

MESTRADO EM FILOSOFIA  
ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

# **Justiça e Feminismo na Teoria Crítica de Nancy Fraser**

Thalita Troian

**M**

2020



Thalita Troian

# **Justiça e Feminismo na Teoria Crítica de Nancy Fraser**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia, orientada pela Professora Doutora Sofia Miguens e coorientada pelo Professor Doutor João Alberto Cardoso Pinto

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2020



Thalita Troian

# **Justiça e Feminismo na Teoria Crítica de Nancy Fraser**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado Filosofia, orientada pela Professora Doutora Sofia Miguens e coorientada pelo Professor Doutor João Alberto Cardoso Pinto

## **Membros do Júri**

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

# Sumário

|                                                                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Declaração de Honra.....                                                                                          | 5  |
| Agradecimentos.....                                                                                               | 6  |
| Resumo.....                                                                                                       | 7  |
| Abstract .....                                                                                                    | 8  |
| Introdução .....                                                                                                  | 9  |
| 1. A teoria crítica de Nancy Fraser: alguns apontamentos teóricos. ....                                           | 14 |
| 1.1 Política de interpretação das necessidades .....                                                              | 14 |
| 1.2 Diálogo entre Nancy Fraser e Jürgen Habermas: uma leitura de Habermas a partir da perspectiva de gênero ..... | 19 |
| 2. As lutas feministas: uma visão histórica.....                                                                  | 28 |
| 2.1. O surgimento das lutas feministas .....                                                                      | 28 |
| 2.2 A segunda onda do feminismo .....                                                                             | 32 |
| 2.3 Segunda onda do feminismo e o neoliberalismo: a ressignificação das lutas feministas .....                    | 38 |
| 2.4 Feminismo e globalização .....                                                                                | 42 |
| 3. Sobre uma Teoria da Justiça .....                                                                              | 44 |
| 3.1. Redistribuição e Reconhecimento: primeiros apontamentos .....                                                | 45 |
| 3.2 Reconhecimento: Uma questão de justiça ou autorrealização? .....                                              | 46 |
| 3.3 Reconhecimento como questão de justiça .....                                                                  | 48 |
| 3.4 Integrando redistribuição e reconhecimento .....                                                              | 50 |
| 3.5 Paridade participativa.....                                                                                   | 55 |
| 3.6 O modelo de <i>status</i> .....                                                                               | 59 |
| 3.7 A dimensão política da representação .....                                                                    | 64 |
| 3.8 Redistribuição, reconhecimento e representação em um enquadramento pós-westfaliano .....                      | 67 |
| 3.9 Justiça em tempos de anormalidade.....                                                                        | 70 |
| 4. Uma articulação entre feminismo e justiça de gênero .....                                                      | 73 |
| 4.1. Os princípios imprescindíveis à uma justiça de gênero .....                                                  | 73 |
| 4.2 Modelo do Provedor Universal <i>versus</i> Modelo da Paridade do Cuidador .....                               | 75 |
| 4.3 Modelo do Cuidador Universal .....                                                                            | 80 |
| 4.4 Reorientação das lutas feministas: a urgência da reintegração entre redistribuição e reconhecimento.....      | 81 |
| 4.5 Gênero, raça e classe nas lutas feministas: uma relação conturbada .....                                      | 86 |
| 4.6 A urgência do interseccionalismo para uma justiça de gênero .....                                             | 91 |
| Considerações Finais.....                                                                                         | 94 |

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| Referências Bibliográficas ..... | 103 |
|----------------------------------|-----|

## **Declaração de Honra**

Declaro que a presente dissertação a respeito do feminismo e justiça na teoria crítica de Nancy Fraser é de minha autoria e não foi apresentada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (ideias, afirmações, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição, e encontram-se devidamente indicados no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

[Porto, Setembro de 2020]

[Thalita Troian]

## **Agradecimentos**

Meu agradecimento a todos os docentes da Universidade do Porto, em especial a professora Dr<sup>a</sup> Sofia Miguens, pela orientação e valiosas sugestões no decorrer deste trabalho.

À minha mãe Cácia, e aos meus irmãos, Vinícius, Larissa e Maurício, que sempre me incentivaram ao longo de toda minha vida acadêmica.

Ao meu namorado João Paulo, que me acompanha desde os primeiros passos da graduação, por toda a paciência, apoio e constante motivação ao percorrer este caminho ao meu lado.

Ao meu tio Paulo, que possibilitou a minha ida à Portugal.

À todas as outras pessoas que direta ou indiretamente colaboraram com o sucesso deste trabalho.



## Resumo

O objetivo da presente dissertação é realizar uma análise do percurso filosófico de Nancy Fraser na construção de sua crítica feminista. Tal análise tornará possível identificar os desafios atuais postos aos movimentos feministas e elaborar uma proposta sobre como lidar com eles. Visando uma reconstrução da evolução teórica da autora, este trabalho considera uma ampla gama de escritos que vão desde 1980 até 2019. O trabalho será dividido em quatro capítulos: o primeiro refere-se ao diálogo de Fraser com Habermas, a crítica realizada a este autor, bem como o modelo para as políticas de interpretação das necessidades de Fraser. O segundo trata da trajetória histórica das lutas feministas, analisando principalmente as mudanças ocorridas na “segunda onda” do movimento, e a crítica realizada por Fraser a respeito de tais mudanças. O terceiro capítulo traz um esboço da teoria da justiça formulada por Fraser, abarcando os aspectos econômicos, sociais e políticos. Por fim, no último capítulo, analisaremos como os escritos de Fraser podem contribuir para o avanço dos movimentos feministas em direção a uma justiça de gênero.

**Palavras-chave:** feminismo; redistribuição; reconhecimento; representação; justiça; justiça de gênero.

## **Abstract**

The purpose of this thesis is to carry out an analysis of Nancy Fraser's philosophical journey in the construction of her feminist critique. Such analysis will make it possible to identify the challenges that are posed today for feminist movements, and to put forward a proposal of how to face them. In the attempt to reconstruct the author's theoretical evolution, this work considers a wide range of her writings ranging from 1980 to 2019. The work will be divided into four chapters: the first deals with Fraser's dialogue with Habermas, the criticism she made to this author, as well as the model for Fraser's "Politics of Need Interpretation". The second deals with the historical trajectory of feminist struggles, analyzing mainly how changes occurred in the "second wave" of the movement, and a criticism made by Fraser regarding such changes. The third chapter provides an outline of the theory of justice formulated by Fraser, covering the economic, social, and political aspects. Finally, in the last chapter, we analyze how Fraser's writings can contribute to the advancement of feminist movements towards gender justice.

**Keywords:** feminism; redistribution; recognition; representation; justice; gender justice.

## Introdução

O surgimento do feminismo inicia-se por volta do século XIX, influenciado pela Revolução Francesa; intensifica-se no século XX e adentra o século XXI de forma multifacetada e atuante. Feminismo é um termo tão rico quanto complexo. Se no início se mostra como teoria e prática social, voltadas para a luta pelos direitos das mulheres, evolui como uma ética-política voltada para questões diversas envolvendo outros atores e outros campos da sociedade.

Apesar dos diversos avanços, os obstáculos que impedem a real igualdade entre os sexos, tanto na esfera privada quanto na esfera pública, ainda são grandes. Vemos hoje o feminismo como algo amplamente discutido e ganhando um importante espaço nos meios de comunicação, e algumas das principais pautas feministas, como o assédio sexual, tráfico sexual e desigualdade salarial, que pareciam revolucionários há não muito tempo, hoje são amplamente apoiados. Como explicar então que essa mudança drástica no comportamento ao nível das atitudes não tem eliminado práticas sexistas, e a desigualdade de gênero ainda persista, com uma larga distância entre as conquistas formais e a prática cotidiana?

Segundo Nancy Fraser, uma das mais importantes teóricas críticas e pensadoras feministas de hoje, o movimento feminista está passando por um renascimento. Na busca de responder as questões colocadas acima, buscaremos compreender o pensamento da autora não apenas com relação a construção e evolução das teorias políticas feministas, mas também o processo de construção do seu pensamento social, sua concepção de justiça social e suas reflexões acerca da crise mundial, destacando as contribuições da autora à justiça de gênero.

Nascida em Baltimore em 1947, a filósofa estadunidense Nancy Fraser possui um posicionamento feminista presente em toda a sua obra, desde os primeiros escritos sobre o discurso político dos movimentos sociais até a teorização da justiça em tempos de globalização, transnacionalização e neoliberalismo. Identifica-se ainda, desde seus primeiros escritos, com a tradição de pensamento social denominada Teoria Crítica, comumente chamada de Escola de Frankfurt. O fundamento de sua

criticidade é construído através de um diálogo crítico com teóricos dessa tradição, sobretudo Jürgen Habermas.

Um destes importantes diálogos é o travado pela autora com a obra *Teoria da Ação Comunicativa*, de Habermas, em artigo intitulado *Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e gênero*, onde além de uma política de interpretação das necessidades, a autora expõe as limitações da teoria habermasiana para lidar com a questão da subordinação feminina. De modo geral, a crítica de Fraser recai sobre o dualismo de Habermas ao mundo da vida e ao âmbito sistêmico, ou seja, entre reprodução simbólica da sociedade e reprodução social. Para a autora, ao fazer distinções analíticas entre o público e o privado, Habermas não leva em consideração a conotação sexista e naturaliza características androcêntricas da ordem social.

Ao fazer uma leitura do ponto de vista das preocupações feministas, Fraser nos mostra como a total separação entre reprodução material – atividade que se encontra no trabalho remunerado; e reprodução simbólica – atividades desempenhadas na esfera doméstica sem remuneração, acabam por relegar a mulher a um papel de subordinação nas sociedades modernas, excluindo-as de uma participação de forma igualitária nos debates públicos. Para Fraser, então, é preciso retirar a diferenciação entre trabalho remunerado e não remunerado exercido pelas mulheres.

A valorização deste trabalho não remunerado é um ponto importante o qual permeia todos os escritos de Fraser, que afirma a importância da ampliação sobre o que é considerado trabalho, chamando atenção para o papel indispensável desempenhado pelo trabalho determinado pelo gênero e não remunerado nas sociedades capitalistas.

No diálogo com Habermas, Fraser nos traz ainda uma política de interpretação das necessidades, um modelo que pretende estudar os debates políticos em torno das necessidades, e para o conflito no plano discursivo pela sua definição e interpretação hegemônica. Estes debates com Habermas serão explicitados no primeiro capítulo deste trabalho, e serão importantes para entendermos como se constrói a teoria crítica feminista de Nancy Fraser, examinando como a autora coloca sua teoria crítica como algo que corresponda ao auto entendimento das lutas e desejos de uma época.

É nesse espírito crítico que se dá a entrada de Fraser na conceptualização de uma teoria da justiça, que se inicia com uma discussão acerca do reconhecimento, onde destaca-se o artigo *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista*, de 1995. Fraser discorda de filósofos como Charles Taylor e Axel Honneth ao afirmar que o reconhecimento é uma questão de justiça, e não de auto realização. As reivindicações por justiça social então se dividem em dois eixos: as reivindicações distributivas, que dizem respeito a uma distribuição justa de recursos e bens, e a segunda e cada vez mais crescente, as reivindicações por reconhecimento, que buscam valorização das diferenças.

No terceiro capítulo deste trabalho veremos como a autora defende uma teoria crítica da justiça que combine versões da política cultural da diferença com a política social da igualdade, sem cair em uma subsunção de uma a outra, e embora as duas esferas pareçam antagônicas a princípio. Segundo Fraser, esta integração só será possível por meio da paridade participativa, centro normativo de sua concepção de justiça, que exige ainda uma igualdade de status. Para tanto, o modelo de status deve substituir o modelo de identidade, ou seja, é preciso repensar a forma pela qual o reconhecimento é versado, tratando o mesmo como uma questão de status social, onde o que deve ser reconhecido não é a identidade específica do grupo, mas a condição dos membros de um grupo como parceiros integrais na interação social.

Para sua realização então, a justiça deve conter a dupla dimensão redistribuição-reconhecimento: a primeira como condição objetiva para a efetivação da paridade participativa; e a segunda como condição subjetiva que contempla a dimensão cultural.

À sua concepção bidimensional da justiça, ao longo dos primeiros anos do século XXI, Fraser introduz uma terceira dimensão, chamada por ela de representação. A autora vê esta necessidade de ampliação de sua teoria ao perceber que o Estado-nação não é mais a única instância responsável pelas situações de injustiça, o que se intensificou e se tornou mais visível a partir da globalização, que expôs as injustiças cometidas por forças transnacionais.

Diante disto, de que forma a teoria da justiça de Nancy Fraser, com suas políticas de redistribuição e reconhecimento, contribui para a pauta do movimento feminista e para uma justiça de gênero? Para respondermos a esta questão, faz-se necessário em um primeiro momento um esboço da trajetória histórica do movimento feminista, o que será realizado no segundo capítulo deste trabalho, abordando a divisão das “três ondas” do feminismo, e sobretudo a compreensão das “três fases” da segunda onda das lutas feministas dos Estados Unidos, divisão proposta por Nancy Fraser, e os conceitos que a autora utiliza para esboçar uma tipologia destas lutas.

A primeira das ondas diz respeito aos novos movimentos sociais surgidos na década de 1960, e que pretendiam transformar o imaginário político economicista centrado nas classes; a segunda diz respeito ao movimento culturalista que atraiu o feminismo mais para a política de identidades do que para a distribuição de bens; a última fase diz respeito à globalização e às transformações geopolíticas trazidas por ela, onde os movimentos feministas ultrapassam territórios e se articulam cada vez mais em espaços públicos transnacionais.

A principal crítica de Nancy Fraser recai sobre a segunda onda, onde o feminismo se reinventa como política de reconhecimento. Em seu importante artigo *O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história*, Fraser afirma que neste momento houve uma subordinação das lutas sociais às lutas culturais, e esta exaltação do reconhecimento deu-se no momento de plena ascensão do neoliberalismo. O esquecimento das lutas por redistribuição justamente neste momento, acabou por servir de suporte para a estruturação capitalista neoliberal, pois a subordinação construída como um problema cultural dissociado da economia política permitiu que esse “novo espírito do capitalismo” ressignificasse o feminismo, apropriando-se de suas críticas com o intuito de atingir a legitimação necessária para se perpetuar.

Para Fraser, este é um dos principais motivos porquê as críticas feministas não têm provocado uma real mudança estrutural na opressão e discriminação das mulheres. Desta forma, a difusão da segunda onda do feminismo de atitudes culturais dissociadas da economia acabou por se tornar parte integrante da construção da hegemonia neoliberal, e teve como consequência um feminismo atual dominante incapaz de promover a igualdade das mulheres, que por adotar uma noção de

igualdade voltada para o mercado, que não leva em conta a classe e a etnia, novamente se encaixa perfeitamente na ótica neoliberal dominante.

Diante disto, como as feministas deveriam reorientar suas lutas? A proposta da última seção deste trabalho é responder a esta questão. Usando como texto base a obra *Feminismo para os 99%: um manifesto*, de Nancy Fraser em parceria com Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, vemos em um primeiro momento a necessidade de movimentos feministas que agreguem novamente as reivindicações por redistribuição às reivindicações por reconhecimento, ou seja, a luta pela transformação de uma ordem hierárquica embutida nos valores culturais machistas, e uma luta por justiça econômica, o que somente será possível através de uma transformação social e de longo alcance, que abarque todas as dimensões dos conflitos sociais, compreendendo e considerando as diferentes formas de subordinação e suas intersecções. Aqui entendemos também como a teoria da justiça de Nancy Fraser contribui para o avanço dos movimentos feministas em direção a uma justiça de gênero.

As feministas devem romper a ligação perigosa com o neoliberalismo e reconquistar suas contribuições para seus próprios objetivos, confrontando as atuais desigualdades produzidas pelo neoliberalismo. Mostra-se necessária assim uma luta articulada não apenas contra a opressão sexual das mulheres, mas também contra outras formas de dominação e desigualdades baseadas em racismo, heteroxismo, exploração por classe social e globalização hegemônica.

Como pesquisa metodológica, este trabalho trata de um amplo conjunto de textos de Nancy Fraser, que vão desde 1980 até 2019. Grande maioria destes textos foi consultada no livro *Fortunas del Feminismo*, na publicação de língua espanhola, formado por uma compilação de dez artigos da autora. Não são todos os textos, contudo, que recebem o mesmo tratamento e atenção, dando-se preferência aos que trazem maiores contribuições aos objetivos deste trabalho, ficando os demais com um papel lateral, referenciados ocasionalmente mediante necessidade. Utilizaremos ainda, textos de autores que dialogam com o pensamento de Nancy Fraser, contribuindo assim para a reflexão a que este trabalho se propõe.

# **1. A teoria crítica de Nancy Fraser: alguns apontamentos teóricos.**

## **1.1 Política de interpretação das necessidades**

A fim de realizar uma introdução ao modelo teórico de Nancy Fraser, fundamental para entender sua teoria social crítica e os fundamentos que fazem parte de sua teoria da justiça, que serão tratados na segunda parte deste trabalho, buscamos neste primeiro capítulo tratar do diálogo realizado entre a autora e Habermas, que servirão para elucidar alguns conceitos fundamentais de Fraser construídos ao longo deste diálogo, como seu entendimento acerca da esfera pública e a noção de contrapúblicos subalternos.

No artigo *Que é crítico na teoria crítica? Habermas e o Gênero*, publicado em 1987, Fraser aborda uma política de interpretação das necessidades, tratando dos conflitos político-discursivos acerca das necessidades – o que torna uma necessidade uma demanda política legítima, a interpretação das necessidades e a resposta do Estado para sua satisfação. Assim, vemos no artigo conceitos relevantes para a compreensão do pensamento da autora, tais como poder, política, Estado, esfera pública, movimentos sociais, cidadania, legitimidade, direitos. A proposta da autora, portanto, é o de olhar para os discursos sobre as necessidades nas sociedades do Estado de bem-estar social do capitalismo tardio, onde a discussão sobre as necessidades se institucionalizaram como uma linguagem fundamental para o discurso político.

Assim, busca compreender como o discurso sobre as necessidades é construído, interpretado e significado por agentes diversos, incluindo as instituições sociais responsáveis pelas políticas de satisfação das necessidades, mostrar como grupos distintos com interesses diversos, constroem discursos visando politizar ou despolitizar uma necessidade definida. Trata ainda como as assimetrias de poder entre os agentes atravessam esses discursos, de forma a explicar como algumas definições e interpretações do significado das necessidades são tidas como oficiais e legítimas em detrimento de outras. O feminismo como movimento social que pretende uma transformação social de grande alcance, poderia se beneficiar diante do discurso das necessidades, de sua relação com as mudanças na estrutura social do capitalismo



tardio e nas mudanças dos limites entre as três esferas da vida – política, econômica e doméstica.

Ao se falar sobre as necessidades, aqueles problemas mais gerais e transparentes não encontram maior dificuldade. No caso de indigentes, por exemplo, é incontroverso que necessitam de moradia e que o Estado, como garantidor da vida, tem o dever de proporcionar. O caso, porém, se torna complexo ao levantarmos as especificidades da necessidade. Quanto mais específicas se tornam, mais controvertidas. Neste exemplo, levantam-se especificidades como: que tipo de moradia os indigentes necessitam? Em que localidade? Que tipo de políticas servem para disponibilizar tais moradias e torná-las acessíveis? Tais indigentes deveriam participar de políticas de capacitação profissional e educação formal? Enfim, as perguntas acerca de uma necessidade são múltiplas e interligadas em uma cadeia.

A política de interpretação das necessidades diz respeito a esta cadeia, a esta ampla e disputada rede de relações condicionantes que perpassa os discursos de um debate por necessidade.

Neste discurso de interpretação das necessidades deve-se então levar em conta quais os grupos de interpretação de tais necessidades, sobre qual luz e em quais contextos elas são interpretadas, qual agente capaz de estabelecer definições autoritárias e pormenorizadas das necessidades das pessoas, e as maneiras pela qual a burocracia estatal age para suprir as demandas. Caso contrário, os discursos políticos sobre as necessidades correm o risco de tender a favor de interpretações e necessidades de grupos sociais dominantes. Desta forma, Fraser não trata das necessidades somente a partir do discurso dominante, hegemônico, mas também do discurso de oposição e contestação da definição oficial.

Por este motivo, é necessária uma alternativa orientada para o discurso e politicamente mais crítica. A política de interpretação de necessidades deve conter então o reconhecimento de determinada necessidade como um assunto de interesse político legítimo; a definição das necessidades e dos meios para satisfazê-la; e finalmente a luta pela satisfação da necessidade.

Fraser propõe para tanto um modelo de discurso social, que leve em consideração a pluralidade de formas de discussão acerca das necessidades dos indivíduos existente no Estado de bem-estar social. Tal modelo teoriza o que Fraser chama de meios de interpretação e comunicação socioculturais, “um conjunto histórico e culturalmente específico de recursos discursivos disponíveis aos membros de uma determinada sociedade a fim de suscitar reivindicações uns aos outros”<sup>1</sup>.

Tais recursos discursivos devem conter em si linguagem reconhecidas; vocabulários concretos disponíveis; paradigmas de argumentação aceitos; convenções narrativas disponíveis; os modos de subjetividade, ou seja, de que maneira os discursos dos indivíduos estão situados e que tipo específico de capacidades de ação possuem, para que seja possível tais reivindicações. Todos estes elementos devem ser partes constituintes dos meios de interpretação e comunicação socioculturais nas sociedades do capitalismo tardio no Estado de bem-estar social.

Assim, o discurso político acerca das necessidades não está direcionado apenas para instituições oficiais, mas ao debate público mais amplo, onde os agentes argumentam, conflitam e negociam. Este debate público se dá no espaço chamado por e outros autores de esfera pública.

Em uma sociedade não só plural, mas também estratificada e com diferentes grupos e status sociais, os meios de comunicação e interpretação encontram-se também estratificados e são plurais. Assim, deve ser feita uma diferenciação desses meios de comunicação e interpretação que já estão institucionalizados, autorizados e oficialmente sancionados, daqueles que não são.

Algumas vias para tais discussões já são institucionalizadas, como os parlamentos, universidades, meios de circulação de massas, enquanto outras são excluídas dos âmbitos de discurso. Deve-se então acabar com esta desigualdade de poder discursivo, ou seja, o discurso de todos deve ser garantido através da esfera pública.

---

<sup>1</sup> FRASER 2015: 79. No original: “Un conjunto histórica y culturalmente específico de recursos discursivos de los que disponen los miembros de una colectividad social determinada para plantearse reivindicaciones unos a otros”.

Para construir sua noção de esfera pública, Nancy Fraser se baseia em Habermas, mas vai mais além da concepção do autor, como será visto abaixo. Traz, por exemplo, o importante conceito de contrapúblicos subalternos – arenas discursivas paralelas onde grupos subordinados, excluídos e impedidos de um debate igualitário na esfera pública, circulam contra discursos e formulam interpretações oposicionais de identidades, interesses e necessidades, com espaços públicos de debate e meios próprios de divulgação de ideias.

A discussão sobre as necessidades então inclui também a luta de grupos desiguais para que seus discursos e interpretações sejam considerados como hegemônicos<sup>2</sup>, a respeito de quais são as necessidades sociais legítimas. Assim, ao dizer que as discussões e interpretações a respeito das necessidades são hegemônicas, o que Fraser quer dizer é que elas estão difundidas na cultura política de uma sociedade e correspondem à concepção de mundo que predomina nesta altura. No caso da sociedade machista, classista, racista e heteronormativa, as formas de interpretações das necessidades favorecem os grupos privilegiados na sociedade, no caso homens, burgueses, brancos e heterossexuais. Nas palavras de Fraser,

“Hegemonia” é o termo do marxista-italiano António Gramsci para a face discursiva do poder. É o poder de estabelecer o “senso comum” ou a “*doxa*” de uma sociedade, ou seja, a base das concepções autoevidentes da realidade social, normalmente não verbalizadas. Ela inclui o poder de estabelecer definições dominantes de situações e necessidades sociais, o poder de definir o universo das discordâncias legítimas e o poder de modelar a agenda política. A hegemonia, assim, expressa a posição favorável dos grupos sociais dominantes em relação ao discurso. Trata-se de um conceito que nos permite refundar o debate sobre a identidade social e os grupos sociais à luz da desigualdade social. (...) A noção de hegemonia aponta para uma intersecção entre poder, desigualdade e discurso. No entanto, isso não implica que o conjunto de concepções que circulam na sociedade compreende uma teia monolítica e contínua. Pelo contrário, a ‘hegemonia’ designa um processo em que a autoridade cultural é negociada e disputada. Ela pressupõe que as sociedades

---

<sup>2</sup> Fraser usa o termo “hegemonia”, tendo como inspiração António Gramsci. Para Gramsci, a hegemonia não é uma ação partidária, é uma ação de classe; o exercício do poder por um conjunto de indivíduos de uma classe determinada. A noção de hegemonia para Gramsci é a maneira como o poder é exercido, não através do conjunto das instituições políticas, mas através da cultura, e quando ele propõe contra hegemonia, o que ele propõe é a contracultura.

contêm uma pluralidade de discursos e espaços discursivos, uma pluralidade de posições e perspectivas a partir das quais se exerce a fala.<sup>3</sup>

Se levarmos em conta como sendo político apenas o que está diretamente ligado às instituições do sistema do governo social, instituições como a família e a economia, fora do sistema político oficial, não seriam tomados como políticos.

