Enrico Paternostro Bueno da Silva

A Teoria Social Crítica de Nancy Fraser: Necessidade, Feminismo e Justiça

Campinas, SP

2013

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Enrico Paternostro Bueno da Silva

A Teoria Social Crítica de Nancy Fraser: Necessidade, Feminismo e Justiça

Orientador Prof. Dr. Josué Pereira da Silva

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Enrico Paternostro Bueno da Silva, e orientada pela Prof. Dr. Josué Pereira da Silva

Orientador

Campinas, SP
2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Marta dos Santos - CRB 8/5892

Si38t

Silva, Enrico Paternostro Bueno da, 1988-
A teoria social crítica de Nancy Fraser : necessidade, feminismo e justiça / Enrico Paternostro Bueno da Silva. - - Campinas, SP : [s. n.], 2013.

Orientador: Josué Pereira da Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Teoria crítica. 2. Justiça social - Filosofia. 3. Necessidade (Filosofia). 4. Feminismo. I. Silva, Josué Pereira da, 1951- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The critical social theory of Nancy Fraser : social needs, feminism and justice
Palavras-chave em inglês:
Critical theory
Social justice - Philosophy
Necessity (Philosophy)
Feminism
Área de concentração: Sociologia
Titulação: Mestre em Sociologia
Banca examinadora:
Josué Pereira da Silva [Orientador]
Luciana Ferreira Tatagiba
Patrícia Castro Mattos
Data da defesa: 10-12-2013
Programa de Pós-Graduação: Sociologia

Enrico Paternostro Bueno da Silva

A Teoria Social Crítica de Nancy Fraser: Necessidade, Feminismo e Justiça

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Sociologia defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 10/12/2013

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva
(orientador)

Profa. Dra. Patrícia Castro Mattos
UFSJ

Profa. Dra. Luciana Ferreira Tatagiba
DCP/IFCH/Unicamp

SUPLENTES:

Profa. Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos (UERJ)

Prof. Dr. Sílvio César Camargo (DS/IFCH/Unicamp)

Dezembro/2013

RESUMO

A filósofa política Nancy Fraser destaca-se enquanto importante expoente da Teoria Crítica contemporânea. Conhecida majoriamente por seu debate com Axel Honneth acerca da teoria do reconhecimento, suas formulações legaram importantes contribuições a, no mínimo, três campos do pensamento social: a teoria feminista, a sociologia política dos movimentos sociais e a filosofia da justiça. Visando uma reconstrução e sistematização crítica da evolução teórica da autora, este trabalho considera uma ampla gama de escritos datados de 1980 a 2012.

No estudo de uma filósofa que sempre priorizou textos curtos e ensaios publicados em revistas políticas e acadêmicas a grandes sistematizações monográficas, identifica-se dois grandes modelos críticos em torno dos quais orbitam grande quantidade de diagnósticos de época, conceitos críticos e perspectivas emancipatórias. Para tratá-los, é utilizada uma classificação metodológica de sua produção em três blocos temáticos. O primeiro refere-se ao modelo para as "políticas de interpretação das necessidades", que mobiliza conceitos como *discurso*, *democracia*, *hegemonia*, *esfera pública*, *cidadania* e *necessidade*. O segundo trata das concepções teóricas e análises empíricas a respeito da subordinação feminina e das lutas feministas, que atravessam toda a produção da autora; destaca-se aqui o diálogo com as mais variadas correntes do pensamento: Escola de Frankfurt, pós-modernismo, pós-estruturalismo, pragmatismo, teoria do discurso. O terceiro bloco temático, enfim, contempla o modelo para uma teoria crítica da justiça, desenvolvido em estreita conexão com a práxis política dos movimentos sociais; aparecem aqui conceitos como *participação paritária*, *reconhecimento*, *redistribuição*, *representação*, *transnacionalização* e *estrutura de governança*.

Não ignorando as oscilações temáticas e conceituais presentes ao longo do percurso filosófico de Fraser, a pesquisa busca compreender as contribuições originais e os inevitáveis limites verificados no pensamento social da autora, tencionando participar da teorização crítica das sociedades contemporâneas e contribuir para a compreensão e superação das injustiças nelas presentes.

Palavras-chave: Teoria Crítica, Justiça Social, Necessidade, Feminismo.

ABSTRACT

The political philosopher Nancy Fraser is recognized as an important exponent of contemporary Critical Theory. Mainly known for the debate with Axel Honneth about the theory of recognition, her formulations give important contributions to at least three fields of social thought: the feminist theory, the political sociology of social movements and the philosophy of Justice. Aiming at a systematic reconstruction and critique of theoretical evolution of the author, it is considered here a wide range of writings dated from 1980 to 2012.

In the study of a philosopher who always prioritized short texts and essays published in academic and political journals to large monographic systematizations, it is possible to identify two major critical models that lead to many diagnosis, critical concepts and emancipatory perspectives. To describe them, I use a methodological classification of her writings in three thematic blocks. The first one is about the "politics of needs interpretation" model, which mobilizes concepts such as *discourse*, *democracy*, *hegemony, public sphere*, *citizenship* and *need*. The second is about the theoretical concepts and empirical analyzes regarding the subordination of women and feminist struggles, which is visible through the entire production of the author; here, it is possible to highlight the dialogue among the various theoretic currents: Frankfurt School, post modernism, post structuralism, pragmatism, discourse theory. The third thematic block, finally, brings the model toward a Critical Theory of Justice, proposed in close connection with the political praxis of social movements; here are developed concepts as *participatory parity, recognition*, *redistribution*, *representation*, *transnationalization* and *structure of governance*.

Considering the thematic and conceptual oscillations along Fraser's philosophical course, the research seeks to understand the original contributions and inevitable limits observed in her social thought, intending to participate in the critical theory of contemporary societies and to contribute to understanding and overcoming the injustices present in them.

Keywords: Critical Theory, Social Justice, Social Needs, Feminism.

SUMÁRIO

Introdução **17**

1.Política e Transformação Social: contrapúblicos e o discurso das necessidades **29**

1.1. Política de Interpretação das Necessidades *32*

1.2.Esfera Pública e Contrapúblicos Subalternos *36*

1.3. Um Novo Modelo *47*

1.4. Politização vs. Despolitização *58*

1.5. Necessidades e Cidadania: alguns apontamentos *72*

1.6. Para um Socialismo Democrático e Plural *78*

2. A Crítica Feminista **85**

2.1. Alguns Apontamentos Teóricos *86*

2.1.1. A Teoria Crítica Frankfurtiana 86

2.1.2. Pós-Modernismo, Pós-Estruturalismo e Pragmatismo 92

2.2. Subordinação Feminina e Lutas Feministas: uma história recente *105*

2.2.1. Primeira Fase: feminismo diante do *welfare state* 109

2.2.2. Segunda Fase: pós-socialismo, neoliberalismo e reconhecimento 112

2.2.3. Terceira Fase: feminismo diante da globalização 116

2.2.4. Crise do Capitalismo e Perspectivas 118

3. Para uma Teoria da Justiça **123**

3.1. Redistribuição e Reconhecimento: o primeiro esboço *125*

3.2. Participação e Status *136*

3.3. Síntese: os diagnósticos de época *146*

3.3.1. A Emergência das Lutas por Reconhecimento 147

3.3.2. O Deslocamento da Redistribuição pelo Reconhecimento 149

3.3.3. O Agravamento das Injustiças Distributivas 150

3.3.4. A Compreensão Corrente do Reconhecimento como Questão Identitária 151

3.3.5. Globalização, Justiça e Movimentos Sociais 152

3.3.6. A (In)Justiça em um Mundo Globalizado 157

3.3.7. A Transnacionalização da Esfera Pública 160

3.4. Para uma Teoria da Justiça *163*
3.4.1. Justiça enquanto Paridade Participativa 164
3.4.2. Paridade Garantida pela Redistribuição 169
3.4.3. Paridade Garantida pelo Reconhecimento 175
3.4.4. Integrando Redistribuição e Reconhecimento 180
3.4.5. Paridade Garantida pela Representação 188
3.4.6. Segundo Nível da Justiça: o alcance 192
3.4.7. Terceiro Nível da Justiça: o estabelecimento do alcance 198
3.4.8. Integrando Redistribuição, Reconhecimento e Representação 204
3.5. Diálogos e Críticas *211*
3.5.1. Judith Butler, Iris Young e Richard Rorty 213
3.5.2. Axel Honneth 219
Considerações Finais 229
Bibliografia 239

AGRADECIMENTOS

A Danilo, Denise e Giuliana, meus amados pais e irmã, que compreenderam minhas decisões vocacionais pouco ortodoxas e me apoiaram, sempre e em tudo.

A Isabella, a quem amo, que partilhou comigo esses dois anos de trabalho, ouviu meus lamentos, participou das alegrias de etapas concluídas e – por que não dizer – foi de grande auxílio nas traduções e revisões textuais.

Aos familiares e amigos distantes – especialmente minhas "vozinhas" Dona Lourdes e Dona Adelina e meus avôs "Genor" e o eterno "Seu Zé" – que entenderam minhas visitas escassas durante o período e não deixaram de manifestar atenção e incentivo mesmo assim.

Aos meus alunos do Colégio Salesiano Dom Bosco e Obra Social Casa de Dom Bosco, que me colocaram desafios inesperados e me fizeram crescer na busca por oferecer respostas adequadas a suas dúvidas conceituais e anseios para a vida.

Às turmas de Graduação em Ciências Sociais de 2007 e Pós-Graduação em Sociologia de 2012 pelos cafés e cervejas, diálogos e debates, conflitos e consensos que me fizeram crescer academicamente, psicologicamente, espiritualmente.

A todos os mestres que me têm conduzido na caminhada estudantil da pré-escola ao mestrado, de modo especial: Marili Bassini, querida professora de História no Ensino Médio; Fernando Lourenço, que me animou a mergulhar na vida acadêmica e me orientou pela primeira vez na Universidade; e Josué Pereira da Silva, orientador com quem muito aprendo nas reuniões e trocas de e-mails, mas também em cada conversa pretensamente informal.

Ao Grupo de Pesquisa de Teoria Crítica da Sociedade e seus integrantes, pelos riquíssimos encontros de debate que sem dúvida ajudaram a dar corpo a este texto.

Aos inúmeros amigos de Santos (cidade natal), Americana (morada atual), Barão Geraldo (fermento da minha vida) e Luanda (amor eterno). A menção de nomes aqui me levaria sem dúvida a cometer alguma falta grave.

Aos Salesianos de Angola, que possibilitaram e estimularam minha conciliação eficaz de voluntariado social com vida acadêmica.

A Deus, que me inspira cotidianamente na recusa da injustiça, na busca por compreendê-la e na luta por superá-la.

"Após ter demonstrado que todos são filósofos, ainda que a seu modo inconscientemente porque, na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, a 'linguagem', contem-se já uma determinada concepção de mundo, passemos ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência, isto é, ao problema de se é preferível 'pensar' sem disto ter consciência crítica, isto é, 'participar' de uma concepção de mundo 'imposta' mecanicamente polo ambiente exterior, e portanto, por um dos grupos sociais nos quais todos estamos automaticamente envolvidos desde a nossa entrada no mundo consciente, ou se é preferível elaborar a própria concepção do mundo consciente e criticamente e, em ligação com este trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não aceitar do exterior, passiva e servilmente, que a marca da nossa personalidade venha formada de fora."

Antônio Gramsci, *Introdução à Filosofia da Praxis*

INTRODUÇÃO

O debate teórico acerca do *reconhecimento social* tem sido objeto de destaque na teoria social das duas últimas décadas. O conceito, relevante para as formulações de Iris Marion Young[1] e Charles Taylor[2] datadas do início da década de 1990, recebeu um impactante tratamento na obra *Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, texto de habilitação do filósofo alemão Axel Honneth[3]. Desde então, somam-se novas interpretações para refletir questões relativas à identidade, ao bem viver, à autorrealização e ao conflito social com base nessa categoria.

A partir de 1995, a filósofa norte-americana Nancy Fraser, que desde sua juventude se dedicou ao estudo das lutas sociais à luz de uma filosofia política crítica, ingressou nesse debate contestando a centralidade teórica do conceito, constatada nas obras de Taylor e Honneth. Desde então, a construção de um modelo que articule movimentos sociais, justiça, reconhecimento e redistribuição se tornou uma das principais preocupações de sua produção. Sua entrada na discussão lhe rendeu uma vasta projeção acadêmica, inclusive no Brasil, de forma que muitos de seus escritos já estão disponíveis em língua portuguesa e diversos teóricos brasileiros têm buscado interpretar suas proposições, problematizá-las e/ou contextualizá-las para a análise de questões locais.[4] Não obstante, antes mesmo de tal projeção, Fraser já trouxera importantes contribuições à teoria social, tanto através de diálogos críticos com teóricos contemporâneos relevantes, quanto pelas suas proposições para análise, compreensão e crítica das lutas sociais.

Na busca de compreender não apenas a crítica de Fraser à *teoria do reconhecimento* e suas propostas teóricas que surgiram em resposta (valendo-se também das categorias *redistribuição*, *participação* e *representação*), mas também, e principalmente, o processo de construção de seu pensamento social, com suas continuidades e rupturas, este trabalho trata de um amplo conjunto de textos da autora entre 1980 e 2012. Almeja, assim, considerar a totalidade

[1] YOUNG, 1990.

[2] TAYLOR, 1992.

[3] HONNETH, 2003. Para uma comparação entre as concepções de Taylor e Honneth, ver: SOUZA, 2000; GIUSTI, 2007.

[4] Alguns exemplos: AVRITZER e COSTA, 2004; BRESSIANI, 2010; LUBENOW, 2010; MARIANO, 2009; MATTOS, 2006; MENDONÇA, 2007, 2009; NEVES, 2005; PINTO, 2008; SILVA, 2008b.

de suas análises, críticas, debates e proposições que vão desde seu doutoramento em filosofia política[5] a reflexões tardias sobre justiça global e a crise mundial, a fim de destacar as principais contribuições da autora à teoria social contemporânea.

Nascida em Baltimore, 1947, a filósofa estadunidense Nancy Fraser identifica-se desde seus primeiros escritos com a tradição de pensamento social denominada Teoria Crítica, comumente chamada de Escola de Frankfurt. Proposta nos anos de 1930 por Max Horkheimer[6] e os membros do Instituto de Pesquisa Social do qual era presidente, esta nova maneira de conceber a ciência e a sociedade valia-se fortemente dos diagnósticos e perspectivas transformadoras apresentados por Karl Marx no século anterior.

Motivados por uma proposta de materialismo interdisciplinar – que carregava reflexões que iam da psicanálise à crítica da economia política –, os frankfurtianos não dispensavam as colaborações de autores muitas vezes tidos como estranhos ao marxismo clássico, como Sigmund Freud e Max Weber. Os paradoxos apontados por este último a respeito do processo de racionalização da vida foram bastante influentes sobre a crítica da modernidade apresentada por Horkheimer e Theodor Adorno.[7] Foi de Marx, contudo, que herdaram os dois princípios fundamentais para uma Teoria Crítica: a *orientação para a emancipação* – que rompe com

[5] Embora os temas do poder, justiça e lutas sociais constituam a força motriz do pensamento de Fraser, é interessante notar que sua tese de doutoramento não trata diretamente de nenhuma dessas questões. O texto, denominado *Adjudicating between Competing Social Descriptions: The critical, empirical and narrative dimensions* (FRASER, 1980), não busca conceitualizar poder e política e tampouco debate questões diretamente ligadas a este universo teórico. O pano de fundo da argumentação é o debate filosófico sobre como julgar e escolher entre duas ou mais teorias, interpretações ou descrições sociais que rivalizam pela explicação racionalmente mais adequada de um mesmo tema ou questão. Inicialmente, problematiza duas posturas filosóficas comuns para a realização de tais julgamentos: o pressuposto segundo o qual as descrições sociais devem ser julgadas por meio de um procedimento decisório racional, de acordo com uma noção universalista de racionalidade – ou seja, segundo regras racionais universais metodicamente aplicáveis –; e o contraponto relativista de que, uma vez que a escolha não pode ser justificada por um método racional canônico, não podemos justificar racionalmente a opção por escolha alguma, e tudo não passaria de uma multiplicidade de pontos de vista; por conseguinte, a questão da justificação racional não faria sentido. Todavia, segundo a autora, ao se diagnosticar a impossibilidade da aplicação de procedimentos decisórios racionais universalistas, não é necessário recorrer a um relativismo pleno para o qual tudo é válido. Em outras palavras, a tese defende que uma escolha pode ser justificada como racional sem que se recorra a regras universais, sendo possível adotar uma "noção hermenêutica de racionalidade". O argumento, propiciado pelo trabalho de Hans-Georg Gadamer, traz que as escolhas podem ser justificadas segundo uma racionalidade cuja validade é dada intersubjetivamente, estabelecida pela argumentação e discussões racionais. Adotando essa forma de racionalidade para o julgamento entre descrições sociais em conflito, Fraser dedica sua tese a analisar a força e adequação d'*O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte* (MARX, 2006) frente a outras narrativas para explicar a ascensão de Luís Bonaparte ao poder. O cotejo hermenêutico se dá em três dimensões: crítica, empírica e narrativa.

[6] HORKHEIMER, 1991.

[7] ADORNO; HORKHEIMER, 1985.

qualquer neutralidade científica ao admitir o projeto de uma sociedade livre e igualitária como princípio da compreensão das relações sociais vigentes – e o *comportamento crítico* em relação ao conhecimento produzido no interior da sociedade capitalista, sob determinadas condições estruturais. Esses princípios não pretendem imputar de "fora" da sociedade e seus conflitos a possibilidade emancipatória, mas buscam desvelar as potencialidades à emancipação imanentes às relações sociais analisadas, bem como seus obstáculos correspondentes.[8] Disso, temos claro que a crítica imanente e a normatividade são características primordiais ao pensamento crítico. Muito diferente de um positivismo descritivo de fenômenos, o que está em jogo é assumir a normatividade da emancipação na construção de conceitos críticos que não se restrinjam à mera designação dos objetos, mas que revelem, em sua essência, sua própria negação.

É a uma tradição teórica com essas características que Nancy Fraser se alinha. O fundamento de sua criticidade é construído através de um diálogo crítico com teóricos dessa tradição, sobretudo Jürgen Habermas – discípulo de Adorno que acaba por distanciar o projeto da Teoria Crítica da centralidade categórica do trabalho trazida por Marx –, e paradoxalmente de um retorno a uma antiga proposição de Marx para uma filosofia crítica, esboçada em uma carta a Arnold Ruge, de setembro de 1843. O documento tem como tema central o projeto de um jornal crítico em Paris, o que levou Marx a refletir as bases do que seria uma filosofia crítica. Após defender uma "reforma das consciências" a partir das lutas sociais e recusar uma postura dogmática[9], o clássico alemão sintetiza sua proposta de filosofia crítica como "o autoentendimento das lutas e desejos de uma época". Fraser destaca o caráter político dessa concepção: uma filosofia crítica distinguir-se-ia de uma filosofia acrítica na medida em que projetasse sua pesquisa e seus conceitos tendo em vista os movimentos sociais opositores. Segundo ela, a proposição de Marx

> "integra três ideias sobre a relação entre Teoria Crítica e prática política: em primeiro lugar, valoriza as lutas conjunturais, historicamente específicas, como constituintes da

[8] HORKHEIMER, *op. cit.*; NOBRE, 2008.

[9] "Nada nos impede, portanto, de vincular nossa crítica à crítica da política, ao ato de tomar partido na política, ou seja, às lutas reais, e de identificar-se com elas. Nesse caso, não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário com um novo princípio: 'Aqui está a verdade, todos de joelhos!' Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. (...) Portanto, nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política."(MARX, 2010b, pp. 72-73).

> agenda da Teoria Crítica; em segundo lugar, coloca os movimentos sociais como sujeitos da crítica; e em terceiro lugar, implica em que é na prática política que teorias críticas encontram seu teste final de viabilidade."[10]

Não deixa de ser intrigante que Fraser fundamente sua proposição em uma carta – um texto sem pretensão de sistematização teórica – de um autor cujas ideias centrais seriam reelaboradas nos anos seguintes. Parece-me, porém, que ela utiliza o esboço marxiano como um argumento inicial de autoridade para, a partir dele, formular seu próprio entendimento do que seria uma teoria social crítica. Em outras palavras, Fraser não parece intencionar a continuação de um suposto projeto de Marx, mas o utiliza para desenvolver seu próprio modelo. Com base nele, assume seu posicionamento feminista ao tratar determinadas questões contemporâneas das lutas sociais e acaba por formular um conceito normativo de justiça que problematiza a exploração, a dominação cultural e o autoritarismo nas sociedades capitalistas e ajuda a compreender o papel emancipatório dos movimentos sociais e as exigências normativas para a construção efetiva da justiça.

Tal caráter crítico pode ser observado ao longo de todo o pensamento social de Fraser, ainda que em alguns momentos termos como "emancipação", "transformação" e "socialismo" sejam mais explicitados que em outros. Da mesma forma, o posicionamento feminista está presente na produção da autora desde os primeiros escritos sobre o discurso político dos movimentos sociais até a proposta de maturidade, de teorizar a justiça em tempos de globalização, transnacionalismo e neoliberalismo. Ainda, ao fazê-lo criticamente não quer tratar da justiça juridicamente consolidada, mas da justiça social reclamada pelas lutas sociais, inclusive pelo projeto político em que a autora se engaja. A fim de lançar primeiras pistas dessa reflexão, cabe uma breve introdução à sua vasta obra.

