamofobia na Europa, este é o feminismo das mulheres detentoras de poder: os gurus corporativos que pregam "apoio", os fêmeocratas que pressionam o ajuste estrutural e o microcrédito no sul global, e os políticos profissionais de ternos de calça que cobram cachês de seis dígitos pelos discursos de Wall Street[...]. (Tese 2)

Precisamos de um feminismo anticapitalista - um feminismo para 99%.

O feminismo que temos em mente reconhece que deve responder a uma crise de proporções épicas: queda nos padrões de vida e desastre ecológico iminente; guerras violentas e desapropriação intensificada; migrações em massa junto com arames farpados; racismo e xenofobia encorajados; e a reversão de direitos conquistados com muito esforço, tanto sociais quanto políticos.

Aspiramos a enfrentar esses desafios. Evitando as meias-medidas, o feminismo que imaginamos visa combater as raízes capitalistas da barbárie metastatizadora. Recusando-se a sacrificar o bem-estar de muitos para proteger a liberdade de poucos, defende as necessidades e direitos de muitas mulheres pobres e da classe trabalhadora, mulheres racializadas e migrantes, mulheres queer, trans e mulheres com deficiência, mulheres encorajadas a se ver como "classe média", mesmo quando o capital as explora. Mas isso não é tudo. Esse feminismo não se limita a "questões femininas", como são tradicionalmente definidas. Representando todos os que são explorados, dominados e oprimidos, o objetivo é tornar-se uma fonte de esperança para toda a humanidade. É por isso que o chamamos de feminismo para os 99%.

Inspirado pela nova onda de greves das mulheres, o feminismo para os 99% está emergindo do calor da experiência prática, conforme informado pela reflexão teórica. À medida que o neoliberalismo reformula a opressão de gênero diante de nossos olhos, vemos que a única maneira de mulheres e pessoas não conformes com gênero poderem concretizar os direitos que têm no papel, ou ainda conquistarem-nos, é transformando o sistema social subjacente que oculta os direitos. Por si só, o aborto legal pouco faz para as mulheres pobres e da classe trabalhadora que não têm meios para pagar por isso nem têm acesso a clínicas que

o fornecem. Em vez disso, a justiça reprodutiva exige assistência médica gratuita, universal e sem fins lucrativos, bem como o fim de práticas racistas eugenistas na profissão médica. Da mesma forma para as mulheres pobres e da classe trabalhadora, igualdade salarial pode significar apenas igualdade na miséria, a menos que venha com empregos que pagam um salário generoso, com direitos trabalhistas substantivos e acionáveis e com uma nova organização de tarefas domésticas e domésticas. Além disso, as leis que criminalizam a violência de gênero serão uma farsa cruel se fecharem os olhos para o sexismo estrutural e o racismo dos sistemas de justiça criminal, deixando a brutalidade policial intacta, encarceramento em massa, ameaças de deportação, intervenções militares, assédio e abuso no local de trabalho. Finalmente, a emancipação legalmente reconhecida permanece uma concha vazia se não incluir serviços públicos, habitação social e financiamento para garantir que as mulheres possam deixar a violência doméstica e no local de trabalho.

Nestas e outras formas, o feminismo para 99% busca uma transformação social profunda e abrangente. Em poucas palavras, é por isso que não pode ser um movimento separatista. Em vez disso, propomos nos unir a todos os movimentos que lutam pelos 99%, seja lutando por justiça ambiental, educação gratuita de alta qualidade, serviços públicos generosos, moradia de baixo custo, direitos trabalhistas, assistência médica universal gratuita ou um mundo sem racismo ou guerra. Somente aliando-se a esses movimentos é que adquirimos poder e visão para dismantelar as relações sociais e as instituições que nos oprimem.