Segundo Fraser, nas sociedades dominadas pelos homens geralmente o político se define em contraste com o econômico e com o doméstico ou pessoal. Desta forma, as instituições domésticas, como a família, e as instituições do sistema econômico capitalista, em especial os trabalhos remunerados, tendem a despolitizar necessidades sociais. Nestas duas instituições, há relações de dominação e subordinação e por este motivo as interpretações específicas que naturalizam tendem a conceder prioridades a grupos e indivíduos dominantes. Sendo assim, nas sociedades do capitalismo tardio a família e a economia oficial são os principais enclaves de despolitização que as necessidades devem superar para se tornarem políticas.

Para Fraser, existem três tipos de discursos sobre as necessidades no capitalismo tardio: 1) formas opositoras, que surgem quando grupos subordinados começam a questionar as identidades e as interpretações das necessidades tradicionais, oferecendo novas interpretações de suas necessidades; 2) discursos de reprivatização, que surgem como respostas aos primeiros e articulam interpretações das necessidades estabelecidas; 3) discursos dos especialistas, que relacionam os movimentos populares com o Estado.

---

<sup>3</sup> FRASER, 1990. No original “ ‘Hegemony’ is the Italian Marxist Antonio Gramsci’s term for the discursive face of power. It is the power to establish the ‘common sense’ or ‘doxa’ of a society, the fund of self-evident descriptions of social reality that normally go without saying. It includes the power to establish authoritative definitions of social situations and social needs, the power to define the universe of legitimate disagreement, and the power to shape the political agenda. Hegemony, then, expresses the advantaged position of dominant social groups with respect to discourse. It is a concept that allows us to recast the issues of social identity and social groups in the light of societal inequality. (...) The notion of hegemony points to the intersection of power, inequality, and discourse. However, it does not entail that the ensemble of descriptions that circulate in society comprise a monolithic and seamless web, nor that groups exercise an absolute, top-down control of meaning. On the contrary, ‘hegemony’ designates a process wherein cultural authority is negotiated and contested. It presupposes that societies contain a plurality of discursive sites, a plurality of positions and perspectives from which to speak.”

Aplicando o discurso das necessidades ao caso das lutas feministas, podemos ver o caso do maltrato de gênero. O maltrato, que antes era visto como um problema pessoal e doméstico, passou a ser visto como sistêmico e político. Assim, as feministas politizaram o que antes era um fenômeno despolitizado, criando novos públicos de discurso, novos espaços e instituições em que as interpretações das necessidades pudessem se dar e onde puderam difundir-se ao público em geral.

Ainda, as feministas modificaram elementos dos meios de interpretação e comunicação autorizadas, cunharam novos termos de descrição e análise, e trouxeram um novo modo de aludir aos sujeitos femininos. Em seu discurso, aludem às mulheres maltratadas não como vítimas individuais, mas como potenciais ativistas feministas, membros de uma coletividade politicamente constituída. As feministas têm demonstrado que pontos de vista autoritativos que afirmam ser neutros e desinteressados, expressam na verdade perspectivas parciais e interessadas de grupos sociais dominantes.

Para Fraser, as melhores interpretações das necessidades, são aquelas alcançadas por meio de processos comunicativos que mais se aproximam das ideais de democracia, igualdade e equidade. Assim, o discurso político acerca das necessidades está direcionado a um debate público mais amplo, que se dá na esfera pública. Fraser baseia sua noção de espaço público na concepção discursiva de Habermas, com quem mantém um diálogo crítico, e a partir de uma teoria crítica feminista realiza uma crítica construtiva da concepção do autor, principalmente em seus escritos de 1981 a 1994.

## **1.2 Diálogo entre Nancy Fraser e Jürgen Habermas: uma leitura de Habermas a partir da perspectiva de gênero**

Em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas propõe um modelo de agir orientado para o entendimento mútuo, na qual os autores visam harmonizar seus objetivos e ações alcançados comunicativamente. O pensamento de Habermas estrutura-se a partir das teorias críticas da racionalidade do mundo moderno, principalmente da Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer na qual a racionalidade é condenada a um processo irreversível de perda de sentido e também de perda de liberdade para pensar e agir. A morte da racionalidade livre está relacionada, para Habermas, à grande limitação dos espaços comunicativos que as sociedades modernas desenvolveram, nas

quais se privilegiou o agir estratégico e instrumental em detrimento do espaço dialógico.

Habermas postula que, a partir do século XVIII, pessoas privadas nos emergentes veículos de imprensa, mas também em cafés, grêmios e associações, tornavam públicos discursos buscando uma troca de informações e argumentos racionais acerca de questões políticas. A separação entre o privado e o público, entre a intimidade e a publicidade, passou a ser decisiva para esses novos espaços.

Desta forma, algumas normas foram criadas na estrutura social dessa esfera pública burguesa, imprescindíveis à sua eficácia. Na esfera pública então deveria acontecer a participação paritária, que se configurava como a suspensão momentânea das desigualdades, para que fosse mantida a igualdade de status durante os debates; e a acessibilidade do espaço, que deveria ser aberto à participação e sem restrições.

Porém, com a burguesia no poder e com o desenvolvimento de um modelo mais interventor e central do Estado a partir da última metade do século XIX, ocorre uma interpenetração da esfera pública com o setor privado. O Estado transfere tarefas da administração política ao setor privado, enquanto este conquista o poder de manipulação da opinião pública e através dela consolida seu domínio político mediante consentimento plebiscitário. Assim, a opinião pública passa a ser alvo de manipulações midiáticas por interesses burgueses, enquanto a esfera pública é despolitizada.

Em sua *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas desenvolve uma concepção de modernidade segundo a qual a razão humana se difere em duas formas: racionalidade instrumental, voltada para o êxito, através de cálculos de meios adequados para se atingir determinado fim; e a racionalidade comunicativa, voltada para o entendimento por meio do discurso e da argumentação.

Para Habermas há ainda duas dimensões sociais que se interpelam: o Mundo do Sistema, onde predomina a ação estratégica econômica e política, a razão instrumental, a não discussão e a não linguagem. É a macroestrutura na qual se organizam as formas de produção do capitalismo que comandam o mundo simbólico da vida.

A outra dimensão social é chamada de o Mundo da Vida, o espaço da ação comunicativa onde prevalece a racionalidade comunicativa, onde as relações intersubjetivas se organizam intuitivamente, onde ocorrem as discussões práticas que podem levar às discussões de valores morais.

O Mundo da Vida é o domínio da reprodução simbólica da sociedade, espaço de socialização e interação social organizadas pela ideia do consenso. Habermas admite, porém, que no Mundo da Vida nem todo contexto de ações reproduz um entendimento comunicativamente alcançado. Há concordâncias normativas prescritas, pré-reflexivas e pré-críticas, originárias da internalização de tradições culturais. Este é um ponto bastante discutido por Nancy Fraser, como veremos adiante.

A dimensão da sociedade civil existe no mundo da vida como a responsável por processos de transmissão cultural, por meio de instituições que preservam tradições, solidariedades e identidades. São essas instituições da sociedade civil as responsáveis por colher os problemas tratados na esfera privada e problematizá-los na esfera pública.

A esfera pública está enraizada no Mundo da Vida através da sociedade civil. É um espaço de debate e busca de consenso, que resulta da consolidação de uma opinião pública. É onde se dá a luta contra a colonização do mundo da vida pelo sistema, contra o avanço da racionalidade instrumental sobre as práticas cotidianas. É o espaço de construção da democracia, da medida em que busca impor limites ao sistema e orientá-lo pelas demandas deliberadas discursivamente.

Fraser procura repolitizar uma série de questões de gênero esquecidas por Habermas, manifestando o poder ilegítimo que se ocultava por trás dos limites habituais do Estado e da economia: na sexualidade e na subjetividade, na domesticidade e nos serviços sociais, no âmbito acadêmico e no ócio mercantilizado, nas práticas sociais da vida cotidiana.

Para Fraser, Habermas não conseguiu alcançar o potencial radical de sua própria crítica. Ao fazer as distinções analíticas entre o público e o privado, a reprodução simbólica e a integração social, esqueceu a conotação sexista de todos e naturalizou as características androcêntricas da ordem social.

A partir da teoria crítica social de Habermas, em *A Teoria da Ação Comunicativa*, Fraser busca uma análise que tem como ponto de partida sua teoria crítica feminista, e que busca responder a questão sobre o que é crítico e o que não é na teoria social de Habermas no que diz respeito ao gênero, a partir da pergunta sobre a dominação e a subordinação femininas nas sociedades modernas; sobre a contribuição da teoria crítica de Habermas nesta subordinação e dominação, e de que maneira ela desafia e reproduz racionalizações ideológicas desta dominação/subordinação. Enfim, Fraser busca analisar de que forma a teoria de Habermas poderia contribuir para a auto clarificação das lutas dos movimentos feministas, lendo sua teoria a partir do ponto de vista das preocupações feministas e de como elas se encaixariam em sua perspectiva.

Habermas realiza uma distinção entre reprodução simbólica e reprodução material das sociedades. Enquanto as sociedades necessitam se reproduzir materialmente, também precisam reproduzir o que diz respeito às identidades sociais, como as normas de interpretação linguisticamente elaboradas. Assim, nas sociedades capitalistas aquelas atividades que se encontram no trabalho remunerado são classificadas como reprodução material. Já as atividades que são desempenhadas na esfera doméstica sem remuneração, são consideradas reprodução simbólica.

Porém, Fraser defende que a criação de crianças é sim de reprodução simbólica, pois compreende o ensino de linguagem e a iniciação aos costumes sociais, mas pertence também à esfera da reprodução material, pois engloba a sobrevivência biológica das crianças. Deve ser vista dessa forma como uma atividade de aspecto dual. Da mesma forma, se pensarmos o trabalho institucionalizado remunerado do capitalismo moderno, veremos que possui tanto o aspecto material quanto de reprodução de identidades sociais.

Assim, a distinção realizada por Habermas como a atividade de criação de crianças como reprodução simbólica, enquanto o outro trabalho é reprodução material, é puramente ideológico e pode ser usado para legitimar a separação institucional do trabalho de criar crianças do trabalho remunerado, o que Fraser considera vital para as formas modernas de insubordinação das mulheres.



O segundo ponto analisado por Fraser na teoria de Habermas é a sua distinção entre “contextos de ação socialmente integrados” e “contextos de ação sistematicamente integrados”.

Contextos de ação socialmente integrados são aqueles em que diferentes agentes coordenam suas ações entre si através de uma espécie de consenso intersubjetivo, explícito ou implícito, sobre normas, valores e finalidades, um consenso baseado no discurso linguístico ou na interpretação. Os contextos sistemicamente integrados, por outro lado, são aqueles em que as ações de diferentes agentes são coordenadas entre elas pelo entrelaçar funcional de consequências não planeadas, enquanto cada ação individual é determinada por cálculos de auto interesse e de maximização da utilidade, tipicamente contido nos idiomas – ou como diz Habermas, nos “media” do dinheiro e do poder.<sup>4</sup>

Dentro desta distinção, Habermas inclui o sistema econômico capitalista dentro de um contexto sistemicamente integrado, enquanto a família nuclear moderna como um contexto de ação socialmente integrado. Fraser é contra uma interpretação de que há uma diferença absoluta entre eles, pois segundo ela o que há é uma diferença de grau, ou seja, os contextos sistemicamente integrados envolveriam consensualidade e referência a normas e valores morais, mas em menor grau do que nos contextos socialmente integrados. Da mesma forma, nestes também haveria cálculos estratégicos nos “media” do dinheiro e do poder.

Em todos os contextos de ação humana, as ações sempre serão um pouco normativas e um pouco consensuais, tanto no local de trabalho capitalista, onde os trabalhadores coordenam suas ações consensualmente e fazendo referência a pressupostos normativos, quanto, por exemplo, em rituais de ofertas nas sociedades não

---

<sup>4</sup> FRASER, 2015: 44. No original: “ Los contextos de acción integrados socialmente son aquellos em los que diferentes agentes coordinan entre sí sus acciones por referencia a alguna forma de consenso intersubjetivo explícito o implícito acerca de las normas, los valores y los fines, un consenso basado em el discurso y en la interpretación lingüísticos. Por contraste, los contextos de acción integrados sistemicamente están coordinadas entre sí por el entrelazamiento funcional de consecuencias inesperadas, mientras que cada acción individual está determinada por cálculos interesados de maximización de la utilidad tipicamente manifestados en los lenguajes- o, como disse Habermas, em los “medios” del dinero y el poder.”

capitalistas, que têm uma dimensão estratégica e calculista, uma encenação no “médium” do poder.

Assim, tanto a economia capitalista quanto a família moderna possuem consensualidade normativa e estratégia, e a diferenciação entre as duas deve ser feita com base nas diferenças de grau destes três elementos.

Para Habermas, as sociedades modernas separam dois aspectos distintos, mas previamente indiferenciados da sociedade: o sistema e o mundo da vida, conforme visto acima. Há um contraste entre a esfera privada do mundo da vida, e o sistema econômico oficial, o que implica em uma separação institucional entre família e economia familiar, lar e local de trabalho remunerado, nas sociedades capitalistas dominadas pelo masculino. Porém, esta diferenciação não leva em consideração que o lar também é um local de trabalho, embora não remunerado e não reconhecido, e que nas duas esferas são atribuídas às mulheres ocupações ditas “femininas”. Além disso, esconde o fato de que as famílias também estão permeadas pelos “media” do dinheiro e do poder, de serviços, de trabalho, troca, distribuição e exploração.

A diferenciação realizada por Habermas entre a família moderna e a economia capitalista impede que se veja algumas dimensões da dominação masculina nas sociedades modernas. A família moderna pode ser compreendida como contextos de ação assegurados normativamente, ou seja, um consenso pré-refletido e enraizado na internacionalização pré-crítica da socialização e da tradição cultural, um consenso suspeito porque é pré-reflexivo e não um consenso alcançado de modo reflexivo, pela discussão livre de constrangimentos em condições de liberdade, igualdade e justiça.

Para Fraser,

Mesmo esta distinção não basta por si mesma para se converter em um marco plenamente adequado para todas as formas empíricas de dominação masculina nas sociedades modernas. Porque o poder patriarcal doméstico de tipo normativo é apenas um dos elementos que reforçam a subordinação das mulheres na esfera doméstica.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 51. No original: “Pero ni siquiera esa distinción basta por sí misma para hacer que el de Habermas se convierta en un marco plenamente adecuado para todas las formas empíricas de dominación masculina en las sociedades modernas. Porque el poder patriarcal doméstico de tipo

A distinção realizada por Habermas entre instituições e munda da vida, e por consequência economia oficial e a família, limita a análise que precisa ser feita das famílias também como sistemas econômicos que envolve o trabalho não remunerado das mulheres dentro da família, que se interliga a outros sistemas econômicos.

Para Habermas há, então, a distinção entre reprodução simbólica e reprodução material. Porém, como defendido por Fraser, a atividade de cuidar de crianças é de aspecto dual. Da mesma forma que Habermas realiza a distinção entre integração social e integração sistêmica, mas Fraser mostra que a família moderna chefiada pelo homem é uma mistura de consensualidade, normatividade e estratégia, não sendo diferente do trabalho remunerado e permeado pelos “media” do dinheiro e do poder.

Assim, a concepção de modernização enquanto separação das instituições do sistema face às instituições do mundo trazida por Habermas é androcêntrica e ideológica em muitos aspectos. Fraser propõe fazer uma análise do material conceitual de Habermas levando em consideração o subtexto de gênero, não levado em consideração pelo autor ao tratar, por exemplo, das várias esferas da vida pública e da vida privada no capitalismo clássico.

Habermas afirma que com a modernização o sistema econômico oficial e o sistema estatal não estão completamente separados do mundo da vida. A esfera privada, onde está situada a família nuclear, está ligada ao sistema econômico por uma série de trocas conduzidas do “médium” do dinheiro. Fornece à economia força de trabalho em troca de salários e permite uma procura de serviços e mercadorias. As trocas entre a família e a mercadoria são, então, canalizadas para os papéis de trabalhador e consumidor.

Já a esfera pública, espaço de participação política e formação de opinião, está ligada ao sistema estatal administrativo através do “médium” do poder: obediência e rendimento de impostos são trocados por decisões políticas. Estas trocas são canalizadas através do papel do cidadão, e no capitalismo recente, no de cliente.

---

normativo es solo uno de los elementos que refuerzan la subordinación de las mujeres em la esfera doméstica.”

Os papéis de trabalhador e de consumidor ligam a economia privada e a família, enquanto os papéis de cidadão e cliente ligam as instituições do estado público e as instituições de opinião pública. Porém, o papel de gênero mais uma vez não foi levado em consideração ao tratar destas considerações.

Os papéis de trabalhador e consumidor, por exemplo, são marcados pelo gênero. Há uma profunda conexão entre ser aquele que sustenta, estando enraizado em nossa sociedade a ideia de que o homem é o responsável por sair do lar e ir a um local de trabalho remunerado. Faz parte da masculinidade o apoio e o sustento de sua esposa e filhos. Enquanto isto o papel das mulheres em um ambiente de trabalho remunerado é relegado a “funções feminilizadas” e sexualizadas, a profissões ligadas às competências de maternidade, em trabalhos vistos como de baixo estatuto e qualificação, vistas sempre em primeiro lugar como uma esposa e uma mãe que também trabalha, como trabalhadoras que fazem dois turnos (o trabalho doméstico não remunerado e o trabalho remunerado). Isto confirma que o papel de trabalhador exclui a feminilidade e confirma o lado masculino deste papel.

Além disso, para Fraser, Habermas afirma que é o papel de cidadão que liga o sistema público do estado administrativo à esfera pública do mundo da vida, mas também não leva em consideração que o papel do cidadão no capitalismo clássico também é marcado pelo gênero masculino – a cidadania depende do consentimento e do discurso, da participação de forma igualitária com outros em diálogo. Essa concepção exclui as mulheres, que têm as palavras sobre consentimento continuamente reinterpretadas, e por isso impedidas da participação nos debates com outros cidadãos.

O cidadão que liga o Estado e a esfera pública, a economia oficial e a família, é um cidadão masculino. Por não levar em consideração o gênero no papel de cidadão, Habermas não consegue dar conta de entender como o Estado está ligado à esfera pública do discurso político. Além disso, não se refere à criação das crianças, feito por mulheres, e que serão responsáveis pela criação de homens e mulheres que deverão preencher seus papéis no capitalismo clássico.

Isto revela que a dominação masculina é intrínseca ao capitalismo clássico, e que conceitos de trabalhador, consumidor e salário não são somente econômicos, mas também baseados no gênero.

Desta forma, há a necessidade de uma teoria crítica em que haja a interligação entre economia, política e gênero. É preciso retirar a diferenciação entre trabalho remunerado e não remunerado exercido pelas mulheres, assim como a mudança no conceito de cidadania que seja capaz de incluir as mulheres.

Fraser também critica o pensamento de Habermas no que diz respeito ao capitalismo tardio do estado-providência. Habermas afirma que o capitalismo do estado-providência sobrevaloriza o papel de consumidor e subvaloriza o papel de cidadão. Fraser concorda, mas afirma que Habermas, mais uma vez, deixa o gênero de lado. O novo papel de cliente é feminino, e muitos sistemas de segurança social são marcados pelo gênero, onde às mulheres cabe os auxílios de “carências domésticas”, vistas assim como membros de famílias “deficientes” e não como indivíduos.

As mulheres são excluídas tanto como trabalhadoras quanto como consumidoras. Isto reflete a mudança da dominação masculina do “patriarcado privado para o patriarcado público”. Assim, as mulheres deixam de depender do homem que traga o sustento, mas passam a depender de uma burocracia estatal patriarcal e androcêntrica.

A abordagem de Habermas não consegue teorizar o caráter patriarcal do sistema administrativo e econômico-oficial das sociedades do capitalismo tardio. As principais lacunas em sua teoria, concernente ao gênero, estão em sua oposição categórica entre as instituições sistêmicas e as instituições do mundo da vida. Assim, um requisito importante para uma teoria feminista crítica do capitalismo do estado-providência seria o de não colocar a família nuclear chefiada pelo homem e a economia regulada pelo estado em dois lados opostos.

Este quadro teórico-crítico exposto acima sintetiza o modelo crítico de Fraser para lidar com os conflitos políticos em torno das necessidades. Ao tratar das necessidades, a autora pretende realizar uma crítica ao Estado de bem-estar social, demonstrando que as políticas públicas tendem a excluir os próprios requerentes no processo de interpretação e satisfação. Ao interpretar e traçar políticas pautado pelos meios

hegemônicos de comunicação e interpretação, o próprio Estado corrobora interpretações de necessidades que agem contra os interesses dos públicos subalternos em debate, estigmatizando e rebaixando seus atendidos.

Fraser afirma ser necessário desenvolver um critério normativo para a interpretação das necessidades, distinguindo as emancipatórias das repressivas. As contribuições teóricas de Fraser vão além da questão das necessidades, teorizando sobre as possibilidades de transformação das sociedades e o papel das lutas políticas e do discurso nesse processo, demonstrando que os conflitos que as necessidades envolvem não dizem respeito apenas à conquista ou não de uma nova política assistencial, mas sobretudo à transformação ou não da cultura política, o que corresponde à construção ou não de novas possibilidades para a emancipação.

## **2. As lutas feministas: uma visão histórica**

### **2.1. O surgimento das lutas feministas**

Situado o modelo teórico de Fraser, neste segundo capítulo trataremos mais especificamente dos estudos da autora acerca dos movimentos sociais feministas, demonstrando como se constrói a crítica feminista da autora. Para tanto, em primeiro lugar faremos um breve percurso histórico da evolução das lutas feministas, bem como os conceitos imprescindíveis para sua compreensão.

O feminismo, movimento pela libertação das mulheres, teve papel essencial na movimentação das mulheres na luta pelos seus direitos. Ao longo da história ocidental sempre houve mulheres que se rebelaram contra sua condição, que lutaram por liberdade e muitas vezes pagaram com suas próprias vidas. De uma maneira geral, poderia se definir o feminismo como o movimento social que reivindica a melhoria das condições de vida das mulheres, e para isso almeja eliminar as desvantagens em relação ao *status* alcançado pelos homens ao longo da história. O feminismo é uma lanterna que se mostra às sombras de todas as grandes ideias gestadas e desenvolvidas sem a participação das mulheres e muitas vezes às custas das mesmas: democracia, desenvolvimento econômico, Estado de bem-estar social, justiça, família, religião. Para analisar, explicar e modificar essas realidades, a teoria feminista desenvolveu quatro conceitos-chave: androcentrismo, patriarcado, sexismo e gênero,

intimamente relacionados e que servem como instrumento de análise para examinar as sociedades atuais.

Por androcentrismo entende-se a consideração do homem como medida de todas as coisas, ou seja, o mundo se define em masculino e ao homem é atribuída a representação da humanidade. Já o patriarcado surgiu da tomada de poder histórico por parte dos homens que se apropriaram da sexualidade e reprodução das mulheres e seus produtos, criando uma forma de organização política, econômica, religiosa e social baseada na ideia de autoridade e liderança do homem, no qual se dá o predomínio dos homens sobre as mulheres, do marido sobre as esposas, do pai sobre a mãe e da linhagem paterna sobre a linhagem materna. O objetivo fundamental do feminismo é acabar com o patriarcado como forma de organização política.

O sexismo se define como o conjunto de todos e cada um dos métodos empregados no seio do patriarcado para manter em situação de inferioridade, subordinação e exploração o sexo dominado: o feminino. Mas a categoria central da teoria feminista é o conceito de gênero, que parte da ideia de que o feminino e o masculino não são fatos naturais ou biológicos, mas sim construções sociais. Por gênero entendem-se todas as normas, obrigações, comportamentos, pensamentos, capacidades e até mesmo o caráter que se exigiu que as mulheres tivessem por serem biologicamente mulheres. Assim, gênero não é sinônimo de sexo: quando falamos de sexo estamos nos referindo à biologia – as diferenças físicas entre os corpos – e ao falar de gênero, as normas e condutas determinadas para homens e mulheres em função do sexo.