Não se vê nos textos de Fraser uma preocupação em sistematizar seus modelos teóricos em grandes obras monográficas. Assim, seu primeiro livro publicado, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*[11], é uma coletânea de artigos em que dialoga, principalmente, com trabalhos de Jürgen Habermas e Michel Foucault. As reflexões

[10] FRASER, 1989a, p.2, tradução minha. No original: "It intertwines three ideas about the relationship between critical theory and political practice: first, it valorizes historically specific, conjectural struggles as the agenda setters for critical theory; second, it posits social movements as the subjects of critique; and third, it implies that it is in the crucible of political practice that critical theories meet the ultimate test of viability".

[11] *Idem*, 1989b.

culminam em um último artigo – oitavo capítulo do livro, denominado "Struggle over Needs: outline of a socialist-feminist critical theory of late capitalist political culture" – no qual Fraser propõe um modelo próprio para as disputas político-discursivas que se dão em torno das necessidades sociais e as políticas públicas que visam dirimi-las.

Encontra-se na coletânea um artigo de grande importância, no qual nossa autora trava um intenso diálogo, a partir de um olhar feminista, com a *Teoria da Ação Comunicativa* de Habermas.[12] Trata-se de "What's Critical about Critical Theory? The case of Habermas and gender", traduzido em português sob o título de "Que é crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e gênero".[13] A fim de tratar das limitações da teoria habermasiana para lidar com a questão da subordinação feminina, Fraser realiza uma crítica imanente que leva a lógica interna da própria obra às últimas consequências. De modo geral, sua crítica recai sobre um dualismo substantivo entre a reprodução simbólica da sociedade – associada àquilo que Habermas denominou *mundo da vida* em seu diagnóstico da modernidade – e a reprodução material – associada ao *âmbito sistêmico*. Fraser considera a separação entre mundo da vida e sistema útil para analisar as diferentes instituições sociais e para constituir uma teoria crítica democrática pautada na perspectiva de que uma valoração crítica produzida comunicativamente no mundo da vida exerça pressão sobre os rumos do âmbito sistêmico – seja em sua faceta econômica ou administrativa. Entretanto, recusa uma separação radical entre as formas de reprodução e os tipos de integração nos diferentes contextos de ação e sua associação a instituições próprias de um âmbito ou de outro.

O debate será explicitado no segundo capítulo, mas já se demonstra aqui que Fraser concebe as dimensões material e simbólica da vida social como imbricadas, de forma que uma separação entre ambas só seria válida quando operada analiticamente. Parece claro também que as lutas das mulheres são um importante objeto de estudo para a autora. Estes dois aspectos são certamente elementos de continuidade em sua obra, sendo observados inclusive nas produções tardias.

[12] HABERMAS, 2012a, 2012b. Na tradução brasileira, a obra-prima habermasiana recebeu o nome de *Teoria do Agir Comunicativo*. Opto, entretanto, por utilizar o título mais conhecido.
[13] FRASER, 1987b.

O modelo trazido por Fraser em "Struggle over Needs", último ensaio da coletânea, sintetiza a primeira proposição da autora para análise do conflito social. Ela será amplamente explorada no primeiro capítulo desta pesquisa, mas desde já vale apontar que no decorrer do texto se encontram algumas concepções que se consolidarão posteriormente, especialmente em seu modelo último para a teoria da justiça. Um exemplo se faz presente no breve fragmento em que a autora afirma: "as sociedades de capitalismo tardio não são simplesmente plurais. Antes, elas estão estratificadas, diferenciadas em grupos sociais com *status*, *poder* e *acesso a recursos* desiguais".[14] A concepção de estratificação em três vias analiticamente distintas – o *status* cultural, o poder político e a condição socioeconômica – é uma importante marca de seus escritos de sua maturidade, tratados no último capítulo deste trabalho.

Outro estudo relevante da jovem Fraser está no artigo "Contrato *versus* Caridade: por que não existe cidadania social nos Estados Unidos?"[15], escrito em parceria com a historiadora Linda Gordon e ausente da coletânea mencionada. Nele, debate com o legado de T. H. Marshall a respeito da cidadania e busca revelar, na realidade norte-americana, que o avanço dos direitos civis aparece acompanhado da regressão dos direitos sociais, no contexto de um *welfare state* decadente. A crise do *welfare state*, o advento do neoliberalismo, concepções de cidadania e justiça e o debate sobre o poder são temas frequentes em seus artigos. Tais fenômenos são analisados de uma perspectiva que ela denomina "radicalismo acadêmico" na introdução de *Unruly Practices*: trata-se de recusar, a um só tempo, o posicionamento conservador de que a crítica a partir da academia é uma traição ao profissionalismo e o ponto de vista de intelectuais autônomos de esquerda que enxergam na adesão à academia uma traição à crítica. Trata-se, em suma, de uma teoria que assume para si um caráter normativo e transformador sem dispensar uma formulação filosófica consistente.

É nesse espírito crítico que se dá sua entrada no debate sobre o reconhecimento, cujo ponto de partida foi um artigo de 1995 denominado "Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista"[16], em que traz uma concepção bastante distinta da de Honneth, Taylor e Young (os quais, entre si, também divergem). O artigo encontra-se em outra

[14] *Idem*, 1989f, p. 165, grifos meus. No original: "Of course, late capitalist societies are not simply pluralist. Rather, they are stratified, differentiated into social groups with unequal *status*, *power* and *access to resources*..."

[15] FRASER;GORDON, 1995.

[16] FRASER, 1995e (tradução brasileira: FRASER, 2001).

coletânea, publicada em 1997 e denominada *Justice Interruptus*[17], que concentra textos anteriores e posteriores a este debate. No texto, Fraser traz uma nova proposta de análise do conflito social. Assim como Honneth, a autora concebe a injustiça como motivadora das lutas sociais empreendidas pelos movimentos. Contudo, para ela, a injustiça envolve duas compreensões analiticamente distintas: a socioeconômica (ou material) – consequente da estrutura político-econômica de uma sociedade – e a cultural (ou simbólica) – ligada a padrões de representação, interpretação e comunicação. Na realidade prática, defende ela, as duas dimensões encontram-se imbricadas, de forma que a separação é heurística e que uma não se reduz à outra.

Para remediar a injustiça seria necessária a luta tanto por uma redistribuição material mais igualitária como pelo reconhecimento da diferença cultural. Seguem-se, assim, duas problemáticas abordadas por ela: 1) as lutas contemporâneas tendem a reivindicar reconhecimento identitário enquanto enfraquece-se a luta pela redistribuição material; 2) dado que a luta por redistribuição é por igualdade e a luta por reconhecimento é pela afirmação da diferença, temos, a princípio, uma tensão que Fraser denomina "dilema redistribuição-reconhecimento": luta-se por igualdade ou pela afirmação da diferença? O objetivo é reforçar o caráter de "seres humanos iguais" e, portanto, de igual valor moral; ou é destacar as peculiaridades de uma identidade cultural consolidada que deve ser atendida com políticas específicas?

Normativamente Fraser defende que, diante de injustiças múltiplas e cruzadas (ou seja, que cruzam injustiças econômicas e identitárias em diversos recortes: gênero, "raça", etnia, origem, orientação sexual, etc.), é necessária uma luta múltipla e cruzada. Uma vez que a autora crê na realidade empírica do dilema mencionado, considerando impossível negá-la com um artifício teorético, afirma que "o melhor que podemos fazer é tentar suavizar o dilema achando abordagens que minimizem conflitos entre redistribuição e reconhecimento em casos nos quais ambos devem ser buscados simultaneamente".[18] A partir disso, busca compreender quais formas de lutas por redistribuição podem se associar com quais formas de luta por reconhecimento sem que se contradigam.

[17] *Idem*, 1997a.
[18] FRASER, 2001, p. 280.

Tais ideias geraram controvérsias no meio acadêmico. Iris Young[19] e Judith Butler[20] publicaram críticas à concepção de Fraser, que as replicou em artigos. Em meio a essas réplicas e em outros textos a partir de 1996 – de modo especial no artigo de 2000 denominado "Rethinking Recognition"[21] –, Fraser intensifica sua oposição tanto às noções de reconhecimento enquanto afirmação identitária quanto às teorias do reconhecimento "psicologizantes", e defende um conceito pautado na categoria de *status*. A partir de então, a postura normativa da autora passa a tratar a luta por reconhecimento como luta pela igualdade de *status*. Ambas as lutas – por redistribuição e reconhecimento – devem ser pela igualdade: em um caso, pela igualdade na alocação dos bens materiais; em outro, pela igualdade de *status* entre os distintos grupos sociais.

Em sua perspectiva normativa, a autora propõe que, para avaliar em uma sociedade a questão do reconhecimento, é preciso examinar os "padrões institucionalizados de valoração cultural". Quando esses padrões constituem alguns atores como excluídos, inferiores, invisíveis, é detectado o não reconhecimento, a subordinação de *status*. "No modelo de *status*, então, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação".[22] Este ponto é bastante relevante. A *paridade participativa*, ou *participação paritária*, surge como centro normativo da teoria, o que significa que a perspectiva nuclear tanto das lutas por redistribuição como por reconhecimento é de que todos os grupos da sociedade devam participar da interação social como parceiros, sem subordinação por classe ou *status*.

Cabe, ademais, reforçar que a teoria de Fraser não comporta um aspecto apenas analítico, mas também normativo, no sentido de apontar aos movimentos caminhos para sua luta ou mesmo criticá-los. Por exemplo, ela não ignora que o reconhecimento é visto como questão identitária por muitos que o reivindicam, mas demonstra os problemas dessa concepção e formula um novo conceito a ser apropriado. A criticidade de seus conceitos reside precisamente nisso: eles não afirmam a realidade, mas traduzem as perspectivas de negação das injustiças realmente existentes; perspectivas estas expressadas politicamente nas lutas sociais.

---

[19] YOUNG, 1997.

[20] BUTLER, 1998.

[21] FRASER, 2000a.

[22] *Idem*, 2007a, p. 108.

Assim, a proposta trazida em "Rethinking Recognition" nos leva a reflexões sobre a justiça em que a paridade participativa aparece como norma central. Para sua realização, a justiça deve contemplar a dupla dimensão redistribuição-reconhecimento: a primeira é a condição objetiva para a efetivação da paridade participativa; a segunda é a condição intersubjetiva. Trata-se, portanto, uma teoria que contempla as dimensões cultural e material como empiricamente imbricadas, mas que devem ser refletidas analiticamente como questões de lógicas distintas.

Ao longo dos primeiros anos do século XXI,[23] Fraser passa a utilizar o termo *representação* para tratar da dimensão política. Embora seja uma comum confusão, tento mostrar nesta pesquisa que o conceito não é sinônimo de participação paritária. Se esta é o centro normativo da teoria da justiça construída pela autora, a ideia de representação inaugura uma terceira dimensão da luta por justiça, ao lado da redistribuição e do reconhecimento. Em outras palavras, a teoria acaba por se revelar monista, centrada na norma única da participação paritária, mas simultaneamente tridimensional, pois a norma central deve ser concretizada em três dimensões analiticamente distintas: na dimensão material, por meio da *redistribuição*; na dimensão cultural, por meio do *reconhecimento*; e na dimensão política, por meio da *representação*.

Por fim, em seus trabalhos a partir de 2004,[24] passou a se dedicar ao estudo de novos dilemas da justiça, próprios de um tempo de globalização. Acreditando que o Estado-nação não é mais a única instância responsável pelas situações de injustiça, mesmo quando estas ocorrem em sua jurisdição, Fraser se empenha em ampliar seu escopo teórico para dar conta de questões filosóficas ligadas, por exemplo, à legitimidade do estabelecimento dos interlocutores autorizados a reivindicar justiça em cada caso. Em outras palavras: uma vez que a injustiça pode ter suas origens em organizações que transcendem os Estados nacionais, o estatuto de cidadão passa a ser insuficiente na determinação de "quem conta" como sujeito autorizado a reclamar justiça. Nesse caso, seria preciso desenvolver uma teoria crítica da justiça global, que contribuísse na formulação de um novo critério normativo para o estabelecimento dos interlocutores legítimos em uma luta por justiça. A tarefa, nada fácil, é abraçada pela autora.

[23] FRASER, 2007c, 2008, 2009a, 2009e, 2009f, 2010a.

[24] *Idem*, 2009a, 2009b, 2009c, 2009e, 2009f, 2010a, 2010b.

Diante deste breve esboço de alguns dos variados estudos empreendidos por Fraser, esta pesquisa trabalha com uma dupla divisão metodológica: uma periódica e outra temática. Com isso, pretendo compreender as continuidades e rupturas da teoria social crítica formulada por Fraser em seus textos. Pela divisão periódica, separo as produções anteriores ao debate do reconhecimento, que vão de 1980 a 1994, daquelas posteriores ao ingresso da autora no debate, ou seja, de 1995 aos dias atuais. Para fins de clareza, ao longo do texto utilizo o termo "jovem Fraser" para designar as concepções do primeiro período. Tal designação não indica, *a priori*, que a divisão periódica seja sinônimo de uma ruptura no pensamento da autora, uma vez que a existência ou não de tal ruptura é averiguada ao longo do trabalho.

Pela divisão temática, organizo as reflexões da autora em três principais eixos: no primeiro, que denomino *Política e Transformação Social*, reúno as proposições da autora para a compreensão – e, simultaneamente, a proposta de consolidação – das potencialidades transformadoras dos movimentos sociais, traçadas por meio de diálogos críticos com a noção foucaultiana de poder, o conceito habermasiano de esfera pública, a concepção de Gramsci sobre hegemonia e as reflexões de Marshall sobre cidadania. As contribuições reunidas neste eixo estão majoritariamente concentradas no primeiro período de seu pensamento.

No segundo eixo temático, trato de como a autora constrói sua crítica feminista com base em vasta interlocução teórica, que envolve o pós-modernismo, a teoria da modernidade de Habermas, o acúmulo do pensamento feminista e a crítica ao capitalismo neoliberal. As reflexões reunidas neste eixo, que chamo de *Crítica Feminista*, estão presentes em toda a obra da autora e resultam em trabalhos que trazem uma periodização histórica do feminismo, reflexões sobre as potencialidades da emancipação das mulheres e conceitos relevantes para entender e criticar a dominação masculina.

O terceiro eixo aborda a crítica da autora à teoria do reconhecimento, seus diagnósticos sobre o caráter das lutas sociais no pós-socialismo, sua concepção crítica de justiça e suas respostas teórico-críticas aos dilemas da justiça em tempos de globalização. Sobretudo trata daquele modelo que tem na paridade participativa o centro normativo, mobilizando as três dimensões mencionadas. Busco, ainda neste eixo, investigar na obra da autora a relação entre movimentos sociais e justiça, uma vez que ela utiliza as mesmas categorias – redistribuição,

reconhecimento, representação – tanto para teorizar sobre a justiça quanto para tipificar as lutas políticas. Denomino este eixo de *Para uma Teoria da Justiça*.

Cada capítulo deste trabalho trata de um desses eixos temáticos. Uma vez que será trabalhado um *corpus* bastante vasto, compreendendo toda a produção acessível da autora no período de 1980 a 2012, não são todos os textos e temas que recebem o mesmo tratamento e atenção, dado que algumas de suas proposições são mais frutuosas e inovadoras que outras. Busco, assim, as contribuições originais de Fraser em cada um dos três eixos, debruçando-me mais profundamente sobre os textos que propiciaram tais contribuições, relegando os demais a um papel lateral, com referências ocasionais mediante necessidade. Ao final, concluo destacando os principais legados de Nancy Fraser à teoria social crítica contemporânea e às perspectivas emancipatórias dos movimentos sociais, apontando, quando o caso, as limitações do trabalho da autora.

Esta pesquisa, em suma, alinhada com a teoria social crítica de Nancy Fraser, tenciona oferecer alguma contribuição para a construção de diagnósticos cada vez mais eficazes das sociedades contemporâneas. Almeja, portanto, a produção de uma síntese crítica do pensamento de uma autora a fim de modestamente participar da reflexão sociológica contemporânea, especialmente no que tange às questões originárias da opressão, da dominação, da intolerância, enfim, da injustiça.

1. POLÍTICA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL: CONTRAPÚBLICOS E O DISCURSO DAS NECESSIDADES

> *"Não vejo razão para descartar, em princípio, a possibilidade de uma sociedade na qual igualdade social e diversidade cultural coexistam com uma democracia participativa"*
>
> (Nancy Fraser, 1990)[25]

Questões relativas ao poder e à política perpassam toda a produção filosófica de Nancy Fraser desde seu doutoramento, em 1980, até os dias atuais. Todavia, o cerne do debate conceitual que reúno neste primeiro eixo temático encontra-se majoritariamente naquilo que denomino primeira fase de seu pensamento, a saber, o período compreendido até 1994. De 1995 em diante, com a imersão da autora no debate teórico a respeito do reconhecimento e da justiça, seus escritos permanecem vinculados à política e à transformação social, dando ênfase, porém, a outras preocupações e conceitos. É importante ter claro que muitos dos debates levantados nos estudos primeiros da autora continuam vivos ao longo de sua produção e se atualizam posteriormente. Assim, busco demonstrar que a periodização que faço em duas fases da produção de Fraser não indica necessariamente uma ruptura – já que muitas noções seguem vigentes, usualmente já como pressupostas – mas uma inflexão temática e, por conseguinte, um volumoso acréscimo conceitual.

O título deste capítulo busca sintetizar aquilo que acredito ser um primeiro eixo fundamental para se compreender de forma abrangente sua teoria social crítica. Apesar da amplitude teórica e temática com a qual a autora trabalha, argumento que um grande volume de reflexões empreendidas até 1994 se articula de alguma forma com o modelo crítico desenvolvido em artigo de 1989 denominado "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture".[26] O artigo – que visa propor um novo tratamento para os conflitos político-discursivos em torno da definição, interpretação e satisfação das necessidades – acaba por mobilizar diversas noções e conceitos relevantes ao estudo das lutas e da transformação social: poder, política, Estado, esfera pública, movimentos sociais, cidadania,

[25] FRASER, 1990a, p. 69. No original: "I see no reason to rule out in principle the possibility of a society in which social equality and cultural diversity coexist with participatory democracy."

[26] FRASER, 1989f.

direitos, legitimidade, hegemonia, burocracia. Evidentemente, Fraser não trabalha profundamente cada um destes conceitos neste único texto, mas interpreta-os e mobiliza-os para os fins do modelo que propõe. O entendimento mais profundo dessas categorias pode ser encontrado em outros textos – sobretudo do período em questão – em que traz análises mais específicas e debates teóricos com autores variados. Michel Foucault, Hannah Arendt, António Gramsci, T. H. Marshall, Jürgen Habermas e os expoentes da Escola de Frankfurt são alguns de seus principais interlocutores.

A proposta de "Struggle over Needs", muito longe de universal e a-histórica, remete a um contexto específico: as sociedades de capitalismo tardio com Estado de bem-estar social. Ainda mais especificamente, o modelo quer olhar para a cultura política nessas sociedades, nas quais a autora observa uma domesticação e quase eliminação dos conflitos tradicionais de classe, o surgimento de novos agentes sociais coletivamente organizados (negros, mulheres, homossexuais), a crescente significação política das representações simbólicas, as transformações no caráter e no papel dos meios de comunicação e a presença da *necessidade* como um dos temas centrais no debate político. É relevante também o fato de que a formulação ocorre em momento de construção de uma hegemonia neoliberal, no qual o discurso de determinados agentes busca despolitizar as necessidades anteriormente definidas.

Vale, ainda, salientar que o modelo em questão foi esboçado pela primeira vez em 1986, em artigo denominado "Social Movements *versus* Disciplinary Bureaucracies".[27] Embora no texto de 1989 as ideias estejam mais maduras, a primeira versão é mais extensa e explicita de forma mais direta as influências teóricas que recaem sobre o modelo, de tal forma que trabalho com ambos os textos.

Assim, a fim de investigar a solidez das primeiras proposições de Fraser, busco neste capítulo tratar da formulação trazida em "Struggle over Needs", estudando as suas concepções em relação aos conceitos mencionados e demonstrando de que forma eles se articulam na composição do primeiro modelo da autora. Em uma primeira e breve seção (1.1), almejo elucidar o objeto deste modelo crítico; em seguida (1.2), trago conceitos fundamentais que mapeiam e ajudam a explicar o objeto, como *esfera pública* e a noção de *contrapúblicos subalternos*; com o

[27] Não tive acesso ao texto original, publicado em revista do Centro de Estudos de Humanidades, da Universidade de Minnesota; trabalho com a versão em espanhol publicada pela revista Dianoia (*idem*, 1986a)

objeto esclarecido e alguns conceitos em mãos, (1.3) posso tratar das orientações metodológicas da autora e, então, (1.4) trago algumas considerações político-estruturais que culminam em uma tipologia esboçada por ela para os discursos políticos contemporâneos sobre as necessidades; posteriormente, (1.5) abordo suas reflexões sobre a relação entre direitos, cidadania e necessidades; e, por fim, (1.6) busco extrair do modelo crítico da jovem Fraser o que enfim pensa a filósofa para a transformação social e a emancipação.