O feminismo para os 99% abraça a luta de classes e a luta contra o racismo institucional. Centra as preocupações das mulheres da classe trabalhadora de todas as faixas: racializadas, migrantes ou brancas; cis, trans ou sexo não conforme; donas de casa ou trabalhadoras do sexo; pagas por hora, por semana, por mês ou não remuneradas; desempregada ou precária; jovem ou velha. Firmemente internacionalista, opõe-se firmemente ao imperialismo e à guerra. Feminismo para os 99% não é apenas antineoliberal, mas também anticapitalista. (Tese 3)”

Referencial bibliográfico

Obras de Nancy Fraser

Livros

ARRUZZA, Cinzia e BHATTACHARYA, Tithi e FRASER, Nancy. **Feminism for the 99%: A Manifesto**. London/New York: 2019.

FRASER, Nancy e BARTKY, Sandra. **Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture**. Bloomington/Indianapolis: MIT Press, 1992.

FRASER, Nancy. **Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition**. New York: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy e JAEGGI, Rahel. **Capitalism. A conversation in critical theory**. Cambridge: Polity Press, 2019.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. London/New York: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. **The Old is Dying and the New Cannot Be Born. From Progressive Neoliberalism To Trump And Beyond**. London/New York: Verso, 2019.

_____ **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics**. New York: Verso, 2008.

_____ **Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____ **Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis**. Brooklin, New York: Verso Books, 2013.

_____ **Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World**. Cambridge: Polity Press, 2009.

Artigos e capítulos de livro

FRASER, Nancy e NICHOLSON, Linda. **Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism**. *Social Text*, n. 21, p. 83–104, 1989. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/827810>>.

FRASER, Nancy e NAPLES, Nancy A. **To Interpret the World and to Change It: An Interview with Nancy Fraser**. *Signs*, v. 29, n. 4, p. 1103–1124, 2004.

FRASER, Nancy. **Feminism, capitalism and the cunning of history**. *New Left Review*, n. 56, p. 97–116, 2009.

_____. **Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism.** The University of Chicago Press on, v. 2, n. 2, p. 157–189, 2015. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/683054>>.

_____. After the family wage: Gender equity and the welfare state. *Political theory*, v. 22, n. 4, p. 591-618, nov. 1994.

_____. **Tales from the trenches: On women philosophers, feminist philosophy, and the society for phenomenology and existential philosophy.** *Journal of Speculative Philosophy*, v. 26, n. 2, p. 175–184, 2012. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.5325/jspecphil.26.2.0175>>.

_____. **Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Choice that Feminists Should Refuse**. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, v. 8740, n. March, p. 1–4, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/08038740.2016.1278263>>.

_____. **From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization.** *Constellations*, v. 10, n. 2, 2003.

_____. **Talking about Needs : Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies.** *Ethics*, v. 99, n. 2, p. 291–313, 1989.

_____. **Toward a discourse ethic of solidarity.** *Praxis International*, v. 5, n. 4, p. 425–429, 1986.

_____. **Nancy Fraser Feminism's Two Legacies: A Tale of Ambivalence.** *The South Atlantic Quarterly*, v. 114:4, n. October, p. 699–711, 2015.

_____. **What's Critical about Critical Theory ? The Case of Habermas and Gender.** *New German Critique*, n. 35, p. 97–131, 2019.

_____. **A tale of two cities – and three generations.** *Philosophy and Social Criticism*, v. 43, n. 3, p. 264–265, 2017.

_____. **About What's Critical Critical Theory ? The Case of Habermas and Gender.** *New German Critique*, n. 35, p. 97–131, 1985.

_____. **Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson.** *Critical Historical Studies*, n. Spring, p. 163–178, 2016.

_____. **Contradictions of Capital and Care.** *New Left Review*, n. 100, p. 99–117, 2016.

_____. **Feminist Politics in the Age of Recognition : A Two-Dimensional Approach to Gender Justice.** *Studies in Social Justice*, v. 1, n. 1, p. 23–35, 2007.