A investigação feminista recente parte da noção de que a sexualidade humana é uma construção social em que se entrecruzam estruturas econômicas, sociais e políticas no mundo material. A sexualidade não é um fato natural como sugerem as teorias essencialistas; ainda que esteja materialmente no corpo, o funcionamento fisiológico do mesmo não determina a configuração ou o significado da sexualidade de uma forma direta e simples. A importância dada à educação gerou numerosos tratados pedagógicos e abriu o debate sobre a natureza e os deveres dos sexos. A esse intenso debate que durou muitos séculos dá-se o nome de *Querelle de femmes*.

Para algumas autoras as características da *querele* podem ser vistas como a célula *mater* do feminismo especialmente por seu desenvolvimento de uma teoria no sentido original do termo uma vez que os três elementos básicos desse pensamento são a oposição dialética à misoginia; o embasamento dessa oposição na ideia de “gênero”, tal como a entendemos hoje, e a possibilidade de universalizar a questão e transcender o sistema de valores do seu tempo, apresentado uma autêntica concepção geral da humanidade.

O feminismo passa a se formar como movimento organizado apenas após a Revolução Francesa. Apesar da misoginia presente no pensamento filosófico da maior parte dos intelectuais da época, toda mudança política que supôs a Revolução Francesa teve como consequência o nascimento do feminismo e ao mesmo tempo sua absoluta rejeição e violenta repressão.

Na Revolução Francesa, vemos não apenas o forte protagonismo das mulheres nos eventos revolucionários, mas também a aparição das mais contundentes demandas de igualdade sexual. A participação delas se produziu em dois âmbitos distintos: o popular e de massa de mulheres que lutaram na frente de batalha; e o intelectual, representado geralmente pelas burguesas, que se manifestaram especialmente nas sessões da Assembleia Constituinte, na produção de escritos sobre a revolução, na criação de jornais e grupos femininos empenhados nas lutas pelos direitos civis e políticos das mulheres. Ao mesmo tempo, a Revolução Francesa representou uma amarga e seguramente inesperada derrota para o feminismo.

Com o Código Napoleônico<sup>6</sup>, a menoridade perpétua das mulheres ficava consagrada. Eram consideradas apenas como filhas ou mães em poder de seus pais, maridos ou filhos. Não tinham direito de administrar suas propriedades, fixar ou abandonar seu domicílio, manter uma profissão ou um emprego sem permissão do homem da casa. A obediência, o respeito, a abnegação e o sacrifício foram fixados como virtudes obrigatórias. O novo direito penal fixou para elas delitos específicos que, como o adultério e o aborto, consagravam que seus corpos não lhes pertenciam. Para todos os

---

<sup>6</sup> O Código Napoleônico, ou *Code Civil des Français*, foi o código civil francês outorgado por Napoleão Bonaparte e que entrou em vigor a 21 de março de 1804. No código, se restabeleceu o princípio da submissão da mulher ao homem.



efeitos nenhuma mulher era dona de si mesma. Todas careciam daquilo que a cidadania assegurava aos homens: a liberdade.

No século XIX, marcado por grandes movimentos sociais emancipatórios, o feminismo aparece pela primeira vez como um movimento social de âmbito internacional, com identidade autônoma e caráter organizativo. Por um lado, às mulheres eram negados direitos civis e políticos mais básicos, retirando de suas vidas qualquer possibilidade de autonomia pessoal. De outro, o proletariado – e as proletárias – ficavam totalmente à margem da riqueza produzida pela indústria e sua situação de degradação e miséria converteu-se em um dos fatos mais ultrajantes da nova ordem social. Essas contribuições foram o solo fértil das teorias emancipatórias e dos movimentos sociais do século XIX.

Ao longo deste século, as feministas se empenharam, além de seus objetivos específicos, em temáticas concernentes aos direitos humanos e civil. Em um sentido amplo: as lutas pelas liberdades de pensamento, de associação, pela abolição da escravidão, da prostituição e pela paz.

O signo político do feminismo mudou na segunda metade do século diante dos processos de urbanização e industrialização que se desenvolveriam principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos. Proletárias e burguesas, envolvidas tanto nos movimentos sociais quanto liberais, delinearam uma nova estratégia política específica para a “questão feminina”. No século XIX o movimento sufragista, que buscava do direito ao voto aos direitos educativos, levou oitenta anos para conquista-los.

O século XIX se caracterizou pela emergência das lutas do operariado, principalmente em duas frentes: a luta por melhores condições de trabalho e as lutas pelos direitos de cidadania. O sufrágio universal foi uma das principais conquistas do proletariado masculino, que eliminaram o voto qualificado por renda. No entanto, o sufrágio feminino não foi incluído. Milhares de mulheres se unem então em torno da conquista pelo voto. Foi uma luta longa, que nos EUA e na Inglaterra se estendeu por sete décadas, e no Brasil durou quarenta anos.

O período da Revolução Francesa até o final da Primeira Grande Guerra é chamado de primeira onda do feminismo, que pode ser dividido em três ondas ou momentos. Nesta

primeira onda, o feminismo que tinha uma vertente liberal ou marxista, estava em busca de identificar as causas das discriminações contra as mulheres e na busca de igualdade entre elas e os homens, principalmente dos direitos civis e políticos. As três principais reivindicações dos movimentos feministas na primeira onda eram: direitos iguais aos dos homens, direito ao acesso à educação e simetria de direitos dentro do casamento.

No feminismo igualitário do tipo liberal, defendia-se a ideia de que a causa da subordinação feminina estava nos preconceitos e estereótipos acerca das mulheres. O feminismo igualitário liberal defendia que a capacidade de cada sexo era definida de acordo com o processo de educação, e não da natureza. Assim, para se superar a subordinação das mulheres, seria necessária a supressão de leis que impedissem o acesso das mulheres à vida pública, e a uma mudança das práticas de educação sexistas.

Já o feminismo igualitário marxista se baseava na crítica socialista, que argumentava que valores como igualdade e a liberdade da Revolução Francesa teriam sido concedidos apenas à classe burguesa. As reformas concretas eram de benefício de sua própria classe, e não para os trabalhadores. Surge o feminismo igualitário marxista, que entendia que a causa da subordinação feminina advinha da própria organização econômica, e a abolição da subordinação das mulheres somente se daria com a abolição da propriedade privada e com a transformação da divisão sexual do trabalho.

## **2.2 A segunda onda do feminismo**

A segunda onda se dá com o ressurgimento do feminismo nos anos de 1960 e vai até a década de 1980. Durante a década de 1960, na Europa e nos EUA, o movimento feminista surge com toda a força e as mulheres pela primeira vez falam diretamente sobre a questão das relações de poder entre homens e mulheres. O feminismo aparece como um movimento libertário, que não quer só espaço para a mulher no trabalho, na vida pública, na educação, mas que luta por uma nova forma de relacionamento entre homens e mulheres, em que as mulheres tenham liberdade e autonomia para decidir sobre sua vida e seu corpo.

Nesta época, a mulher já possuía os mesmos direitos dos homens, mas na prática esses direitos não eram contemplados. Passou-se a questionar então qual a razão da submissão feminina, e a própria questão do gênero, feminino e masculino, começa a ser questionado. Se caracteriza então pela crítica radical, teórica e prática, ao modelo de mulher e de família vigente. Neste momento, as mulheres passam a apontar que além da dominação de classe, há a dominação do homem sobre a mulher, que não pode ser explicada por aquela.

Nancy Fraser, a respeito da subordinação feminina e das lutas feministas se propõe a deixar contribuições originais no pensamento feminista. É o que faz, por exemplo, em dois ensaios nos quais busca reconstituir a história recente das lutas feministas:

*Mapeando a imaginação feminista: Da redistribuição ao reconhecimento e à representação, e O feminismo, o capitalismo, e a astúcia da história.*

Nancy Fraser afirma que a narrativa comum, principalmente nos EUA, trata uma narrativa de progresso

Segundo o qual nós saímos de um movimento exclusivista, dominado por mulheres brancas heterossexuais de classe média, para um movimento maior e mais inclusivo, que permitiu integrar as preocupações de lésbicas, mulheres negras e/ou pobres e mulheres trabalhadoras.<sup>7</sup>

Assim, propõe uma nova divisão na segunda onda do feminismo, que leve em consideração não só as transformações internas do feminismo, mas também as transformações mais abrangentes – político-econômicas, culturais, geopolíticas, e a globalização. Esta nova divisão consiste em três fases: a primeira diz respeito aos novos movimentos sociais surgidos na década de 1960 e que pretendiam transformar o imaginário político economicista centrado nas classes; a segunda diz respeito ao movimento culturalista que atraiu o feminismo mais para a política de identidades do que para a distribuição de bens; a terceira diz respeito à globalização e às transformações geopolíticas trazidas por ela, onde os movimentos feministas

---

<sup>7</sup> FRASER, 2005: 292.

ultrapassam territórios e se articulam cada vez mais em espaços públicos transnacionais.

Para Fraser, a primeira fase aconteceu nos feminismos da América do Norte e da Europa Central. Contextualizando o surgimento da segunda onda no cenário do “Primeiro Mundo”, Fraser relembra que as nações do capitalismo avançado na Europa Ocidental e na América do Norte estavam na onda de prosperidade que se seguiu a Segunda Guerra Mundial. Essas nações conseguiram assegurar um emprego quase pleno para os homens, além de construir um abrangente Estado de bem-estar social, incorporando os movimentos dos trabalhadores, mas que repousava sobre uma série de exclusões de gênero, raça e etnia.

Com o desenvolvimento do *welfare state*, houve uma espécie de acordo histórico de solidariedade entre classes. Entretanto era um acordo que ignorava outras formas de dominação, como o machismo, o racismo, o etnocentrismo e a exploração colonial. Diante da ênfase que se dava à redistribuição de bens entre as classes no seio do Estado de bem-estar, essas questões permaneceram por algum tempo ausentes do imaginário predominante da esquerda.

Porém, na década de 1960 o cenário mudou: surgem novos atores, inquietos com a política e a cultura nessas nações. Os EUA entravam com todo seu poderio na Guerra do Vietnã, envolvendo um grande número de jovens. No mesmo país surge o movimento *hippie*, que propõe uma nova forma de vida que contrariava os valores morais e de consumo norte-americanos, propagando seu famoso lema “Paz e Amor”, e questionando características centrais da modernidade capitalista: repressão sexual, sexismo e heteronormatividade; materialismo e cultura corporativa; consumismo; burocracia e controle social.

Surge assim a segunda onda do feminismo, em meio a outros movimentos sociais, desafiando as questões de gênero e problematizando o paternalismo do Estado de bem-estar social e a família burguesa, expondo o androcentrismo da sociedade capitalista. As feministas ainda foram além da redistribuição socioeconômica, politizando o pessoal e incluindo o trabalho doméstico, a sexualidade e a reprodução. Contando com o *ethos* solidário do Estado de bem-estar social e com as capacidades

de assegurar a prosperidade, as feministas também estavam comprometidas a domar mercados e promover o igualitarismo. Esta primeira fase da segunda onda do feminismo buscava mais a transformação do *welfare state* em uma força que pudesse remediar a dominação masculina, do que seu desmantelamento.

Fraser destaca quatro principais características da cultura política organizada pelo Estado que ajudam a entender o contexto no qual surgiu o feminismo dessa primeira fase: economicismo, androcentrismo, estatismo e westfalianismo.

A primeira delas é o economicismo, onde os Estados têm como cultura política a estruturação das questões sociais voltadas para a distribuição equitativa de bens visíveis. Em um Estado dirigente há o uso do poder político público para regular os mercados econômicos, onde há uma propensão em promover inclusão, igualdade social e de classe, que adquire interpretações economicistas e classistas. Assim, o ideal de justiça é visto em termos distributivos, ou seja, distribuição econômica justa refletindo em igualdade de classes, o que acaba por marginalizar outras dimensões de justiça que não os classistas/economicistas.

Já a característica do androcentrismo traz como cidadão modelo o homem trabalhador branco, responsável pelo principal, se não exclusivo, sustento da família, apesar de que o salário do homem por si só raramente se mostrava suficiente para o sustento dos filhos e da esposa que não possuía um trabalho remunerado. “O ideal de salário familiar serviu ainda para definir normas de gênero e para disciplinar aqueles que as infringiram, reforçando a autoridade dos homens em assuntos domésticos e canalizando aspirações ao consumo doméstico privatizado”<sup>8</sup>, além de desvalorizar o trabalho não-remunerado do cuidado com a família e da reprodução, exercido por mulheres, naturalizando as injustiças de gênero.

No estatismo o *ethos* tecnocrático foi difundido, levando peritos profissionais a planejarem políticas, relegando aos cidadãos comuns a meros espectadores passivos sem interpretar suas necessidades democraticamente.

---

<sup>8</sup> FRASER, 2015: 247. No original: “El ideal del salario familiar aún servía para definir las normas de género y sancionar a quienes las contravenían, fortaleciendo la autoridad del varón en las familias y canalizando las aspiraciones hacia el consumo doméstico privatizado”.

Por fim, baseando-se em uma divisão de espaço político em unidades territorialmente delimitadas, no westfalianismo<sup>9</sup>, as capacidades dos Estados-nação eram voltadas para o desenvolvimento econômico nacional em nome da cidadania, deixando de lado aquelas injustiças que ultrapassavam as fronteiras do Estado.

As feministas de segunda onda direcionaram suas críticas a cada uma dessas quatro características, desafiando o economicismo, o estatismo, e (em menor grau) o westfalianismo do capitalismo organizado pelo Estado, ao mesmo tempo contestando o androcentrismo deste.

A crítica das feministas ao economicismo voltou-se à ideia de justiça como distribuição entre classes, propondo um entendimento mais amplo de justiça que abarcasse aspectos econômicos, culturais e políticos. Assim, foram em busca da justiça em aspectos antes esquecidos – na família e em tradições culturais, na sociedade civil e na vida cotidiana – que não eram levados em consideração sob um olhar quase que exclusivista marxista, o qual considerava as injustiças somente sob o prisma de classe, desconsiderando outras relações subjetivas.

As feministas de segunda onda, desta forma, ampliaram os focos da injustiça para questões não apenas de gênero, mas também de raça, sexualidade e racionalidade, e politizando o pessoal, com a afirmação de que “o pessoal é político”, romperam com a dicotomia público-privado e trouxeram para o espaço político questões antes tratadas como pertencentes apenas ao âmbito privado, como o serviço doméstico, a reprodução e a violência contra as mulheres. As feministas chegaram à conclusão, então, que superar a subordinação das mulheres requeria uma transformação radical das estruturas profundas da sociedade.

O feminismo contra o androcentrismo localizou a essência do androcentrismo em uma divisão de trabalho sexista, que desvaloriza os trabalhos exercidos por mulheres, tanto remunerado quando não remunerado. Expuseram o salário familiar como sendo o ponto no qual convergiam a má distribuição de gênero, a falta de reconhecimento e a falta de representação. Buscou-se então não só a incorporação das mulheres como

---

<sup>9</sup> O termo “Westfaliano” refere-se ao Tratado de 1648, que estabeleceu alguns aspectos principais do sistema estatal internacional moderno. Fraser utiliza “Westfália” como um imaginário político que mapeou o mundo como um sistema de Estados territoriais soberanos mutuamente reconhecidos.

assalariadas na sociedade, mas também a valorização das atividades não assalariadas de cunho assistencial realizadas por mulheres. Além disso, as feministas de segunda onda tiveram que enfrentar o sexismo dentro da própria esquerda.

Quanto ao estatismo, a maioria das feministas buscavam transformar as instituições estatais em agências que promoveriam a justiça de gênero, não rejeitaram, portanto, as instituições estatais, mas pretendiam incluir nelas valores e pensamentos feministas, em busca do empoderamento dos cidadãos para que estes participassem do processo de interpretação das necessidades de forma realmente democrática, aumentando assim sua atuação e visibilidade.

Com relação ao westfalianismo, houve duas vertentes opostas, contra e a favor, dentro do movimento feminista. Dada a Guerra do Vietnã e suas campanhas em contrário, tinha-se uma visão de mundo não atrelada a limites geográficos e sensíveis a injustiças transfronteiriças. Neste pensamento estavam principalmente as feministas do mundo em desenvolvimento. Mas a maioria das feministas, pelo contrário, via o interior do próprio Estado como o principal destinatário de suas reivindicações.

As feministas de segunda onda tendiam a reescrever a estrutura westfaliana ao nível da prática, até mesmo quando elas a criticavam em nível teórico. Aquela estrutura, que dividiu o mundo e políticas territoriais delimitadas, permanecia como opção padrão em uma época em que os Estados ainda pareciam possuir as capacidades necessárias para a direção social e na qual a tecnologia que permite a formação de redes transnacionais em tempo real ainda não estava disponível.<sup>10</sup>

A segunda onda do feminismo permaneceu, portanto, westfaliana de forma ambígua.

Ao rejeitar o economicismo, as feministas não buscaram minimizar a questão econômica da injustiça de gênero, mas sim incluir as dimensões cultural e política nesse conceito. Da mesma forma, em relação ao salário familiar e ao androcêntrismo arraigado nele, as feministas buscavam a valorização do trabalho da mulher, tanto

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 251. No original: “ Las feministas de segunda ola tendían en el plano práctico a reafirmar el marco westfaliano, aunque criticasen en el teórico. Ese marco, que dividía el mundo en unidades políticas territoriales delimitadas, seguía siendo la opción predeterminada en una era en la que los Estados aún parecían poseer las capacidades necesarias para dirigir la sociedad, y en que la tecnología que permite establecer redes transnacionales en tiempo real aún no estaba disponible”.

remunerado quando não remunerado, e não simplesmente a inclusão de outro salário na família. Por fim, com relação ao estatismo, as feministas buscavam uma maior participação do cidadão, democratizando o poder estatal, reconhecendo a importância de instituições políticas capazes de organizar a vida econômica a serviço da justiça.

Desta forma, o feminismo de segunda onda reconhece a necessidade de uma transformação das estruturas profundas da sociedade capitalista, através de uma concepção de justiça de gênero que abrangesse o racismo, imperialismo, a homofobia e a diminuição de classes.

### **2.3 Segunda onda do feminismo e o neoliberalismo: a resignificação das lutas feministas**

Por volta de 1989, porém, uma década de governo conservador na Europa Ocidental e na América do Norte<sup>11</sup> deu nova vida às ideologias do livre-mercado, e o “neoliberalismo” permitiu um ataque à ideia de redistribuição igualitária, que alterou o imaginário feminista.

O surgimento da segunda onda, afirma Fraser, coincidiu com a mudança do caráter do capitalismo – da variante organizada pelo Estado para o neoliberalismo. Não havia mais espaço para um Estado dirigente, havendo uma inversão de um poder político público controlador dos mercados econômicos, para um mercado ditador dos caminhos estatais. A fórmula “usar a política para domesticar os mercados” deu lugar a “usar os mercados para domesticar a política”. No lugar do controle forte da

---

<sup>11</sup> Na década de 1980 houve um grande crescimento da concorrência comercial, devido a supremacia que o capitalismo demonstrava conquistar sobre o sistema socialista, consolidando-se como sistema superior. Para enfrentar tal concorrência medidas foram tomadas no Reino Unido e nos Estados Unidos. As principais características dessas medidas foram a redução dos investimentos na área social, ou seja, no que se refere à educação, saúde e previdência social. Ao mesmo tempo, adotou-se como prática também a privatização das empresas estatais, o que se aliou a uma perda de poder dos sindicatos. Passou-se a defender um modelo no qual o Estado não deveria intervir em nada na economia, deixando-a funcionar livremente. O neoliberalismo ganharia força e visibilidade com o Consenso de Washington, em 1989. Na ocasião, a líder do Reino Unido, Margaret Thatcher, e o presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan, propuseram os procedimentos do Neoliberalismo para todos os países, destacando que os investimentos nas áreas sociais deveriam ser direcionados para as empresas. Esta prática, segundo eles, seria fundamental para movimentar a economia e, conseqüentemente, gerar melhores empregos e melhores salários. Houve ainda uma série de recomendações especialmente dedicadas aos países pobres, as quais reuniam: a redução de gastos governamentais, a diminuição dos impostos, a abertura econômica para importações, a liberação para entrada do capital estrangeiro, privatização e desregulamentação da economia.



economia e outros setores pelo governo, houve a privatização e a desregulamentação; em lugar de provisão pública e cidadania, a responsabilização pessoal.

Nesta nova fase neoliberal, curiosamente, o feminismo prosperou atingindo pessoas de todas as classes, etnias, nacionalidades e ideologias políticas, o que acabou por transformar as visões de senso comum de família, trabalho e dignidade.

O questionamento que Fraser nos traz diante disso é se foi “mera coincidência que a segunda onda do feminismo e o neoliberalismo prosperaram em conjunto. Ou havia uma afinidade eletiva perversa, subterrânea entre eles?”<sup>12</sup>. Nesta nova fase neoliberal, os ideais feministas ganharam novas significações, e as críticas àquelas quatro características assumiram novas formas.

Na característica econômica, o que houve foi uma significativa alteração nas reivindicações por justiça, da redistribuição para o reconhecimento. As lutas socioeconômicas foram subestimadas e subordinadas pelo reconhecimento da identidade e da diferença, transformando a segunda onda em uma variante da política de identidade e recaindo em um culturalismo unilateral. O momento para isso não poderia ter sido pior, já que o esquecimento da crítica econômica política e sua total atenção à luta por reconhecimento se encaixou em um neoliberalismo em ascensão que queria reprimir a memória de igualitarismo social. As lutas feministas acabaram por se separar não só da tendência econômica, mas da crítica ao capitalismo.

A crítica feminista ao androcentrismo também foi ressignificada com o neoliberalismo. O ideal do salário familiar, trazido pelo homem chefe de família, foi derrubado quando as mulheres adentraram nos mercados de trabalho. O que passa a valer agora é a norma de dois assalariados na família. Porém, esta crítica ao capitalismo foi ressignificada para legitimar a nova forma de capitalismo.

Desta forma, enquanto o capitalismo desorganizado elabora uma nova narrativa de avanço feminino e de justiça de gênero com a entrada das mulheres no mercado de trabalho e o fim do salário familiar, o que realmente acontece é uma degradação das

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 253. No original: “¿Fue mera coincidência que el feminismo de segunda ola y el neoliberalismo prosperasen juntos? ¿O había alguna afinidad perversa, subterránea y optativa entre ellos?”.

condições de trabalho, principalmente para as mulheres, com a diminuição de segurança e salários, e turnos dobrados. Assim, “a segunda onda do feminismo tem involuntariamente fornecido um ingrediente chave ao novo espírito do neoliberalismo”<sup>13</sup>. Da mesma forma, na ressignificação da crítica ao estatismo, a perspectiva que buscava originalmente transformar o poder estatal em um veículo de empoderamento e da justiça social, agora é usado para legitimar a mercantilização e a redução de despesas do Estado – um exemplo é o aumento do microcrédito nos EUA justamente quando os Estados abandonaram os esforços macroestruturais para o combate à pobreza.

Com a globalização, as feministas procuraram transpor os limites do território do Estado, utilizando novas tecnologias de comunicação para chamar atenção do mundo às injustiças praticadas no Estado. Uma nova forma de feminismo surge então: transnacional e pós-westfaliano. Mas este olhar voltado para o transnacional também trouxe seu lado negativo. Criou-se um vazio entre os profissionais e os grupos locais, enquanto davam voz desproporcional para as elites que falam a língua inglesa.

Nesta fase, em que o feminismo se reinventa como política de reconhecimento, é sobre a qual Fraser lança mão de sua maior crítica. Como dito acima, o antieconomicismo feminista aqui ganha novos traços, alterando-se as reivindicações por justiça, que da redistribuição passaram para o reconhecimento das identidades e das diferenças. Houve assim uma autonomia do projeto cultural frente ao projeto de transformação político-econômica e de justiça distributiva. O projeto de redistribuição deu lugar ao de reconhecimento.

Para Fraser, o erro desta fase foi ter havido uma subordinação das lutas sociais às lutas culturais, apesar de esta não ser a intenção original. Se por um lado a orientação para o reconhecimento das diferenças começou a questionar mais profundamente as formas de dominação masculina que antes estavam enraizadas na ordem do status da sociedade capitalista, sua prevalência sobre a redistribuição “acomodou-se

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 256. No original: “El feminismo de segunda ola ha aportado inadvertidamente un ingrediente clave al nuevo espíritu del neoliberalismo”.

confortavelmente ao neoliberalismo hegemônico que nada mais queria do que reprimir a memória do igualitarismo social”.<sup>14</sup>

Infelizmente, a conversão para uma política culturalista de exaltação do reconhecimento deu-se no momento em que o neoliberalismo atingia seu auge, razão pela qual a busca pelas diferenças serviu de suporte para a estruturação capitalista neoliberal, pois a subordinação construída como um problema cultural era dissociada da economia política. O resultado foi ter nos deixado sem defesa contra o fundamentalismo do livre-mercado, que tinha se tornado hegemônico.