1.1. Política de Interpretação das Necessidades

Um primeiro aspecto relevante do modelo da jovem Fraser é que não se trata aqui de buscar uma definição para a categoria *necessidade*, embora esta seja parte central de seu objeto. Isto porque o modelo proposto quer justamente olhar para os embates políticos em torno das necessidades: não apenas para a luta por políticas públicas que as satisfaçam, mas também, e principalmente, para o conflito no plano discursivo pela sua definição e interpretação hegemônica. Longe, portanto, de partir da necessidade enquanto categoria universal, de conceituá-la em contraponto a um "reino da liberdade" ou de se colocar na busca de sua suposta ontologia, a proposta da autora é olhar para os *discursos sobre as necessidades*; é compreender como o discurso da necessidade é construído, interpretado e ressignificado por agentes diversos, inclusive pelas instituições oficiais responsáveis pelas políticas de satisfação das necessidades; é mostrar como grupos distintos, com interesses diversos, constroem discursos visando politizar ou despolitizar uma necessidade assim definida; é, ainda, tratar de 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 ponto de partida para tal reflexão parece ser o trabalho de Michel Foucault, com o qual Fraser trava um diálogo crítico que ocupa diversos dos seus artigos[28]. O autor é trazido já na epígrafe de "Struggle over Needs" em um curto e usualmente despercebido fragmento de *Vigiar e Punir*, grifado a seguir dentro de seu contexto:

[28] Os debates mais diretos com Foucault são encontrados em: *idem*, 1989b, 1989c, 1989d, 2003.

> "... o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde *a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado*); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso."[29]

Observa-se no fragmento que a necessidade aparece para Foucault como atrelada ao regime moderno de saber-poder, que se investe sobre o corpo em um sistema de sujeição. Em outro texto,[30] Fraser apontara que a genealogia foucaultiana do poder moderno – que lança seu olhar aos processos, procedimentos e aparatos pelos quais a verdade, o conhecimento e as crenças são produzidos – culmina em uma caracterização abrangente e difusa de seu caráter. Mostra, ainda, como este poder se encontra sustentado sobre um regime discursivo de saber-poder, essencialmente coercitivo, que compreende todo um nexo de objetos, critérios, práticas, procedimentos, instituições, aparatos e operações.

Sinteticamente, Fraser traz três aspectos principais da caracterização de Foucault para o poder moderno: 1) é mais produtivo que proibitivo, visando produzir corpos, a um só tempo, politicamente dóceis e economicamente úteis; 2) é capilar, ou seja, opera nas extremidades do corpo social, nas práticas cotidianas, não estando concentrado no Estado ou no mercado; 3) atravessa mais as práticas sociais que as crenças das pessoas. Ademais, a descrição foucaultiana não traz o moderno regime de saber-poder como imposto "pelo alto", mas desenvolvido gradualmente em instituições disciplinares (escolas, hospitais, prisões) a partir do século XVIII. Apenas com o tempo, as técnicas (microtécnicas) disciplinadoras desenvolvidas nessas instituições teriam sido integradas a macroestratégias de dominação.

Assim, o poder não é entendido por Foucault como uma propriedade concentrada no Estado ou na economia, mas como estratégias difusas que envolvem manobras, táticas, técnicas, funcionamentos, disposições, relações tensas. Neste registro, o tema das necessidades se inscreve

[29] FOUCAULT, 2008, pp. 25-26, grifos meus.
[30] FRASER, 1989b

em um regime discursivo moderno de forma que seu tratamento político e o discurso ao seu respeito são instrumentos difusos, "capilares", mas vinculados às ditas macroestratégias.

No diálogo com Foucault, Fraser especula sobre a existência ou não de um quadro normativo por trás da genealogia do poder moderno e argumenta sobre a existência de certa confusão no trabalho do autor, que formalmente recusa uma postura normativa mas cuja concepção de poder se mostra ambígua ao se pretender, simultaneamente, politicamente engajada e normativamente neutra. Ao tentar extrair a orientação normativa do autor em relação à dominação moderna, sua pretensão é buscar uma "retórica da resistência que possa promover as lutas e desejos dos movimentos sociais contemporâneos".[31] Em outras palavras: assumindo a ambiguidade normativa do autor, quer analisar o saber-poder disciplinador moderno do ponto de vista das exigências da prática política transformadora contemporânea.

Nesse sentido, a descrição genealógica do poder moderno parece ser sua motivação para olhar para os discursos sobre as necessidades. Segundo ela, uma narrativa genealógica acerca do discurso das necessidades não partiria em busca de uma "verdadeira natureza" da necessidade, ou de um critério universalista para dizer quando um discurso sobre a necessidade é político ou não, mas certamente "narraria o surgimento do tema das necessidades como a invenção ou criação de um novo vocabulário político".[32]

Inicialmente, aponta a autora que os estudiosos[33] do tema das necessidades costumam trabalhar a reivindicação sobre a seguinte estrutura de relação: *a* necessita de *x* para poder *y*. Assim, por exemplo, argumenta-se comumente que *desabrigados* necessitam de *moradia* para poder *viver* ou *mães solteiras* necessitam de *auxílio financeiro* para poder *sustentar seus filhos*, dentre outros inúmeros exemplos possíveis. Essa fórmula, porém, dá respostas simplórias e muito genéricas à questão da necessidade, não tocando nas cadeias de controvérsias que cada reivindicação gera. Fraser indica quatro principais problemas nas teorias que se sustentam sobre esta fórmula, a fim de corrigi-los em seu modelo: 1) a interpretação das necessidades é tomada

[31] *Idem*, 1989a, p. 4. No original: "...a rhetoric of resistance that could promote the struggles and wishes of contemporary social movements".

[32] *Idem*, 1986a, p. 172. Traduzido do espanhol: "una historia foucaultiana narraria el surgimiento del habla sobre necesidades como la invención o creacion de un nuevo vocabulario político."

[33] Fraser não esclarece quem são os estudiosos que sustentam esse tipo de teoria, mencionando apenas o texto *Meeting Needs*, de David Braybooke.

como estabelecida e não-problemática, pressupondo que o objeto de disputa política são apenas os benefícios e obstruindo a dimensão interpretativa das políticas de satisfação das necessidades; 2) os agentes que interpretam as necessidades, suas perspectivas e seus interesses, não importam a estas teorias, de modo que elas não tocam na questão da dificuldade política em se estabelecer definições dominantes e autorizadas para as necessidades sociais; 3) tais teorias pressupõem que "as formas socialmente autorizadas de discurso público disponíveis para interpretar as necessidades das pessoas são adequadas e justas"[34], e com isso não questionam se estas formas de discurso público favorecem as autointerpretações e interesses dos grupos dominantes em detrimento de grupos subordinados ou opositores; negligenciam, assim, o fato de que os próprios meios discursivos são passíveis de questionamentos na definição e interpretação de uma necessidade; 4) deixam de problematizar a lógica institucional e social do processo interpretativo; ignoram, com isso, as instituições que desenvolvem as interpretações dominantes e como elas se relacionam com seus interlocutores.

Em contraponto a tais teorias, a questão das necessidades aparece como muito mais complexa na visão de Fraser. No caso dos sem-teto que necessitam de moradia, a autora enumera uma grande variedade de questões que podem ser formuladas e debatidas na definição de tal necessidade: o que necessitam os que passam frio? Deve-se propiciar albergues temporais ou casas permanentes? Quais medidas devem ser tomadas após a alocação em abrigos? Que tipo de casa seria? Em que localidade? Deve-se subsidiar aluguéis, oferecer moradia permanente, dar apoio salarial, alocar o atendido em alguma política de geração de emprego? Deve-se exigir dos beneficiados a participação em políticas de capacitação profissional e educação formal? Que tipo de política habitacional vai sustentar tais casas e torná-las acessíveis: incentivos fiscais à iniciativa privada ou projetos públicos de casas geminadas? Enfim, as perguntas poderiam se multiplicar. Importa visualizar que os detalhes da formulação de uma necessidade são complexos, gerando reivindicações específicas diversas que se vinculam em cadeias de relações. Eles envolvem suposições partilhadas ou não, como a possibilidade ou não de se questionar a estrutura básica da propriedade privada.

[34] *Idem*, 1989f, p. 164. No original: "they take for granted that the socially authorized forms of public discourse available for interpreting people's needs are adequate and fair".

Ao falar em "políticas de interpretação das necessidades" (*politics of need interpretation*), Fraser se refere exatamente a esta *ampla e disputada rede de relações condicionadas* que perpassa os discursos de um debate por necessidade. Está assumindo, assim, a complexidade de todo processo de formulação, interpretação e satisfação de uma necessidade, em que agentes diversos – movimentos sociais, grupos de interesse, burocratas do Estado – emitem discursos controvertidos na esfera pública.

Em suma, ao diagnosticar que as necessidades ocupam importante espaço no discurso político contemporâneo, o modelo de Fraser pretende tratar especialmente: das disputas discursivas em torno da definição do que realmente necessitam os diferentes grupos em debate, ou seja, da luta por colocar uma necessidade como demanda legítima; da disputa sobre como são definidas e interpretadas tais necessidades pelos grupos em questão e instituições oficiais; e da luta pela satisfação das necessidades, considerando as maneiras pelas quais a burocracia estatal supostamente age para suprir as demandas.

Dessa forma, além de tratar do discurso dominante, hegemônico, sobre as necessidades, Fraser também lança olhar ao discurso oposicional, contestatório da definição e interpretação oficial. Para a autora, "o tema das necessidades funciona como um meio para realizar e debater as reivindicações políticas; é um jargão pelo qual se dá o conflito político e através do qual as desigualdades são simbolicamente elaboradas e disputadas".[35] Para ela, especialmente no capitalismo de bem-estar social, o discurso da necessidade ocupa espaço central ao lado dos direitos e dos interesses. Por isso a importância de não examinar apenas a "política de necessidade" – ou seja, a distribuição de benefícios a partir de uma noção já previamente dada –, mas justamente olhar para a "política de interpretação das necessidades", a luta política que se dá no plano discursivo em torno das necessidades.

> "A contestação, por seu lado, deve ser concebida amplamente a fim de incluir lutas a respeito de significados culturais e identidades sociais, tanto quanto assuntos políticos mais especificamente tradicionais como cargo eleitoral e legislação. Deve abranger lutas por hegemonia cultural, o poder de construir definições dominantes das situações sociais e interpretações legítimas das necessidades sociais."[36]

[35] *Idem*, *ibidem*, pp. 161-162, tradução minha. No original: "needs talk functions as a medium for the making and contesting of political claims; it is an idiom in which political conflict is played out and through inequalities are symbolically elaborated and challenged"

[36] *Idem*, [1987] 2010, p. 19.

A própria contestação dos movimentos sociais opositores, no interior da proposição teórica de análise das *politics of need interpretation*, adquire sentido amplo e pretensioso: não se trata apenas de reivindicar políticas públicas pontuais ou alterações legislativas, mas também de uma transformação da cultura política por meio da reestruturação das definições e interpretações dominantes, legítimas, enfim, hegemônicas das necessidades. A contestação, segundo esta compreensão, não mira apenas as instituições políticas oficiais mas também está voltada para o plano das "concepções de mundo" – para usar outro termo gramsciano –, para o vocabulário e os entendimentos hegemônicos e legítimos nos discursos sobre as necessidades.

É possível já observar que a construção deste modelo, bem como da maioria dos escritos da jovem Fraser, está atrelada a uma preocupação política clara: teorizar sobre os limites da democracia contemporânea em vistas de ampliá-la, radicalizá-la em uma forma participativa. A luta política visando tal construção é concebida pela autora em duas dimensões: uma institucional – referida ao aparato do Estado, leis, instituições, etc. – e outra discursiva – compreendendo as relações intersubjetivas e interculturais como espaços de relações políticas. Na sociedade democrática vislumbrada pela autora, as duas dimensões comportam estreita relação entre si na medida em que "uma questão não é sujeita à intervenção estatal legítima até que seja debatida por uma ampla variedade de públicos discursivos".[37]

Em suma, fica assim definido o objeto deste modelo crítico formulado pela jovem Fraser: não uma ontologia da necessidade nem um estudo das políticas públicas de satisfação da necessidade, mas um tratamento das *políticas de interpretação da necessidade*, dos discursos controvertidos, emitidos por agentes diversos e desiguais, que competem pela legitimidade de colocar uma necessidade em pauta na agenda pública, defini-la, interpretá-la e satisfazê-la.

1.2. Esfera Pública e Contrapúblicos Subalternos

Na seção anterior, foi exposto que o discurso político acerca das necessidades não está direcionado apenas para as instituições oficiais, mas ao debate público mais amplo. Assim, não se trata apenas de defender essa ou aquela legislação, eleger esse ou aquele candidato, mas de

[37] *Idem*, 1989f, p. 166. No original: "a matter does not usually become subject to legitimate state intervention until it has been debated across a wide range of discourse publics".

construir "definições dominantes das situações sociais e interpretações legítimas das necessidades sociais". É nesse sentido que os discursos competem e que os agentes argumentam, conflitam e negociam. Ora, o espaço onde se dão tais disputas, conflitos, negociações e consenso – espaço essencial a uma democracia em sentido amplo – é justamente o que Fraser, e outros autores, entendem por *esfera pública*.

Seja na análise de sua existência de fato, em sua crítica normativa ou na luta política pela consolidação de espaços públicos efetivos, muitas são as concepções de esfera pública que se colocam em debate na teoria social e política contemporânea. Utilizado por correntes intelectuais das mais diversas, o conceito auxilia a jovem Fraser em seu modelo para as políticas de interpretação das necessidades. Por meio de um vasto diálogo crítico, é na concepção discursiva de Habermas que a autora se baseia para construir sua própria noção; vai além, contudo, da mera descrição e problematização do entendimento habermasiano, realizando uma reconstrução à qual outras noções relevantes são acrescidas – com destaque para o conceito de *contrapúblicos subalternos*, importantíssimo na formulação de "Struggle over Needs".

Mudança Estrutural da Esfera Pública[38], publicada em 1962, foi a primeira grande obra de Jürgen Habermas e é nela que se encontra seu primeiro estudo sistemático a respeito do tema. Trata-se de um estudo histórico-sociológico, que retrata as origens da esfera pública burguesa e suas transformações com o desenvolvimento do capitalismo e o avanço dos meios de comunicação em massa.

Após uma longa introdução em que recupera diversos sentidos do "público" na História, Habermas recorre a estudos que remontam ao Estado Absolutista na Alemanha, França e Inglaterra. Argumenta que determinadas legislações e decisões políticas foram, a partir do século XVIII, cada vez mais tematizadas pela burguesia na esfera pública literária – nos primeiros veículos de imprensa –, mas também em cafés, salões, grêmios e associações onde se reuniam. Nesses espaços, pessoas privadas publicizavam discursos e buscavam debater com os detentores do poder político. Trata-se da emergência de uma *esfera pública burguesa*[39] de debate e crítica, cujo resultado, ao consolidar-se em uma *opinião pública*, permitia que esta classe social

[38] HABERMAS, 1984.

[39] Embora Habermas tenha como objeto de estudo a esfera pública burguesa, deixa claro no prefácio que esta não é a única esfera pública existente ao mencionar a esfera pública plebéia.

pressionasse o Estado, cobrando dele informações e determinadas medidas. A separação entre o "privado" e o "público", entre a intimidade e a publicidade, que outrora não constituía uma contraposição obrigatória, passou a ser decisiva para esses novos espaços. O próprio sentido do "privado" é transformado: se antes o reino da necessidade e sobrevivência definia o "privado", agora o trabalho social se separa da esfera doméstica.[40]

Habermas aponta algumas normas que se desenvolveram na estrutura social da esfera pública burguesa, como a *participação paritária*, ou seja, a igualdade de *status* durante o debate, que significava que as desigualdades de diversos tipos que existissem entre os participantes deveriam ser momentaneamente suspensas em nome da igualdade dada pelo igual caráter humano de todos, de forma a prevalecer apenas o melhor argumento[41]; e a *acessibilidade* do espaço, que deveria ser cada vez mais público, ou seja, cada vez mais aberto à participação ampla e sem restrições.

A função política desses espaços seria, portanto, uma mediação entre a sociedade civil e o Estado, permitindo àquela defrontar-se com este, sobretudo nas monarquias que passaram a aderir ao parlamentarismo. Nelas, "a esfera pública com atuação política passa a ter o *status* normativo de um órgão de automediação da sociedade burguesa com um poder estatal que correspondia às suas necessidades".[42] Longe ainda de possuir um caráter amplamente democrático – dado que a plebe camponesa, artesã e os trabalhadores em geral estavam excluídos desses espaços – essa esfera pública possibilitou a participação cada vez maior da burguesia no exercício do poder, mesmo onde o regime republicano ainda não tinha sido instituído.

A grande mudança estrutural que dá nome ao livro se refere às transformações da estrutura social e da função política da esfera pública com a tomada do poder político pela burguesia e, posteriormente, o desenvolvimento dos meios de comunicação em massa. Com a burguesia no poder – não obstante o Direito formal ser igual a todos e a burguesia manter a

[40] "À medida que a troca de mercadorias rebenta com os limites da economia doméstica, a esfera restrita da família se delimita perante a esfera da reprodução social: o processo de polarização entre Estado e sociedade repete-se mais uma vez dentro da sociedade" (*Idem*, *ibidem*, p. 43).

[41] "Não que se deva crer que, com os cafés, os salões e as associações tal concepção de 'público' tenha sido efetivamente concretizada; mas, com eles, ela foi institucionalizada enquanto ideia e, com isso, colocada como reivindicação objetiva e, nessa medida, ainda que não tenha se tornado realidade, foi, no entanto, eficaz" (*Idem*, *ibidem*, p. 52).

[42] *Idem*, *ibidem*, p. 93.

aparência de neutralidade perante o Estado – ocorre uma interpenetração da esfera pública com o setor privado: ao mesmo tempo em que o Estado "foge" do Direito Público e transfere tarefas da administração pública ao setor privado, este conquista o poder de manipulação da opinião pública. Com isso, a ideia de "publicidade" sofre profunda mudança conotativa e a "opinião pública" passa a ser objeto de manipulação midiática por interesses burgueses. Despolitiza-se, assim, a esfera pública, que passa gradativamente a contribuir para reforçar a legitimidade da ordem burguesa vigente, vendo suas possibilidades democráticas serem sufocadas com auxílio da burocratização. Paralelamente à difusão dos meios de comunicação em massa e à mencionada interpenetração, as "massas" se inserem na esfera pública com o sufrágio universal e a difusão progressiva da alfabetização. Em termos mercadológicos, significa mais consumidores da "cultura" e dos bens publicizados. Em termos administrativos, significa um amplo público no qual se pode consolidar um comportamento eleitoral favorável à burguesia.

O conceito permaneceu relevante para o autor com o passar do tempo, embora ele tenha encontrado novas abordagens para compreendê-lo. A *Teoria da Ação Comunicativa*[43], publicada em 1981, é uma longa crítica da racionalidade moderna que culmina em uma complexa teoria da sociedade. Questionando o diagnóstico de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*[44] – que aponta para um bloqueio estrutural das possibilidades de emancipação humana e o avanço do domínio da racionalidade instrumental –, Habermas desenvolve uma concepção de modernidade segundo a qual o desenvolvimento histórico-social da racionalidade levou a razão humana a uma progressiva diferenciação em duas formas: de um lado, há a *racionalidade instrumental*, voltada para o êxito, através de cálculos dos meios mais adequados para atingir determinados fins; de outro, a *racionalidade comunicativa*, voltada para o entendimento, por meio do discurso e da argumentação.[45]

---

[43] *Idem*, 2012a; 2012b.

[44] ADORNO; HORKHEIMER, 1985. O texto, publicado originalmente em 1947, é uma das referências principais da Teoria Crítica. As divergências entre Adorno/Horkheimer e Habermas a respeito da racionalidade estão sinteticamente expostas em NOBRE, 2008.

[45] A compreensão da racionalidade comunicativa é essencial ao modelo discursivo habermasiano de esfera pública, uma vez que esta só é imaginável ao admitir-se uma racionalidade humana voltada não apenas para o êxito, mas também para o entendimento intersubjetivo por meio da argumentação. "Este conceito de *racionalidade comunicativa* traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso à própria fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao

Por conseguinte, sua teoria da sociedade moderna envolve uma diferenciação da ordem societal em dois níveis: o *sistema*, terreno da ação estratégica voltada para o êxito, onde predomina a racionalidade instrumental; e o *mundo da vida*, espaço da ação comunicativa voltada para o consenso e integração social, onde predomina a racionalidade comunicativa. O processo de diferenciação, característico da modernidade, ocasiona assim o desacoplamento das estruturas sistêmicas do mundo da vida. As estruturas sistêmicas assumem as funções de reprodução material da sociedade, enquanto o campo da interação social, o mundo da vida, assume as funções de reprodução simbólica.

Segundo a teoria de Habermas, o âmbito sistêmico não só se diferencia do mundo da vida, como suas estruturas, econômicas e administrativas, também se diferenciam também entre si. Haveria, portanto, um *subsistema econômico*, representado pelo mercado, em que as relações são mediadas pelo dinheiro e a comunicação ocorre pelo código positivo da recompensa. E haveria, também, um *subsistema administrativo*, representado pelo aparato do Estado, em que as relações são mediadas pelo poder e a comunicação ocorre pelo código negativo da sanção.[46]

O mundo da vida, em contraste, é o domínio da reprodução simbólica da sociedade, espaço de socialização e interação social organizadas pela ideia do consenso. Andrew Arato e Jean Cohen, renomados leitores de Habermas, apontam para uma dupla dimensão do mundo da vida: por um lado, a *dimensão simbólico-linguística* indica que o mundo da vida é um "reservatório de tradições implícitas conhecidas e de pressupostos automáticos que estão imersos na linguagem e na cultura e utilizados pelos indivíduos na sua vida cotidiana".[47] Por outro lado, o mundo da vida possui uma *dimensão institucional*, uma vez que a reprodução simbólica da sociedade requer processos de transmissão cultural por instituições que preservam tradições, solidariedades e identidades. Tal dimensão institucional corresponde à definição de *sociedade civil*. Esse conceito acabará se tornando imprescindível para se pensar na esfera pública à luz de um modelo discursivo, de forma que Habermas o trabalha em sua obra *Direito e Democracia: Entre a Facticidade e Validade* – longa obra em que traz um conceito normativo mais bem definido para a esfera pública.