_____. **Behind Marx' Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism.** *New Left Review*, n. 86, p. 55–72, 2014.

_____. **Hannah Arendt in the 21st Century.** *Contemporary Political Theory*, n. 3, p. 253–261, 2004.

_____. **Injustice at Intersecting Scales : On “Social Exclusion” and the “Global Poor”**. *European Journal of Social Theory*, v. 3, n. 13, p. 363–371, 2010.

_____. **Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation**. *The Tanner Lectures on Human Values*, 1996.

_____. **Mapping the Feminist Imagination : From Redistribution to Recognition to**. *Constellations*, v. 12, n. 3, p. 295–307, 2005.

_____. **Heterosexism, misrecognition and capitalism A response to Bulter.pdf**. *Social Text*, v. 0, n. 52/53, p. 279–289, 1997.

_____. **Recognition without Ethics?** *Culture & Society*, v. 18, n. 2–3, p. 21–42, 2001.

_____. **the Public Sphere : Rethinking A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy ’**. *Social Text*, v. 26, n. 25, p. 56–80, 1990.

_____. **Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World**. *Theory, Culture & Society*, v. 24, n. 4, p. 7–30, 2007.

_____. **Sex , Lies , and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas**. *Critical Inquiry*, v. 18, n. 3, p. 595–612, 1992.

_____. **Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman’s Sexual Contract**. n. 37, p. 173–181, 1993.

_____. **Reframing Justice in a Globalizing World**. *New Left Review*, n. 36, p. 69–88, 2005.

_____. **A Rejoinder to Iris Young**. *New Left Review*, n. 223, p. 126–129, 1997.

_____. **Why Overcoming Prejudice is Not Enough : A Rejoinder to Richard Rorty**. *Critical Horizons*, n. February 2000, p. 1–8, 2000.

_____. **Social Criticism without Philosophy : An Encounter between Feminism and Postmodernism**. *Duke University Press Stable*, n. 21, p. 83–104, 1989.

_____. **Abnormal Justice**. *Critical Inquiry*, v. 34, n. 3, p. 393–422, 2014. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/589478>>.

_____. **Crisis of Care? On the Social- Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism**. BHATTACHARYA, T. (Org.). *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*: Pluto Press, 2017.

_____. **Rethinking recognition**. *New Left Review*, n. 3, p. 107–120, 2000.

_____. **The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics** **Author(s)**: *Boundary 2*, v. 17, n. 2, p. 82–101, 1995.

_____. **On the Political and the Symbolic: Against the Metaphysics of Textuality.** Duke University Press, v. 14, n. 1, p. 195–209, [S.d.]. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/303519>>.

Traduções

FRASER, Nancy. **Uma réplica a Iris Young.** Revista Brasileira de Ciência Política, n. 2, p. 215–221, 2009.

_____. **Tradução: Repensando o reconhecimento.** Enfoques, v. 9, n. 1, p. 114–128, 2010.

_____. **Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado.** Lua Nova, n. 77, p. 11–39, 2009.

_____. **Do neoliberalismo progressista a Trump – e além.** Política & Sociedade, v. 17, n. 40, p. 43–64, 2019.

_____. **Reconhecimento sem ética?** Lua Nova, n. 70, p. 101–138, 2007.

_____. **Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação.** Estudos Feministas, Florianópolis, v. 15, n. 240, 2007.

_____. **A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 7–20, 2002.

_____. **Sobre justiça: lições de Platão, Rawls e Ishiguro.** Revista Brasileira de Ciência Política, n. 15, p. 265–277, 2014.

Demais referenciais

AGIER, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização”. *Mana*, 2001, n. 2, pp. 7–33.

ALVAREZ, Sonia E. “A ‘Globalização’ dos Feminismos Latino-americanos” In. ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.) *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-americanos: novas leituras.* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

BARGU, Banu e BOTTICI, Chiara. *Feminism, capitalism, and critique. Essays in honor of Nancy Fraser.* New York: Palgrave Macmillan, 2017.