O que houve foi uma difusão, pela segunda onda do feminismo, de atitudes culturais que se tornaram parte da construção da supremacia do neoliberalismo. Isto porque justamente em um momento da redução do Estado, terceirização, precarização dos serviços sociais, concessão do trabalho, as feministas passaram a dirigir suas pretensões ao reconhecimento da identidade, afastando-se cada vez mais da crítica ao capitalismo. A isto Fraser chama de “astúcia da história”<sup>15</sup>, onde as lutas feministas acidentalmente favoreceram o ideal do neoliberalismo. Estes dois fatores então marcam esta segunda fase: a passagem das reivindicações por redistribuição voltadas ao reconhecimento; e o feminismo legitimando acidentalmente a hegemonia neoliberal.

Mas essa passagem da redistribuição para o reconhecimento não se limitou aos movimentos feministas, foi uma tendência mundial, parte de uma transformação histórica de maior escala associada à globalização.

Na terceira fase desta onda, o que as feministas precisam fazer então é reintegrar as dimensões da redistribuição e do reconhecimento, que foram separadas na segunda onda, algo que para Fraser já está acontecendo naquelas áreas de política feminista

---

<sup>14</sup> FRASER, 1997: 297.

<sup>15</sup> O termo “astúcia da história” utilizado por Fraser difere do termo “astúcia da razão” de Hegel. Para este autor, é a razão que governa a história, e os indivíduos realizam seus interesses movidos por paixões particulares, mas o resultado da atividade particular efetiva o universal. Então, a astúcia da razão permite que as paixões individuais atuem por si mesmas, experimentando perdas e danos, avanços e recuos; porém, nessa luta e nessas perdas, tem-se como resultado algo positivo, isto é, a razão afirmativa. A astúcia que a razão possui está em utilizar-se das paixões do indivíduo para realizar a si mesmo. Já Fraser utiliza o termo apenas para designar como “astúcia” a resignificação das lutas feministas em um determinado período histórico por parte do neoliberalismo, o que acaba por contribuir para a construção da hegemonia neoliberal.

que operam nos espaços transnacionais, conscientes ainda de que a justiça de gênero não pode ser alcançada limitando-se às lutas do Estado territorial.

A nova compreensão do antieconomicismo feminista deve ser direcionado para uma visão completa e tridimensional da justiça social, que consiga abarcar a redistribuição, o reconhecimento, e uma nova faceta que ganha força: a representação. Tal dimensão será estudada de forma mais detalhada no terceiro capítulo deste trabalho.

## **2.4 Feminismo e globalização**

Para Fraser, o Estado nação perde suas forças diante do processo de globalização, que acaba por reduzir sua capacidade de garantir a justiça em seu território, consequência de cada vez mais matrizes transnacionais de injustiça, seja política, econômica ou cultural, que só podem ser reparadas por medidas transnacionais.

As discussões sobre a justiça se limitavam nos Estados territoriais e faziam referência às relações entre cidadãos, assim como as reivindicações de redistribuição estavam centradas nas desigualdades econômicas dentro dos Estados territoriais. Do mesmo modo, as reivindicações por reconhecimento se referiam às hierarquias de status internas. Em suma, a questão da justiça não estava incluída na esfera do internacional. Desta forma, as discussões giravam em torno a *que* se devia aos cidadãos do Estado territorial.

Para alguns, bastava que os cidadãos fossem formalmente iguais perante a lei; outros consideravam também a necessária igualdade de oportunidades; e para outros a justiça exigia que todos os cidadãos tivessem acesso aos recursos e ao respeito necessários para poder participar a par dos outros como membros plenos da comunidade política. O debate se centrava, em outras palavras, em que deveria considerar-se ordenamento justo das relações sociais dentro de uma sociedade.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> FRASER, 2015: 222. No original: “Em opinión de algunos, bastaba que los ciudadanos fuesen formalmente iguales ante la ley; otros consideraban también necesaria la igualdad de oportunidades; y para otros, la justicia exigía que todos los ciudadanos tuviesen acceso a los recursos y al respeto necesarios para poder participar a la par que otros como miembros plenos de la comunidad política. El debate se centraba, en otras palabras, en *qué* debería considerarse ordenamento justo de las relaciones sociales dentro de una sociedad.”

O processo de globalização, porém, tem mudado a visão das justiças como pertencentes apenas ao território nacional, superando as fronteiras, visto que as decisões tomadas dentro deste Estado têm impacto na vida de pessoas fora dele. Por isto a crescente importância das organizações supranacionais e internacionais, tanto governamentais como não governamentais.

As feministas, por exemplo, estão transpondo os limites territoriais e sob o lema “os direitos das mulheres são direitos humanos”, estão levando as lutas sociais contra o patriarcado ao âmbito do direito internacional. Elas percebem que decisões tomadas dentro de um território frequentemente provocam impacto na vida de mulheres fora dele, assim como fazem organizações inter e supranacionais, governamentais ou não governamentais.

As feministas desta terceira fase perceberam que a justiça de gênero depende também de processos que atravessam fronteiras dos Estados territoriais, percebendo assim a força da opinião política transnacional, e direcionando suas lutas por redistribuição e reconhecimento de modo transnacional, indo além das economias nacionais e levando reivindicações contra o patriarcado a fim de refazer o direito internacional.

O resultado é uma nova fase da política feminista em que a justiça de gênero está sendo reenquadrada. As discussões sobre a justiça dizem respeito tanto às questões econômicas – quanta desigualdade econômica permite a justiça – que tipos de diferença merecem o reconhecimento. Nesta fase então há uma volta à preocupação de injustiças não só de reconhecimento, mas também de distribuição. Além disso, Fraser afirma que surge outra forma de injustiça que começa a ser combatida pelas feministas. Uma meta-injustiça chamada por ela de mau-enquadramento, que surge como centro da política feminista nesta fase.

O mau enquadramento surge quando o quadro do Estado territorial é imposto a fontes transnacionais de injustiça. Em consequência, algumas pessoas ou grupos, a exemplo dos pobres e desprezados, são retirados da participação e incapacitados de levantar demandas transnacionais.

A luta contra o mau enquadramento traz uma nova concepção de justiça, que abarca não só a redistribuição e o reconhecimento, mas também a representação. O feminismo transnacional está reconfigurando a justiça de gênero como tridimensional, acrescentando a representação. No próximo capítulo, trataremos da formulação da autora para uma teoria crítica da justiça.

### **3. Sobre uma Teoria da Justiça**

As primeiras formulações de Nancy Fraser acerca de uma teoria da justiça começam com uma discussão sobre o reconhecimento, e tratam da justiça social reclamada pelas lutas sociais. No artigo *Redistribuição e reconhecimento: para uma visão integrada da justiça de gênero*, a questão ainda é sobre como assimilar a redistribuição e o reconhecimento no caso específico das mulheres.

Somente no artigo publicado em 1995 e intitulado *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista*, contudo, é que a autora realiza uma sistematização dos conceitos de redistribuição e reconhecimento e uma posição de maior destaque a uma teorização da justiça. Aqui, a autora já trazia a importância de uma formulação de uma teoria da justiça capaz de resolver os desafios contemporâneos, e da mudança nos termos em que a justiça é pensada – no lugar de movimentos sociais de classes lutando pela redistribuição, há movimentos sociais de grupos combatendo a dominação cultural em busca do reconhecimento de suas identidades.

Fraser em seus escritos tem poucos momentos de diálogos com a vertente do pensamento filosófico moderno da Teoria da Justiça, onde John Rawls é referência principal. Suas reflexões mais específicas sobre o tema da justiça se iniciam com seu debate teórico acerca do reconhecimento. Do ponto de vista filosófico, o termo redistribuição filia-se à tradição liberal, ao qual estão vinculadas as diversas teorias da justiça distributiva elaboradas em fins do século XX, destacando-se a de Rawls, onde a justiça é caracterizada por uma distribuição justa de bens de uma sociedade democrática. As teorias redistributivistas igualitárias da justiça, como a de Rawls dominaram nos últimos séculos, constituindo-se quase como paradigma definitivo da teorização da justiça social. Porém, no final do século XX, as lutas por reconhecimento

cresceram rapidamente. A questão que se coloca agora é sobre obter respeito nas relações intersubjetivas, e sobre como devem as instituições políticas e jurídicas das democracias liberais responder às pretensões colocadas pelas minorias sexuais, religiosas, étnicas e culturais. Charles Taylor, Axel Honneth e Iris Young são teóricos desse tipo de injustiça e é no debate teórico com esses autores que Fraser inicia suas reflexões mais específicas sobre a justiça, que passou a ser o centro do seu trabalho.

Somente em 2005 Fraser introduz a tridimensionalidade da justiça, acrescentando a dimensão política da representação. Fraser vê esta necessidade ao constatar que cada vez mais os conflitos em torno do reconhecimento envolvem atores que não podem ser associados a um único Estado-nação.

### **3.1. Redistribuição e Reconhecimento: primeiros apontamentos**

Para a autora, em uma era “pós-socialista”<sup>17</sup> enfrentada pelas sociedades contemporâneas, os conflitos políticos estão centrados na identidade e no reconhecimento pelas diferenças, onde a preocupação com a dominação e o reconhecimento cultural se sobrepõem à luta pela redistribuição socioeconômica e o interesse de classes, apesar da crescente desigualdade material em todo o mundo. Desta forma, há uma mudança no imaginário político e nos termos em que a justiça é pensada, onde a maioria dos movimentos sociais lutam pelo reconhecimento de suas identidades.

Segundo Nancy Fraser, as reivindicações por justiça social se dividem então em dois eixos. No primeiro estão as reivindicações distributivas, que dizem respeito a uma distribuição justa de recursos e bens, e a segunda e cada vez mais crescente são as reivindicações por reconhecimento, que buscam a valorização das diferenças. De forma geral, estes dois tipos de reivindicações são vistos como dissociado um do outro, levando a uma dissociação das políticas culturais da diferença, das políticas sociais da igualdade. Para Fraser, porém, esta antítese é falsa, e a justiça exige para sua concretização tanto o reconhecimento quanto a redistribuição.

---

<sup>17</sup> Fraser utiliza o termo “pós-socialismo” ao se referir ao declínio do “socialismo real”, marcado pela queda do Muro de Berlin (1989) e pelo fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991). O termo será melhor explicitado no capítulo quatro deste trabalho.

Desta forma, dois tipos de injustiça são possíveis. A primeira das injustiças é a chamada econômica, que se assenta na estrutura econômico-política da sociedade. Exemplos deste tipo de injustiça incluem a exploração (ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros); a marginalização econômica (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, ou não ter acesso ao trabalho remunerado); e a privação (não ter acesso a um padrão de vida material adequado). Como exemplos de autores que teorizavam a justiça a partir de um aspecto econômico, temos o exemplo de Marx, Rawls, Amartya Sen e Ronald Dworkin.

A segunda injustiça elencada pela autora é a cultural ou simbólica, onde a injustiça aparece nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, tais como a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura), o ocultamento (tornar-se invisível por efeito de práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana).

Faz-se necessária então uma teoria crítica da justiça, que combine versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas com a política social da igualdade. Porém, a integração destes dois âmbitos pode levantar algumas questões: a primeira delas é o questionamento se o reconhecimento é uma questão mesmo de justiça ou apenas de auto realização; a segunda é se o reconhecimento e redistribuição são realmente dois paradigmas distintos ou um pode ser incluído no outro; e terceira e última questão é se a justiça busca o reconhecimento do que é diferente nos grupos, ou apenas o reconhecimento de nossa humanidade comum.

### **3.2 Reconhecimento: Uma questão de justiça ou autorrealização?**

A fim de uma melhor compreensão da teoria da justiça de Nancy Fraser, e para que seja possível responder as questões colocadas acima, faz-se necessário definir o conceito assumido de reconhecimento, onde se levanta a questão: o reconhecimento é um problema de justiça e, portanto, da moralidade, ou é um problema da boa vida e, portanto, da ética?



De acordo com os mais importantes teóricos contemporâneos do reconhecimento, Charles Taylor e Axel Honneth, o reconhecimento é um problema da boa vida e da autorrealização, onde ser reconhecido é condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida. Conforme afirma Taylor,

(...) nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora<sup>18</sup>.

Desta forma, para este autor o não reconhecimento perpetua o processo de subordinação social de determinados grupos sociais. Exemplo disso é a imagem negativa que a sociedade patriarcal levou as mulheres a terem de si mesmas. O não reconhecimento da identidade das mulheres leva a uma perpetuação de sua subordinação dentro da sociedade contemporânea, uma vez que as próprias mulheres internalizam uma visão de inferioridade.

O não reconhecimento então é uma forma de opressão que impede que as pessoas tenham uma visão positiva sobre si mesmas. Nesta mesma visão, Honneth afirma que “a experiência do reconhecimento representa uma condição da qual depende o desenvolvimento da identidade humana, sua negação, ou seja, o desrespeito, é necessariamente acompanhada pelo senso de uma ameaça de perda de personalidade”<sup>19</sup>.

Tanto para Taylor quanto para Honneth o reconhecimento está no campo da ética, onde o não reconhecimento é entendido como subjetividade prejudicada e auto identidade prejudicada, levando ao impedimento de alcançar a boa vida.

---

<sup>18</sup> TAYLOR, 2000: 241.

<sup>19</sup> HONNETH, 2007: 71. No original: “The experience of social recognition represents a condition upon which the development of human identity depends, its denial, i.e., disrespect, is necessarily accompanied by the sense of a threatening loss of personality”.

Fraser discorda destes dois teóricos ao afirmar que o reconhecimento é uma questão de justiça, e não de auto realização. Para entendermos esta questão, é necessário explicitar como a justiça distributiva e o reconhecimento são compreendidos filosoficamente. Fraser, em seu artigo de 2001 intitulado *Reconhecimento sem ética?*, afirma ser uma prática comum na filosofia moral a distinção entre questões de justiça e da boa vida. Enquanto a justiça distributiva é alinhada na filosofia com a moralidade kantiana, o reconhecimento é aliado à ética hegeliana. Assim, enquanto a questão do reconhecimento é mais restrita e depende de avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais e, portanto, não são passíveis de universalização, normas de justiça são pensadas para serem universalmente vinculatórias.

Partidários da direita geralmente pensam na justiça em sua forma distributiva, sem levar em consideração disparidades ilegítimas sofridas pelos atores sociais em suas oportunidades. Desta forma, a interpretação filosófica dada à distribuição e ao reconhecimento dificultam a integração dos dois, já que “a distribuição evidentemente pertence ao lado da moralidade dessa disputa. O reconhecimento, entretanto, à primeira vista, parece pertencer à ética, uma vez que exige o julgamento sobre o valor de práticas, características e identidades variadas”<sup>20</sup>. Assim, as reivindicações por redistribuição excluiriam as reivindicações por reconhecimento.

Para Nancy Fraser então, é preciso exigir uma política de reconhecimento que não seja vinculada à eticidade de forma prematura, trazendo-a para o campo da moralidade, de forma que seja possível a integração entre a redistribuição e o reconhecimento.

### **3.3 Reconhecimento como questão de justiça**

Para que seja possível a integração entre a redistribuição e o reconhecimento, conforme pretendido por Fraser, o reconhecimento deve ser visto como uma questão de justiça. O impedimento de participante pleno na interação social devido a padrões institucionalizados de valoração cultural, de cujas construções não participam em condições de igualdade, e que depreciam suas características distintas, é segundo Fraser antes uma séria violação de justiça do que uma distorção de “autorrealização prática” do sujeito.

---

<sup>20</sup> FRASER, 2001: 105.

Desta forma, o modelo de reconhecimento de status é deontológico, e não sectário, na medida em que entende que, sob a característica moderna do pluralismo valorativo, não há concepção de boa vida que seja universal e autoritativa, e incorpora o espírito de “liberdade subjetiva” ao afirmar que cada grupo e/ou indivíduos são responsáveis por afirmar para si próprios o que se configura por boa vida e as condições para alcançá-la. Assim, o reconhecimento não recorre a uma concepção de boa vida, mas “apela, ao contrário, para uma concepção de justiça que pode – e deve ser – aceita por aqueles que tenham divergentes concepções da boa vida”<sup>21</sup>. O impedimento de participação como iguais de determinados indivíduos ou grupos é que torna o reconhecimento moralmente aceitável.

Além disso, tratar o reconhecimento como questão de justiça permite entender a subordinação de status como um equívoco nas relações sociais e não na psicologia individual ou interpessoal, onde a falta de reconhecimento é o impedimento externo e público da plena participação de um indivíduo na sociedade. Ao sair da psicologização, o modelo de status evita identificar a falta de reconhecimento com distorções internas na autoconsciência dos oprimidos, o que levaria facilmente a uma culpabilização da vítima. Importante ressaltar que Fraser não nega os efeitos psicológicos trazidos pelo falso reconhecimento e descritos por Taylor e Honneth, apenas afirma que os efeitos psicológicos não são imprescindíveis para a condenação do falso reconhecimento. Uma sociedade onde as normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é injusta mesmo com a ausência de danos psíquicos a quem ela subordina.

Por fim, ao tratar o reconhecimento como questão de justiça evita-se a visão insustentável e carente de sentido que todos têm direito a estima social. Isso parece decorrer do modelo de Honneth, no qual a estima social figura entre as condições intersubjetivas para a formação de uma sociedade não distorcida. Para Fraser, ninguém tem direito a estima social no sentido positivo, mas tem o direito de não ser desfavorecido com base em classificações de grupo que solapem sua posição como parceiro pleno na interação social. Fraser aqui destaca a distinção entre estima e

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 113.

respeito. Enquanto o respeito é devido universalmente a todas as pessoas em função da humanidade compartilhada, a estima é reconhecida de acordo com características específicas, conquistas ou contribuições das pessoas. Desta forma, a imposição de estimar a todos de modo igual é paradoxal.

### **3.4 Integrando redistribuição e reconhecimento**

Assim, a redistribuição e o reconhecimento mostram-se como pontos centrais em sua teoria da justiça. A questão que se coloca agora é a análise da relação entre a redistribuição e o reconhecimento, e a possibilidade de coexistência, sem cair em uma subsunção de uma à outra. Para tanto, duas questões devem ser analisadas.

A primeira destas questões é saber se as teorias da justiça distributivas conseguem integrar satisfatoriamente em si aqueles problemas relativos ao reconhecimento.

Teóricos distributivos, como os já citados acima, John Rawls, Ronald Dworkin e Amartya Sen, são conscientes da importância do status acima. Rawls reconhece o auto respeito como um bem primário cuja distribuição é uma questão de justiça; para Dworkin a igualdade de recursos é uma expressão distributiva do igual valor moral das pessoas; enquanto Amartya Sen inclui em sua abordagem de justiça a capacidade de aparecer em público e o sentido de si. Porém, para Fraser, estas considerações de status são reduzidas à dimensão econômica e legal e, portanto, não são completamente satisfatórias. Isto porque nem toda falta de reconhecimento é consequência direta de má distribuição.

Com relação ao questionamento da capacidade das teorias do reconhecimento existentes de subsumir de forma adequada os problemas de distribuição, Fraser novamente responde de forma negativa. De forma similar ao afirmado acima, teóricos do reconhecimento, como Honneth, reconhecem a importância da distribuição econômica, mas como uma visão reducionista da distribuição que acaba por se mostrar insatisfatória. Para Fraser, nem toda má distribuição é subproduto do não reconhecimento, portanto, não basta que a alteração desta ordem cultural para que a má distribuição seja sanada.

Desta forma, “uma teoria da justiça que deve ir além dos padrões de valor cultural e examinar a estrutura do capitalismo. Ela deve considerar se os mecanismos

econômicos, que são relativamente dissociados das estruturas de prestígio e que operem de um modo relativamente impessoal, impedem a paridade de participação na vida social”<sup>22</sup>.

Afirmamos então que o reconhecimento é uma questão de justiça, e que as reivindicações por justiça social se dividem em dois eixos: a distribuição e o reconhecimento, gerando dois tipos de injustiças em sua ausência: a má distribuição e a falta de reconhecimento. Veremos abaixo como Fraser apresenta os remédios capazes de sanar tais injustiças; de que forma tais injustiças se entrelaçam e que tipos de interferências surgem quando ambas são reivindicadas de forma simultânea.

Para cada um dos dois eixos de injustiça existem “remédios”, ou seja, soluções para sua superação. Para a injustiça econômica o remédio é a reestruturação político-econômica, a exemplo da distribuição de renda e reorganização do trabalho. Tais remédios são chamados de redistribuição.

Já contra a injustiça cultural o remédio cabível é o do reconhecimento, que busca a revalorização das identidades desrespeitadas e das identidades culturais. Aqui levanta-se a questão filosófica sobre quais reivindicações por reconhecimento merecem ser acolhidas e quais os remédios próprios para cada uma. Fraser afirma que o reconhecimento é um remédio para a injustiça social, e não a satisfação de uma necessidade humana genérica. Portanto, depende de cada forma de não reconhecimento o reconhecimento que a justiça exige.

Quando o não reconhecimento diz respeito à negação da humanidade comum, o remédio é o reconhecimento dessa especificidade. Desta forma, o que necessita reconhecimento muda em cada caso, e definir quais pessoas precisam de que tipo de reconhecimento depende do contexto e de quais obstáculos enfrentam.

Analisando as especificidades de cada tipo de remédio e como os dois se relacionam, caímos na aparente contradição mencionada acima. Os dois remédios parecem figurar em polos opostos extremos: enquanto o remédio da redistribuição busca abolir os arranjos econômicos que embasam a especificidade do grupo, o remédio do

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.117.

reconhecimento visa justamente o contrário, buscam a valorização da especificidade de cada grupo.

Para a compreensão da relação destes remédios, Fraser propõe a análise da divisão das coletividades que lutam pela justiça econômica e as coletividades que buscam por justiça cultural. No primeiro caso, a causa da injustiça está pautada nas relações materiais, a exemplo da classe dos trabalhadores, de modo que o remédio cabível é de caráter político-econômico, ou seja, a redistribuição. No segundo caso, a injustiça tem um caráter cultural-valorativo, a exemplo dos homossexuais, de modo que sua superação depende de soluções também de caráter cultural – o remédio do reconhecimento.

Porém, há coletividades que se encontram entre estes dois polos, que sofrem injustiças tanto econômicas quanto culturais em iguais proporções. Esta é a chamada de coletividade bivalente, como a raça e o gênero. Estas coletividades, para a superação das injustiças sofridas, necessitam tanto do remédio da redistribuição quanto do reconhecimento, em iguais proporções. Nestas coletividades que encontramos a aparente contradição levantada acima, já que as comunidades bivalentes são comunidades que sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia e à cultura, de forma que nenhuma seja efeito imediato da outra, mas ambas primárias e co-originais.

Vejamos como exemplo as injustiças sofridas em razão do gênero. O gênero estrutura a divisão fundamental entre trabalho produtivo remunerado comumente exercido pelos homens, e trabalho reprodutivo não remunerado, geralmente exercido pelas mulheres. Além disso, há uma divisão interna do trabalho remunerado, onde cabem às mulheres as funções consideradas menos valorizadas e de baixa remuneração. O resultado destas divisões é a exploração e marginalização das mulheres na estrutura político-econômica da sociedade, injustiça distributiva que necessita do remédio da redistribuição, acabando com a especificidade do gênero que causa tal diferenciação e injustiça.

Mas o gênero também é motivo de injustiças de cunho cultural, independente do âmbito econômico. Tal injustiça pode ser percebida claramente no androcentrismo

enraizada na sociedade, que autoriza a criação de normas que valorizam características associadas a masculinidade; bem como o sexismo cultural, que desqualifica características “femininas”. Os danos sofridos pelo androcentrismo e pelo sexismo são de caráter cultural, que exigem a mudança dos valores culturais – remédios de reconhecimento.

O gênero é então um modo bivalente de coletividade, sofrendo injustiças tanto de distribuição quanto de reconhecimento, que se entrelaçam e se reforçam dialeticamente. Porém, os dois remédios tendem para direções opostas.

Enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de gênero, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade do gênero. Eis, então, a versão feminista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero?<sup>23</sup>

Essa polarização das reivindicações de justiça social foi o que levou Fraser a formular sua própria versão de uma teoria crítica capaz de abarcar de forma harmoniosa as duas concepções de justiça, procurando solucionar a aparente contrariedade entre a redistribuição e o reconhecimento, de modo que as reivindicações por uma não excluíssem o outro.

Para analisar a relação redistribuição/reconhecimento e examinar em que condições as duas não se apresentam como opostas, Fraser pretende aprofundar o estudo destes remédios. Ela afirma que nem sempre a redistribuição é capaz de amenizar ou eliminar as diferenças entre os grupos, e as políticas de reconhecimento nem sempre estão voltadas para a especificidade dos grupos. Traz então o que ela chama de *políticas afirmativas ou transformativas* como maneiras de corrigir injustiças econômicas e culturais.