---

mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital" (HABERMAS, 2012a, pp. 35-36, grifos do autor).

[46] *Idem*, 2012b; AVRITZER, 1996; OLVERA, 2006.

[47] ARATO; COHEN, 1994, p.153.

> "O núcleo institucional [da sociedade civil] é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas".[48]

Este fragmento diz muito sobre a teoria habermasiana. Primeiramente, indica que há uma esfera privada que se distingue da esfera pública. Intimidade e publicidade, porém, não se isolam entre si, uma vez que há fluxos de temas que são canalizados de uma esfera para outra. Em seguida, o texto aponta que são exatamente as organizações da sociedade civil que assumem a tarefa de canalizar "os ecos dos problemas sociais" tratados na esfera privada, condensá-los e problematizá-los na esfera pública. Sugere, ainda, que a esfera pública é o espaço onde "questões de interesse geral" são tematizadas e debatidas em vistas de soluções para os problemas sociais.

Não cabe à esfera pública assim concebida administrar políticas públicas ou aprovar leis. Ela não faz parte do subsistema administrativo, mas está enraizada no mundo da vida através da sociedade civil. Não obstante, é imprescindível à democracia. É a "caixa de ressonância" dos problemas percebidos no mundo da vida; é a esfera em que os atores da sociedade civil debatem questões a serem elaboradas pelo Estado.

> "Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e *eficaz*, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar".[49]

Em suma, a esfera pública não é, do ponto de vista de Habermas, *uma* instituição, *uma* organização. Tampouco é um sistema, dada a porosidade de seus horizontes. Trata-se de uma rede, em que se comunicam conteúdos, tomam-se posições e formam-se opiniões; um espaço social gerado no agir comunicativo, orientado para o entendimento por meio do discurso. É espaço de debate, tematização, problematização e dramatização das demandas levantadas pelas

[48] HABERMAS, 1997b, p.99.

[49] *Idem*, *ibidem*, p. 91.

interações comunicativas no mundo da vida, podendo resultar na consolidação de uma *opinião pública*, capaz de influir na condução dos espaços decisórios do subsistema administrativo. É, por isso, espaço de resistência democrática contra a reificação e burocratização da vida. É, por fim, espaço de construção da democracia, na medida em que busca impor limites ao sistema e orientá-lo pelas demandas populares deliberadas discursivamente.

Partindo, como pressuposto, que a esfera pública tratada por Habermas – até aqui descrita – é essencial para teorizar sobre a democracia, Fraser não deixa de criticar alguns pontos de sua formulação a partir de um olhar feminista. Além de "Struggle over Needs", outros dois textos da autora revelam claramente sua leitura crítica de Habermas: em "What's Critical about Critical Theory?" questiona as potencialidades críticas da Teoria do Agir Comunicativo em relação à dominação masculina; em "Rethinking the Public Sphere" problematiza mais sistematicamente o conceito habermasiano de esfera pública.[50] Para fins explicativos, dividirei a crítica desenvolvida por ela em quatro principais tópicos. Eles não resumem toda a crítica de Fraser a Habermas, mas, por ora, é o que interessa ao argumento. Vale notar que as críticas de Fraser dirigem-se tanto à esfera pública realmente existente e seus limites no que diz respeito à construção democrática quanto à maneira pela qual Habermas a compreende. Com isso, esboça seu próprio conceito normativo para uma esfera pública pós-burguesa.

1) Crítica do caráter androcêntrico da esfera pública. Não obstante suas críticas, Fraser enaltece a dupla distinção enxergada por Habermas entre o público e o privado, que ocorre tanto no âmbito sistêmico – entre a economia oficial (privada) e o Estado (público) –, como no mundo da vida – entre a esfera privada e a esfera pública. Para Habermas, a economia privada vincula-se à esfera privada do mundo da vida mediada pelos papeis de trabalhador e consumidor exercido pelos atores; e o Estado vincula-se à esfera pública mediado pelos papéis de cidadão e cliente (das políticas sociais do *welfare state*). Isso, contudo, não basta. Fraser busca mostrar que esses papéis são dotados de gênero. Enquanto o trabalhador é majoritariamente masculino, constituindo a imagem de protetor e provedor das necessidades familiares, os de consumidor e cliente são

[50] Respectivamente, os textos são: FRASER, 1985; 1990b.

majoritariamente femininos, constituindo a imagem da mulher enquanto cuidadora do lar e dependente da proteção social.

O cidadão, por sua vez, é um participante do debate político e do processo de formação da opinião pública. Por isso, é alguém dotado da capacidade de falar e consentir nas interações discursivas da esfera pública, participando de um diálogo em igualdade de condições com os outros. "Mas, no capitalismo clássico de dominação masculina, essas capacidades estão ligadas à masculinidade. São capacidades negadas às mulheres de diversas maneiras e julgadas como estranhas à femininidade".[51] Pautando-se em pesquisas empíricas, Fraser mostra que, desde as relações domésticas entre maridos e esposas aos debates na esfera pública, o discurso da mulher é suprimido, constrangido e comumente interrompido pelos homens. O papel de cidadão é, portanto, majoritariamente masculino. A construção desse estereótipo de homem passaria também por um aspecto militar: é a imagem do homem-soldado, defensor da sociedade e protetor daqueles que não podem se proteger (mulheres, crianças, idosos).

Para que a teoria de Habermas dê conta dessas questões, Fraser se propõe a superar quatro omissões cometidas por ele: a) mostrar como o papel masculino de cidadão e protetor não só vincula a esfera pública ao poder administrativo, como também permeia a família e o trabalho remunerado (permeando, assim, as quatro grandes instituições da sociedade moderna); b) mostrar como a construção da capacidade do homem falar e consentir, e da incapacidade da mulher fazê-lo não se restringe à esfera pública, mas também permeia tudo isso; c) mostrar como o papel masculino de provedor material do lar e a posição dependente da mulher não só vinculam a família ao mercado, como também permeiam as relações na esfera pública e no Estado; d) mostrar como o papel da mulher de criação de filhos (nem sequer mencionado por Habermas) vincula as quatro instituições ao supervisionar a construção dos sujeitos dotados de gênero que desempenharão todos os papeis mencionados.[52] Dessa forma, para ela, a separação entre mundo da vida e sistema, entre reprodução material e reprodução simbólica da sociedade, deve ser compreendida como analítica, não substantiva. Isso porque tanto as relações materiais quanto a construção e reprodução simbólica de identidades (como a de gênero) permeiam os dois âmbitos da sociedade moderna.

[51] *Idem*, 1987b, p. 115.

[52] *Idem*, *ibidem*, p. 117.

2) Crítica do tratamento da esfera pública burguesa como única existente. Não apenas as mulheres encontram obstáculos no exercício da cidadania: negros, pobres e homossexuais, por exemplo, também são excluídos do debate público. Para a autora, esses grupos, impedidos de um debate igualitário na esfera pública burguesa por constrangimentos e coações informais, acabam por constituir o que ela denomina *contrapúblicos subalternos*, arenas discursivas paralelas onde grupos subordinados circulam contradiscursos e formulam interpretações oposicionais de identidades, interesses e necessidades, com espaços próprios de debate e meios próprios de divulgação de ideias.

O conceito de contrapúblicos é de grande importância no modelo de "Struggle over Needs": ele mapeia os espaços onde, inicialmente, circulam discursos contra-hegemônicos, interpretações alternativas e oposicionais das necessidades e identidades. Embora sejamos tentados a tratar o conceito de "contrapúblico" como sinônimo de "movimento social", é importante delimitarmos os conceitos. Se o movimento social designa uma coletividade organizada, que reivindica uma identidade e possui uma unidade programática mais ou menos clara, o contrapúblico é toda uma rede de circulação discursiva na qual participam diversas organizações da sociedade civil ligadas aos grupos subalternos da sociedade. Assim, por exemplo, o contrapúblico negro compreende toda a rede composta por movimentos sociais, ONGs, editoras, intelectuais autônomos, etc., que emitem discursos contra-hegemônicos, usualmente renegados na esfera pública burguesa.

Enquanto Habermas trata a esfera pública burguesa como "a" esfera pública e acredita ser desejável uma única esfera pública, Fraser propõe que uma teoria crítica olhe para esses contrapúblicos como resposta à exclusão, contribuindo para expandir o espaço discursivo. Dada a porosidade das fronteiras, esses públicos não se isolam entre si e tampouco deixam de debater com a burguesia. Ao contrário, são espaços tanto de articulação interna do público subalterno e construção de identidades coletivas, como de preparação para o debate com público burguês.

3) Crítica da norma da "suspensão" das desigualdades. Fraser não critica apenas os mecanismos informais que constrangem grupos subalternos a não adentrarem na esfera pública burguesa, mas também os constrangimentos e coações que impedem negros, mulheres, homossexuais, etc. de participarem como iguais da deliberação em seu interior. Para ela, a norma

da participação paritária, ou seja, da suspensão das desigualdades de *status*, não apenas é ineficaz como mascara a dominação, de forma a ser mais favorável aos grupos dominantes que aos dominados. Tal norma levaria a uma esfera pública inexistente, desprovida de *ethos* e cultura, visando acomodar uma impossível neutralidade. Impossível porque, segundo Fraser, grupos diversos e desiguais desenvolvem estilos culturais – de linguagem, vestimenta, hábitos, etc. – que são desigualmente valorizados pelos padrões culturais hegemônicos.

> "Algumas maneiras de falar sobre as necessidades são institucionalizadas em arenas discursivas centrais das sociedades de capitalismo tardio: parlamentos, academias, cortes, e meios de comunicação em massa. Outras são tidas como socioletos subculturais e normalmente excluídas das arenas discursivas centrais."[53]

Concebendo que há arenas discursivas centrais e periféricas, Fraser argumenta que nas arenas centrais o discurso subalterno encontra-se em condição de desigualdade. Seus recursos discursivos – narrativas, termos, linguagens, paradigmas de argumentação – são tratados como cultura inferior nesses espaços. Em face desse problema, Fraser defende a tematização franca da desigualdade no debate público, a fim de não mascarar as desigualdades (de diversos tipos) que pautam a desigualdade discursiva. Enquanto norma mais ampla e radical, defende que a suspensão é insuficiente: a condição para a real paridade participativa é a eliminação das desigualdades, identificada com a superação da dominação em suas diversas facetas.

4) Crítica de um entendimento prévio do interesse público. A esfera pública burguesa descrita por Habermas na *Mudança Estrutural* discute "o bem comum" e descarta "interesses privados". Estes não possuiriam espaço na esfera pública, uma vez que as preferências, interesses e necessidades são anteriores à deliberação pública. Todavia, argumenta Fraser, dentre os "interesses privados" descartados, incluir-se-iam tanto questões ligadas ao âmbito doméstico quanto à economia privada. Portanto, estariam previamente excluídas do debate público, por exemplo, questões relativas aos maus-tratos às mulheres e à ausência de democracia e diálogo no interior de empresas privadas.

[53] *Idem*, 1989f, p. 165. No original: "Some ways of talking about needs are institutionalized in the central discursive arenas of late capitalist societies: parliaments, academies, courts, and the mass circulation media. Other ways of talking about needs are enclaved as subcultural sociolects and normally excluded from the central discursive arenas."

Para Fraser, a existência e definição do "bem comum" não podem ser presumidas. "Quando arranjos sociais operam para o privilégio sistêmico de alguns grupos e o detrimento sistêmico de outros, há razões *prima facie* para pensar que a postulação de um bem comum partilhado por exploradores e explorados pode ser uma mistificação."[54] Recusa, portanto, uma delimitação previamente estabelecida para a tematização pública: o caráter público de uma questão deve ser definido no próprio procedimento deliberativo. Mesmo os conceitos de "político", "doméstico" e "econômico" não seriam estruturas dadas, mas "classificações culturais e etiquetas ideológicas", de forma que os limites entre essas dimensões também seriam discutíveis. Apesar de o discurso hegemônico buscar *despolitizar* determinadas questões ao tratá-las como domésticas ou econômicas, interpretações contra-hegemônicas, que politizam questões do "econômico" e do "doméstico", escapam desse encrave e passam a ser debatidos por públicos diversos, tornando-se objetos de disputas político-discursivas.[55] Em suma, o caráter público ou privado de uma necessidade ou interesse não pode ser tomado como dado, mas deve também estar sujeito a deliberação pública.

É visível, assim, que a crítica de Fraser do modelo discursivo habermasiano de esfera pública não renuncia a seus conceitos básicos, tampouco à valorização de sua importância para a ampliação da democracia. Contudo, realiza uma abrangente reconstrução de algumas ideias buscando ampliar a potencialidade da teoria da esfera pública enquanto crítica contemporânea da democracia burguesa representativa realmente existente, a fim de fortalecer e enriquecer um projeto político socialista, plural e radicalmente democrático.

No que interessa, especificamente, ao modelo para a política de interpretação das necessidades, algumas conclusões já são possíveis. Em primeiro lugar, através de um diálogo com Foucault, constatamos que Fraser recusa uma noção essencialista e naturalizante da necessidade, optando por tratar o discurso da necessidade como um novo elemento do vocabulário político, historicamente construído e atrelado às macroestratégias de dominação do regime discursivo moderno. Em seguida, temos que a definição e interpretação de uma

[54] *Idem*, 1990a, pp. 72-73. No original: "…when social arrangements operate to the systemic profit of some groups of people and to the systemic detriment of others, there are prima facie reasons for thinking that the postulation of a common good shared by exploiters and exploited may well be a mystification."

[55] Este ponto é aprofundado na seção 1.4.

necessidade – bem como dos significados diversos que a atravessam – não é estática e definitiva, mas objeto de constante disputa política empreendida por grupos diversos e desiguais que lutam para colocar como legítimos seus entendimentos. Depois, vemos que a jovem Fraser busca, por meio de uma reconstrução da concepção habermasiana de esfera pública, definir o palco de tal disputa, elucidando a relevância do discurso e da argumentação no seio de uma democracia ampla. Por fim, observamos como a autora demonstra que determinados grupos, excluídos das arenas centrais de debate público, se constituem em contrapúblicos subalternos que fortalecem e circulam seu discurso contra-hegemônico para se colocarem em debate nos espaços ocupados pelos grupos dominantes, onde buscarão levar à legitimidade suas definições e interpretações.

A noção de contrapúblicos aparece, assim, como imprescindível para o modelo de "Struggle over Needs". Nesses espaços públicos subalternos os agentes constroem contradiscursos sobre as necessidades, com definições e interpretações oposicionais tanto ao discurso da burocracia estatal quanto ao discurso reprivatizante neoliberal. Ademais, os contrapúblicos são espaço de construção da luta pela politização de necessidades que usualmente são recusadas no debate político público por serem relegadas à esfera privada – seja por serem "domésticas" ou pertinentes à "economia privada".

1.3. Um Novo Modelo

Tendo definido o objeto do modelo crítico da jovem Fraser – as políticas de interpretação da necessidade – e esclarecida sua concepção de esfera pública e de contrapúblicos subalternos, que ajudam a mapear o palco discursivo das lutas por necessidades, é necessário tocar agora na abordagem da autora para o tratamento do objeto. Metodologicamente, como o modelo pode dar conta das lutas em questão? Que aspectos devem ser observados? Como devem ser sistematizados? Onde e como entra o aspecto crítico nesse tratamento?

Antes de tudo, a autora acredita que é preciso conceber uma distinção entre três momentos fundamentais em uma luta política relativa às necessidades. Os momentos são analiticamente distintos, mas interrelacionados na prática. Não se dão necessariamente em certa ordem cronológica, mas supõem três aspectos distinguíveis metodologicamente:

> "O primeiro é a luta por estabelecer ou recusar o estatuto político de uma dada necessidade, a luta para validar uma necessidade como questão de preocupação política

> legítima ou classificá-la como não-política. O segundo é a luta pela interpretação da necessidade, a luta pelo poder de defini-la e, assim, determinar como ela pode ser satisfeita. O terceiro momento é a luta pela satisfação da necessidade, a luta por assegurar ou impedir a provisão correspondente."[56]

O trabalho de Fraser, conforme já indicado, teoriza principalmente sobre o segundo aspecto, ainda que nos momentos em que a autora se propõe a aplicar seu modelo, os três sejam trabalhados, dado que são interrelacionados. Na crítica do conflito pela interpretação da necessidade, a jovem Fraser indica que é preciso olhar para o "conjunto específico, cultural e histórico, de recursos discursivos disponíveis aos membros de uma dada coletividade social em reivindicação contra uma outra."[57] A este conjunto ela dá o nome de "meios socioculturais de interpretação e comunicação" (*sociocultural means of interpretation and communication*)[58], abreviado como MIC. Em "Struggle over Needs", a autora lista cinco MIC que devem ser observados em um conflito político relativo às necessidades. São eles:

1) *As formas de expressão oficialmente reconhecidas pelas quais é possível travar uma reivindicação* (exemplos: o discurso do Direito, o discurso das necessidades, o discurso dos interesses). Um discurso político, portanto, não é aleatório, mas se enquadra dentro das formas de expressão reconhecidas em um dado contexto sociocultural e político. Segundo Fraser, no capitalismo de bem-estar social, o Direito, a necessidade e o interesse constituem três formas de expressão autorizadas e centrais para os conflitos políticos.

2) *Os vocabulários disponíveis para tratar das demandas em expressões reconhecíveis*, ou seja, o conjunto de expressões e significados que estão disponíveis a uma coletividade, em dado contexto sociocultural, que se pretende colocar em um embate político acerca, por exemplo, da necessidade. Assim, ela pode se valer de um vocabulário socialista, religioso, feminista, administrativo, terapêutico, etc.

---

[56] *Idem*, 1989f, p. 164. No original: "The first is the struggle to establish or deny the political status of a given need, the struggle to validate the need as a matter of legitimate political concern or to enclave it as a nonpolitical matter. The second is the struggle over the interpretation of the need, the struggle for the power to define it and, so, to determine what would satisfy it. The third moment is the struggle over the satisfaction of the need, the struggle to secure or withhold provision".

[57] *Idem*, *ibidem*, p. 164. No original: "the historically and culturally specific ensemble of discursive resources available to members of a given social collectivity in pressing claims against one another".

[58] Tomo a tradução do termo da versão em português do artigo, traduzida em *Cidadania e Feminismo* (FRASER, 1999a).

3) *Os paradigmas argumentativos aceitos como autorizados a julgar reivindicações em conflito*. Trata-se de investigar de que maneiras um conflito político pode ser resolvido: pode ser pelo apelo a "especialistas científicos", por uma votação de acordo com a maioria, pelo privilégio dado ao discurso das pessoas cuja necessidade está em questão, etc. O ponto é qual tipo de argumento possui maior validade para o embate em determinado contexto.

4) *As convenções narrativas disponíveis* para a construção de histórias constitutivas das identidades sociais dos indivíduos e coletividades que se colocam em debate. Tal construção pode se dar por uma narrativa épica, trágica, romântica, dialética, psicanalítica, dentre outras convenções, que visam tornar o discurso de uma coletividade possível e inteligível no interior de um conflito político.

5) *As formas de subjetivação*, maneiras pelas quais os vários discursos constituem aqueles aos quais se dirigem como sujeitos específicos, dotados de capacidades específicas para a ação. Como exemplos, a autora menciona indivíduos classificados como "normais" ou "desviados"; condicionados casualmente ou autodeterminados; vítimas ou ativistas; indivíduos isolados ou membros de grupos sociais.

Em "Social Movements vs. Disciplinary Bureaucracies", Fraser traz ainda mais dois meios que devem ser contemplados por este modelo: 6) *o repertório de recursos retóricos disponíveis*; e 7) *as dimensões corporais e gestuais da fala* que se associam a uma determinada cultura; ou seja, trata-se de como em um dado contexto cultural certos gestos corporais podem ou não expressar, por exemplo, autoridade e convicção.

Temos, portanto, sete recursos discursivos que permeiam o discurso político no capitalismo de bem-estar social, incluindo o discurso sobre a necessidade. Mais que analisar, em cada conflito, como são mobilizados esses recursos, Fraser escancara a necessidade de criticá-los, de mostrar os caminhos pelos quais tais recursos são concebidos e organizados de forma a dar voz às experiências, demandas, interesses e autointerpretações dos grupos dominantes de uma sociedade. Em um curto e significativo artigo no qual dialoga com Habermas e Seyla Benhabib[59] – possivelmente o primeiro texto em que trouxe a noção de MIC –, Fraser postula justamente os MIC enquanto expressão do ponto de vista dos grupos dominantes de uma sociedade.

[59] *Idem*, [1986] 1998a.