BEAUVOIR, Simone. Entrevista. Arquivo documentado no site da TV INA, catalogado como: “Source: TF1 (Collection: QUESTIONNAIRE). Référence: 04638” Trecho do vídeo e transcrição disponíveis no link <https://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu04638/simone-de-beauvoir-et-le-feminisme.html>

BEAUVOIR, Simone. **Pour une morale de l'ambiguïté**. Gallimard, Collection Folio/Essais, 1947 (impresso em 2017).

_____. **O segundo Sexo**, vol. 1. Fatos e Mitos. Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 1949.

_____. **O segundo sexo**, vol. 2: A experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016 (publicação original em 1949).

BRUBAKER, Rogers. **Ethnicity without Groups**. Archives Européennes de Sociologie, 43(2):163-189, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. 2003 ed. Civilização Brasileira, 1990.

BUTLER, Judith. **Subjects of Desire**. New York: Columbia University Press, 1987.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter**: On the discursive limits of "sex". Cap. 1. Routledge classics. New York, 2011 (1993).

_____. Merely cultural. **New Left Review**, v. 1, n. 227, jan./fev. 1998.

_____. **Undoing gender**: Beside oneself. Nova York: Routedge, 2004.

_____. **Frames of war**: When is life grievable? Nova York / Londres: Verso, 2009.

_____. Bodies in Alliance and the Politics of Street. In: **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**, Londres, nov. 2015.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do "pós-modernismo". Cadernos Pagu, 2013, 11-42. Disponível no link:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento, Estudos Avançados, 17 (49), 2003.

COLLIN, Françoise. Le livre et le code De Simone de Beauvoir à Thérèse d'Avila . In: **Les Cahiers du GRIF**, Hors-Série n° 2, 1996. Âmes fortes, esprits libres. pp. 9-19.

CYFER, Ingrid. Feminismo, identidade e exclusão política em Judith Butler e Nancy Fraser. **Ideias**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 247-274, jan./jun. 2017.

D'ÁVILA, Santa Teresa. O livro da vida. São Paulo: Penguin Classics. Companhia das Letras, 2010.

Documento: Declaração de Pequim adotada pela Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres: Ação para Igualdade, Desenvolvimento e Paz 1995. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-da-Mulher/declaracao-de-pequim-adotada-pela-quarta-conferencia-mundial-sobre-as-mulheres-acao-para-igualdade-desenvolvimento-e-paz-1995.html> (acessado em 20 de setembro de 2019).

FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. Colloque de Royaumont, juillet 1964. Cahiers de Royaumont. Paris: Éd. de Minuit, 1967, pp. 183 - 200.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Rio de Janeiro: Petrópolis Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. Truth and Power. In: **Power/Knowledge**: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. New York: Pantheon Books, 1980 (109-133)

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Vol I, A vontade de Saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. Two lectures. In: **Power/knowledge**. Selected interviews and other writings. New York: Pantheon Books, 1980.

Michel Foucault: A 'Young Conservative'? **Ethics**, vol. 96, no. 1 (October 1985): 165–184.

GILROY, Paul. There ain't no black in the union Jack. **The Cultural Politics of Race and Nation**. University of Chicago Press, 1991.

GROS, Frederic. Foucault and the question of Who are we? *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 175-178, Outubro 1995.

HABERMAS, Jurgen. Modernity versus Postmodernity. In: **New German Critique**, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), pp. 3-14. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/487859> (acesso 10 de setembro 2019).

HALL, Stuart. Race, articulation and societies structured in dominance. In: **Sociological theories: race and colonialism**. Unesco, 1980.

HEGEL, George W.F. Principes de la philosophie du droit. Éditions Gallimard, 1940.

HEGEL, G. W. F. Princípios de Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo. Editora 34. 2003.