Os remédios afirmativos para a injustiça são aqueles que corrigem efeitos desiguais de arranjos sociais sem modificar a estrutura que os estabelece, ou seja, buscam corrigir resultados indesejados, mas sem interferir o que gerou tal injustiça. Já por meio dos

---

<sup>23</sup> FRASER, 2006: 235.

remédios transformativos o objetivo é justamente modificar as estruturas que deram origem às injustiças.

Aplicando isto às injustiças culturais, os remédios afirmativos são associados ao que ela chama de “multiculturalismo dominante”, que busca a revalorização das identidades culturais desvalorizadas, enquanto os remédios transformativos são associados a desconstrução, transformando a estrutura cultural-valorativa subjacente, transformando o sentido do eu de todos. “Enquanto os remédios de reconhecimento afirmativos tendem a promover as diferenciações de grupo existentes, os remédios de reconhecimento transformativos tendem, no longo prazo, desestabiliza-los, a fim de abrir espaço para futuros reagrupamentos”.<sup>24</sup>

Aplicando o mesmo às injustiças econômicas, os remédios afirmativos para estas injustiças estão associados ao Estado de bem-estar liberal, que buscam compensar a má distribuição, aumento a parte de consumo de grupos economicamente desprivilegiados, mas sem reestruturar o sistema de produção. Já os remédios transformativos são associados ao socialismo, que buscam reestruturar a economia-política existente, transformando a divisão social do trabalho e esta forma compensando a distribuição injusta.

Para visualizamos como a aplicação dos remédios voltados para compensar injustiças de distribuição podem acabar por criar injustiças de reconhecimento, vejamos o exemplo da classe explorada. Os remédios afirmativos, no lugar de abolirem a divisão de classes, acabam focalizando os pobres não só por auxílio, mas por hostilidade, através de programas de assistência pública. Assim, a ajuda material é oferecida compensando a desigualdade econômica, mas ao não modificar as estruturas que causam as diferenciações de classes, necessitam de constantes realocações superficiais, marcando a classe desprivilegiada como deficiente. Desta forma, o que era voltado a sanar injustiças de distribuição acaba por aumentar ainda mais as injustiças de reconhecimento.

Os remédios transformativos para as injustiças de classe, contudo, não possuem tal efeito estigmatizante. Estes remédios procuram garantir a todos o acesso ao emprego,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 7.



enquanto tendem também a desvincular a parte básica do consumo e emprego, tendendo a acabar com a diferenciação de classe. Tendem, portanto, a promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento.

Conclui-se então que enquanto remédios afirmativos tendem a promover a diferenciação de grupos, os remédios transformativos tendem a desestabilizá-los. Vimos também que os remédios de redistribuição afirmativos podem criar um protesto de menosprezo, enquanto os remédios de distribuição transformativos podem ajudar a compensar algumas formas de não reconhecimento.

O problema enfrentado por Fraser, portanto, em sua formulação de uma teoria da justiça, foi o de abranger em uma única estrutura a redistribuição e o reconhecimento, a política de classes e de identidade, construindo uma teoria social capaz de explicar a sociedade contemporânea, tanto a diferenciação entre classe e status quanto a relação entre elas, bem como uma teoria política que possa remediar a falta de distribuição e de reconhecimento.

### **3.5 Paridade participativa**

Para que seja possível então a integração entre os teóricos do reconhecimento e os teóricos da distribuição, se faz necessária uma concepção ampliada de justiça, que não reduza uma à outra, abarcando ambas em um modelo inclusivo. No artigo *A política feminista na era do reconhecimento: uma aproximação bidimensional da justiça de gênero*, Fraser traz essa nova concepção, que tem como centro normativo de sua concepção de justiça o princípio da paridade de participação. De acordo com este princípio, a justiça exige soluções sociais que permitam a todos os membros de uma sociedade interagir entre si como iguais.

É preciso aclarar então o uso que Fraser faz de “paridade”. A autora faz uma diferenciação entre o conceito de paridade na França e o conceito trazido por ela, que possuem quatro pontos de divergência.

Em primeiro lugar, na França *parité* designa uma lei que exige que metade de todos os candidatos apresentados nas listas eleitorais que optam por ocupar assentos nas assembleias legislativas sejam mulheres. Para Fraser, paridade não é uma questão de

números, é, pelo contrário, uma condição qualitativa, a condição de ser um par, de estar a par dos outros, de interagir com eles em condições de igualdade.

Na França, a exigência de *parité* faz referência só a uma dimensão da justiça, a saber, a do reconhecimento. Ali, em consequência, se assume aparentemente que o principal obstáculo para a plena participação das mulheres na vida política é uma hierarquia de valores androcêntrica na estrutura dos partidos, e que a principal solução é a exigência constitucional de que as mulheres constituam a metade da lista dos candidatos eleitorais. Para Fraser, pelo contrário, a exigência de paridade participativa é aplicada a ambas as dimensões da justiça social, tanto a distribuição quanto o reconhecimento.

A terceira diferença chave é também questão de alcance, mas em um sentido diferente. Na França, *parité* se aplica só a um campo de interação: as campanhas eleitorais para obter assentos nas assembleias legislativas. Para Fraser, a paridade é aplicável a toda a vida social. A justiça requer, portanto, paridade de participação em uma multiplicidade de campos de interação, incluindo os mercados de trabalho, de relações sexuais, a vida na família, as esferas públicas e as associações voluntárias na sociedade civil.

A quarta diferença, é que na França *parité* se aplica só a um eixo de diferenciação social, a saber, o de gênero. Para Fraser, a justiça exige paridade de participação em todos os eixos principais de diferenciação social, não só o gênero, mas também a raça, a etnia, a sexualidade, a religião e a nacionalidade.

Conforme visto acima, Fraser critica a norma de participação como uma suspensão provisória das desigualdades no interior do espaço público, pois tal norma levava ao risco de esconder as desigualdades impedindo que as mesmas fossem debatidas. Assim, os públicos subalternos deveriam assumi-las e tematiza-las em espaços públicos próprios, fortalecendo suas reivindicações para coloca-las em arenas públicas centrais. Conceito normativo central na teoria de Fraser, a paridade participativa não constitui, contudo, uma terceira forma de remediar a injustiça, ao lado da redistribuição e do reconhecimento. Esta tridimensionalidade somente será introduzida em 2005. Segundo a norma da paridade participativa,

(...) a justiça requer arranjos sociais que permitam que todos os membros (adultos) da sociedade interajam entre si *como iguais*. Para que a paridade participativa seja possível, devem satisfazer-se ao menos duas condições. Em primeiro lugar, a distribuição dos recursos materiais deve ser de tal maneira que assegure a independência e ‘a voz’ dos participantes. Esta condição “objetiva” exclui formas e níveis de dependência e desigualdade econômicas que impedem a paridade de participação. (...) A diferença desta, a segunda condição adicional para a paridade participativa é intersubjetiva. Ela requer que os modelos culturais de interpretação de valoração sejam de tal maneira que permitam expressar um respeito mútuo para todos os participantes e assegurar a igualdade de oportunidades para conseguir estima social.<sup>25</sup>

Assim, a condição objetiva da paridade participativa diz respeito a preocupações associadas à justiça distributiva, à estrutura econômica e material da sociedade e a diferença de classe economicamente definidas, onde a paridade participativa é impedida pela privação, exploração e grandes disparidades de riqueza, renda e tempo livre. Segundo a condição objetiva, a “distribuição de recursos materiais deve dar-se de modo que assegure a independência e voz dos participantes”<sup>26</sup>.

Já a segunda condição, chamada de intersubjetiva tem seu centro das preocupações referentes à ordem de status e as hierarquias de status culturalmente definidas nas sociedades. Aqui deve-se excluir padrões institucionalizados de valores que impedem a algumas pessoas a condição de parceiros integrais na interação, em virtude de uma grande atribuição de diferença, ou ao contrário, não reconhecendo suas diferenças. Aqui então, se “requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> FRASER, 2015: 195. No original: (...) la justicia exige soluciones sociales que permitan a todos los miembros (adultos) de una sociedad interactuar entre sí *como iguales*. Para que la paridad participativa sea posible deben satisfacerse al menos dos condiciones. En primer lugar, la distribución de los recursos materiales debe ser tal que garantice la independencia y la “voz” de los participantes. Esta condición “objetiva” excluye formas y niveles de dependencia y desigualdad económicas que impidan la paridad de participación. (...) A diferencia de esta, la segunda condición para la paridad participativa es “intersubjetiva”. Exige que los patrones de valor cultural institucionalizados expresen el mismo respeto por todos los participantes y garanticen igualdad de oportunidades para alcanzar la consideración social.

<sup>26</sup> FRASER, 2001: 119.

<sup>27</sup> FRASER, 2001: 119.

Importante ressaltar que para Fraser paridade é uma condição qualitativa, de ser um par e de interagir com outros em condição de igualdade, não uma questão de números. A paridade ainda deve ser aplicável em todos os campos da vida social, inclusive nos mercados de trabalho, família, esfera pública e relações sexuais, além de ser aplicada em todos os eixos de diferenciação social, como o gênero, raça, etnia, sexualidade, religião e nacionalidade.

Aplicada à injustiça de gênero, a paridade participativa serve para identificar e condenar em duas dimensões: na medida em que a estrutura econômica da sociedade nega às mulheres recursos que necessitam para uma plena participação na vida social, institucionaliza a má distribuição provocada pelo sexismo. Na medida que a ordem de status da sociedade converte as mulheres em participantes não plenas da interação, institucionaliza a falta de reconhecimento própria do sexismo.

Nos termos da paridade participativa então a realização da justiça requer que os membros da sociedade interajam como pares, sem distinções de classe ou status, se e quando os participantes escolherem interagir paritariamente. Assim, na justiça democrática, fica a critério de cada um participar efetivamente ou não, mas sempre em condição de igualdade, havendo a possibilidade desta participação.

A paridade participativa é ainda um padrão avaliativo à questão filosófica acerca do reconhecimento: o que justifica uma reivindicação pelo reconhecimento da diferença, já que a justiça pode exigir o reconhecimento das particularidades? A paridade participativa surge como critério para responder a esta questão, tanto para questões de distribuição, quanto de reconhecimento.

Os reivindicantes da redistribuição devem mostrar que os arranjos econômicos existentes lhes negam as necessárias condições objetivas para a paridade participativa. Os reivindicantes do reconhecimento devem mostrar que os padrões institucionalizados de valoração cultural lhes negam as condições intersubjetivas necessárias. Em ambos os casos, portanto, a norma da paridade participativa é o padrão para justificar a reivindicação.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 125.

Outro importante conceito trazido por Fraser ao artigo acima referido é o de status, e igualdade de status para uma paridade participativa. Se o ponto central das injustiças socioeconômicas está nas “relações de produção”, o da injustiça cultural está na “hierarquia de status”.

### **3.6 O modelo de *status***

O status social é uma resposta ao modelo de identidade do reconhecimento, que para Fraser é profundamente falho. Neste modelo, a política de reconhecimento significa “política de identidade”, onde o que deve ser reconhecido é a identidade coletiva de determinado grupo, enfatizando a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Isso acaba por submeter os membros individuais deste grupo a uma pressão moral para se adequarem à cultura de grupo a que pertencem.

As lutas por reconhecimento da diferença são pontos centrais nos conflitos sociais do mundo, e acabam por substituir as reivindicações por redistribuição igualitárias, como visto anteriormente. Esta mudança de reivindicações acabou por substituir as lutas distributivas justamente em um momento em que o capitalismo está acentuando a desigualdade econômica. Fraser chama a isto de problema de deslocamento. O segundo problema se dá a partir da comunicação transcultural proveniente da globalização, migração, e fluxos globais de mídia que estão pluralizando formas culturais. Porém, as lutas por reconhecimento ao invés de estabelecer uma relação de respeito em meio a este multiculturalismo, acaba por simplificar as identidades do grupo.

“Eles tendem a encorajar o separatismo, intolerância e chauvinismo, patriarcalismo e autoritarismo”.<sup>29</sup> Este segundo problema é chamado de reificação. A luta por reconhecimento entendida através da identidade cultural então aparece como problemática, que corre o risco de aumentar ainda mais a desigualdade econômica, ao mesmo tempo de parar os próprios antagonismos que pretende mediar. A proposta de Fraser em busca da superação do problema é repensar a forma como o reconhecimento é versado.

---

<sup>29</sup> FRASER, 2000: 108. No original: “They tend, rather, encourage separatism, intolerance and chauvinism, patriarchalism and authoritarianism”.

O reconhecimento visto a partir de um modelo de identidade surge através da ideia de Hegel de que o reconhecimento se dá através de uma relação recíproca entre sujeitos, em que um vê o outro como um igual ao mesmo tempo como separado dele. A individualidade da pessoa surge neste processo – reconhecer e ser reconhecido por outro. Desta forma, no terreno político e cultural ser mal reconhecido é pertencer a um grupo desvalorizado pela cultura dominante, onde em consequência do olhar estigmatizante são impedidos de desenvolver uma identidade cultural saudável.

O que a política do reconhecimento busca é que os membros desses grupos se juntem a fim de criar uma cultura de afirmação própria. Este modelo de identidade, porém, traz problemas. O primeiro deles é aquele já visto acima: o esquecimento das injustiças distributivas e desigualdades econômicas, ao focar somente na questão cultural e afirmar que a má distribuição é efeito secundário do não reconhecimento, onde as desigualdades econômicas são resultados simples de hierarquias culturais. Desta forma, o problema da má distribuição poderia ser resolvido a partir de uma política de reconhecimento, e não de uma política específica de redistribuição

Porém, as sociedades não são puramente culturais, e os mercados seguem uma lógica própria independente da cultura, gerando desigualdades econômicas não subordinadas a ela. Outro problema encontrado no modelo de reconhecimento da identidade é a reificação. “Salientando a necessidade de elaborar e exibir uma identidade coletiva autêntica, autoafirmativa, autogerada, ela pressiona moralmente os membros individuais a se conformarem a uma determinada cultura de grupo”.<sup>30</sup> Isto acaba por negar a complexidade da vida das pessoas e sua multiplicidade de identificações. Também nega a premissa de Hegel, pois acredita que o mal reconhecimento pode ser sanado construindo-se uma identidade por conta própria, incentivando assim o separatismo ao não promover a interação social entre as diferenças.

Diante deste modelo e dos problemas relacionados a ele, a proposta de Fraser é substituir o modelo de identidade pelo modelo de status, ou seja, tratar o

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 113. No original: “Stressing the need to elaborate and display an authentic, self-affirming and self-generated collective identity, it puts moral pressure on individual members to conform to a given group culture”.

reconhecimento como uma questão de status social, onde o que deve ser reconhecido não é a identidade específica do grupo, mas a condição de membros do grupo como parceiros integrais na interação social, e o não reconhecimento se dá com a impossibilidade de participação como igual na vida social, a partir de normas culturais institucionalizadas que constituem alguns atores sociais como normativos e outros como deficientes ou inferiores. Alguns exemplos são bastante claros na sociedade atual: heterossexual é normal, gay é perverso; “famílias chefiadas por homens são corretas”, enquanto as “famílias chefiadas por mulheres” não o são; brancos obedecem à lei, enquanto negros são perigosos. Isso acaba por impedir a condição de parceiros integrais na interação social. Desta forma

Visando a não valorizar a identidade de grupo, mas superar a subordinação, as reivindicações por reconhecimento no modelo de status procuram tornar o sujeito subordinado um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com os outros como um par. Elas objetivam, assim, *desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam*.<sup>31</sup>

Desta forma, o reconhecimento e a igualdade de status significam dar aos indivíduos de grupos subordinados participação igual na vida social, e o não reconhecimento é uma relação institucionalizada, codificada na lei; em políticas governamentais; práticas profissionais; códigos administrativos; ou mesmo informalmente.

Este modelo pretende então desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam. Tal reconhecimento visa um reconhecimento universalista e afirmativo das diferenças, não se atendo à identidade, mas abordando danos institucionalizados.

Tendo em vista que o modelo de status visa sobretudo a participação paritária, tal modelo reconhece a dimensão distributiva, que envolve a alocação de recursos disponíveis aos atores sociais, já que a má distribuição e conseqüente falta de recursos necessários impendem a interação com outros pares. Assim, enquanto a dimensão do

---

<sup>31</sup> FRASER, 2001: 109.

reconhecimento corresponde à ordem e subordinação de status da sociedade; de categorias culturalmente definidas e arraigadas, a dimensão distributiva corresponde à subordinação econômica.

O modelo de status desta forma leva em consideração a constante relação entre a distribuição e o reconhecimento, que interagem entre si. Questões econômicas têm subtextos de reconhecimento, e questões de reconhecimento possuem subtextos distributivos. A paridade participativa então só pode ser alcançada abrangendo as duas dimensões, integrando expressamente reivindicações tanto de reconhecimento quanto de redistribuição. O modelo de status tem a capacidade de remediar o mau reconhecimento, sem incentivar o deslocamento e a reificação.

Assim, o modelo de status exige uma integração entre as políticas de redistribuição e de reconhecimento, e como as duas se entrelaçam. Para tanto, é necessário entender como os dois remédios se relacionam na sociedade contemporânea, a partir da relação entre a ordem de status e estrutura de classe.

Classe é uma ordem de subordinação econômica derivada de padrões institucionalizados de valor cultural que constituem alguns membros como parceiros menos plenos na interação. Em todas as sociedades, estes dois ordenamentos estão entrelaçados, mas não é possível ver a dimensão econômica de subordinação diretamente na cultura, nem a dimensão cultural diretamente na economia.

Desta forma, nem o culturalismo nem o economicismo bastam para entendermos a sociedade contemporânea. Como teoria social, Fraser propõe um tipo de dualismo. A primeira possibilidade é um “dualismo substantivo”, que trata o reconhecimento e a redistribuição como duas esferas da justiça, uma econômica e outra cultural. Mas tratar economia e cultura como duas esferas separadas confunde as diferenciações sociais por divisões institucionais impermeáveis e delimitadas. Já no “dualismo de perspectiva”, reconhecimento e redistribuição aparecem como duas perspectivas que podem ser assumidas com respeito a qualquer domínio e que podem trazer efeitos não intencionais ao se relacionarem. Exemplo já trazido aqui é o de bem-estar, onde benefícios concedidos aos pobres, como forma redistributiva de bem-estar social, tendem a estigmatizá-los como trapaceiros e desviantes.



Assim, o dualismo de perspectiva na teoria social complementa a paridade participativa na teoria moral,

Considerando este modelo aplicado à política feminista, o que requer reconhecimento não é a identidade feminista, mas sim a posição das mulheres como plenas participantes da interação social, e a falta de reconhecimento é a subordinação social que lhes impede de participar como iguais.

O enfoque de status exige examinar os efeitos que os padrões de valor cultural institucionalizados têm sobre a *posição* relativa das mulheres. Se e quando ditos padrões constituem as mulheres como pares, capazes de participar a par dos homens na vida social, então podemos falar de *reconhecimento recíproco e igualdade de status*. Quando, em contraste, os padrões de valor moral institucionalizados constituem as mulheres como um completo outro, excluído e inferior ou simplesmente invisível, e por conseguinte não lhes concede a posição de interlocutoras plenas na interação social, devemos falar de *falta de reconhecimento sexista e subordinação de status*.<sup>32</sup>

Desta forma, o que as reivindicações por reconhecimento buscam é desinstitucionalizar os padrões de valores androcêntricos que impedem a paridade entre os sexos.

O modelo de status de Fraser, assim, é capaz de sanar as dificuldades encontradas no modelo de identidade. Em primeiro lugar, ao rejeitar o reconhecimento como valorização da identidade do grupo, evita a essencialização das identidades. Em segundo lugar, se preocupa com uma mudança efetivamente social no lugar de uma mudança de consciências, pois preocupa-se com a interação social dos membros do grupo a partir de normas institucionalizadas. Tal modelo evita a reificação da cultura

---

<sup>32</sup> FRASER, 2015: 199. No original: “El enfoque del estatus exige examinar los efectos que los patrones de valor cultural institucionalizados tienen sobre la *posición* relativa de las mujeres. Si y cuando dichos patrones constituyen a las mujeres en *pares*, capaces de participar a la par dos hombres en la vida social, entonces podemos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de estatus”. Cuando, en contraste, los patrones de valor cultural institucionalizados constituyen a las mujeres como um completo outro, excluido e inferior o simplemente invisible, y por consiguiente no les conceden la posición de interlocutores plenos en la interacción social, debemos hablar de *falta de reconocimiento sexista y subordinación de estatus*.”

sem negar sua importância política, e valoriza a integração entre grupos e a paridade participativa, no lugar de um “enclausuramento” do grupo sobre si mesmo.

Por fim, o modelo de status permite compatibilizar o reconhecimento com redistribuição. Neste modelo, diferente do modelo de identidade, o reconhecimento é colocado no campo da ética, pois ao ser definido como paridade participativa ele fornece uma abordagem deontológica do reconhecimento. “Recusando o alinhamento tradicional do reconhecimento à ética, ele, ao contrário, o alinha à moralidade”<sup>33</sup>.

### **3.7 A dimensão política da representação**

Como visto até agora, em sua teoria da justiça, Nancy Fraser centralizou inicialmente sua preocupação em agregar as reivindicações por redistribuição às reivindicações por reconhecimento, em busca de uma teoria que pudesse abarcar estas duas dimensões em um único núcleo normativo. Porém, devido às transformações sociais, Fraser percebeu que tal integração era apenas um dos problemas da justiça nas sociedades contemporâneas, e que se fazia necessário, portanto, ampliar sua teoria da justiça. Para tanto, a autora traz uma terceira dimensão da justiça, a dimensão política, ao lado da cultura e da economia.

Desta forma, a nova teoria da justiça de Nancy Fraser é constituída de três dimensões: a primeira econômica, que diz respeito às condições materiais dos indivíduos e que exige a redistribuição; a segunda cultural, dizendo respeito aos padrões institucionalizados de valoração cultural e que exige reconhecimento; e por fim a dimensão política, traço marcante da terceira fase da segunda onda do feminismo, chamada de representação.

Refiro-me ao político em um sentido mais específico e constitutivo, que faz referência à constituição da jurisdição do Estado e às regras de decisão pelas quais ele estrutura as disputas sociais.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> FRASER, 2001: 110.

<sup>34</sup> FRASER, 2015: 227. No original: “Me refiero a lo político en un sentido más específico y constitutivo, que hace referencia a la constitución de la jurisdicción del Estado y a las normas de decisión por las que éste estructura la protesta”.

Nesta concepção mais abrangente de sua teoria da justiça, a paridade participativa continua como núcleo normativo. Assim, nas três dimensões da justiça, a injustiça ocorre quando determinados indivíduos ou grupos são impedidos de participarem como pares na interação social.

Para Fraser, sua visão sobre a redistribuição e o reconhecimento permanece acertada, mas Fraser percebeu que era pensada em uma estrutura westfaliana. Neste sentido, a dimensão política fornece o cenário no qual se darão as reivindicações por redistribuição e reconhecimento, além de determinar quais indivíduos são considerados membros, a política especifica o alcance das dimensões da redistribuição e do reconhecimento, e quem são os indivíduos declarados como detentores do direito a uma distribuição justa e ao reconhecimento. Da mesma forma, define como estes membros devem realizar o debate de tais exigências. A representação é, portanto, uma questão de pertencimento social, ao definir quem está incluído ou não do direito de apresentar reivindicações por justiça, além de verificar os procedimentos que estruturam os processos de disputas sociais.

Nos dois níveis, pode-se questionar sobre a justiça das relações de representação: se os limites da comunidade política excluem erroneamente titulares do direito à representação, ou ainda se as normas de decisão da comunidade outorgam a todos os seus membros igual voz nas deliberações públicas e uma representação equitativa na tomada de decisões políticas.

Estas questões, embora entrelaçadas com as questões econômicas e culturais, são especificamente políticas e distinta delas, por isto não se reduzem às mesmas. A falta de representação traz consigo um tipo de injustiça também distinto dos demais âmbitos – falta de reconhecimento e má distribuição – chamada de falta de representação. Esta injustiça diz respeito aos obstáculos especificamente políticos à paridade participativa, derivada da constituição política da sociedade e distinta da estrutura da classe e da ordem de status.

A falta de representação pode dar-se independente das injustiças de má distribuição e falta de reconhecimento.

A falta de representação se dá quando os limites e/ou as regras de decisão políticas atuam para negar injustamente a algumas pessoas a possibilidade de participar a par dos outros na interação social, incluídos os campos políticos, embora não apenas estes. Longe de ser reduzível à má distribuição e à falta de reconhecimento, a falta de representação pode dar-se na ausência das outras duas injustiças, embora estejam entrelaçadas.<sup>35</sup>

Desta forma, embora a redistribuição e o reconhecimento sejam políticos em sentido abrangente, a representação diz respeito aos espaços de lutas, as formas de reivindicação, e aos membros autorizados a lutar por reconhecimento e redistribuição. Quando dentro destes espaços há o impedimento de que todos os membros participem a par uns dos outros, ou são excluídos do debate, estes próprios meios de construção da justiça são colocados em debate e viram objetos de reivindicação. Esta luta por representação, portanto, é autônoma das outras e constitui uma terceira exigência para se atingir a paridade participativa.