> "...em sociedades sexistas, racistas e classistas, mulheres, pessoas de cor, pobres e outros grupos dominados estariam em posição de desvantagem no que diz respeito aos meios socioculturais de interpretação e comunicação. Eles estariam estruturalmente impedidos de participarem como um par com membros dos grupos dominantes em processos de interação comunicativa. A menos que contestassem sua situação e se organizassem para conquistar algum controle coletivo sobre os meios de interpretação e comunicação, pareceria que eles teriam apenas duas opções: adotar o ponto de vista dominante e ver suas próprias experiências reprimidas e distorcidas; ou desenvolver idioletos capazes de dar voz às suas experiências e as verem marginalizadas, desqualificadas e excluídas das instituições e arenas discursivas centrais da sociedade."[60]

Assim, nas arenas discursivas centrais das sociedades de capitalismo de bem-estar social – não só nas arenas centrais, dominadas pela burguesia, da "esfera pública do mundo da vida", mas também nas arenas discursivas no interior do Estado (como o Congresso), que Fraser chama de "espaços públicos dentro do Estado" ou "públicos fortes" –, os recursos discursivos hegemônicos e legítimos são justamente aqueles que favorecem a visão de mundo das classes e grupos dominantes. Daí a importância do conceito de contrapúblicos subalternos: públicos excluídos do debate oficial e legitimado, que necessitam circular seus discursos em esferas públicas paralelas e marginais, a fim de se prepararem, se fortalecerem e conquistarem espaço para o debate nas arenas públicas centrais da sociedade burguesa.

Mais que tratar do fato de determinados grupos ocuparem ou dominarem as instituições oficiais nas sociedades de capitalismo tardio, sua crítica nos convida a olhar para como certos grupos ou classes, dominantes, são favorecidos pelos MIC enraizados na cultura política de tais sociedades. Seu modelo crítico para a política de interpretação das necessidades busca, portanto, articular discurso político, desigualdade e assimetrias de poder (concebendo o poder em sentido mais amplo, desde suas microrrelações). O discurso sobre as necessidades não supõe apenas uma diversidade de agentes, mas uma complexa estratificação entre eles em vários sentidos: são

[60] *Idem*, *ibidem*, p. 426. No original: "Thus, in sexist, racist and class societies, women, persons of color, the poor and other dominated persons would have a disadvantaged position with respect to the socio-cultural means of interpretation and communication. They would be structurally hindered from participating on a par with members of dominant groups in processes of communicative interaction. Unless they were to contest this situation and organize to win a greater measure of collective control over the means of interpretation and communication, it would appear that members of subordinated groups would have only two options: they could either adopt the dominant point of view and see they own experiences repressed and distorted; or they could develop idioletcs capable of voicing their experience and see these marginalizes, disqualified and excluded from the central discursive institutions and arenas of society"

recortados em grupos com *status*, acesso a recursos e poder político desiguais; atravessados por desigualdades de classe, gênero, "raça", etnicidade e idade.

Essa reflexão nos revela o próximo passo metodológico: além de olhar para as desigualdades várias que estratificam os agentes em conflito político, é preciso tratar de como os recursos discursivos também são estratificados e organizados de forma a corresponderem aos padrões sociais de dominação e subordinação. Em outras palavras: se dentro de uma sociedade estratificada (naqueles vários sentidos), há diferenças culturais nas formas dos diversos agentes se expressarem – vocabulário, formas de falar, paradigmas de argumentação, postura corporal e gestual, etc. –, cabe demonstrar de que maneiras determinadas formas são construídas como recursos discursivos inferiores em face de outras; ou seja, demonstrar que as formas de expressão dos grupos subalternos, marginalizados e excluídos são desvalorizadas e deslegitimadas enquanto recursos discursivos para definir, interpretar e reivindicar uma necessidade.

Nessa constatação de que olhar para a desigualdade – em seus múltiplos cruzamentos – é fundamental quando quer se tratar dos discursos políticos em conflito no capitalismo tardio, Fraser se vale em muitos momentos de termos como "hegemonia", "hegemônico", "contra-hegemônico", inspirados em António Gramsci. Ao dizer, portanto, que uma dada interpretação das necessidades ou uma certa forma de se expressar e comunicar são hegemônicas, a autora nos diz que elas estão difundidas na cultura política de uma sociedade e correspondem à concepção de mundo predominante nessa cultura. No caso da sociedade machista, classista, racista e (eu acrescentaria) heteronormativa, tais formas de interpretação e comunicação tendem a favorecer os grupos que estão em posição privilegiada nessa sociedade – no caso, homens burgueses, brancos e heterossexuais. Vale, aqui, uma breve digressão.

A noção de hegemonia é trazida por Gramsci em seu conjunto de escritos que ficou conhecido como "Cadernos do Cárcere", em especial nos textos agrupados no livro recebeu o nome de *Concepção Dialética da História*[61]. Ela nos leva a conclusões relevantes no que se refere à luta política pela transformação social. Primeiramente, mostra que a transformação não ocorre por uma luta *apenas* referida ao Estado (pela tomada do poder ou pela influência sobre ele), *mas também* exige a difusão de novas concepções de mundo ao longo da sociedade como

[61] GRAMSCI, 1984a.

um todo, provocando transformações em sua cultura política. Em um projeto político transformador – socialista, democrático e plural, na pretensão de Fraser – construir uma nova hegemonia envolve a formulação autônoma, pelos grupos governados, de uma concepção de mundo crítica, em uma luta político-cultural contrária à concepção de mundo imposta pelos grupos atualmente hegemônicos/dominantes.[62]

Em segundo lugar, e como decorrência, a construção hegemônica envolve um processo pedagógico, por meio da construção de duas unidades: 1) a unidade entre intelectual e massa, da qual surge a noção de intelectual orgânico[63]; 2) e a unidade entre teoria e prática, que leva Gramsci a tratar o marxismo – ou melhor, sua forma de conceber o marxismo – como *filosofia da praxis*.

Em terceiro lugar, a construção da hegemonia envolve diálogo e articulação entre as organizações da sociedade civil. Se se pretende, simultaneamente, atingir a sociedade política e consolidar uma nova concepção de mundo na sociedade civil, é preciso que as coletividades organizadas se articulem em torno de objetivos transformativos em comum e trabalhem na construção de uma nova hegemonia. Esse aspecto se vincula solidamente com a dimensão discursiva da política enfatizada por Fraser: o vocabulário contestatório que visa transformar a cultura política (para além das mudanças institucionais pontuais) e as formas de diálogo entre os

[62] Raymond Williams, arguto leitor de Gramsci, diferencia *hegemonia* de *dominação* (ou domínio), de forma que, para ele, a segunda supõe coerção direta realizada sobretudo em tempos de crise, enquanto a primeira busca relacionar a cultura, enquanto "processo social total", com as distribuições de poder e influência na sociedade. (WILLIAMS, 1979)

[63] A noção gramsciana de intelectual orgânico é trazida em várias de suas obras (1982, 1984a, 1984b), embora em nenhum momento com uma definição estrita. Fraser, por sua vez, concebe o intelectual de forma semelhante a Gramsci e, em texto que dialoga com Richard Rorty, o enumera dentre os elementos de sua teoria. Defende uma "concepção não vanguardista, não leninista, do papel do intelectual em uma política democrática radical de esquerda". Tais intelectuais, para ela, deveriam ser entendidos "primeiro e antes de mais nada como membros de grupos sociais e como participantes de movimentos sociais (...) ocupando lugares específicos no espaço social, ao invés de indivíduos sem lenço nem documento que estão para além da ideologia". Eles teriam "adquirido como um resultado da divisão social do trabalho algumas habilidades ocupacionais politicamente úteis, como por exemplo: a habilidade de mostrar como um sistema de bem estar institucionaliza a feminização da pobreza ou como um poema orientaliza seu tema"; com isso, estes intelectuais seriam "potencialmente capazes de utilizar essas habilidades tanto em instituições especializadas, como universidades, quanto em diversas esferas públicas culturais e políticas mais amplas". Em suma, devem ser pensados "como participantes de diversas frentes de luta por hegemonia cultural", mas "infelizmente, também, como sujeitos a enormes ilusões de grandeza e como necessitando permanecer em contato próximo com seus companheiros políticos que não são intelectuais profissionais, a fim de manterem-se sãos, equilibrados e honestos" (FRASER, [1987] 2010, pp. 21-22)

contrapúblicos, que se fortalecem visando conquistar voz e vez, fazem parte da construção da nova hegemonia, antitética daquela instituída e que favorece os grupos dominantes.

Em quarto lugar, o conceito gramsciano ressalta a importância do *partido político*, tipo de organização voltada simultaneamente para a sociedade civil e para a sociedade política (em dados momentos mais a uma que à outra). Por essa característica, o partido, a um só tempo, tem o potencial de articular concepções de mundo compatíveis em um projeto político e levar demandas da sociedade civil ao seio do aparato estatal.[64] Fraser, vale notar, não teoriza sobre os partidos em nenhum momento de sua obra; antes, o sujeito político por excelência trabalhado pela autora é o movimento social.

Por fim, a reflexão proporcionada por Gramsci é útil para criticar a hegemonia realmente existente, instituída pelos grupos dominantes os quais se pretende combater. Ao admitir que o exercício do poder não pressupõe apenas a tomada do Estado mas também a suficiente difusão de um concepção de mundo que o suporte, ela colabora para desvelar as condições que geram a legitimidade da dominação desses grupos, permitindo aos movimentos sociais e partidos opositores construírem discursos que ajudem a minar suas bases.

A ideia de contra-hegemonia não está presente no próprio Gramsci, mas é utilizada por diversos de seus leitores e intérpretes, além de Fraser. Raymond Williams, por exemplo, utiliza a noção de "contra-hegemônico" para tratar das lutas e articulações que buscam contestar criticamente aquilo que é atualmente instituído como "hegemônico". Cabe ressaltar que Williams não se sente confortável com os substantivos "hegemonia" e "contra-hegemonia" para o tratamento de questões mais concretas, preferindo se valer de adjetivos para designá-los enquanto processos.[65]

Articulando tais conceitos com seu modelo, a fim de teorizar sobre as desigualdades que atravessam os discursos sobre as necessidades, Fraser incorpora da seguinte maneira o conceito gramsciano:

---

[64] Gramsci traz interessante discussão e caracterização dos partidos em *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno* (GRAMSCI, 1984b), que também reúne escritos dos Cadernos do Cárcere. Na obra, enfatiza em vários momentos seu projeto político de superação da distinção entre "governantes" e "governados" e o papel do partido (socialista) nesse sentido.

[65] "Uma hegemonia vivida é sempre um processo. Não é, exceto analiticamente, um sistema ou uma estrutura. É um complexo realizado de experiências, relações e atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis" (WILLIAMS, 1979, p. 115).

> "'Hegemonia' é o termo do marxista italiano Antonio 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 contêm uma pluralidade de discursos e espaços discursivos, uma pluralidade de posições e perspectivas a partir das quais se exerce a fala."[66]

Temos, desse modo, que o conceito é essencial ao modelo de Fraser na medida em que permite a necessária vinculação teórica entre desigualdade, discurso e assimetrias de poder. Ademais, trata da complexidade dos discursos e concepções que circulam na sociedade e dos conflitos políticos travados pelos agentes que visam a construção de uma "autoridade cultural", seja por parte dos grupos dominantes – que querem ratificar os MIC que lhes favorecem –, seja por parte dos grupos dominados – que querem questionar a autoridade cultural hegemônica.

Enfim, essa apropriação do conceito de hegemonia não só auxilia no tratamento das políticas de interpretação da necessidade como também nos permite confirmar alguns pontos deste modelo crítico. Primeiro, aponta que as desigualdades – de *status*, poder e acesso a recursos materiais – coincidem com uma desigualdade discursiva, com uma desigualdade de condições no poder de definir significados, de delimitar as possibilidades de debate e de definir o universo possível de discursos e demandas cabíveis à agenda política. Depois, corrobora a ideia de que a luta política contra-hegemônica não deve se dar apenas orientada ao Estado – visando conduzí-lo

[66] FRASER, 1990a, p. 85. 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. This 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 dominant 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 discourses and discursive sites, a plurality of positions and perspectives from which to speak."

ou tomá-lo –, mas também no plano linguístico e cultural, pela difusão de concepções de mundo contrárias à cultura hegemônica estabelecida; afinal, é necessário consolidar uma opinião pública que pressione o subsistema administrativo. Por fim, temos que a esfera pública, enquanto espaço de circulação discursiva, debate político e expressão de concepções de mundo, é o palco em que o discurso contra-hegemônico se coloca em debate, problematizando a hegemonia e/ou dominação instituídas. É o espaço, ainda, que permite a articulação entre os contrapúblicos, os quais, por sua porosidade, trocam entre si contradiscursos.

Dessa forma, Fraser traz Habermas e Gramsci para seu modelo a fim de tratar das desigualdades entre os agentes que conflitam, negociam, constroem consensos em interações comunicativas. Com efeito, o diálogo entre os dois autores é geralmente implícito, mas se torna claro, por exemplo, quando utiliza "hegemônico" e "contra-hegemônico" para designar os diversos posicionamentos políticos colocados em debate na esfera pública. Em uma nota de "Rethinking the Public Sphere", Fraser torna essa articulação explícita e parece conceber de maneira semelhante o conceito habermasiano de "opinião pública" e o conceito gramsciano de "senso comum":

> "A esfera pública produz consenso pela circulação de discursos que constroem o 'senso comum' do dia e representam a ordem existente como natural e/ou apenas, mas não simplesmente, uma armadilha imposta. Ainda, a esfera pública em sua forma madura inclui participação e representação suficientes de interesses múltiplos que permitem a muitas pessoas, na maioria das vezes, se reconhecerem a si próprias nesses discursos. Entretanto, as pessoas que são em última instância prejudicadas pela construção social do consenso, conseguem encontrar, nos discursos da esfera pública, representações de seus interesses, aspirações, problemas e ansiedades próximas o suficiente de suas autorrepresentações, identidades e sentimentos vividos. Seu consentimento à norma hegemônica é assegurado quando suas perspectivas culturalmente construídas são retomadas e articuladas com outras perspectivas construídas pelos projetos sócio-políticos hegemônicos."[67]

[67] *Idem*, 1990b, p. 78 (n. 14). No original: "The public sphere produces consent via circulation of discourses that construct the "common sense" of the day and represent the existing order as natural and/or just, but not simply as a ruse that is imposed. Rather, the public sphere in its mature form includes sufficient participation and sufficient representation of multiple interests and perspectives to permit most people most of the time to recognize themselves in its discourses. People who are ultimately disadvantaged by the social construction of consent nonetheless manage to find in the discourses of the public sphere representations of their interests, aspirations, life-problems, and anxieties that are close enough to resonate with their own lived self-representations, identities, and feelings. Their consent to hegemonic rule is secured when their culturally constructed perspectives are taken up and articulated with other culturally constructed perspectives in hegemonic socio-political projects."

Além de corroborar argumentos já mencionados – como o da tendência dos MIC a favorecer o discurso dos grupos dominantes de forma a consolidar sua hegemonia –, o fragmento demonstra como Fraser articula em seu modelo, de forma razoavelmente coesa, conceitos e ideias de Habermas e Gramsci. Além, evidentemente, da mencionada influência de Foucault que lhe permitiu, inicialmente, olhar para o tema das necessidades como um vocabulário político emergente, histórica e culturalmente localizado.

Ainda que Fraser dialogue com outros pensadores em sua formulação – Arendt, Bakhtin, Bourdieu, Benhabib, Derrida, Marshall, dentre outros – pode-se dizer que seu modelo se sustenta sobre o tripé Habermas-Gramsci-Foucault. A influência do filósofo francês lhe permite enxergar o discurso sobre as necessidades enquanto construção histórico-cultural e vinculá-lo a uma noção ampliada de política. Aliás, no primeiro esboço de seu modelo, afirma que os MIC compõem um aparato teórico indispensável para se contar "uma história quase-foucaultiana sobre o desenvolvimento do discurso sobre as necessidades"[68]. Ao incorporar a teoria de Habermas, Fraser dá atenção às interações discursivas na esfera pública – inclusive, e principalmente, quando estas tematizam a necessidade – e as coloca como essenciais para pensar uma noção de democracia que teorize sobre o papel do discurso dos agentes da sociedade civil sobre o exercício do poder político institucionalizado. Ao mesmo tempo, na introdução de *Unruly Practices*, diz ter elaborado com seu modelo "uma visão quase-gramsciana, na qual as lutas por significados culturais e identidades sociais são lutas pela hegemonia cultural, pelo poder de construir definições autorizadas das situações sociais e interpretações legítimas das necessidades sociais"[69]. Assim, o conceito de Gramsci ajuda a autora a conceber que as interações discursivas na esfera pública estão permeadas de desigualdades, uma vez que os traços culturais dos grupos dominantes – de sobremaneira no plano linguístico – são construídos como hegemônicos de forma a limitar as possibilidades discursivas dos grupos subalternos, constituídos em contrapúblicos, e favorecer a manutenção da própria dominação. Nesse caso, as coletividades

[68] *Idem*, 1986a, p. 173. Traduzido do espanhol: "una historia cuasi-Foucaultiana sobre el desarrollo del habla sobre necesidades".

[69] *Idem*, 1989b, p. 6. No original: "a quasi-Gramscian view, in which struggles over cultural meanings and social identities are struggles for cultural hegemony, that is, for the power to construct authoritative definitions of social situations and legitimate interpretations of social needs".

organizadas nos contrapúblicos não miram apenas questões político-institucionais pontuais, mas se voltam simultaneamente para a construção cultural de uma nova hegemonia.

A partir do que já foi abordado até agora, é possível inferir, desta proposição de Fraser, algumas orientações metodológicas para quem se proponha a fazer uma leitura crítica do discurso sobre as necessidades nas sociedades de capitalismo tardio. Não constituem um passo-a-passo rigoroso, como o de um químico em laboratório, mas conceituações teóricas e orientações críticas que permitem o desenvolvimento de uma teoria crítica das sociedades democráticas contemporâneas. São elas: 1) distinção analítica de três aspectos em um conflito a respeito de uma necessidade: a luta pela construção de uma necessidade enquanto tal; a luta por sua definição e interpretação; e a luta por sua satisfação; 2) análise e crítica dos MIC em uma dada sociedade no que se refere à necessidade em conflito; 3) análise e crítica da variedade dos grupos sociais que se colocam em conflito e as desigualdades que os atravessam; 4) tratamento da relação entre grupos sociais e seus traços culturais – sobretudo no plano linguístico – desigualmente valorizados quando confrontados na esfera pública[70]; 5) tratamento dos discursos diversos sobre as necessidades veiculados na esfera pública, considerando as desigualdades que os permeiam; 6) tratamento da interpretação oficial da necessidade reivindicada e sua satisfação por meio de políticas públicas.

Esta maneira de lidar com a luta por necessidade é posta à prova em um artigo denominado "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", que propõe um olhar crítico e feminista tanto às políticas de bem-estar social dirigidas às mulheres quanto aos discursos pela mera recusa de tais políticas. O texto busca iluminar, no debate acerca do *welfare*

[70] Há uma clara remissão a Pierre Bourdieu, que, segundo Fraser, foi o autor contemporâneo que melhor trabalhou a relação entre manifestações culturais e desigualdades sociais. Seu conceito de *habitus* contribui à formulação, embora seja uma categoria definida de várias formas ao longo da obra do autor. Por exemplo, em "Esboço de uma teoria da prática", de 1972, o *habitus* é entendido como "um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações*" (BOURDIEU, 2003, p. 57). Em "Espaço social e espaço simbólico", palestra proferida em 1989, Bourdieu diz que os "*habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas (...); mas também são esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes" (*idem*, 1996, p. 22). Assim, para Renato Ortiz: "O *habitus* tende, portanto, a conformar e a orientar a ação, mas na medida em que é produto das relações sociais ele tende a assegurar a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o engendraram" (ORTIZ, 1983, p. 15). É por constituir a mediação da relação dialética entre indivíduo e sociedade, ação e estrutura, que o *habitus* é um conceito tão importante. Ele é o princípio orientador, a matriz da ação social, do gosto, do estilo de vida. Ao mesmo tempo, é marcador das diferenças entre os grupos/classes sociais desigualmente dispostos no espaço social, no qual é construído como legítimo os gostos, estilos e vida e significações dos grupos/classes mais bem classificados na estrutura de uma formação social (cf. BOURDIEU, 2008).

state, as "políticas de interpretação da necessidade" na medida em que elas "expõem os processos pelos quais as políticas de bem-estar constroem as mulheres e suas necessidades de acordo com certas interpretações específicas e contestáveis, atribuindo a tais interpretações uma aura de facticidade que desestimula a contestação."[71] O artigo permite visualizar que o modelo crítico em questão não constitui um procedimento canônico universal a ser simplesmente aplicado – aspecto coerente com as primeiras reflexões da autora, presentes em seu doutoramento –, mas um aparato conceitual crítico que permite olhar para a arbitrariedade das construções simbólicas pressupostas nas políticas públicas de satisfação das necessidades, as quais favorecem interpretações e interesses de determinados grupos em detrimento de outros em um conflitivo processo de circulação discursiva, permeado por assimetrias de poder e desigualdades amplas.

Convém clarificar que nas décadas que se seguiram ao modelo proposto as sociedades capitalistas ocidentais sofreram mudanças profundas em vários sentidos, sobretudo a partir da difusão da ideologia neoliberal e da expansão do fenômeno globalizador, de forma que este modelo – historicamente situado – não pode ser simplesmente tomado e aplicado como atemporal. A própria autora não chegou a realizar uma revisão para lidar com outras realidades, posteriores à formulação. Suas reflexões posteriores contemplam as transformações contemporâneas do capitalismo, mas já sob outro aparato conceitual, sem se debruçar tanto nos conflitos político-discursivos em torno das necessidades. Importa, entretanto, constatar que seu trabalho nos oferece conceitos e reflexões suficientes para uma revisão e atualização crítica de seu modelo.