_____. The I in We. *Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity 2012 (publicação original em 2010).

_____. **Freedom's Right**: The Social Foundations of Democratic Life. Cambridge: Polity, 2014.

_____. **Les pathologies de la liberté**. Paris: Éditions La Découverte, 2008.

_____. **O direito da liberdade**. São Paulo. Ed. Martins Fontes. 2015 (2011)

HUSSERL, Edmund. Meditações Cartesianas e Conferências de Paris. Primeira Meditação. Rio de Janeiro: Forense, 2013 (1950), p. 58.

IRIGARAY, Luce. Speculum of the other woman. New York: Cornell University Press, 1985 (1974), p. 243-353.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o iluminismo? Ensaio de 1784, não foram encontradas referências de publicação.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 1985.

LAURETIS, Teresa De. A tecnologia do gênero. Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LE BLANC, Guillaume. Se moquer de la phénoménologie, est-ce encore faire de la phénoménologie? In : **Les Études philosophiques**, 2013/3 (n° 106), p. 373-381. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-3-page-373.htm> (acessado em 9 de setembro 2019).

Lugones, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014

MACHADO, Lia Zanotta. **Feminismo em movimento**. São Paulo. Ed. Francis, 2010.

MAY, Martha. The Historical Problem of the Family Wage: The Ford Motor Company and the Five Dollar Day. **Feminist Studies** Vol. 8, No. 2. 1982.

MILLER, Elaine P. The “Paradoxical Displacement”: Beauvoir and Irigaray on Hegel’s Antigone. **The Journal of Speculative Philosophy**, New Series, Volume 14, Number 2, 2000, pp. 121-137

NOBLES, Melissa. **Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000, cap. 4.

Notícia: “IBGE: apenas 10% das mulheres negras completam o ensino superior.” Em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ibge-apenas-10-das-mulheres-negras-completam-o-ensino-superior>. Acesso em 26 de novembro 2018, às 14:57.

Notícia: artigo “Suppression de l’ENA : la mixité sociale au cœur des débats” *Le Monde*, 19/04/2019. Disponível em: https://www.lemonde.fr/education/article/2019/04/19/suppression-de-l-ena-la-mixite-sociale-au-c-ur-des-debats_5452324_1473685.html

Palestra: DAVIS, Angela. Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo (25/07/17) na Universidade Federal da Bahia. Disponível na íntegra pelo link disponibilizado pela editora Boitempo: https://www.youtube.com/watch?v=h_t_2ExQyV8 (acesso em 18 de Setembro de 2019)

PATEMAN, Carole. **The sexual contract**. Stanford, Stanford University Press. 1988.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. Editora. Fundação Perseu Abramo, São Paulo. 2003

PURVIS, Jennifer. Hegelian Dimensions Of The Second Sex: A Feminist Consideration. **Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française**. Vol. 13 (1):128-156 (2003).

RENAULT, Emmanuel. « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien ». In : *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 23-43. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/039003ar>

RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. **Signs**, Vol. 5, No. 4, Women: Sex and Sexuality. (Summer, 1980), pp. 631-660

RORTY, Richard. **Philosophy and the mirror of nature**. New Jersey, Princeton University Press. 1979.

SAFFIOTI, Heleieth I.B.. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cad. Pagu**, Campinas , n. 16, p. 115-136, 2001 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 abr. 2019.

SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia**: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilme, 2003.

SEYLA BENHABIB e colab. **Feminist Contentions A Philosophical Exchange**. New York: Routledge, 1994.

SMITH, Joan. The Paradox of Women's Poverty: Wage-Earning Women and Economic Transformation. **Signs**. Vol. 10, No. 2, pp. 291-310. The University of Chicago Press. 1984

ZUCCO, Maise Caroline. Influências do feminismo estadunidense no Brasil: relatos e leituras. In: **Simpósio Nacional De História**, 23., 2005, Londrina. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História – História: guerra e paz. Londrina: ANPUH, 2005.