A falta de representação política, de acordo com Fraser, se dá em dois níveis. Quando o questionamento acerca da representação se dá dentro do próprio enquadramento westfaliano, a injustiça é uma falta de representação política comum, onde se colocam os debates acerca dos méritos relativos de sistemas eleitorais alternativos. Aqui, há injustiça porque os procedimentos constituem grupos minoritários como mau representados nas arenas de debates políticos.

O segundo nível da falta de representação diz respeito ao estabelecimento de limites na esfera política, à crise do enquadramento westfaliano, ligada à globalização. Com tal crise, torna-se necessário pensar uma justiça além das fronteiras nacionais, uma vez que muitas reivindicações de justiça surgem de fontes transnacionais. Aqui, a falta de representação coincide com o mau enquadramento e surge quando os limites da

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 228. No original: “La falta de representación se da cuando los límites y/o las normas de decisión políticas actúan para negar injustamente a algunas personas la posibilidad de participar a la par que otras en la interacción social, incluidos los campos políticos aunque no solo. Lejos de ser reducible a la mala distribución o la falta de reconocimiento, la falta de representación puede darse incluso en ausencia de las otras dos injusticias, aunque por lo general está entrelazada con ellas”.

comunidade se fazem de tal maneira que excluem erroneamente a alguns a oportunidade de participar, em absoluto, nos debates acerca da justiça.

Ao se estabelecer um enquadramento que determina quem são os membros e quem não são, estes últimos são vistos como não detentores do direito em questões de distribuição, reconhecimento, e representação política comum, gerando um tipo especial de metainjustiça. O caso torna-se mais grave quando determinado indivíduo não está incluído como membro em nenhuma comunidade política, se convertendo em não-pessoa com relação a justiça.

Este segundo nível de justiça, como visto acima, se intensificou e se tornou mais visível a partir da globalização, que deu voz à grupos que se sentiam injustiçados por forças transnacionais. Anteriormente, com o enquadramento westfaliano bem definido, a principal preocupação com a justiça era a distribuição, que mais tarde passou ao reconhecimento devido à novos movimentos sociais e ao multiculturalismo. Nos dois casos, entretanto, as reivindicações não colocavam um questionamento acerca da unidade de justiça apropriada, que era o Estado territorial. Porém, este enquadramento hoje é percebido como um instrumento de injustiça que organiza de forma discriminatória o espaço político, excluindo os mais pobres e depreciados.

Desta forma, neste nível de injustiça, a má distribuição se refere a estruturas econômicas que ultrapassam o território do Estado-nação e provocam a má distribuição além dele. O não reconhecimento também diz respeito a hierarquias de status transnacionais. As lutas de redistribuição e reconhecimento, portanto, devem vir acompanhadas pelas lutas contra o mau enquadramento, mantendo-se uma relação de entrelaçamento mútuo e influência recíproca entre as três dimensões. Enquanto a capacidade para reivindicar a distribuição e o reconhecimento dependem das relações de representação, também a capacidade para exercitar a voz política depende das relações de classe e status.

### **3.8 Redistribuição, reconhecimento e representação em um enquadramento pós-westfaliano**

A questão que se coloca agora, em um mundo onde as injustiças transpõem os limites do Estado-territorial, é sobre como integrar as lutas pelos três níveis de justiça de

modo transnacional. Há a dificuldade de definir quem são os responsáveis pelas injustiças e quais são os meios adequados para se reivindicar pela justiça. Para tanto, afirma Fraser ser necessário um terceiro nível da política de representação, que tenha como finalidade democratizar o processo de estabelecimento do enquadramento. “A política do enquadramento compreende esforços para estabelecer e consolidar, questionar e revisar, a divisão autoritativa do espaço público”<sup>36</sup>. Aqui a falsa representação acontece quando indivíduos ou grupos são excluídos do processo de definição do enquadramento, e há a necessidade de se definir o “quem” da justiça.

A política de enquadramento, segundo Fraser, pode se dar de duas formas distintas em um mundo globalizado: na primeira, política de enquadramento afirmativa, aqueles que sofrem injustiças devido ao mau enquadramento pretendem criar novos Estados ou modificar os limites territoriais do Estado já existente, mas não questionam a legitimidade do Estado-territorial dentro do qual deve-se resolver questões de justiça. Aceitam que o princípio da territorialidade estatal é a base adequada para se constituir o “quem” da justiça.

Na segunda forma da política do enquadramento, chamada de enfoque transformador, o princípio territorial do Estado já não oferece uma base adequada para determinar o “quem” da justiça em todos os casos. Não negam totalmente tal princípio, mas reconhecem que seus princípios não estão mais em sintonia com as causas estruturais de muitas injustiças em um mundo em globalização. Pretende assim mudar os princípios elementares do estabelecimento do enquadramento, complementando o princípio territorial do Estado de ordem westfaliano com um ou mais princípios pós-westfalianos, a fim de mudar não só o “quem” da justiça, mas também seu modo de constituição.

Para orientar tal estrutura pós-westfaliana, Fraser aponta o “princípio de todos os afetados”, o qual afirma que todos aqueles que são afetados por uma estrutura social ou uma instituição possuem status moral como sujeitos de justiça em relação a elas.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 233.

O que transforma um grupo de pessoas em sujeitos de justiça não é a proximidade geográfica, mas sua co-organização em um enquadramento estrutural ou institucional comum que estabelece as normas básicas que governam sua interação social, modelando assim suas respectivas possibilidades vitais nos padrões de vantagem e desvantagem<sup>37</sup>.

A própria Fraser, desde o princípio, levantou várias dificuldades acerca deste princípio, a exemplo do “efeito borboleta”, que consiste na afirmação de que todos são afetados por tudo. Viu a necessidade então de pensa-lo de outra forma, até que em seu artigo *Abnormal Justice*, acabou por substituir o princípio de todos os afetados pelo princípio de todos os sujeitos, que será melhor explicitado no seguimento deste trabalho.

O importante é que, independente de como é chamado o princípio pela autora, os movimentos da política transformativa do enquadramento buscam democratizar o processo pelo qual se estabelecem as estruturas da justiça, a partir da criação de novos âmbitos democráticos e afirmando seu direito de participar na constituição do “quem” da justiça, transformando assim o “como”, bem como os procedimentos aceitos para determinar o “quem”, e em alguns casos criando eles mesmos estes âmbitos democráticos, levando a possibilidade de estabelecer novas instituições da justiça democrática pós-westfaliana.

Esta dimensão democratizante da política transformadora tem trazido um terceiro plano de injustiça política. Ao lado das injustiças de primeira ordem relacionadas com a falta de representação política ordinária, e de segunda ordem relacionadas com o mau enquadramento, traz a injustiça política relacionada à questão do “como” da justiça.

Esta injustiça aparece quando não há institucionalização da paridade participativa em um nível metapolítico, em deliberações e decisões referentes ao “quem”. Esta injustiça então é a falta de representação metapolítica, e acontece quando

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 235. No original: “Lo que convierte a um grupo de personas en cosujetos de justicia no es la proximidad geográfica, sino su coimbricación en un marco estructural o institucional común que establece las normas básicas que rigen su interacción social, modelando de ese modo sus respectivas posibilidades vitales en patrones de ventaja y desventaja”.

Os Estados e as elites transnacionais monopolizam a atividade de estabelecimento da estrutura, negando voz àqueles que podem ser prejudicados no processo e impedindo a criação de arenas democráticas onde as reivindicações dos últimos possam ser examinadas e remediadas.<sup>38</sup>

Como consequência, esta injustiça impede que uma esmagadora maioria possua a paridade de participação nos metadiscursos que determinam a divisão do espaço político. Ao não apresentar espaços para dita participação, e subjuga-lo a um enfoque antidemocrático do “como”, se nega à maioria de participar em condições de igualdade na tomada de decisões acerca do “quem”. As lutas contra o mau enquadramento estão, portanto, revelando um novo tipo de deficiência democrática. Desta forma, segundo Fraser, as lutas pela justiça em um mundo em globalização não podem prosperar senão em conjunto com as lutas por uma democracia metapolítica.

A teoria da justiça de Fraser, desta forma, enquanto uma análise da justiça democrática pós-westfaliana, engloba as dimensões fundamentais da economia, cultura e política, em um entrelaçamento mútuo das reivindicações da redistribuição, reconhecimento e representação.

### **3.9 Justiça em tempos de anormalidade**

Conforme visto acima, em uma estrutura westfaliana, cabia às elites privadas e ao Estado decidir o que seria ou não matéria de justiça, assim como era o cidadão deste Estado o sujeito a quem tal justiça se aplicaria, e a entidade a ser inquirida em matéria de reparação de injustiça seria o Estado e suas instituições domésticas. Hoje, principalmente em decorrência da globalização, as decisões tomadas dentro de um Estado territorial afetam os sujeitos fora de suas fronteiras. Além disso, entes não estatais e territoriais possuem influência suficiente para a orientação de decisões políticas e regulatórias de Estados territoriais.

Neste contexto, os paradigmas de justiça passam a ser questionados, e além do “que” seria justiça, passou-se ao questionamento sobre “quem” teria legitimidade para

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 239. No original: “Los Estados y las elites transnacionales monopolizan la actividad del establecimiento de marcos, negando voz a quienes puedan ser perjudicados en el proceso y bloqueando la creación de foros democráticos en los que estos últimos puedan examinar y plantear sus reivindicaciones”.



demandar justiça de “quem” e “por que”. Aparece então um cenário de “anormalidade” na teoria da justiça, onde pressupostos assumidos por teóricos da justiça não mais confluem, e levantam-se debates sobre questões até então ignoradas. Fraser, em seu artigo “Abnormal Justice”, realiza um diagnóstico acerca desta anormalidade da justiça<sup>39</sup>.

A autora explica que em alguns contextos, debates públicos acerca da justiça assumem um disfarce de discurso normal, e apesar das divergências sobre o que é considerado justo, tais debates assumem pressupostos sobre o que pode ser vista como uma reclamação inteligível. Podemos elencar quatro desses pressupostos: 1) ontológico, dizendo respeito a que tipos de indivíduos estão aptos a realizar a reclamação, e a quem devem recorrer para tanto (tipicamente o Estado); 2) sobre o alcance da justiça, que fixa os interlocutores a quem reclamações de justiça devem ser dirigidas (geralmente cidadãos de uma comunidade política definida); 3) pressuposições acerca do espaço onde estas questões de justiça podem ser levantadas; 4) por fim, pressuposições acerca das diferenças sociais que podem abrigar injustiças, tipicamente classe e etnicidade. A partir de tais pressupostos, os conflitos assumem uma forma de “justiça normal”.

Contudo, os debates contemporâneos acerca da justiça não assumem mais a forma estruturada de um discurso normal, mas de caráter esparso. Em um primeiro nível, há divergências sobre o “quem” da justiça, ou seja, as condições necessárias sobre o reclamante – grupos ou comunidades, ou apenas indivíduos. Há discordâncias também a respeito do fórum a que tais reclamantes devem recorrer. Enquanto alguns assumem que os debates acerca da justiça devem limitar-se aos Estados territoriais, outros afirmam que se deve recorrer a instituições transnacionais ou cosmopolitas, envolvendo também cidadãos de outros Estados, e dirigindo suas reclamações à opinião pública internacional. Consequentemente, há divergências quanto a “quem” tem consideração da justiça, alguns afirmando que são todos os seres humanos, e outros afirmando que apenas os concidadãos de um Estado.

---

<sup>39</sup> O termo “justiça anormal” é emprestado de Richard Rorty, que realiza uma distinção entre o discurso normal e o discurso anormal.

A anormalidade da justiça, ainda, diz respeito ao espaço conceitual onde a justiça pode surgir, se apenas nas questões econômicas de redistribuição, ou apenas em questões culturais de reconhecimento e representação política. Por fim, as próprias questões sociais que podem admitir injustiças estão em divergência, alguns admitindo apenas a nacionalidade, e outros acrescentando questões como gênero e sexualidade.

Desta forma, a própria gramática da justiça está em discussão. Fraser identifica a anormalidade das disputas acerca da justiça em três níveis. O primeiro diz respeito ao “que” da justiça, pois as reivindicações não compartilham de uma ontologia comum. Hoje, a justiça não é vista apenas em termos distributivos, e uma teoria da justiça em tempos de anormalidade deve superar essa visão exclusivamente economicista, sem se reduzir também a uma visão exclusivamente culturalista.

No segundo nível, a anormalidade diz respeito a divergências quanto ao “quem” da justiça. Enquanto a justiça normal defendia um enquadramento westfaliano, em que o “quem” da justiça limitava-se aos cidadãos de uma comunidade política delimitada, a justiça anormal pretende superar esse limite, propondo um “quem” regional, transnacional ou global.

O terceiro nível se refere ao “como” da justiça e a falta de uma visão compartilhada a seu respeito. Em discursos anormais, com discussões acerca do “que” e do “quem” da justiça, surgem discordâncias acerca do “como”, em cenários conflitantes acerca da resolução de disputas.

Para Fraser, diante de tais conflitos, a justiça deve ser vista como um conceito multidimensional, que englobe as dimensões de redistribuição, reconhecimento e representação, deixando de lado uma visão monística única do “que” da justiça, se mantendo aberta a inclusão de novas dimensões através da luta de classes. Em seguida, é necessário um princípio normativo válido para todos, sujeitando cada caso, em todas as três dimensões, ao princípio normativo da paridade participativa, nos termos vistos em seção anterior.

Com respeito a esse “quem” da justiça, Fraser propõe uma abordagem reflexiva e determinativa. Na abordagem reflexiva, a justiça anormal deve considerar a estrutura como uma questão de justiça, refletindo acerca e admitindo injustiças de estruturação

que impedem a paridade participativa. Na abordagem determinativa, deve haver a especificação acerca do quando e onde podem ocorrer as injustiças de mau enquadramento. Aqui, Fraser rejeita o critério da cidadania ou nacionalidade comum, bem como o do humanismo, e insere o princípio de todos os sujeitos, onde afirma que todos os que estão sujeitos a uma estrutura de governança possuem posição moral enquanto sujeitos de justiça em relação a ela.

Na questão do “como”, Fraser afirma que uma teoria da justiça deve superar a presunção hegemônica de que estados poderosos e elites privadas detém o poder de determinar a gramática da justiça, sugerindo que as disputas sobre a estruturação devem ser tratadas de forma dialógica. Além disso, uma teoria da justiça em tempos anormais deve dar conta da relação entre contestação e produção legítima de decisões, a partir do princípio de todos os sujeitos. Para tanto, deve criar novas instituições democráticas globais para a solução de disputas de estruturação, em permanente diálogo com a sociedade civil transnacional

O modelo de Fraser para uma teoria da justiça, desta forma, requer que reconhecimento, redistribuição e representação sejam vistos como dimensões interligadas de justiça e que devem ser pensadas não mais nos limites de um Estado nacional, mas além dele, visto que as injustiças ultrapassam seus âmbitos e a soberania do Estado não é mais suficiente para repará-los. O centro normativo, para a autora, deve ser o da paridade participativa, pensada como uma perspectiva de emancipação constituída como argumento moral último, tanto no diálogo público quando no estabelecimento da justiça nas várias escalas.

## **4. Uma articulação entre feminismo e justiça de gênero**

### **4.1. Os princípios imprescindíveis à uma justiça de gênero**

Realizada uma reconstituição histórica das recentes lutas feministas, e aprofundada a teoria da justiça de Nancy Fraser, o objetivo agora é demonstrar de que forma tal teoria pode contribuir com as lutas feministas a fim da concretização de uma justiça de gênero.

As feministas sabem da importância do gênero para a atual crise do Estado de bem-estar, e o valor da justiça de gênero para uma solução satisfatória. Mas em que consiste exatamente uma justiça de gênero? A justiça de gênero, de forma geral, é associada a igualdade ou a diferença, onde “igualdade” significa tratar as mulheres exatamente como os homens, e “diferença” significa trata-las de maneira distinta, na medida em que se diferem dos homens.

Enquanto as defensoras da “diferença” pretendem demonstrar que as estratégias de igualdade pressupõem o “masculino” como norma, colocando as mulheres em desvantagem, as igualitárias afirmam que os enfoques da diferença são tipicamente essencialistas da feminilidade, reforçando as divisões de gênero existentes ao afirmar os estereótipos femininos. Desta forma, nem a igualdade nem a diferença possuem uma concepção factível para uma justiça de gênero por si só, sendo necessária a integração das duas para uma justiça de gênero eficaz.

Fraser propõe uma análise da justiça de gênero com o propósito específico de avaliar imagens alternativas de um Estado de bem-estar pós-industrial. A pensadora considera a ideia de justiça de gênero como um composto de sete princípios normativos distintos. O primeiro deles, chamado de princípio da antipobreza, leva em conta o desaparecimento do salário familiar e a consequente pobreza das mulheres e crianças de famílias encabeçadas somente pela mãe. O combate à pobreza destas famílias então é um dos pontos cruciais para alcançar a justiça de gênero.

O segundo princípio, da antiexploração, tem como objetivo prevenir três tipos de dependências exploráveis a que as mulheres estão sujeitas: a dependência explorável a respeito a um membro da família, como o marido ou filho adulto; a dependência com relação a empresários e trabalhadores; e por fim aquele em relação a funcionários públicos na assistência social. Também em decorrência do desaparecimento do salário familiar, surge a necessidade de dois princípios: a igualdade de renda, que exige a redução da discrepância entre as rendas de homens e mulheres, bem como a igualdade no tempo de ócio, visto que as mulheres sofrem de uma “pobreza de tempo” em consequência de realizarem ao mesmo tempo trabalho remunerado e trabalho de cuidados primários, pouco exercido pelos homens.

O princípio da igualdade de respeito descarta as soluções sociais que depreciem as mulheres e as convertem em objetos, incluídas aquelas soluções que previnem a exploração e a pobreza. A igualdade de respeito exige que o trabalho das mulheres e sua condição de pessoa seja reconhecido.

O sexto princípio normativo da justiça de gênero trazido por Nancy Fraser é o da antimarginalização. Um Estado de bem-estar, mesmo cumprindo todos os princípios anteriores, poderia seguir marginalizando as mulheres. Isto porque, limitando a ajuda a pensões para as mães, por exemplo, poderia fazer independentes as mulheres, com suas necessidades satisfeitas, com descanso suficiente e devidamente respeitadas, porém enclausuradas em uma esfera doméstica à parte, separadas da vida social em geral. Faz-se necessário promover a plena participação das mulheres, a par dos homens em todas as áreas da vida social: emprego, política e vida associativa da sociedade civil. Para tanto, seria necessário, por exemplo, a habilitação de escolas infantis, centros para idosos e espaços públicos para amamentação, bem como o fim de cultura de trabalhos masculinos e entornos políticos hostis às mulheres.

Por fim, para uma justiça de gênero, a justiça social não deveria exigir que as mulheres sejam como os homens, nem que se encaixem em instituições feitas para homens; pretende assim combater o androcentrismo, reestruturando as instituições de modo que aceitem as mulheres, não as tratando como exceção, mas como participantes típicos ideais. Para que a justiça de gênero seja alcançada, é preciso que todos estes sete princípios sejam cumpridos.

## **4.2 Modelo do Provedor Universal *versus* Modelo da Paridade do Cuidador**

O problema aparece com a inter-relação destes princípios, quando a tentativa por cumprir um acaba por interferir as tentativas de satisfação de outros. É preciso encontrar métodos que consigam satisfazer todos os sete princípios, sem excluir nenhum deles. Com isto em mente, Fraser examina duas visões feministas muito distintas de um Estado de bem-estar pós-industrial, a fim de analisar qual dos dois mais se aproxima a uma justiça de gênero.

A primeira visão é a do “modelo do provedor universal”, implícita na atual prática política da maioria das feministas e dos progressistas estadunidenses. Aqui, o principal meio para se alcançar a justiça de gênero é a promoção de emprego para as mulheres, a fim de que as mesmas possam sustentar a si e a sua família a partir de seu próprio trabalho. Para tanto, é necessário a eliminação dos obstáculos à igualdade de oportunidades de trabalho, como a discriminação por sexo e o assédio sexual. Para que as mulheres possam assumir um emprego em tempo integral em condições comparáveis a dos homens é preciso ainda que sejam liberados das responsabilidades não remuneradas, o que se daria a partir de um conjunto de serviços como escolas infantis e residência de idosos.

É preciso ainda reformar a cultura a partir de políticas de socialização que reorientem as aspirações das mulheres, tirando-as da domesticidade para colocá-las em empregos; e reorientar as expectativas dos homens, para a aceitação da nova função das mulheres, eliminando assim estereótipos sexistas e a associação entre provedor e masculinidade. Necessário ainda políticas macroeconômicas que ofereçam trabalhos permanentes e bem remunerados às mulheres.

Aplicando o modelo do provedor universal ao primeiro dos sete princípios normativos indispensáveis a uma justiça de gênero, fica claro que tal modelo ajudaria a diminuir a pobreza, a partir de políticas que criassem empregos a todas as mulheres e homens empregáveis; e de serviços que permitissem as mulheres aceitar ditos empregos. Isto seria eficaz ainda para prevenir a dependência explorável visada pelo princípio da antiexploração, pois as mulheres com emprego de provedor seguro podem se livrar de relações insatisfatórias com os homens.

Com relação a igualdade de renda, este modelo não consegue alcançá-lo completamente. A diferença salarial seria reduzida com a garantia de empregos de provedor para as mulheres, diminuindo também a questão do sexo da designação de indivíduos para empregos de provedor pagos de forma desigual, mas dessa maneira aumentaria o peso de outras variáveis, como a classe, a educação, a etnia e a idade, e tanto homens quanto mulheres em desvantagem com relação a essas variáveis ganhariam menos que os demais.

Da mesma forma, este modelo não consegue satisfazer o princípio da igualdade no tempo de ócio, pois assume que as responsabilidades domésticas e de cuidados, que são comumente exercidos por mulheres, poderiam ser conferidas ao Estado, sem levar em consideração que alguns cuidados são impossíveis de serem entregues, como a gravidez, a assistência a emergências familiares e parte da educação parental. Mesmo em relação a trabalhos que poderiam ser entregues, como cozinhar e trabalho doméstico, só seria possível se os homens assumissem uma parte equitativa deste trabalho. Com relação a mulheres solo, ainda, os pertencentes as famílias de baixa renda teriam menos possibilidades de comprar serviços de substituição. Não é provável, portanto, que o modelo de provedor universal proporcione igual tempo de ócio.

Ao reduzir homens e mulheres ao critério único de cidadãos trabalhadores, neste modelo a única oportunidade de eliminar a diferença de respeito entre os sexos é admitir para as mulheres um status nas mesmas condições que a dos homens, o que é improvável que ocorra. O mais provável é que as mulheres conservem mais conexão com a reprodução e a domesticidade que os homens, tornando-se provedoras frustradas. Além disso, outro problema é que, ao atribuir maior prestígio à categoria de provedor, acaba por menosprezar outras categorias, como a dos não trabalhadores.

Este modelo ainda, apesar de promover a participação das mulheres no emprego, define a mesma de maneira estrita, mostrando-se ineficaz no combate à marginalização. Ao esperar que todos aqueles capacitados para desempenhar um emprego o façam a tempo integral, o modelo pode impedir a participação na sociedade política e civil.

O modelo, por fim, se mostra androcêntrico, pois simplesmente valoriza a esfera tradicional dos homens – o emprego – e tenta com que as mulheres se encaixem nele, sem atribuir nenhum valor a si mesmo às atividades tradicionalmente femininas, como o cuidado. Tal modelo, portanto, é especialmente bom para as mulheres sem filhos e que não têm grande responsabilidades domésticas, mas mesmo a essas não oferece uma plena justiça de gênero.

Outro modelo, defendido pela maioria das feministas na Europa Ocidental, tem como objetivo promover a justiça de gênero principalmente apoiando os cuidados informais. O objetivo deste modelo da paridade do cuidador é que as mulheres com responsabilidades domésticas significativa sustentem a si mesmas e a sua família somente desempenhando trabalho de cuidador, ou mediante cuidados e um emprego em tempo parcial. Para tanto, vários novos programas são necessários.

Necessário um programa de atribuições aos cuidados que compensem a gravidez, a criação, o trabalho de casa e outras formas de trabalho doméstico que sejam equivalentes a um salário de provedor. Fundamental também uma reforma trabalhista, que permita combinar os cuidados com o emprego a tempo integral, flexibilizando a jornada de trabalho a fim de que os cuidadores possam alterar seus horários para conciliar as responsabilidades de cuidado, inclusive passar de um emprego a tempo integral para tempo parcial.