1.4. Politização vs. Despolitização

Ao tratar das críticas de Fraser à esfera pública habermasiana, abordei o pensamento da autora segundo o qual há discursos – geralmente hegemônicos e naturalizados – que tendem a despolitizar uma necessidade, enquanto outros – muitas vezes contra-hegemônicos e contestatórios – buscam tratar essa mesma necessidade enquanto tema eminentemente político. Desse pensamento, emergem algumas questões: o que entende autora por "político" e "política"?

[71] FRASER, 1987a, p. 105. No original: "...it could illuminate what I called 'the politics of need interpretation', since it could expose the processes by which welfare practices construct women and women's needs according to certain specific and in principle contestable interpretations, even as they lend those interpretations an aura of facticity which discourages contestation".

Como tratar dos limites entre as dimensões do "político", do "econômico" e do "doméstico" no que tange à cultura política das sociedades de capitalismo tardio? Quais principais tendências de discursos que se encontram em debate a respeito da politização ou despolitização das necessidades? Para lidar com tais questões, nossa autora diz fazer observações de cunho sócio-estruturais, a fim de discutir como as necessidades são enquadradas nas dimensões do "político", do "econômico" ou do "doméstico". Todavia, acaba por admitir que tais dimensões constituem mais etiquetas ideológicas e classificações culturais que estruturas, coisas ou espaços.

A definição do que é "político" é importante objeto de debate ao longo da história da filosofia. A jovem Fraser opta por uma concepção bidimensional: a política envolve simultaneamente uma dimensão institucional e outra discursiva. De acordo com essa concepção, a política institucional se refere às instituições e procedimentos oficiais de tomadas de decisão, como o parlamento, aparelhos administrativos, ministérios, órgãos burocráticos do Estado, etc. Tomado o termo nesse sentido, um assunto é político na medida em que é debatido e manejado por tais instituições; ou, para usar o jargão habermasiano, o tema é tido como político na medida em que é tratado pelo subsistema administrativo.

A dimensão discursiva da política, por outro lado, remete à concepção já trabalhada de esfera pública. Aqui, um tema é político – ou politizado – se debatido amplamente em arenas diversas de debate público, ou seja, se agentes diversos, dispostos em públicos (e contrapúblicos) diversos, discursam e argumentam a seu respeito. Para Fraser, os dois sentidos do "político" devem estar imbricados, de modo que na concepção de democracia por ela teorizada um determinado tema só se torna sujeito à intervenção estatal legítima se anteriormente debatido ao longo das arenas públicas.[72] Desse modo, não há restrições *a priori* para classificar um assunto como político ou não, mas é o próprio debate público que construirá essa definição. Em cada contexto cultural e histórico, um mesmo tema pode ou não ser tratado como político pelos públicos em debate e pelo aparato estatal em questão.

O conceito de hegemonia novamente se faz presente, assim como a constatação de que a desigualdade e as assimetrias de poder permeiam o debate público. Fraser constata que os públicos que se colocam em disputa político-discursiva não só se distinguem por diversos

[72] Aqui, Fraser parece se aproximar do entendimento habermasiano de democracia deliberativa. (HABERMAS, 1990, 1997a, 1997b).

recortes – de ideologia, gênero, classe social, profissão, etnia, etc. – como também são perpassados por profundas diferenças de poder, de forma que alguns, hegemônicos, são capazes de estabelecer os termos de debate para os outros, que não conseguem provocar grandes impactos no vocabulário autorizado. Os primeiros, com os MIC a seu favor, possuem geralmente um poder maior para definir o que é político, enquanto contrapúblicos subalternos tendem a carecer de poder para tal, necessitando de uma longa e trabalhosa luta para colocar como "político" um tema anteriormente não classificado dessa maneira.

Por um lado, portanto, temos grupos dominantes que tendem a classificar certos temas como pertinentes ao "doméstico" ou ao "econômico" – impedindo, assim, sua politização. Instituições domésticas, como a família, acabam muitas vezes por favorecer os grupos dominantes e desfavorecer grupos subordinados. O exemplo da autora, feminista, é a questão dos maus-tratos às mulheres, tema geralmente canalizado a públicos "especializados" em assuntos familiares, mas que apenas com uma ampla luta é tratado como questão propriamente política. Da mesma forma, instituições econômicas acabam por apoiar as relações de dominação ao canalizarem para si determinados temas – como o desemprego, a falta de democracia nos espaços de trabalho, etc. – que são usualmente tratados como resultantes de imperativos impessoais do mercado. Ao encerrarem certos temas em seus territórios discursivos, instâncias domésticas e econômicas os protegem de um questionamento generalizado e de conflitos discursivos amplos, cravando como hegemônicas certas interpretações específicas sobre as necessidades e limitando assim as já referidas cadeias de relações condicionadas.

Por outro lado, grupos subalternos organizados coletivamente tendem a lutar para que tais temas sejam encarados como questões políticas, necessidades a serem debatidas publicamente e resolvidas politicamente. A jovem Fraser não chega a teorizar profundamente sobre as condições nas quais os contrapúblicos conseguem politizar um tema, mas trata o assunto da seguinte forma:

> "Como resultado desses processos [de despolitização], membros dos grupos subordinados costumam internalizar interpretações de necessidades que lhes são desvantajosas. Entretanto, algumas vezes interpretações culturalmente dominantes sobre as necessidades são sobrepostas por interpretações oposicionais, latentes ou embrionárias. Isto acontece sobretudo onde persistem, ainda que de modo fragmentado, tradições de resistência transmitidas culturalmente, como em certos setores do movimento operário estadunidense e na memória histórica de muitos afro-americanos. Ademais, sob circunstâncias especiais, difíceis de teorizar

> especificamente, processos de despolitização são interrompidos. Nesse momento, classificações dominantes de necessidades como 'econômicas' ou 'domésticas' – opostas à 'política' – vêm a perder sua autoevidência, surgindo em seu lugar interpretações alternativas, opostas e *politizadas*."[73]

Dessa maneira, conforme emerge, pelas lutas sociais, um vocabulário político das necessidades – e uma linguagem contestadora a seu respeito – constrói-se uma permeabilidade nas instituições domésticas e econômicas que as torna incapazes de despolitizar certos temas. Os temas e necessidades que escapam a este processo de despolitização são denominados pela autora como "necessidades fugidias" (*runaway needs*), ganhando a possibilidade de ampliarem suas cadeias de relações condicionadas, ou seja, ampliarem as possibilidades de debate acerca da interpretação das necessidades e eventual satisfação. Ao deixar os encraves do "doméstico" ou do "econômico", as necessidades fugidias adentram o território que Fraser denomina, com base em Hannah Arendt, de "social", uma arena que não coincide com a família, a economia oficial ou o Estado. Aprofundemos este ponto.

Os pensamentos de Fraser e Arendt possuem em comum, antes de tudo, a defesa de uma concepção ampliada de política e a ênfase no caráter político do discurso. Chegam, todavia, a tais formulações por caminhos distintos: enquanto a primeira dialoga majoritariamente com a teoria social e política contemporânea, a segunda fundamenta sua formulação no pensamento político clássico, sobretudo em Platão e Aristóteles, travando também diálogos com Marx e alguns expoentes do pensamento cristão.

O "social" é pensado por Arendt em sua obra[74] ao teorizar a respeito das esferas pública e privada, chegando a conclusões distintas das de Habermas. Mostrando a histórica distinção (e oposição) ocidental entre o âmbito privado da vida na casa (*oikos*) e o âmbito público da vida na *polis*, a autora destrincha, na história do pensamento político grego, as diferenças entre o "político" e o "social", termos que se confundem no pensamento político de hoje. Tomando a

[73] FRASER, 1989f, p. 169. No original: "As a result of these processes, members of subordinated groups commonly internalize some interpretations that work to their own disadvantage. However, sometimes culturally dominant need interpretations are superimposed upon latent or embryonic oppositional interpretations. This is most likely where there persist, however fragmentedly, subculturally transmitted traditions of resistance, as in some sections of the U.S. labor movements and in the historical memory of many African-Americans. Moreover, under special circumstances, hard to specify theoretically, processes of depoliticization are disrupted. At the point dominant classification of needs as 'economic' or 'domestic' – as opposed to 'political' – come to lose their 'self-evidence', and alternative, oppositional, and politicized interpretations emerge in their stead".

[74] ARENDT, 2007.

família e a política como historicamente pertencentes a esferas separadas da atividade humana, aquilo que ela entende por "esfera do social" emerge como fenômeno novo, da era moderna, que caracteriza-se por não coincidir exatamente nem com a esfera privada – espaço decorrente da necessidade humana –, nem com a pública – esfera da liberdade, possibilitada pela necessidade vencida na esfera privada. A divisão, outrora tida como axiomática e evidente, é tratada pela autora como difusa, de forma que no mundo moderno as duas esferas recaem uma sobre a outra "como ondas no perene fluir do próprio processo da vida". Isso acontece, por exemplo, com "a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público"[75] – o que parece coincidir com o que Fraser chama de politização do doméstico e do econômico, usualmente restritos ao âmbito do privado. A emergência da esfera do social, portanto, corresponde ao desaparecimento do obstáculo da necessidade, que devia ser superada na esfera privada para que se pudesse adentrar a esfera pública.

Fraser se inspira neste constructo de Arendt, mas atribui a ele um registro distinto. Em nota de rodapé de "Women, Welfare and the Politics…", chega a enumerar em três aspectos as semelhanças e diferenças entre suas concepções e as da autora alemã. *O primeiro aspecto* é quanto à emergência dessa esfera: ambas concordam que se trata de um espaço societal específico da modernidade que tende a obscurecer a separação anterior entre as esferas pública e privada; a filósofa americana, porém, ao contrário de Arendt, não constrói suposições sobre a condição humana, não lamenta a separação entre o público e o privado e tampouco considera a emergência do social como um sinal de decadência. *O segundo aspecto* se refere à questão das necessidades: ambas convergem ao tomar o "social" como espaço no qual as necessidades privadas são trazidas à visibilidade pública. Fraser, porém, discorda da ideia segundo a qual isso corresponde a uma violação da ordem das coisas pelo fato das necessidades não possuírem um caráter genuinamente político. Defende, no lugar, que "as necessidades são irredutivelmente interpretativas e que a interpretação das necessidades é em princípio contestável".[76] O *terceiro aspecto* diz respeito ao debate público sobre as necessidades. Enquanto Arendt presume que a emergência do social significa, necessariamente, a vitória da razão administrativa e instrumental,

[75] *Idem*, *ibidem*, p. 42.

[76] FRASER, 1987a, p. 119, n. 11. No original: "I, on the other hand, assume that needs are irreducibly interpretive and that need interpretations are in principle contestable."

Fraser defende que esta racionalidade corresponde a apenas uma forma possível de institucionalizar o social, apontando para a existência de um modo dialógico, socialista e feminista de interpretação das necessidades e sua institucionalização democrático-participativa.

Para nossa autora, portanto, o termo se refere ao território do conflito entre as interpretações rivais de necessidades, que se encontram em cadeias de relações opostas entre si. É também espaço de encontro entre os públicos heterogêneos e desiguais, que competem pela politização ou não de uma necessidade e sua subsequente interpretação e satisfação. É, enfim, onde as necessidades fugidias se politizam e se transformam em reivindicações para a ação governamental. "Aqui, as interpretações rivais sobre as necessidades se transformam em concepções paradigmáticas rivais; as alianças rivais se constituem ao redor de propostas políticas rivais; e os grupos desigualmente dotados competem para construir a agenda política formal".[77] Fraser acrescenta ainda, no esboço de 1986, que o social é o espaço onde as necessidades que já são tidas como questão pública, do ponto de vista discursivo, tornam-se candidatas a intervenção pública e legítima do Estado; ou seja, depois de ganharem espaço na agenda política discursiva e informal, buscam espaço na agenda formal do sistema político.[78] O social é, enfim, bidimensional: é simultaneamente uma nova arena para a atividade estatal e um novo e amplo terreno de contestação política.[79]

O conceito, apesar de recorrente nos textos sobre as necessidades escritos entre 1986 e 1989, pode nos levar a alguma confusão. Em primeiro lugar porque coloca o "social" em contraponto ao "político", o "econômico" e o "doméstico", sendo que afirmara anteriormente que utilizaria tais termos para designar "etiquetas ideológicas e classificações culturais". O termo "social", por outro lado, aparece algumas vezes designando espaços efetivos de conflito discursivo, não exatamente situados nem na esfera privada nem na política institucional. Fica incerto, portanto, se o "social" é mais uma tarjeta classificatória para as necessidades em debate ou se designa espaços tangíveis e visualizáveis. Além disso, a definição de Fraser para o social acaba por se assemelhar à sua leitura da noção habermasiana de esfera pública. Não são poucas as

[77] *Idem*, 1989f, p. 170. No original: "Here, rival need interpretations are transformed into rival programmatic conceptions, rival alliances are forged around rival policy proposals, and unequally endowed groups compete to shape the formal policy agenda."

[78] Cf. *Idem*, 1986a, p. 183.

[79] Cf. *Idem*, 1987a, p. 117.

convergências entre as duas formulações. Vejamos, por exemplo, seu resumo do conceito habermasiano trazido em "Rethinking the Public Sphere":

> "A ideia de uma esfera pública segundo a noção de Habermas (...) designa um palco das sociedades modernas no qual a participação política é efetivada por meio do discurso. É o espaço no qual os cidadãos deliberam a respeito de seus assuntos comuns, sendo assim uma arena institucionalizada de interação discursiva. Essa arena é conceitualmente distinta do Estado; é espaço de produção e circulação de discursos que podem ser, a princípio, críticos do Estado. A esfera pública segundo Habermas é também conceitualmente distinta da economia oficial; não é uma arena de relações de mercado, mas de relações discursivas, um palco para o debate e deliberação ao invés de compra e venda. Ainda, esse conceito de esfera pública nos permite visualizar as distinções entre aparatos estatais, mercados econômicos e associações democráticas – distinções essenciais para uma teoria democrática"[80]

Não intento dizer que os conceitos de "esfera pública" e "social" possuem as mesmas definições, mas que contêm pontos de convergência, o que dificulta uma visualização mais sistemática do quadro conceitual com o qual a autora trabalha. Tendo a interpretar que Fraser toma e reconstrói o conceito de "social" de Arendt sem aderir às suas noções de esfera pública e privada: neste ponto, suas ideias estariam mais próximas das de Habermas. Parece-me, portanto, que a autora trabalha com dois quadros conceituais simultâneos e sobrepostos.

O primeiro quadro, inspirado em Habermas e já abordado na seção 1.2., se refere a uma diferenciação *analítica* (não substantiva) das dimensões da vida social, recortadas tanto de acordo com seu grau de publicidade ou privacidade quanto de acordo com o tipo de racionalidade predominante nelas. Chega-se, assim, a quatro âmbitos da sociedade moderna: naquilo que Habermas chama de "mundo da vida", temos as esferas privada e pública; e no âmbito sistêmico temos os subsistemas administrativo (público) e econômico (privado). Assim, nota-se que a esfera pública (do mundo da vida) não se confunde com a política institucional – ao contrário do que se vê no tratamento conferido por Arendt.

---

[80] *Idem*, 1990b, p. 57. No original: "The idea of 'the public sphere' in Habermas's sense is a conceptual resource that can help overcome such problems. It designates a theater in modern societies in which political participation is enacted through the medium of talk. It is the space in which citizens deliberate about their common affairs, hence, an institutionalized arena of discursive interaction. This arena is conceptually distinct from the state; it a site for the production and circulation of discourses that can in principle be critical of the state. The public sphere in Habermas's sense is also conceptually distinct from the official-economy; it is not an arena of market relations but rather one of discursive relations, a theater for debating and deliberating rather than for buying and selling. Thus, this concept of the public sphere permits us to keep in view the distinctions between state apparatuses, economic markets, and democratic associations, distinctions that are essential to democratic theory."

No segundo quadro conceitual, temos a diferenciação em quatro categorias que conferem quatro estatutos distintos para uma necessidade em debate. Tais classificações estatutárias se referem não só à privacidade ou publicidade de uma questão, mas também à sua proximidade ou distanciamento do manejo pelas instituições oficiais. Trata-se, assim, da classificação da necessidade em doméstica, econômica, política ou *social*. Parece-me, assim, que se uma necessidade é construída simbolicamente, por meio do discurso, como econômica ou doméstica, ela permanece relegada ao âmbito do privado e longe da tematização pública ou de seu tratamento político-institucional. Se, por meio de lutas contra-hegemônicas, é construída enquanto "questão *social*", significa que "escapou" dos encraves classificatórios despolitizantes e está sendo amplamente debatida por públicos diversos, que emitem discursos contraditórios; neste caso, ela ainda não está sujeita a decisões políticas, mas é tematizada naquilo que Habermas e Fraser chamam de esfera pública. Se, por fim, a necessidade é tratada como política significa que ela já está sujeita ao tratamento político-institucional e, portanto, está sendo, ou está em vias de ser, atendida por políticas públicas. O que, como veremos, não significa que a satisfação corresponda necessariamente à interpretação da necessidade colocada inicialmente pelos contrapúblicos.

Esta minha interpretação, porém, esbarra em certas afirmações da autora, que trata em vários momentos o social como "espaços", "locais", "arenas", enfim, termos que parecem remeter mais a estruturas e coisas que a formas hegemônicas de classificação. Opto, portanto, em entender uma "questão social", ou "necessidade social" como a necessidade que está em debate por públicos e contrapúblicos ao longo dos espaços analiticamente definidos como esfera pública; enquanto uma "questão política", ou "necessidade politizada" (tomando a política em seu sentido estrito e institucional) seria aquela que já é de alguma forma manejada pelos espaços oficiais do Estado. De toda forma, parece-me que tal formulação carece de maior sistematização.

Entendida a complexa questão dos processos de politização e despolitização das necessidades, cabe elencar os principais tipos de discurso tratados pela jovem Fraser. Não se trata de uma tipologia fechada e definitiva, mas de três principais tendências observadas por ela em seu contexto histórico e político, a saber, a decadência do Estado social e a emergência do imaginário político neoliberal. Um momento, portanto, de ameaça ao vocabulário político das necessidades construído ao longo da vigência do *welfare state*.

Nossa autora identifica, nesse contexto, três tipos de discurso. Primeiramente, temos os *discursos opositores*, veiculados principalmente pelos contrapúblicos subalternos organizados coletivamente em movimentos sociais. Neles, as necessidades são politizadas a partir das bases, de forma a também autoconstituir os sujeitos que as politizam, colocando em cheque as formas de subjetivação trazidas implicitamente nas políticas públicas de necessidade.[81] Ademais, ao buscar *status* político para suas necessidades, os grupos e atores, simultaneamente: questionam os limites entre o "político", o "social", o "doméstico" e o "econômico", oferecem interpretações alternativas, criam novos públicos para os discursos e questionam os MIC hegemônicos.

Em oposição a estes, e de forma bastante característica da ideologia neoliberal, temos os *discursos reprivatizadores*. Estes visam desmantelar ou reduzir os serviços de bem-estar social e desregular a empresa privada, em favor da ampliação da liberdade de mercado e do enxugamento do Estado. Mas não apenas isso: podem insistir que a questão dos maus tratos à mulher, por exemplo, é pertinente ao "doméstico"; e o fechamento de uma fábrica ao "econômico". Com isso, contribuem para a *despolitização*, uma vez que tentam legar ao privado determinadas questões e necessidades tratadas como políticas pelos movimentos sociais opositores.

A existência dessas duas tendências de discurso já estava presumida até aqui. A terceira tendência, contudo, diz respeito ao momento em que tais necessidades já tidas como "sociais" se prestam ao manejo das instituições oficiais. Trata-se, assim, dos *discursos de especialistas*, que buscam traduzir necessidades fugidias, politizadas, em intervenção estatal. São discursos acadêmicos das várias áreas do conhecimento, discursos legalistas veiculados por instituições jurídicas, discursos administrativos que circulam nas agências do Estado social e até discursos

[81] Em "Women, Welfare and the Politics…", Fraser destaca a separação genérica que ocorre no sistema de assistência social. Demonstra haver, implicitamente, dois subsistemas de assistência. O primeiro é orientado a *indivíduos* e se vincula à participação no trabalho assalariado (seguro-desemprego, previdência, seguro de saúde ligado ao trabalho, etc.); o segundo é orientado a *cuidadores de casa*, ou seja, orientado a famílias, e se vincula a questões do cuidado doméstico (auxílio a famílias com filhos dependentes, auxilio de alimentação, assistência de saúde familiar – MEDICAID –, etc.). Com vasta gama de dados estatísticos, Fraser mostra como o primeiro subsistema é majoritariamente masculino e o segundo majoritariamente feminino. Ademais, mostra como os programas reforçam a divisão genérica ao trazerem suposições relativas à divisão sexual do trabalho. Por fim, demonstra como o primeiro subsistema é composto de programas administrados nacionalmente, abrangendo uniformemente todo o país, com menos processos burocráticos que estigmatizam o cliente; o segundo subsistema, por sua vez, é descentralizado e de aplicação difusa, irregular e com exigências estigmatizantes aos atendidos.

terapêuticos[82], veiculados em agências médicas e de serviço social. Todos buscam caminhos para traduzir a necessidade politizada em política pública. Mediante a vinculação eventual que os movimentos sociais podem travar com agentes especialistas ou mediante a capacidade de crítica desses movimentos frente a tais discursos, estes podem adquirir certa porosidade. Em outras palavras, esses discursos podem constituir uma ponte entre os movimentos sociais organizados com o Estado social.

Estes três tipos de discurso entram costumeiramente em conflito quando se trata das políticas de necessidades. A partir das formulações de Fraser, enumero três principais eixos em que esses conflitos são travados, que correspondem aos três momentos da constituição de uma política de necessidades: a luta por definir o estatuto político de uma dada necessidade, colocando-a como questão política legítima ou não-política; a luta pela interpretação hegemônica da necessidade; e a luta pela satisfação da necessidade, ou seja, para assegurar ou impedir que uma dada política pública que lide com uma dada necessidade.

No primeiro eixo, que trata do conflito pela legitimidade política da necessidade, costumeiramente entram em conflito os dois primeiros tipos de discurso. De um lado, discursos opositores tentam politizar necessidades e colocá-las à administração política, reivindicando direitos e políticas públicas para solucionar questões antes relegadas ao âmbito do "doméstico" e do "econômico". Do outro lado, discursos reprivatizadores se opõem às medidas governamentais que legitimam a politização das necessidades fugidias. Buscam deslegitimá-las, afastá-las da política, relegando-as ao âmbito do privado.

O segundo eixo se refere à luta por tornar hegemônica uma dada interpretação das necessidades. Uma vez que uma necessidade fugidia conseguiu ser politizada, o conflito é travado em torno da interpretação de seu conteúdo. De um lado, colocam-se os movimentos sociais opositores; de outro, interesses organizados, principalmente de corporações, que buscam influenciar no planejamento de políticas. Assim, por exemplo, uma vez politizada a necessidade de moradia, o conflito discursivo se refere a como interpretar a necessidade: reivindica-se

[82] O aspecto terapêutico das políticas de necessidades, muito bem trabalhado em "Women, Welfare and the Politics...", é sobretudo voltado aos benefícios destinados à mulher no sistema assistencial norte-americano. Serviços voltados, por exemplo, a mães solteiras adolescentes, acabam por oferecer a estas uma narrativa psiquiátrica dos problemas. A tendência é construir questões tratadas pelas feministas como ligadas ao gênero ou à economia política como problemas de ordem individual e meramente psicológica.

moradia própria a todos? No centro da cidade? Nas periferias? Aluguéis mais baratos? Financiamentos com juros reduzidos? Subsídios estatais? Reforma urbana radical? Até que ponto fere-se a grande propriedade privada? Grupos distintos, opositores e reprivatizadores, debaterão na esfera pública suas interpretações distintas sobre as necessidades, a fim de construir suas concepções como hegemônicas.

O terceiro eixo, por fim, diz respeito à luta pela efetivação de políticas públicas que satisfaçam as necessidades em debate. Aqui, o conflito se dá principalmente entre os movimentos sociais opositores que conseguiram politizar uma necessidade e os "especialistas" do Estado que indicarão como concretizá-las em forma de políticas públicas. Passam a tratar, portanto, uma necessidade politizada por uma coletividade específica com uma retórica administrativa:

> "Estes discursos consistem em uma série de operações de *reescritura*, procedimentos que traduzem as necessidades politizadas em necessidades administrativas. Tipicamente, a necessidade politizada é redefinida como o correlativo de um benefício que pode ser administrado burocraticamente, de um 'serviço social'. É especificada em termos de um conjunto de circunstâncias que, a princípio, poderia corresponder a qualquer pessoa: por exemplo, desemprego, deficiência física ou deserção de um cônjuge. Como resultado, a necessidade é *descontextualizada* e *recontextualizada*: por um lado, é representada abstraindo qualquer especificidade de classe, raça, gênero e qualquer significado opositor que possa ter adquirido no curso de sua politização; por outro, é interpretada em termos que pressupõem tacitamente um contexto institucional arraigado, como trabalho assalariado ('primário'), o cuidado infantil privatizado ('secundário') e sua separação pautada pelo gênero".[83]

Com as abstrações realizadas nesse processo de descontextualização e recontextualização da necessidade, os requerentes que lutaram pela politização da necessidade deixam de ser vistos como sujeitos políticos dotados de determinadas características (de classe, etnia, "raça", gênero, etc.), sendo encarados pelo sistema de assistência social como casos individuais de uma necessidade genérica, e não participantes de movimentos sociais. São tomados como beneficiados, indivíduos passivos, meros recipientes da assistência, abstraindo seu caráter de

[83] *Idem*, 1989f, p. 174. No original: "These discourses consist in a series of rewriting operations, that is, procedures for translating politicized needs into administrable needs. Typically, the politicized need is redefined as the correlate of a bureaucratically administrable satisfaction, a "social service." It is specified in terms of an ostensibly general state of affairs which could, in principle, befall anyone – for example, unemployment, disability, or death or desertion of a spouse. As a result, the need is decontextualized and recontextualized: on the one hand, it is represented in abstraction from its class, race, and gender specificity and from whatever oppositional meanings it may have acquired in the course of its politicization; on the other hand, it is cast in terms which tacitly presuppose such entrenched, specific background institutions as ("primary" versus "secondary") wage labor, privatized child rearing, and their gender-based separation."

agente envolvido na interpretação das próprias necessidades. Por isso, neste último eixo de conflito, o discurso de especialistas tende a, novamente, tentar despolitizar a necessidade. Por sua vez, os contrapúblicos opositores lutarão para evitar essa nova despolitização.

A partir de observações das lutas das mulheres, Fraser enumera quatro maneiras pelas quais os agentes dos movimentos sociais podem reafirmar o caráter político da necessidade após passar pelo crivo da retórica administrativa: 1) Descolando ou modificando as interpretações oficiais, dentro do próprio marco administrativo; exemplo: antes da existência de uma lei de proteção as mulheres, as denúncias eram feitas como "abuso infantil", escancarando a necessidade enquanto questão política. 2) Desenvolvendo práticas coletivas que não coincidem com sua definição de clientes dada pelo Estado social, de modo que, sem questionar abertamente as agências governamentais, alteram os usos e significados dos benefícios recebidos; exemplo: benefícios dados pelo Estado (alimentos, dinheiro, roupa, transporte, etc.) são utilizados em sentido distinto daquele estabelecido oficialmente, questionando a concepção do Estado para esses sujeitos. 3) Resistindo às iniciativas terapêuticas do Estado sem recusar sua ajuda material; exemplo: a recusa de mulheres violentadas em redefinirem-se a si mesmas mediante processos psiquiátricos. 4) Resistindo de maneiras formalmente organizadas, explicitamente políticas; exemplo: clientes de programas de bem-estar social, em muitos lugares, se reúnem enquanto tais para questionar as interpretações de suas necessidades. Com essa articulação, eles "podem tomar as identidades passivas, normalizadas, individualizadas ou familiarizadas, formuladas para eles pelos discursos dos especialistas, e transformá-las em uma base para ação política coletiva".[84]

A luta é complexa e constante. A todo o tempo, instituições privadas e a burocracia estatal agem em sentido despolitizante, seja por meio dos discursos reprivatizantes ou especialistas. Na árdua e gradual tarefa de se construir uma nova hegemonia, as coletividades subalternas organizadas, já em desvantagem pela desigualdade (não só) discursiva que lhes afeta, travam um longo conflito para impor como legítimas suas interpretações das próprias necessidades. Sua contestação, por isso, é bidimensional: não se limita em mirar a burocracia estatal para conseguir conquistas pontuais, mas é dirigida também ao longo de toda sociedade a fim de provocar

[84] *Idem*, *ibidem*, p. 180. No original: "They may take hold of the passive, normalized, and individualized or familialized identities fashioned for them in expert discourses and transform them into a basis for collective political action."

mudanças significativas em sua cultura política, pela ressignificação das interpretações dominantes de necessidades e identidades.

O modelo, portanto, quer alertar para a complexidade da questão da necessidade: quer recusar um materialismo extremado que despreza o aspecto cultural e simbólico de uma necessidade material; quer contestar uma noção apriorística do conceito de necessidade, ao tomá-la como construção que envolve conflitos de interpretação; mas também quer recusar a ideia de que se trata de uma construção unilateral dos aparatos do regime discursivo vigente, alertando para as contrainterpretações veiculadas pelos contrapúblicos.

Em entrevista concedida em 2008, aproximadamente vinte anos depois da formulação deste seu primeiro modelo crítico, Fraser faz um balanço de suas intenções ao teorizar nesse sentido. Balanço que sintetiza a formulação, construída em vastos diálogos teóricos, que expus e discuti até aqui.

> "Quando comecei a trabalhar essa questão da interpretação das necessidades, estava argumentando contra uma visão puramente distributiva da pobreza e da assistência social. Há vinte anos, ao menos na tradição de pensamento analítico anglo-americana, estavam todos focados exclusivamente na distribuição, que era largamente entendida de forma economicista e acultural. Eu estava insatisfeita com essa forma de pensar o problema e convencida de que a questão dos pobres e desfavorecidos, na sociedade moderna, não era simplesmente da satisfação das necessidades, mas também de quem define o que são essas necessidades. Era um momento em que a Nova Esquerda criticava o caráter paternalista e burocrático do Estado de bem-estar social. Eu estava expressando (...) que as pessoas deveriam ter o direito e a habilidade para participarem da interpretação e definição de suas próprias necessidades. E que precisaríamos pensar sobre a política de distribuição como sendo absolutamente conectada com essa política de interpretação.
> Então, eu estava tentando uma forma de introduzir uma guinada discursiva ou cultural, não algo separado do modelo distributivo, mas para mostrar como isto estava interconectado. Não se poderia pensar devidamente sobre o modelo distributivo se não se trouxesse à tona a questão da interpretação, da cultura e do poder. Porque há absolutamente uma questão de poder discursivo na definição de qual interpretação do problema é relevante, de qual interpretação da necessidade é autorizada, e de quais são absolutamente legadas à margem e ignoradas completamente. Portanto, a luta sobre assistência ou distribuição, conforme entendo, tem que estar conectada com a luta pelo poder discursivo. Vejo como necessário que os vários grupos desfavorecidos – mulheres, pobres, negros e várias minorias étnicas – se organizem como sujeitos coletivos com poder para solucionar seus próprios problemas."[85]

[85] FRASER; LIAKOVA, 2008, p. 2. No original: "When I first started to think about this question of interpreting needs, I was arguing against a purely distributive view of issues of poverty and social welfare. Twenty or so years ago, at least in the Anglo−American tradition of analytic thought, everyone was focused exclusively on distribution,

1.5. Necessidades e Cidadania: alguns apontamentos

Presente de sobremaneira nos escritos da primeira fase de sua produção, o tratamento de Nancy Fraser a respeito das necessidades nos traz contribuições valiosas tanto à crítica das políticas distributivas do *welfare state* quanto à crítica das tendências privatizadoras que buscam desmantelar os sistemas de assistência social. Com isso, seu trabalho problematiza uma visão paternalista e estigmatizante da concessão de benefícios, buscando traçar as possíveis relações entre *necessidades* e *cidadania* – mais especificamente, entre necessidades e *direitos sociais*.

Ao se colocar favorável à perspectiva de que as reivindicações justificadas em necessidades sejam traduzidas em direitos sociais – ou seja, ao conceber que exigências de direitos adequadamente reconstruídas e reivindicações de necessidades podem ser compatíveis e intertraduzíveis –, nossa autora desafia tanto teóricos legalistas críticos que pensam as reivindicações as reivindicações de direitos como expressão do individualismo burguês quanto teóricas morais feministas que preferem uma orientação dirigida mais às responsabilidades que aos direitos. Por um lado, ao se colocar a favor da *intertradução* entre necessidades e direitos, Fraser quer combater formas de paternalismo que surgem quando a satisfação das necessidades está desvinculada dos direitos. Por outro, argumenta que o caráter individualista, liberal e androcêntrico depende do conteúdo dos direitos estabelecidos.

Embora não se encontre entre os trabalhos de Fraser uma teorização normativa mais profunda a respeito da relação entre necessidades e direitos, das dinâmicas sociais, políticas e institucionais que poderiam promover tais relações, a crítica ao sistema norte-americano de

---

which was largely understood in an acultural, economistic fashion. I was dissatisfied with that way of thinking about this problem and convinced, as you note, that the issue is not just simply that the needs of poor or disadvantaged people in modern society should be satisfied, but also who gets to define what these needs are. This was a time when there was a New Left critique of paternalism and the bureaucratic nature of the welfare state. I was, you know, expressing in part that New Left critique that people should have the right and the ability to themselves participate in interpreting and defining their needs. And that we need to think about policy of distribution as being absolutely connected with this politics of interpretation.

So I was trying in a way to introduce the discursive or cultural turn, not as something separate from the distributive model, but to show how they were interconnected. One couldn't think well about the distributive model if one didn't bring in the question of interpretation, culture and, you are right, "power". Because there is absolutely a question of discursive power, of whose interpretation on what the problem is carries weight, whose interpretation of needs is authorized, and whose is just pushed aside, marginal, and ignored completely. So the struggle over welfare or distribution, as I understood it, had to be connected with the struggle for discursive power. I thought of all the various disadvantaged groups −− women, the poor, workers, blacks or various ethnic minorities −− as needing to organize themselves as collective subjects with the power to solve their own problems."

assistência social é trazida em diversos artigos.[86] Trata-se de um amplo diagnóstico do desmantelamento do Estado social norte-americano, entre os meados dos anos 80 e 90, ou seja, no momento em que se inicia a construção daquilo que a autora denomina imaginário político neoliberal.

A jovem Fraser aponta que, durante os governos de Ronald Reagan (1981-1989) e George Bush (1989-1993), algumas mudanças político-culturais relevantes se deram em relação ao Estado social, representando passos significativos na construção de uma hegemonia neoliberal. Em texto de 1993, a autora trata da emergência de um imaginário político *neoconservador* entre 1981 e 1993, no que tange às políticas sociais, e almeja analisar o discurso eleitoral de Bill Clinton (então recém-eleito) a fim de especular os futuros passos na construção de um imaginário político, de fato, *neoliberal*.[87] Dessa maneira, ela diferencia as tendências político-culturais construídas durante os governos republicanos de Reagan e Bush daquelas que aparentemente seriam construídas no governo democrata posterior.

Em princípio, a formulação da autora pode parecer confusa devido ao usual tratamento antitético do par liberal/conservador na cultura política norte-americana. Nesse sentido, pareceria que Fraser concebe uma drástica ruptura entre as tendências político-culturais de Reagan e Bush (neoconservadoras) das de Clinton (neoliberais). Todavia, o que podemos verificar ao longo da análise é que o imaginário neoconservador construído sob os governos republicanos foi importantíssimo no processo de construção da hegemonia neoliberal. Representou a difusão de uma recusa conservadora cada vez maior ao Estado social na construção de um novo senso comum, caracterizado pela contrariedade aos "gastos governamentais" com políticas sociais; pelo enaltecimento dos serviços (de saúde, educação, lazer, etc.) oferecidos pelo mercado e degradação dos serviços públicos; pelo discurso moralizador e individualizante acerca das causas da pobreza, gradativamente ignorando as explicações estruturais da desigualdade material. A crítica de nossa autora ao novo imaginário político-cultural aponta ainda outros dois aspectos relevantes desse senso comum, e é a eles que Fraser dedica uma análise mais demorada. Trata-se das oposições dicotômicas de *contrato-caridade* e *dependência-independência*, analisadas por ela

[86] FRASER, 1989f, 1993b, 1994. FRASER; GORDON, 1994, 1995.
[87] *Idem*, 1993b.

ao lado da historiadora Linda Gordon em narrativas genealógicas que problematizam a cidadania social nos Estados Unidos.[88]

Para tratar da cidadania, a inspiração das autoras é o clássico texto de Thomas Humphrey Marshall "Cidadania e Classe Social", de 1949, presente no livro *Cidadania, Classe Social e Status*.[89] Grosso modo, Marshall concebe a cidadania como "*status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade", de forma que "aqueles que possuem o *status* são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao *status*",[90] sem que haja um princípio universal para determinar quais são tais direitos e obrigações. A cidadania concede, assim, uma forma de igualdade humana básica vinculada à participação integral na comunidade em questão. Segundo Marshall, o conjunto de direitos de cidadania pode ser dividido em três eixos. O *elemento civil da cidadania* diz respeito aos direitos ligados à liberdade individual, como o de estabelecer contratos, trabalhar assalariadamente, ter liberdade de expressão e ir e vir, dentre outros. Institucionalmente, os direitos civis se vinculam costumeiramente aos tribunais de justiça. O *elemento político da cidadania* se refere ao direito de participação do exercício do poder e se vincula às instituições políticas, como o parlamento e os conselhos diversos. O *elemento social* corresponde aos direitos de um mínimo de bem-estar econômico, segurança na participação da herança social e de uma vida "civilizada" correspondente aos padrões da sociedade em questão. Institucionalmente, se vincula ao sistema educacional, de saúde e de serviços sociais em geral.

Os três elementos da cidadania se referem, para Marshall, a três estágios históricos (ocidentais) da emergência dos direitos: a cidadania civil teria sido a primeira a emergir, a partir século XVIII (com alguns traços no século anterior), tendo na Revolução Francesa um importante marco. A cidadania política teria dado seus primeiros passos no século XIX, consolidando-se nas primeiras décadas do século XX. A cidadania social, por sua vez, é própria do século XX e aparece de forma muito vinculada àquilo que se convencionou denominar *welfare state*, ou Estado de bem-estar social, com determinados serviços sociais mínimos garantidos pelo Estado.[91]

[88] FRASER; GORDON, 1994, 1995.

[89] MARSHALL, 1967.

[90] *Idem*, *ibidem*, p. 76.

[91] Sobre o debate sociológico acerca do conceito marshalliano de cidadania, ver: SILVA, 2008a.

Fraser e Gordon assimilam criticamente a formulação de Marshall, buscando atualizá-la para sua crítica da cidadania social norte-americana. Questionam, em primeiro lugar, a periodização de Marshall, uma vez que a conquista dos direitos na sequência supramencionada diz respeito apenas a trabalhadores homens e brancos, uma minoria na população estadunidense; lembram que mulheres e negros, por exemplo, tardaram a ter possibilidade legal de deterem tais direitos. Em segundo lugar, querem revisar a ideia de que a cidadania visa erodir as desigualdades de *classe* frente às forças do mercado, uma vez que observam outros eixos fundamentais da desigualdade (além da classe) e outros mecanismos de dominação (além do mercado), conforme já mencionado. Por fim, o otimismo de Marshall relativo à facilidade de vinculação entre cidadania civil e cidadania social não é empiricamente visualizado pelas autoras nos EUA do fim do século XX. Pelo contrário, em tempos de repúdio e hostilização ao Estado social, o que elas enxergam é a edificação de um imaginário de oposição entre direito civil e direito social, ou seja, a oposição entre o *contrato* e aquilo que se convencionou a chamar, pejorativamente, de *caridade*.

A noção ideológica do *contrato* teria suas origens na ascensão da cidadania civil, que, como mostram as autoras, se fez no próprio sufocamento daquilo que mais tarde seria chamado de direitos sociais: emergência dos principais direitos civis – o direito à propriedade e de estabelecimento de contrato – resultaram em despojamento do meio de subsistência de inúmeras populações camponesas. De todo modo, apontam que o contrato foi se tornando a forma de relação social principal a partir do século XVIII e gradativamente a metáfora de toda relação social, à exceção das relações íntimas na esfera doméstica. Assim, se na sociedade civil – de caráter sobretudo branco e masculino – as relações de trocas por equivalentes se tornou hegemônica, na esfera privada da vida doméstica o afeto e a intimidade fluíam exteriormente ao circuito de trocas. Já se iria construindo, aqui, uma oposição marcada pelo gênero: enquanto a sociedade civil e o contrato eram, ideologicamente, atribuídos à masculinidade, a vida doméstica e o afeto eram ligadas à femininidade.

De acordo com Fraser e Gordon, própria hegemonia da concepção recíproca e bilateral de contrato, fez nascer, na cultura política norte-americana, a conceitualização ideológica de seu oposto: a *caridade*, entendida como uma relação unilateral, não recíproca. O beneficiário da ação

caritativa, portanto, não seria detentor de um direito, mas recipiente de uma dádiva voluntária que dispensava qualquer obrigação do doador:

> "A caridade surge, então, como uma dádiva pura e unilateral, sobre a qual o beneficiário não detinha qualquer direito e à qual o doador não estava minimamente obrigado. Assim, enquanto a ideia contratual tinha conotações de troca igualitária, de benefício mútuo, de interesse pessoal, de racionalidade e masculinidade, a caridade assumiria conotações contrastantes, como fossem as de desigualdade, de dádiva unilateral, de altruísmo, de afeto e, por vezes, de femininidade. Além disso, tal contraste assumiu o aspecto de uma dicotomia estável e conceitualmente irredutível: ou seja, todas as relações extrafamiliares tinham de ser ou do tipo contratual ou caritativas, parecendo não existir outras possibilidades."[92]

A polarização ideológica entre o contrato e caridade, que as autoras diagnosticam na cultura política norte-americana de seu tempo, estaria presente principalmente na gestão das políticas assistenciais. As políticas de bem-estar, conforme apontam as autoras, estariam divididas em duas correntes: *políticas de seguridade social* e *políticas de assistência pública*. As primeiras seriam vinculadas à ideia de contrato, ou seja, ao princípio da reciprocidade da troca, como por exemplo, seguro-desemprego e indenização por acidente de trabalho. Nesses casos, os beneficiários estariam recebendo aquilo que lhes é de *direito*, devido a uma contribuição anteriormente prestada ao sistema. Pelo próprio caráter historicamente androcêntrico da sociedade civil e do mercado de trabalho formal, as políticas de seguridade social dirigir-se-iam majoritariamente ao homem.