A fim de verificar a eficácia do modelo da paridade do cuidador para a obtenção de uma justiça de gênero, analisaremos, a exemplo do realizado acima, sua capacidade de promover cada um dos sete princípios imprescindíveis apontados anteriormente. No tocando a pobreza, este modelo seria eficaz na sua prevenção, uma vez que através de subsídios tirariam da pobreza as famílias chefiadas somente por mulheres, assim como uma combinação de subsídios e salários nos períodos de cuidados subsidiados em tempo parcial e emprego em tempo parcial.

Este modelo mostra-se eficaz também na prevenção da exploração, ao reduzir a dependência econômica da mulher com relação ao marido, proporcionando renda diretamente a mulheres não empregadas. Além disso, proporciona segurança econômica às mulheres solteiras com filhos, reduzindo sua vulnerabilidade a exploração empresarial.

Com relação a igualdade de renda, porém, os resultados não se mostram favoráveis. A maioria dos empregos oferecidos às mulheres são pior remunerados, mesmo que integrais, se comparado aos empregos situados na trajetória de provedor. As famílias biparentais terão um incentivo econômico para que um se mantenha na trajetória de provedor, ao invés de os períodos de cuidados serem alternados; e dado os atuais



mercados de trabalho, o homem se tornar o provedor será o mais vantajoso para os casais heterossexuais.

Já a igualdade no tempo de ócio pode ser beneficiada nesse modelo, pois evita que as mulheres realizem a dupla jornada, optando pelos cuidados subsidiados em tempo integral ou parcial em diversas fases da sua vida. Porém, algumas mulheres não estarão dispostas a renunciar as vantagens do emprego de provedor e tentarão combinar com os cuidados, e as que não tem um par na trajetória de cuidador estarão em significativa desvantagem no que se refere ao tempo de ócio, e também no emprego.

Quanto à igualdade de respeito, na teoria a paridade do cuidador traria bons resultados, pois o cidadão-trabalhador e o cidadão-cuidador são categorias de dignidade equivalente. Porém, os cuidados seguem sendo associados à feminilidade, e o de provedor ao masculino, sendo improvável que o papel de cuidador alcance uma verdadeira paridade com o de provedor.

Já com relação à prevenção da marginalização, não se mostra eficaz. Ao apoiar os cuidados informais por parte das mulheres, reforça a opinião de que os mesmos constituem um trabalho “de mulheres” e consolida a divisão sexista do trabalho doméstico. Ao reforçar a associação dos cuidados com a feminilidade, podem também impedir a participação das mulheres em outras esferas da vida, como a política e a sociedade civil.

O modelo de paridade do cuidador, contudo, combate o androcentrismo melhor do que o modelo do provedor universal ao tratar o trabalho de cuidador como intrinsecamente valioso, e não um mero obstáculo ao emprego. Também admite padrões de vida femininos, rechaçando assim a exigência de que mulheres se adequem a padrões masculinos.

Em geral, então, o modelo da paridade do cuidador, ao não promover de forma efetiva os sete princípios, não é capaz de estabelecer uma plena justiça de gênero.

### 4.3 Modelo do Cuidador Universal

Conforme exposto, tanto o modelo do provedor universal quanto o da paridade do cuidador não são capazes de alcançar de fato a justiça de gênero. Enquanto a do provedor universal coloca as mulheres no mesmo patamar do que os homens, ao mesmo tempo que constrói soluções que impedem de cumpri-lo plenamente, o modelo da paridade do cuidador estabelece um duplo critério para dar fim a diferença de gênero, ao mesmo tempo que institucionaliza políticas que não conseguem garantir as atividades e os padrões de vida “femininos” um respeito equivalente. Desta forma, o modelo do provedor universal não é efetivo para combater o androcentrismo e promover a igualdade do tempo de ócio, e a paridade do cuidador não consegue promover a igualdade de renda e evitar a marginalização das mulheres. Nenhum deles, ainda, promove a plena participação das mulheres em comparação com os homens, na política e na sociedade civil.

Diante da ineficácia destes dois modelos, Fraser propõe um terceiro, que vise induzir os homens a parecerem-se mais com as mulheres, fazendo com que os atuais padrões da vida das mulheres se convertam como norma para todos.

Se os homens realizarem sua parte nos cuidados, o modelo de provedor universal se aproximará muito mais a igualar o tempo de ócio e eliminar o androcentrismo, ao tempo que o modelo de paridade do cuidador teria muito mais possibilidades de igualar a renda e reduzir a marginalização das mulheres. Ambos os modelos tenderiam ainda a promover a igualdade de respeito. Se os homens se parecessem mais como as mulheres são agora, em resumo, ambos os modelos poderiam se aproximar da justiça de gênero.<sup>40</sup>

A este terceiro modelo, Fraser chama de cuidador universal. Neste modelo, todos os empregos seriam pensados para trabalhadores que são também cuidadores. Desta forma, a jornada de trabalho seria mais curta e todos teriam apoio de serviços que

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 164. No original: “Si los hombres realizaran su parte de cuidados, el modelo del proveedor universal se acercaría mucho más a igualar el tiempo de ocio y eliminar el androcentrismo, al tiempo que el modelo de la paridad del cuidador tendría muchas más posibilidades de igualar la renta y reducir la marginación de las mujeres. Ambos modelos tenderían, además, a promover la igualdad de respeto. Si los hombres se pareciesen más a como las mujeres son ahora, en resumen, ambos modelos empezarían a aproximarse a la justicia de género”.

possibilitem o emprego. Neste modelo também, diferente do provedor universal, os trabalhadores não transmitiriam todos os cuidados aos serviços sociais. Parte deste trabalho estaria subsidiado e integrado ao trabalho remunerado em um sistema de seguridade social, e parte seria efetuado em casa por parentes e amigos, porém estas não seriam necessariamente famílias nucleares heterossexuais.

Para alcançar a justiça de gênero em um Estado de bem-estar social é necessário, portanto, desconstruir o gênero, assumindo que os homens de todas as classes que fogem dos cuidados e das tarefas domésticas, assim como as grandes empresas que se aproveitam do trabalho, tanto infra remunerado como não remunerado dos trabalhadores, é que são os verdadeiros inimigos do atual sistema.

A justiça de gênero assim, segundo Fraser, tem como princípios imprescindíveis: princípio da antipobreza; antiexploração; igualdade de renda; igualdade no tempo de ócio; igualdade de respeito; antimarginalização e combate ao androcentrismo.

#### **4.4 Reorientação das lutas feministas: a urgência da reintegração entre redistribuição e reconhecimento**

Vimos que o movimento da segunda onda do feminismo se expandiu, provocando uma revolução cultural. Porém, as críticas feministas não têm provocado uma real mudança estrutural na opressão e discriminação das mulheres. Para Fraser, o principal motivo para tanto começou ainda na segunda onda do feminismo, conforme exposto no segundo capítulo deste trabalho. O primeiro equívoco desta época foi ter subordinado as lutas sociais às lutas culturais, movimento que acontecendo no mesmo momento em que o neoliberalismo atingia seu auge, serviu de suporte a estruturação capitalista neoliberal, pois a subordinação construída como um problema cultural foi dissociado da economia política.

Uma das questões feministas que acabaram por dar suporte ao neoliberalismo foi a crítica ao “salário familiar”, ou seja, o ideal de um homem provedor da mulher e dos filhos, que era tão central no capitalismo organizado pelo Estado. Esta crítica feminista acabou por legitimar o “capitalismo flexível”, afinal, essa forma de capitalismo depende do trabalho assalariado das mulheres, principalmente os trabalhos com má remuneração. O neoliberalismo então endossa a luta pela substituição do ideal do

“salário familiar” pela família com dois assalariados, e enquanto elabora uma narrativa de empoderamento feminino, a realidade deste novo ideal é que as mulheres ganham níveis depressíveis de salário, baixa segurança no emprego, declinante qualidade de vida, aumento drástico do número de horas trabalhadas por família, exacerbação da dupla-jornada de trabalho, e um aumento da pobreza, cada vez mais concentrado nos lares chefiados por mulheres. O neoliberalismo então usa a crítica do feminismo ao “salário familiar” para justificar a exploração.

A segunda contribuição feminista ao *ethos* neoliberal se deu com uma mudança de uma crítica focada na desigualdade de classe, para a crítica a construção cultural do gênero. O que houve então foi uma rejeição ao economismo enquanto o “pessoal era politizado”. O resultado disso, que deveria ter sido expandir a luta por justiça, para englobar tanto a cultura quanto a economia – o que vem sendo veementemente defendido por Fraser – acabou por criar um foco unilateral na “identidade de gênero”, que se encaixou à perfeição num neoliberalismo em ascensão, que tinha como objetivo reprimir a memória da desigualdade social. A crítica ao sexismo cultural foi absolutizada precisamente no momento em que as circunstâncias requeriam uma atenção redobrada na crítica da economia política.

A terceira contribuição apontada por Fraser do feminismo ao neoliberalismo foi a crítica do paternalismo ao bem-estar social. Inegavelmente progressista, durante o período do capitalismo organizado pelo Estado, aquela crítica desde então vem convergindo com a guerra do neoliberalismo contra o “estado babá” e seu mais recente suporte às ONGs. Um exemplo disto é o “microcrédito”, programa de pequenos empréstimos bancários às mulheres do Sul global, pensado como uma solução feminista para a pobreza e sujeição das mulheres. Porém, tal microcrédito avançou assim que os Estados abandonaram esforços macroeconômicos para lutar contra a pobreza, esforços que empréstimos de pequena escala não podem substituir. Assim, uma perspectiva voltada originalmente para democratizar o poder do Estado, de maneira a empoderar os cidadãos, agora é usada para legitimar a mercantilização e a amputação do Estado. Mais uma vez, a ideia feminista foi incorporada pelo neoliberalismo.

Além disso, o feminismo atual dominante adotou uma abordagem incapaz de promover a igualdade das mulheres. O principal objetivo deste feminismo é incentivar mulheres instruídas de classe média a conquistar cargos de liderança no mundo corporativo. Assim, apenas mulheres profissionais da classe administrativas são realmente beneficiadas, sem a realização de mudanças estruturais na sociedade capitalista, ao mesmo tempo que acabam por explorar outras mulheres, repassando o próprio trabalho de cuidado e as tarefas domésticas a trabalhadoras precarizadas e mal remuneradas – em geral, mulheres não brancas e/ou imigrantes.

Esse feminismo adotou uma noção de igualdade voltada para o mercado, o que se encaixa perfeitamente na ótica neoliberal dominante. Este feminismo liberal, por se adequar e conformar ao capitalismo, acaba deixando de fora de suas aspirações a vasta maioria das mulheres, alcançando apenas as mulheres que já possuem vantagens sociais, culturais e econômicas, se recusando a tratar das restrições socioeconômicas que tornem a liberdade e o empoderamento possíveis para todas as mulheres. Ao não levar a classe e a etnia em consideração, o feminismo liberal é vinculado ao elitismo e ao individualismo. Em geral então, o “feminismo liberal oferece o álibi perfeito para o neoliberalismo”<sup>41</sup>. O centro do problema e das injustiças que acometem a maioria das mulheres, então, é o capitalismo neoliberal.

Diante disso, como as feministas deveriam reorientar suas lutas? A resposta é clara, e foi proposta na obra intitulada *Feminismo para os 99%: um manifesto*, da autoria de Nancy Fraser, Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, lançado em 2019: as feministas devem romper a ligação perigosa com o neoliberalismo e reconquistar suas contribuições para seus próprios objetivos, confrontando as atuais desigualdades produzidas pelo neoliberalismo e a atual forma de capitalismo financeirizado.

Para tanto, primeiro é necessário romper com a ligação ilegítima entre a crítica do salário familiar e o capitalismo flexível, reivindicando por uma forma de vida descentrada do trabalho assalariado e que valorize atividades não remuneradas, incluindo o cuidado. Vimos a importância do trabalho não remunerado exercido pelas mulheres, e o que é preciso é justamente ampliar o que é considerado trabalho,

---

<sup>41</sup> ARRUZZA, BHATTACHARYA e FRASER, 2019: 39.

chamando a atenção para o papel indispensável desempenhado pelo trabalho determinado pelo gênero e não remunerado na sociedade capitalista.

O feminismo deve buscar então uma transformação social profunda e de longo alcance, a fim de se alcançar uma nova organização do trabalho doméstico e do trabalho de cuidado são menosprezados e desvalorizados nas sociedades capitalistas. “Seu movimento fundamental foi separar a produção de pessoas da obtenção de lucro, atribuir o primeiro trabalho às mulheres e subordiná-lo ao segundo”<sup>42</sup>.

Assim, a sociedade capitalista renega o papel da reprodução social, que cria e mantém a vida no sentido biológico, mas também cria e mantém nossa capacidade de trabalhar – o que Marx chamou de “força de trabalho”, e o usa como um meio para gerar lucro. O trabalho de reprodução social então é realizado por pessoas relegadas a uma posição de subordinação, que são em sua maioria do sexo feminino, pois a organização da reprodução social se baseia no gênero: depende dos papéis de gênero e apoia-se na opressão de gênero.

Essa subordinação tem como consequência o impedimento das mulheres a participação plena no mundo do “trabalho produtivo”, em que as mesmas se veem em empregos com pagamento insuficientes para sustentar a si e suas famílias, interferindo em suas vidas “privadas”, diminuindo a capacidade de sair de relacionamentos abusivos e gerando violência não só em suas relações pessoais, mas também por agentes e promotores de capital.

Segundo, deve haver uma integração da luta pela transformação de uma ordem hierárquica, embutida nos valores culturais machistas com a luta por justiça econômica – a conjunção das lutas por redistribuição e as lutas por reconhecimento. Finalmente, as feministas devem acabar com o falso suporte crítico da burocracia ao fundamentalismo do mercado livre, reivindicando o manto da democracia participativa como um meio de fortalecimento dos poderes públicos necessários para, em prol da justiça, conter o capital.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 51.

Desta forma, no “Feminismo para os 99%”, as pensadoras esclarecem que a violência de gênero é uma condição sistêmica que não pode ser entendida, nem reparada, de forma isolada, mas sim em conjunto com o amplo complexo de violências capitalistas e com o sistema social que as sustenta, tais como

A violência biopolítica das leis que negam a liberdade reprodutiva; a violência econômica do mercado, do banco, do senhorio e do agiota; a violência estatal da polícia, dos tribunais e dos agentes prisionais; a violência transnacional de agentes de fronteira; regimes de imigração e exércitos imperiais; a violência simbólica da cultura predominante, que coloniza nossa mente, distorce nosso corpo e silencia nossa voz; a “lenta” violência ambiental que corrói nossas comunidades e nossos habitats.<sup>43</sup>

Desta forma, é preciso superar o feminismo corporativo de elite, substituindo-o por um que fala pela esmagadora maioria das mulheres, “das mulheres pobres e da classe trabalhadora, das mulheres racializadas e das migrantes, das mulheres encorajadas a enxergar a si mesmas como integrantes da “classe média” enquanto o capital as explora”<sup>44</sup>. Este feminismo não se limita então a mulheres, mas a todas as pessoas que são exploradas, dominadas e oprimidas, que busque uma transformação social profunda e de longo alcance, que englobe, além de questões como justiça reprodutiva, uma nova organização de trabalho doméstico e do trabalho de cuidado, leis que criminalizem a violência de gênero e que combatam o sexismo e o racismo estruturais do sistema de justiça; questões como educação gratuita de qualidade, direitos trabalhistas, sistemas de saúde gratuito e universal – são todas lutas que devem ser assumidas pelas feministas.

Além disso, estas lutas devem ser abordadas em um nível transnacional e até global, pois as forças do capitalismo financeirizado, que destroem a vida das mulheres e promovem a violência, a mudança climática e a pobreza, não são realmente administráveis em nível de cada país.

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 42.

#### **4.5 Gênero, raça e classe nas lutas feministas: uma relação conturbada**

Desta forma, se a luta feminista é uma luta anticapitalista, esta deve levar em consideração todas as dimensões presentes dentro do sistema capitalista. Para que todas as mulheres sejam atingidas pela justiça de gênero exige que não só o gênero seja levado em consideração, pois ele se relaciona com uma variedade de outras identidades, e cada uma destas tem consequências na vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres. As categorias de classe e raça, por exemplo, são muitas vezes obscurecidas dentro das lutas femininas por justiça, embora sejam fundamentais para compreendermos os desafios presentes no feminismo atualmente.

Esta dissociação entre as lutas feministas e as dimensões de classe, conforme afirmado por Fraser, se deu no processo de evolução da sociedade capitalista denominada por ela como pós-socialista, e este processo é caracterizado pela substituição das reivindicações por redistribuição por reconhecimento, conforme já explicitado acima. Assim, os conflitos de classe são tendenciosamente suplantados por conflitos de status social, advindos da dominação cultural.

Fraser explicita essa mudança na obra *Justice Interruptus: a condição pós-socialista*, obra que marca sua crítica em relação ao capitalismo e às teorias feministas marxistas. Segundo a autora, esta condição pós-socialista é caracterizada por três principais aspectos: a ausência de qualquer visão progressista que se apresente como alternativa à ordem das coisas, onde a perspectiva socialista é deixada de lado. Trata-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”. O aspecto econômico então, que atua em conjunto com o político e o social, é esquecido.

O segundo aspecto é o deslocamento na gramática política 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; e em um nível mais profundo, trata-se de uma mudança no imaginário social a respeito da justiça, onde o olhar sobre a justiça como redistribuição foi alterado para um olhar sobre a justiça como reconhecimento.



O terceiro aspecto da era pós-socialista é o reaparecimento do liberalismo político, que atua em conjunto 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. O que preocupa então é a desconexão entre as duas dimensões dos conflitos sociais: a econômica e a cultural, que estão normalmente associadas. O que Fraser demonstra é a captação pela ideologia burguesa da luta por igualdade de gênero e sua utilização em favor de pautas capitalistas, dificultando a luta de classes, ao manter em destaque diversas pautas que teriam origens em complexas características da sociedade. A crítica feminista de injustiça de gênero então, pautada inicialmente nas dimensões econômica, cultural e política, foi fragmentada pelo neoliberalismo.

É preciso levar em consideração então que o que produz a classe na sociedade capitalista não são apenas as relações que diretamente exploram a “mão de obra”, mas também as relações que as geram e as repõem. Assim, a luta de classes também deve incluir reivindicações a respeito da reprodução social, e para isso são imprescindíveis as lutas políticas pela libertação das mulheres, contra o racismo, a xenofobia, a guerra e o colonialismo.

A raça e a classe então são dimensões que devem ser consideradas nas lutas feministas, compreendendo que a base do problema é o capitalismo, do qual o racismo e o imperialismo são parte. Entretanto, o histórico feminista para tratar destas questões tem sido ambivalente, pois as feministas definiram o sexismo e as questões de gênero de um modo que universaliza a situação de mulheres brancas e de classe média.

A pensadora feminista Angela Davis, em sua obra *Mulheres, raça e classe*, e a pensadora bell hooks, em sua publicação *E eu não sou uma mulher?*, trazem ricas contribuições e críticas acerca da problemática da estabilidade homogeneizante da categoria mulher, e a necessidade de se atentar igualmente às formas combinadas de diferenciações e desigualdades, como raça e classe social, entrecortando as experiências das mulheres.

Angela Davis nos mostra, a partir de uma análise histórica das especificidades das opressões feministas, que as mulheres brancas de classe média contribuíram de forma significativa nas diversas lutas contra formas de opressão. Não puderam, porém, compreender na sua totalidade as especificidades e complexidades da situação de mulheres negras e trabalhadoras.

Ao longo da década de 1830, as mulheres brancas do Norte, tanto as donas de casa quanto as trabalhadoras, ofereceram um apoio decisivo à causa abolicionista, e a partir deste movimento tomaram conhecimento de sua própria opressão e exclusão da arena política. Mostrando seu valor além do ambiente doméstico, tomaram consciência de que o sexismo também poderia ser questionado na arena política, o que ajudou a organizar de modo efetivo a luta pelos seus direitos quase uma década depois. Porém, a organização das mulheres na luta por seus direitos em meados do século XIX propunha uma análise da condição feminina sem considerar as circunstâncias das mulheres que não pertenciam a classe média de mulheres brancas.

Pessoas brancas abolicionistas, como regra, ou defendiam os capitalismos industriais ou não demonstravam nenhuma consciência de identidade de classe. Essa aceitação sem objeções do sistema econômico capitalista era evidente também no programa de movimento pelo direito das mulheres. No interior do movimento de mulheres, em seus primeiros anos, pouco se discutia sobre a população branca trabalhadora, nem mesmo sobre as mulheres brancas trabalhadoras.<sup>45</sup>

As líderes do movimento feminista de então ignoravam as lutas das operárias brancas e não compreendiam que as trabalhadoras desafiavam e vivenciavam a supremacia masculina de um modo particular. Ignoravam assim a difícil situação das mulheres brancas da classe trabalhadora, bem como a condição das mulheres negras, propondo assim uma análise da condição feminina sem considerar as circunstâncias das mulheres que não pertenciam a classe média.

---

<sup>45</sup> DAVIS, 2016: 75.

A relação das feministas da época com as dimensões da raça e da classe mostraram-se ainda mais conturbadas com a extensão do direito ao voto aos homens negros, no pós-Guerra Civil, conquista que se deu antes do sufrágio feminino e que aos olhos de muitas mulheres, tornaria os homens negros superiores a elas. As argumentações em favor do voto feminino apresentavam resoluções racistas e classistas que queriam atribuir o direito ao voto às mulheres brancas da classe média e da burguesia, subjugando os três principais elementos da classe trabalhadora dos Estados Unidos: a população negra, os imigrantes, e a mão de obra branca nacional sem instrução. Assim, na defesa dos próprios interesses enquanto mulheres brancas da classe média, elas explicitaram seu relacionamento fraco e superficial com a campanha pela igualdade negra, e ao articular sua oposição ao direito ao voto pelos homens negros evocavam os privilégios da supremacia branca, mostrando a influência ideológico do racismo em suas lutas.

Por mais racistas que as posturas iniciais do movimento das mulheres possam parecer, foi somente na última década do século XIX que a campanha pelo sufrágio feminino se uniu definitivamente a supremacia branca, e a chegada do século XX uniu racismo e sexismo de uma nova maneira, com a união da supremacia branca e da supremacia masculina. À medida que o racismo se tornava mais forte no interior da organização das mulheres brancas, o culto sexista da maternidade também ganhava força.

As reivindicações das mulheres brancas quanto aos direitos reprodutivos, aborto e controle de natalidade também possuem um cunho racista e classista. A consciência das mulheres acerca de seus direitos reprodutivos nasceu no interior do movimento organizado em defesa da igualdade política de mulheres, que perceberam que somente poderiam exercer seus direitos políticos que poderiam vir a conquistar se pudessem limitar e planejar suas gestações. Surge então o slogan da “maternidade voluntária”, com uma visão nova e autenticamente progressista da condição da mulher.

Porém, mais uma vez, tal movimento não incluía as mulheres negras e da classe trabalhadora, pois estava associado ao estilo de vida da classe média e da burguesia e

não refletiam as condições de vida das trabalhadoras que estavam mais engajadas em uma luta pela sobrevivência econômica.

O controle de natalidade mostrou-se fortemente racista e classista, pois as feministas que o defendiam difundiam a ideia de que a população pobre tinha a obrigação moral de reduzir o tamanho de sua família, porque as famílias grandes esgotavam os impostos e os gastos com caridade dos ricos e porque as crianças pobres eram menos propensas a se tornar “superiores”.

Se as sufragistas aquiesceram aos argumentos que invocavam a extensão do voto às mulheres como a salvação da supremacia branca, então as defensoras do controle de natalidade ou aquiesceram ou apoiaram os novos argumentos, invocando o controle de natalidade como um meio de prevenir a proliferação das “classes baixas” e como um antídoto para o suicídio da raça. Este poderia ser prevenido pela introdução de métodos contraceptivos entre a população negra, imigrante e pobre em geral. Assim, as brancas prósperas de sólida linhagem poderiam continuar sendo superiores em número da população. Dessa forma, o viés de classe e o racismo se infiltraram no movimento pelo controle de natalidade ainda em sua infância. Cada vez mais, aceitava-se nos círculos do movimento que mulheres pobres, tanto negras quanto imigrantes, tinham um “dever moral de restringir o tamanho de sua família.”<sup>46</sup>

Desta forma, o controle de natalidade que era um direito para as mulheres brancas de classe média e da burguesia, passou a ser interpretado como um dever para as mulheres pobres.

Vemos então que o feminismo surgiu não das mulheres mais vitimizadas e oprimidas – estas se encontravam em uma situação de impotência para mudar sua situação – mas da parte das feministas que detinham o poder, ou seja, as feministas brancas da classe média e da burguesia. Importante salientar, contudo, que sempre houve mulheres negras na luta por visibilidade e reconhecimento dentro do movimento feminista, como Sojourner Truth, que proferiu seu famoso discurso “E não sou eu uma mulher?”

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 123.

em 1851, onde expôs o viés de classe e o racismo do movimento das mulheres na época.

Ainda atualmente vemos como as feministas brancas dominam o feminismo com pautas que abarcam somente as suas iguais, raramente se questionando sobre as mulheres que não fazem parte da mesma realidade e se recusando a chamar atenção para questões como a raça e a classe.

#### **4.6 A urgência do interseccionalismo para uma justiça de gênero**

Diante disto, feminismo “tradicional” não representa a luta de todas as mulheres, e está repleto de problemas que comprometem o seu desenvolvimento. Historicamente, como bem nos mostra Angela Davis, o movimento feminista, que surge principalmente a partir de reivindicações de uma classe média e elitizada, tem oprimido grupos minoritários ao transformar em voz única uma luta que na realidade é plural. Diante desta realidade, fica evidente a necessidade de visibilidade de problemáticas que abarcam essa diversidade de mulheres que buscam por seus direitos, pois aqui gênero não é suficiente, a intersecção entre raça, classe social e gênero deve ser considerada para que essa pluralidade seja alcançada.

A interseccionalidade, assim, é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de opressão. Trata da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias e classes.

O termo interseccionalidade, cunhado pela primeira vez em 1989 pela jurista e uma das principais estudiosas da teoria crítica da raça, Kimberlé Crenshaw, tem como origem o movimento *Black Feminism*, do final dos anos 1970, cuja crítica coletiva se voltou de maneira radical contra o feminismo branco, de classe média e heteronormativo. Este conceito, portanto, não é exatamente novo. Em cada geração, em cada esfera intelectual e até mesmo em cada movimento político, existiram mulheres negras que se articularam a partir da necessidade de pensar e falar sobre

raça através de uma lente que observe a questão de gênero, ou pensar e falar sobre o feminismo através de uma lente que observe a questão de raça.

Kimberlé Crenshaw começou a usar o termo interseccionalidade para lidar com o fato de que muitos problemas de justiça social, como racismo e sexismo, frequentemente se sobrepõem, criando múltiplos níveis de injustiça social. Esse, segundo ela, era um problema que nem sequer tinha um nome, e quando um problema não tem nome não o enxergamos, e por isso não podemos resolvê-lo. Este era, portanto, um problema de enquadramento.

A interseccionalidade remete a uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos de diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais.

Um feminismo que seja realmente efetivo, desta forma, exige o interseccionalismo, pois “onde os sistemas de raça, gênero e dominação de classe convergem, como ocorre na experiência das mulheres não-brancas, as estratégias de intervenção baseadas unicamente nas experiências das mulheres que não compartilham a mesma classe ou classe de fundo serão de ajuda limitada para as mulheres que por causa de raça e classe enfrentam obstáculos diferentes”<sup>47</sup>.

O feminismo deve ainda alargar esta exigência aos movimentos feministas transnacionais, que a partir de uma ótica interseccional devem se unir a outros movimentos que busquem reivindicar os direitos dos excluídos da globalização, visto que a globalização hegemônica cria uma realidade polarizada entre os pertencentes à

---

<sup>47</sup> CRENSHAW, 1993: 1246. No original: “Where systems of race, gender, and class domination converge, as they do in the experiences of battered women of color, intervention strategies based solely on the experiences of women who do not share the same class or race backgrounds will be of limited help to women who because of race and class face different obstacles”.

seleta elite global, e os excluídos, a maioria da população mundial vítima de uma pobreza sistêmica. Dentre os menos favorecidos encontram-se aqueles prejudicados pelos processos históricos de estratificação social, destacando-se as mulheres, os pobres, as minorias étnicas e os cidadãos de países menos desenvolvidos. Esta nova configuração social, portanto, é marcada por discriminações raciais, étnicas, sexuais e de classe, que se interseccionam na determinação do lugar ocupado pelos sujeitos na sociedade.

Desta forma, diante desta globalização hegemônica contemporânea, se faz necessário identificar a estrutura das discriminações, bem como considerar e compreender as diferentes formas de subordinação e suas intersecções, para que então os movimentos feministas possam atuar neste cenário com vistas a melhorar as condições das mulheres e dos outros grupos subordinados de forma eficaz.

Este esforço para uma análise e atuação interseccionais vem sendo observado no feminismo contemporâneo, que, conforme Nancy Fraser, a partir do início do século XXI encontra novas oportunidades nos espaços políticos e se reinventa como um projeto de política transnacional, buscando congrega reivindicações étnico-raciais, ambientais, de classe e gênero, em um cenário global de resistência.

## Considerações Finais

Após esta vasta exposição do processo de construção da teoria crítica de Nancy Fraser e das reflexões feministas que a atravessam, concluiremos o trabalho realizando a conexão de alguns apontamentos de reflexões que eventualmente foram descritos como isolados um dos outros.

Sucintamente, no primeiro capítulo tratamos do modelo crítico de Nancy Fraser para as políticas de interpretações das necessidades, onde nos foi possível identificar onde as reivindicações levantadas pelos movimentos feministas se colocam frente a um discurso político sobre as necessidades. Para Fraser, a necessidade é constituída discursivamente e atravessada por desigualdades sociais e assimetrias de poder. Desta forma, algumas necessidades se tornam oficiais e legítimas e carregam em si definições e interpretações hegemônicas, em cuja construção os variados grupos sociais subalternos, constituídos em contrapúblicos, não participam em condições de igualdade.

Desta forma, vemos como esse discurso hegemônico favoreceu um discurso machista, racista e heteronormativo nas sociedades atuais, onde o político é separado da esfera doméstica ou pessoal. As feministas então têm demonstrado como discursos sobre necessidade que afirmam ser neutros, expressam perspectivas parciais e interessadas de grupos dominantes. O primeiro desafio das lutas feministas, assim, é que suas reivindicações sejam consideradas como políticas e sistêmicas, e possam se dar dentro da esfera pública. Para tanto, é necessário retirar aquela distinção realizada por Habermas entre instituições e mundo da vida, que relega a mulher a um espaço doméstico, onde lhes é negada a participação paritária nos debates, politizando assim suas necessidades e criando novos públicos de discurso, novos espaços e instituições onde os debates possam se dar.

O segundo capítulo tratou das abordagens da autora acerca do histórico dos movimentos feministas e de sua periodização do feminismo norte-americano, onde divide a chamada “segunda onda” do feminismo em três fases. Aqui vimos as transformações das reivindicações feministas ao longo das três fases, e a maior crítica e contribuição de Fraser é explicar como, ao alterar suas reivindicações por justiça da



redistribuição para o reconhecimento, as feministas afastaram-se cada vez mais da crítica ao capitalismo e acidentalmente favoreceram o ideal do neoliberalismo. A segunda fase então, é marcada pela subjugação do aspecto econômica das lutas feministas, bem como o feminismo legitimando a hegemonia liberal, o que trouxe consequências perversas até os dias de hoje.

O terceiro capítulo buscou sistematizar o modelo de Fraser para uma teoria da justiça. Neste modelo, a justiça é composta por três dimensões: as reivindicações por redistribuição, voltadas a remediar uma injustiça econômica; as reivindicações por reconhecimento, voltadas a corrigir injustiças de ordem cultural; e a última dimensão acrescentada posteriormente por Fraser, a representação, voltada para sanar a injustiça política. Esta teoria da justiça tem como centro normativo o princípio da paridade de participação, que requer que os membros da sociedade interajam como pares, sem distinção de classe ou status.

Por fim, no último capítulo, pretendemos demonstrar como a análise da justiça proposta por Fraser se aplica especificamente a questão do gênero. Fraser afirma que o conceito de gênero precisa ser revisado pelas feministas. Tal concepção necessita abarcar tanto a problemática centrada na cultura quanto a problemática centrada no trabalho do feminismo socialista, sem reduzir uma à outra. Ao mesmo tempo, precisa levar em conta as duas dimensões do sexismo – redistribuição e reconhecimento – o que levaria a uma concepção bidimensional do gênero, que partiria do princípio tanto da classe quanto do status. É indiscutível, portanto, que um conceito de justiça de gênero que tenha verdadeiramente efetividade para uma transformação social, deve incorporar tanto a preocupação com a distribuição e o acesso aos recursos – o que envolve o componente de classe – quanto o reconhecimento das diferenças, isto é, de todas as estruturas simbólicas que a secundarizam e que conformam o status social.

Na perspectiva distributiva sobre a questão das mulheres, temos uma injustiça específica do gênero já enraizada na estrutura da sociedade. Tal injustiça parte da divisão que se dá entre o trabalho produtivo remunerado e o trabalho reprodutivo e doméstico não remunerado, comumente exercido por mulheres, bem como a divisão

dentro do trabalho remunerado, em que as atividades pior remuneradas e de serviço doméstico cabem às mulheres, gerando uma má distribuição econômica.

De fato, a aproximação de gênero e classe enquanto categorias a serem eliminadas é pertinente, pois o que produz a classe nas sociedades capitalistas não são apenas as relações que diretamente exploram a “mão-de-obra”, mas também as relações que a geram e a repõem. As distinções entre trabalho produtivo (remunerado), e trabalho reprodutivo (não remunerado), é central para compreendermos as injustiças de gênero.

Como afirmado por Fraser, ao perder de vista a questão da justiça social, o debate das lutas feministas deixou de lado uma importante dimensão das injustiças, a econômica, sem a qual não é possível compreender as inter-relações entre injustiças de reconhecimento e má-distribuição. O cerne da análise de Fraser recai sobre a desconstrução do salário familiar proporcionada pelas lutas feministas de inclusão das mulheres no mercado de trabalho, e que parece ter oferecido um elemento chave para o desenvolvimento do aspecto central do neoliberalismo, que usa a crítica ao salário familiar para justificar a exploração.

Compreende-se assim como a inserção do gênero no modo de produção capitalista gera a apropriação das diferenças biológicas entre homens e mulheres, com o fim de dar sustentação à divisão fundamental entre trabalho produtivo pago e trabalho reprodutivo não pago, sendo este último designado como responsabilidade primária das mulheres. Porém, hoje a crítica feminista ao salário familiar assumiu um aspecto completamente diferente. Agora, seu grande objetivo é validar o ideal mais “moderno” da família de renda dupla. Neste novo padrão, a mulher que adentrou no mercado de trabalho remunerado não possui mais tempo para realizar o trabalho não remunerado do cuidado. Ao endossar este modelo, o feminismo atual se mostra de acordo com as necessidades e os valores do capitalismo neoliberal contemporâneo. Assim, a crítica ao trabalho familiar anteriormente contra a desvalorização do cuidado na sociedade capitalista, hoje serve para alimentar a valorização do trabalho remunerado dentro deste sistema.

Como o capitalismo atribuiu o trabalho reprodutivo sobretudo às mulheres, restringe sua capacidade de participar de forma plena, como iguais, no trabalho produtivo. Nas sociedades capitalistas, portanto, a violência de gênero possui suas raízes em uma ordem social que entrelaça a subordinação das mulheres à organização do trabalho com base no gênero e à dinâmica da acumulação de capital. Desta forma, é preciso que as feministas rompam com a ligação ilegítima entre a crítica do salário familiar e o capitalismo flexível, reivindicando por uma forma de vida descentrada do trabalho assalariado e que valorize atividades remuneradas. Para tanto, é necessária a desconstrução do gênero, induzindo os homens a parecerem mais com as mulheres e tornando os atuais padrões da vida das mulheres como norma para todos.

Não basta, contudo, reconhecer que a reprodução social depende de papéis de gênero e está permeada pela classe, porque ela é permeada também pela raça, sexualidade e nacionalidade.

Já a injustiça de gênero no âmbito do reconhecimento se dá com a diferenciação do status enraizada na sociedade, baseada na característica do androcentrismo, um padrão cultural que valoriza as características associadas com a masculinidade, enquanto desvaloriza o considerado “feminino”. Tal característica se reflete em todos os âmbitos da sociedade, como na área do direito onde influencia interpretações jurídicas; da intimidade; da autonomia; da defesa própria e da igualdade; nas áreas da política governamental e em práticas profissionais habituais, a exemplo da medicina. Influenciam ainda a cultura popular e a interação cotidiana. Desta forma, as mulheres sofrem formas de subordinação de status específicas de gênero que são independentes da economia política – abuso sexual, violação e violência doméstica, representações estereotipadas triviais, objetificantes e depreciativas nos meios de comunicação, menosprezo na vida cotidiana; exclusão ou marginalização em esferas públicas e organismos deliberativos; degeneração dos direitos plenos e de proteções iguais referentes à cidadania. Por serem independentes da economia, necessitam de remédios de reconhecimento para sua superação.

Para Fraser, é discutível se ambas as dimensões têm o mesmo peso, mas é indiscutível que o gênero contém um âmbito da redistribuição, referente a economia, e outro de

reconhecimento, cultural-discursivo, o que leva à conclusão que para a superação da injustiça de gênero é necessário que ocorra uma mudança tanto na estrutura econômica quanto na ordem de status da sociedade contemporânea, assim como preleciona a teoria da justiça da autora.

Para tanto, vemos a importância do interseccionalismo, que busca capturar as consequências da opressão de gênero levando em consideração todas as dimensões de opressão pelas quais são atravessadas. A luta feminista é assim, uma luta anticapitalista, e como tal deve levar em consideração todas as formas imbricadas de opressão. Por tal motivo, o feminismo liberal de hoje, insensível às questões como classe e etnia e que se recusa a tratar de restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossível, não é capaz de atingir uma ampla maioria de mulheres do mundo todo. O feminismo hoje deve unir forças a outros movimentos anticapitalistas, tais como antirracista, anti-imperialista e ambientalista, lutando em conjunto com as várias formas de opressão.

Segundo Fraser, o momento é oportuno para o fortalecimento do feminismo, visto que segundo a autora o próprio capitalismo está em crise. O feminismo deve se voltar então 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 para as lutas feministas.

Ao longo de sua trajetória, Fraser travou diálogos com alguns pensadores, trazendo uma importante troca de argumentos. Para finalizar o trabalho, trazemos aqui breves considerações sobre três destes diálogos, travados com Judith Butler, Iris Marion Young e Richard Rorty, e que dizem respeito principalmente ao pensamento dual (reconhecimento/redistribuição) de Nancy Fraser, e a importância da própria categoria do reconhecimento.

A pensadora feminista Judith Butler em seu artigo intitulado *Meramente Cultural*, publicado em 1997, realiza uma crítica que recai na divisão realizada por Fraser entre redistribuição e reconhecimento, e na consideração das opressões sofridas pelos LGBTQs como uma forma de injustiça de falso reconhecimento. O debate ainda é marcado pelas discordâncias sobre o modo pelo qual a cultura reforça as bases

econômicas do capitalismo como modo de produção e reprodução das condições de vida. Butler acusa Fraser de considerar as opressões engendradas na esfera cultural como uma violação menos importante ou menos grave do que os danos “reais” provenientes da estrutura propriamente econômica da sociedade, e que as injustiças sofridas pelos grupos homossexuais não passariam por transformações de cunho econômico. Butler defende um entendimento mais amplo da esfera econômica, que inclui a reprodução social das pessoas além da reprodução de mercadorias. Assim, não só o gênero, mas também a sexualidade fazem parte da vida material, “não apenas pelo modo com que eles servem à divisão sexual do trabalho, mas também porque o gênero normativo serve à reprodução da família normativa”<sup>48</sup>. Deste modo, a reprodução das pessoas e a regulação social da sexualidade fazem parte de um mesmo processo de produção, e em consequência a heteronormatividade não se trataria apenas do não reconhecimento cultural de algumas pessoas, mas sim de um “modo específico de produção e troca sexual que atua para manter a estabilidade do gênero, a heterossexualidade do desejo e a naturalização da família”<sup>49</sup>. Assim, para Butler, a regulação heteronormativa da sexualidade é central ao funcionamento da economia política, e que as lutas contemporâneas contra tal regulação ameaçam a viabilidade do sistema capitalista.

Com relação ao primeiro ponto, Fraser não desqualifica opressões sofridas por gays e lésbicas, conforme afirmado por Butler, nem as considera como menos fundamentais, materiais e reais do que as opressões de classe. Pelo contrário, o que a autora busca é justamente conceituar as injustiças de distribuição e as injustiças de reconhecimento como igualmente primárias, sérias e reais que devem ser superadas, e a distinção entre o econômico e o cultural não é ontológica, mas sim uma distinção de teoria social. E ainda, é uma distinção entre o econômico e o cultural, não entre o material e o cultural – pois as injustiças de falso reconhecimento são tão materiais quanto as injustiças de má distribuição, ao institucionalizar normas que impedem a paridade participativa. Desta forma, Butler considera os danos materiais sofridos por gays e lésbicas decorrentes do heterossexismo como danos econômicos provenientes diretos

---

<sup>48</sup> BUTLER, 2016: 240

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 243.

da estrutura econômica da sociedade, e para remedia-los seria preciso uma mudança nas relações de produção. Para Fraser, porém, as raízes do heterossexismo econômico seriam as relações de reconhecimento, “um padrão institucionalizado de interpretação e valorização que concebe a heterossexualidade como normativa e a homossexualidade como desviante, negando deste modo a paridade participativa a gays e lésbicas”<sup>50</sup>. Assim, a má distribuição seria sanada ao mudarem as relações de reconhecimento.

Quanto ao segundo ponto, Fraser afirma que o capitalismo contemporâneo parece não exigir o heterossexismo, ao contrário do afirmado por Butler. Para Fraser, os homossexuais são considerados como um grupo em que a própria existência é considerada uma abominação, não como uma classe inferior, mas útil de trabalhadores servis cuja exploração é central para o funcionamento da economia. Desta forma, as desvantagens econômicas dos homossexuais são melhores compreendidas como efeitos do heterossexismo nas relações de reconhecimento do que como profundamente arraigadas na estrutura do capitalismo.

Os pensamentos dirigidos por Iris Young também recaem sobre o pensamento dual entre as categorias da redistribuição e do reconhecimento. No artigo *Categorias Desajustadas: uma crítica ao pensamento dual de sistemas de Nancy Fraser*, a crítica de Young recai sobre quatro pontos principais. A primeira discordância é em relação a ativistas feministas e movimentos antirracistas, que não buscam ter apenas sua identidade reconhecida, mas também querem construir melhorias na sua vida material. Embora Young reconheça que alguns movimentos destacam a questão cultural como central da justiça, para ela não há evidências de que as ativistas feministas e antirracistas ignorem regularmente questões de desvantagem econômica.

A segunda discordância diz respeito à dualidade entre a redistribuição e o reconhecimento, o que para Young acaba por produzir categorias muito rígidas. Para ela, as múltiplas formas de injustiça não podem ser reduzidas a somente duas categorias, sendo necessário uma categorização mais plural de questões de justiça.

---

<sup>50</sup> FRASER, 2016: 285.

Na terceira discordância, Young afirma que o pensamento dual de Fraser não é capaz de contribuir para as lutas sociais. Para Young, a dicotomia de Fraser é válida para corrigir a tendência de ignorar questões de economia política, e concorda que o foco político no reconhecimento desconectado das injustiças de exploração, privação ou controle sobre o trabalho é problemático. É preciso portanto reconectar as injustiças econômicas com as de reconhecimento, e “mostrar como o reconhecimento é um meio para, ou um elemento na igualdade econômica e política”<sup>51</sup>.

Por fim, Young afirma haver uma contradição nos escritos de Fraser que se reaproxima do dualismo habermasiano após tê-lo criticado no artigo *Que é crítico na teoria crítica?*, conforme exposto na primeira parte deste trabalho.

Argumentando a essas críticas, Fraser concorda que realizar uma separação empírica clara entre cultura e economia política é realmente indevido, por isso defende a necessidade heurística da separação. De fato, a dualidade entre economia política e a cultura realizada por Fraser é uma distinção apenas analítica, e ajuda a compreender a necessidade política de uma luta por justiça abrangente e de integração entre as duas dimensões. Quanto à afirmação de uma contradição no pensamento de Fraser a respeito do dualismo habermasiano, acredito que a autora recusa a dualidade substantiva de Habermas, mas não o uso analítico das dimensões simbólica e material da vida social.

Por fim, Richard Rorty em seu artigo *Is “Cultural recognition” a useful notion for leftist politics?* questiona se a categoria do reconhecimento é adequada para tratar das reivindicações por justiça. Embora os dois autores concordem que a igualdade moral entre os seres humanos é importante e deve ser considerada – o que em Fraser se mostra na paridade participativa – para Rorty a esquerda deveria lutar para eliminar o preconceito pela ênfase no caráter humano comum, mais do que pela ênfase na diferença cultural, através de um trabalho educativo para afirmar a igualdade moral humana. Para Fraser, porém, um trabalho educativo não seria o suficiente, sendo necessário superar os padrões institucionalizados de valoração cultural. Conforme

---

<sup>51</sup> YOUNG, 2009: 206.

verificado ainda, a injustiça cultural envolve particularidades de grupos, e não resulta apenas da negação de uma humanidade comum.

O objetivo ao expor tais diálogos é principalmente o de demonstrar quais os impactos trazidos por eles na obra de Fraser. Percebemos que, a partir do diálogo da autora com Butler e Yung, Fraser concorda que realizar uma separação clara entre cultura e economia política é realmente indevido, e que tal separação é necessária como um método de avaliação, ajudando ainda a demonstrar a necessidade política da integração entre a redistribuição e o reconhecimento, já que as injustiças resultam da conjugação entre as duas.



## Referências Bibliográficas

### Bibliografia Primária:

DAVIS, Angela - **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. ISBN 978-85-7559-503-9

FRASER, Nancy - The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics. In Duke University Press, Durhan, vol. 17, 1990, p. 82-101.

FRASER, Nancy - **Justice Interrupts. Critical Reflections o the “Postsocialis” Condition**. Routledge, 1997. ISBN 978-0415917957

FRASER, Nancy - A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In Revista Crítica de Ciências Sociais. São Paulo, vol. 63, 2002, p. 7-20.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel - **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. London: Verso, 2003. ISBN 1-85948-648-3

FRASER, Nancy - Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. In Revista Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 15, 2005 p. 291-308.

FRASER, Nancy - Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era pós-socialista. In Caderno de Campo. São Paulo, vol. 14, 2006, p. 230-239.

FRASER, Nancy - **Escalas da justicia**. Barcelona: Herder, 2008.

FRASER, Nancy - Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. In Revista Lua Nova. São Paulo, vol. 77, 2009, p. 11-39.

FRASER, Nancy - Igualdade, identidade e justiça social. In Le Monde Diplomatique Brasil, 2012, vol. 59. Em: <https://diplomatique.org.br/igualdade-identidades-e-justica-social/>. (Acessado em 26 de maio de 2020).

FRASER, Nancy - Justiça Anormal. In Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, v.108, 2013, p. 739-768.

FRASER, Nancy; NASH, Kate - **Transnationalizing the Public Sphere**. Polity Press, 2014. ISBN 0745650597

FRASER, Nancy - **Fortunas del Feminismo**. Quito: Trafincantes de Sueños, 2015. ISBN 978-84-943111-9-2

FRASER, Nancy – Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. In Revista Ideias. Campinas, vol. 7, 2016, p. 229-248.

FRASER, Nancy - Reconhecimento sem ética? In Revista Lua Nova. São Paulo, vol. 70, 2017, p. 101-138.

FRASER, Nancy [et al] **Debates feministas. Um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. ISBN 978-85-393-0765-4

FRASER, Nancy - **Feminismo para os 99%: um manifesto**. São Paulo: Editora Boitempo, 2019. ISBN 978-85-7559-680-7

### **Bibliografia Secundária:**

BUTLER, Judith – Meramente Cultural. In Revista Ideias. Campinas, vol. 7, 2016, p. 227-248.

CRENSHAW, Kimberlé - Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. In Stanford Law Review, vol. 43, 1991, p. 1241-1299.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve - **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009. ISBN 978-8578271435

BIROLI, Flavia - **Autonomia e desigualdade de gênero: contribuições do feminismo para a crítica democrática**. São Paulo: Editora Horizonte, 2013. ISBN 978-8599279557

GARCIA, Carla Cristina - **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2015. ISBN 978-8588386631

HONNETH, Axel - **Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory**. Cambridge: Polity Press, 2017. ISBN 978-07456-29056

HOOKS, Bell - **O feminismo é para todo mundo**. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2018. ISBN 978-8501115591

HOOKS, Bell - **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e o feminismo**. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2019. ISBN 978-8501117403

OLSON, Kevin [et al] **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser debates her Critics**. London: Verso, 2008. ISBN 13:978-1-85984-223-2.

TAYLOR, Charles - **The Political of Recognition**. Princeton University Press, 1994.

YOUNG, Iris M. – Categorias desajustadas: Uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser. In Revista Brasileira de Ciência Política. Brasília, vol. 2, 2009, p. 193-214.