As políticas de assistência pública, por sua vez, estariam vinculadas à ideia de caridade, uma vez que, supostamente, não se atrelam a uma contribuição anterior do beneficiário. Exemplos dessas políticas são as pensões concedidas às mães e o programa de "Apoio às Famílias com Crianças Dependentes" (AFDC). São políticas, portanto, dirigidas majoritariamente às mulheres. Com o avanço do discurso neoconservador a respeito da assistência social, tais políticas estariam cada vez mais deslegitimadas enquanto *direitos*, sendo relegadas ao âmbito das contribuições unilaterais que, por um lado, conferem reconhecimento moral ao doador e, por outro, estigmatizam o beneficiário.

Além da exacerbação da oposição moderna entre contrato e caridade, outra característica do imaginário político neoconservador é a intensificação do discurso da *dependência*.

[92] FRASER, GORDON, 1995, p. 43.

Evidentemente, a referência à dependência enquanto degradação não é uma novidade dos anos 80; não obstante, é elemento ideológico relevante para nova hegemonia construída no período.

Em outro artigo em que as autoras se propõem a utilizar o método genealógico foucaultiano, a dependência é analisada enquanto palavra-chave (*keyword*) do Estado social norte-americano. Ao tratar dos significados atuais e passados atribuídos ao termo, as autoras buscam desnaturalizar determinadas suposições – muitas vezes estigmatizantes e preconceituosas – em relação à "dependência" e aos "dependentes". Indicam, assim, que a "dependência" não é apenas um termo que faz parte do discurso político contemporâneo, como também constitui uma força ativa que contribui para formatar a própria realidade social.

> "Nossa abordagem é inspirada, em parte, pelo crítico cultural-materialista Raymond Williams. Seguindo Williams e outros autores, entendemos que os termos utilizados para descrever a vida social são também forças ativas que a modelam. Um elemento político crucial, portanto, é a luta para definir a realidade social e interpretar as aspirações e necessidades emergentes. Palavras e expressões particulares costumeiramente se tornam centrais em tais lutas, funcionando como palavras-chave (*keywords*), espaços nos quais o significado da experiência social é negociado e disputado. Palavras-chave normalmente carregam suposições não verbalizadas e conotações que podem influenciar fortemente os discursos que as permeiam – em parte por constituir o corpo da *doxa*, ou seja, as crenças do senso comum, tomadas como certas, que escapam ao escrutínio crítico."[93]

Munidas desse instrumental teórico que une Foucault, Williams e Bourdieu, as autoras demonstram que a conceituação da dependência existe desde sociedades pré-industriais, nas quais esta se assemelhava à ideia de "subordinação", embora não carregasse uma conotação pejorativa individualizante, uma vez que designava uma situação que era regra e não suposta exceção. Na sociedade industrial, porém, com a emergência da individualidade liberal e dos direitos civis e políticos, a cidadania passa a ser associada à independência. Assim, a um só tempo, a dependência passou a ter registros cada vez mais diversos – recebendo conotações diferentes do ponto de vista político, econômico, civil, doméstico, etc. – e foi sendo tratada como oposta à

[93] *Idem*, 1994, p. 310. No original: "Our approach is inspired in part by the English cultural-materialist critic, Raymond Williams (1976). Following Williams and others, we assume that the terms that are used to describe social life are also active forces shaping it. A crucial element of politics, then, is the struggle to define social reality and to interpret people's inchoate aspirations and needs (Fraser 1990). Particular words and expressions often become focal in such struggles, functioning as keywords, sites at which the meaning of social experience is negotiated and contested (Williams 1976). Keywords typically carry unspoken assumptions and connotations that can powerfully influence the discourses they permeate – in part by constituting a body of doxa, or taken-for-granted commonsense belief that escapes critical scrutiny (Bourdieu 1977)."

cidadania moderna. Além da emergência da cidadania civil e política, o surgimento e expansão do capitalismo industrial (com suas redes hierárquicas de dependência), a progressiva diferenciação da economia e as mudanças na vida doméstica que se inscrevem nesse processo também são fatores que pautam esse processo de ressignificação da dependência. Nesse mesmo processo, que vai das sociedades pré-industriais ao que as autoras denominam pós-industriais, há a emergência de um novo registro da dependência, uma concepção moral-psicológica: a dependência não mais se refere necessariamente a uma coletividade, nação ou instituição, mas passa a designar características de indivíduos; no caso, daqueles atendidos por políticas públicas caritativas.

Dessa forma, determinadas políticas assistenciais do *welfare state* consolidado no *New Deal*,[94] sobretudo aquelas que tomam a forma caritativa, acabam por converter a dependência econômica em dependência moral-psicológica, essencializando na identidade dos atendidos o caráter de dependente, inferior, objeto de caridade e esmola. O discurso ideológico da dependência e a própria configuração da assistência social norte-americana acabam por desenvolver formas de subjetivação dos beneficiários opostas àquilo que se entende por cidadania civil. Ao lidar com a dependência de forma pejorativa, estigmatizante e caritativa e, paralelamente, ao sufocar o discurso do direito social, a cultura política no Estado social norte-americano se transforma em obstáculo à cidadania plena.

Com a hegemonia de uma concepção androcêntrica (e, eu acrescentaria, também racista, ocidental e urbana) do trabalho – aquilo que confere independência na modernidade capitalista –, as mulheres (também negros, camponeses, povos indígenas, etc.) são vistos e estigmatizados enquanto dependentes. No caso das mulheres, o problema do (não) reconhecimento do trabalho doméstico – de que trato no segundo capítulo – é emblemático na demarcação dessa dependência e contribui intensamente para sua estigmatização. Por meio das políticas de assistência social tipicamente femininizadas, o estigma da dependência da mulher assistida se fortalece da dona de casa à mãe solteira, fomentando o imaginário político neoconservador.

[94] Por *New Deal* me refiro ao conjunto de políticas do governo de Franklin Roosevelt, implementadas entre 1933 e 1937, visando amenizar os efeitos da crise de 1929. Foi um período de intensificação das políticas de assistência social.

Em suma, Fraser e Gordon buscam demonstrar como a dicotomia ideológica contrato-caridade e a hegemonia do discurso da dependência constituem sérios obstáculos à consolidação das políticas de satisfação das necessidades sob a forma de direitos. Isso porque tais políticas, ao não se enquadrarem às normas liberais da relação contratual e ao supostamente manter indivíduos sob a dependência estatal – incutindo o caráter de "dependente" em seu estigma psicológico-moral –, são tratadas como opostas à cidadania civil. Revela-se, assim, uma polarização ideológica grave entre cidadania civil e cidadania social, na medida em que o princípio contratual (civil) é o substrato de um discurso hegemônico contrário a políticas públicas que se baseiam em formas não contratuais de reciprocidade (ou em nenhuma forma de reciprocidade), de modo a dificultar a tradução de determinadas necessidades em direitos sociais, legitimamente reconhecidos.

A teorização de Fraser acerca da relação entre direitos e necessidades acaba, enfim, por ser negativa. Não há uma construção normativa positiva para tal relação, tampouco uma reflexão mais demorada acerca das condições nas quais podem as necessidades politizadas e devidamente interpretadas se converterem adequadamente em direitos sociais, e assim serem legitimadas pela hegemonia político-cultural. O que há é uma vasta reflexão crítica que demonstra a ausência dessa relação em determinadas políticas de necessidades e os principais obstáculos à sua legitimação enquanto direito social de cidadania. Ademais, o prognóstico traçado não é otimista no que tange às expectativas para essa legitimação: ao constatar o fortalecimento, no imaginário político-cultural estadunidense, de elementos ideológicos que comprometem a conversão das necessidades em direitos e demonstrar a construção de uma hegemonia neoliberal, Fraser não parece crer que em uma ampliação dos direitos sociais em curto ou médio prazo. De todo modo, a formulação da autora nos lega importantes reflexões críticas acerca dos elementos ideológicos do neoliberalismo e seu caráter reprivatizante e antitético à cidadania social.

1.6. Para um socialismo democrático e plural

O quadro teórico-crítico exposto neste primeiro capítulo sintetiza a principal formulação da jovem Fraser, ou seja, seu modelo crítico para lidar com os conflitos políticos em torno da necessidade – desde sua definição à sua satisfação por meio de políticas públicas específicas. De modo a concluir o estudo deste primeiro eixo temático, almejo traçar algumas breves

considerações acerca das contribuições da jovem Fraser e demonstrar que as proposições estudadas até aqui não são neutras, mas visam teorizar sobre as potencialidades de ampliação democrática e construção de um socialismo plural.

Primeiramente, é preciso ter em conta que, ao tratar das necessidades, Fraser não quer justificar o Estado de bem-estar social, mas justamente criticá-lo. Embora acredite que o "subsistema administrativo" deva dar conta das necessidades das pessoas, a autora quer demonstrar que as políticas públicas para lidar com elas tendem a ser profundamente antidemocráticas uma vez que não costumam dar voz aos próprios requerentes no processo de interpretação e satisfação. Ao interpretar e traçar políticas pautado pelos meios hegemônicos de comunicação e interpretação, o Estado muitas vezes corrobora interpretações de necessidades e identidades que agem contra os interesses dos públicos subalternos em debate. Dessa forma, a satisfação das necessidades atua muitas vezes no sentido de estigmatizar e rebaixar seus atendidos, uma vez que carregam em si formas de subjetivação que contradizem as autointerpretações dos movimentos e organizações da sociedade civil.

Nesse sentido, Fraser acredita que seja possível e necessário desenvolver um critério normativo para avaliação das interpretações das necessidades, distinguindo as emancipatórias das repressivas, as melhores interpretações das piores. Para fazê-lo, contudo, a autora se recusa a se colocar em um estatuto epistemológico superior em relação aos movimentos estudados, tomando um conceito universalista de necessidade para comparar com as interpretações disponíveis. Ao mesmo tempo, não quer se entregar a um relativismo pleno que aceite toda interpretação como válida, independentemente de suas consequências. Ademais, não é ingênua e maniqueísta a ponto de tomar toda interpretação dos movimentos sociais como justas e legítimas *a priori*, sem reflexão crítica.

Assim, para a avaliação das interpretações das necessidades, a autora defende ser preciso fazer observações no que se refere aos procedimentos e às consequências. Quanto aos procedimentos, é preciso avaliar os processos de geração e argumentação entre as várias interpretações das necessidades. Para ela, em igualdade de circunstâncias, "as melhores interpretações das necessidades são aquelas construídas por processos comunicativos que se

aproximam mais aos ideais de democracia, igualdade e justiça".[95] Parece claro que essa proposição encontra na concepção discursiva de democracia, trazida por Habermas, um importante suporte.

No que diz respeito às consequências, é preciso comparar os resultados distributivos das interpretações que se colocam em conflito. Nesse caso, a autora acredita que se deva observar diversos aspectos: se a aceitação de uma dada interpretação pode vir a prejudicar alguns grupos sociais em relação a outros; se ela se conforma ou questiona os padrões sociais de dominação; se as interpretações aceitam ou se opõem à separação ideológica entre as esferas doméstica, econômica e política, etc. Em suma, é preciso analisar se as interpretações não acabam por gerar desvantagem a determinados grupos sociais em favor de outros. Essa concepção – de que uma política pública destinada a atender as reivindicações de um grupo social não deve rebaixar ou desvalorizar um outro grupo – permanece presente mesmo no modelo tardio para a justiça social e ganha um fundamento filosófico mais consistente, conforme poderá ser verificado no terceiro capítulo.

Outra consideração diz respeito à atualidade do tema. Embora Fraser tenha visado formular um modelo para contemplar um dado tipo de sociedade em dado contexto histórico, as lutas sociais por necessidades e as políticas assistenciais permanecem um tema relevante mesmo com a construção da hegemonia neoliberal ao longo dos anos 90 (não só nos Estados Unidos).[96] Além disso, com a crise econômica iniciada em 2008, a questão da proteção social volta à tona, e

[95] FRASER, 1989f, p. 182. No original: "the best need interpretation are those reached by means of communicative process that most closely approximate ideals of democracy, equality and fairness".

[96] No Brasil, de modo especial, as reflexões da jovem Fraser podem vir a auxiliar algumas compreensões. Como pensar o conflito, em torno das necessidades, entre movimentos sociais e burocracias estatais em uma nação cujo partido da presidência se origina a partir dos próprios movimentos sociais? Terá sido construída, sob essa presidência, uma nova hegemonia político-cultural, fazendo com que os meios de comunicação e interpretação sejam hoje mais favoráveis aos públicos subalternos? Ou isso não representou uma mudança relevante no Estado e na cultura política hegemônica para o trato das necessidades das pessoas? Que contribuições o modelo nos oferece para compreender as atuais políticas para as necessidades ("Bolsa Família", "Minha Casa, Minha Vida", "Programa de Erradicação do Trabalho Infantil", "Programa Segundo Tempo", etc.)? Em nosso contexto, haverá também processos de estigmatização e rebaixamento dos atendidos, como "alvos de caridade", "dependentes", etc.? Tais processos estariam também a alimentar formas contemporâneas de paternalismo? Quais dos tipos de discurso sobre as necessidades acabam por ser determinantes no forjamento dessas políticas? Enfim, inúmeras reflexões podem ser feitas a partir do aparato conceitual construído pela jovem Fraser, a fim de se formular uma teoria crítica da cultura política brasileira no contexto atual.

a própria autora volta a trabalhar sobre o tema em artigos nos quais dialoga com o pensamento de Karl Polanyi, ainda que não mais tão presa à perspectiva que descrevi até aqui.[97]

É preciso considerar, ainda, que as contribuições teóricas de Fraser transcendem a questão das necessidades. A autora teoriza, de uma maneira mais geral, sobre as possibilidades de transformação da sociedade e o papel das lutas políticas e do discurso nesse processo. Ao trabalhar com a ideia de hegemonia, demonstra que a luta pela mudança social não se direciona apenas às instituições políticas oficiais, mas também ao plano das concepções de mundo, a saber, do senso comum discursivamente construído, reproduzido e potencialmente desconstruído e transformado. Dessa forma, ao olhar para os agentes contestadores não vê apenas as reivindicações pontuais que estes pretendem conquistar, mas os possíveis impactos político-culturais das interpretações de necessidades, identidades, direitos, etc. presentes em seu discurso político. Grosso modo, ao teorizar de tal maneira sobre o conflito político, Fraser quer contribuir para a construção de uma nova hegemonia – socialista, culturalmente plural e radicalmente democrática. Ou seja, não apenas estuda movimentos sociais contra-hegemônicos, como sua própria teoria é contra-hegemônica, justamente porque crítica. Pode-se dizer, assim, que ao olhar para a política de interpretação da necessidade, quer demonstrar que os conflitos que estas 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.

Nesse sentido, uma lacuna que poderia ser apontada no trabalho da jovem Fraser é a ausência de uma reflexão mais demorada sobre o papel dos partidos políticos nesse processo. Com isso, a autora deixa de tratar mais profundamente das dinâmicas institucionais que convertem uma necessidade politizada em política pública, ou mesmo em direito social. Não se constrói um novo direito sem se passar pelo crivo das instituições democráticas, e por mais que ater-se apenas a elas seja limitante, ignorá-las também pode tornar a teoria problemática. Por outro lado, em contexto de emergência daquilo que se convencionou chamar "novos movimentos

[97] Trata-se de três artigos em que Nancy Fraser dialoga com o trabalho de Polanyi para refletir as lutas das mulheres diante da crise econômica mundial, denominados "Mercantilização, Proteção Social e Emancipação" (*Idem*, 2011), "Can society be commodities all the way down?" (*Idem*, 2012b) e "Crisis Politics" (*Idem*, 2013).

sociais", o dito modelo crítico contribui para apontar tais agentes como potencialmente transformadores, enfatizando seu papel na luta por justiça e construção de uma nova hegemonia.

Quanto à emancipação, não há uma construção normativa clara, mas pistas para compreender a concepção da autora; cabe tentar inferir essa concepção. Não parece, antes de tudo, coincidir com a supressão completa do Estado e do mercado, com a eliminação de todo e qualquer organismo político ou econômico. Nesse sentido, Fraser se aproxima mais de Habermas – que deposita nos procedimentos de construção comunicativa do consenso a esperança de circulação do poder político e expansão da democracia – que de Gramsci – que vislumbra uma sociedade sem a distinção entre governantes e governados.

Entendo que a emancipação para a jovem Fraser está relacionada, em primeiro lugar, com o socialismo. Evidentemente, por mais que a autora seja claramente simpática a um determinado projeto político, não cabe a ela propor um modelo de Estado socialista; ou não é, definitivamente, essa a proposta de seu trabalho. Não há também, nesse período de sua produção, uma conceituação razoável do que se entende pelo termo. No lugar, se vale mais da expressão "igualdade social". Afirma, entretanto, que não a compreende como uma igualdade salarial plena, mas como a superação das relações sistemicamente produzidas de dominação e subordinação material. Para ela, tal superação significaria condição necessária para uma real participação paritária na esfera pública, ou seja, uma real igualdade de *status* no debate: uma vez que a autora desconfia da norma da participação paritária no debate público em uma sociedade atravessada por assimetrias de poder, aponta que a real paridade só ocorreria no interior da esfera pública se as desigualdades fossem suprimidas fora dela.

Além da superação das desigualdades sociais, outra condição para a real participação paritária na esfera pública é a superação da desigualdade de valoração social dos traços culturais dos grupos diversos. Ao criticar a concepção habermasiana de que as desigualdades podem ser momentaneamente suspensas nos espaços públicos burgueses, a autora argumenta da seguinte maneira:

> "A fé descabida na eficácia da suspensão momentânea das desigualdades sociais sugere outra falha na concepção burguesa. Essa concepção supõe que a esfera pública é, ou pode ser, um espaço de "grau zero" de cultura, totalmente privado de qualquer *ethos* específico para acomodar com perfeita neutralidade e igual facilidade intervenções que expressam todo e qualquer *ethos* cultural. Mas essa suposição é, não

> por razões acidentais, contrafactual. Em sociedades estratificadas, grupos sociais com poder desigual tendem a desenvolver estilos culturais desigualmente valorizados. O resultado é o desenvolvimento de pressões informais que marginalizam as contribuições de membros de grupos subordinados, tanto em sua vida cotidiana quanto nos espaços públicos oficiais. Ademais, essas pressões são amplificadas, mais que mitigadas, pela economia política peculiar da esfera pública burguesa. Nessa esfera pública, os meios de comunicação que constituem o suporte material para a circulação de opiniões estão nas mãos da iniciativa privada e operam para seu lucro. Consequentemente, grupos sociais subordinados geralmente são desprovidos de igual acesso aos meios materiais para igual participação. Portanto, a economia política reforça estruturalmente aquilo que a cultura estabelece informalmente"[98]

Assim, não são apenas fatores oriundos da economia política que fomentam as desigualdades presentes na esfera pública e na vida social mais ampla. Uma vez que, tanto na esfera pública como fora dela, estilos culturais diferentes são desigualmente valorizados – de forma que seus portadores possuem oportunidades desiguais para fazer circular seus discursos –, esta forma de desigualdade é um entrave relevante para a efetivação real da participação paritária, dentro e fora da esfera pública. Por conseguinte, podemos inferir que a emancipação para Fraser certamente contempla a superação dessa desigualdade valorativa, não parecendo importar à autora se essa desigualdade tem ou não um fundamento material explicável pela economia política "em última instância". Em outras palavras, se nossa autora acredita que a participação paritária deva ser constituída fora da esfera pública para que exista dentro dela, o fragmento supracitado nos indica que os indivíduos de grupos sociais diferentes só podem se constituir como pares se forem eliminadas as desigualdades de valorização de suas feições culturais. As diferenças entre esses grupos sociais, conforme já observado, não são apenas relativas à "classe", mas também a recortes de gênero, "raça", etnia, origem, etc.

A igualdade social – ou igualdade socioeconômica, ou, ainda, o socialismo – e a diversidade cultural sem desigualdades de valorização são, portanto, condições necessárias para

[98] *Idem*, 1990b, p. 65. No original: "The misplaced faith in the efficacy of bracketing suggests another flaw in the bourgeois conception. This conception assumes that a public sphere is or can be a space of zero degree culture, so utterly bereft of any specific ethos as to accommodate with perfect neutrality and equal ease interventions expressive of any and every cultural ethos. But this assumption is counterfactual, and not for reasons that are merely accidental. In stratified societies, unequally empowered social groups tend to develop unequally valued cultural styles. The result is the development of powerful informal pressures that marginalize the contributions of members of subordinated groups both in everyday life contexts and in official public spheres. Moreover, these pressures are amplified, rather than mitigated, by the peculiar political economy of the bourgeois public sphere. In this public sphere, the media that constitute the material support for the circulation of views are privately owned and operated for profit. Consequently, subordinated social groups usually lack equal access to the material means of equal participation. Thus, political economy enforces structurally what culture accomplishes informally.

que os procedimentos deliberativos na esfera pública sejam integralmente justos e legítimos. Portanto, a radicalização democrática almejada pela autora se encontra intrinsecamente vinculada à superação das desigualdades socioeconômicas e culturais. Ou seja, a ampliação da democracia, que tem na esfera pública a possibilidade de exercício do poder popular por meio do discurso e da argumentação racionais, só é concretizável mediante a superação das assimetrias de poder vinculadas à economia política e à cultura.

A condição de que os membros dos grupos sociais dos mais diversos possam participar como iguais no exercício efetivo do poder político por meio da esfera pública parece-me ser o terceiro elemento central para a concepção de emancipação que Fraser traz neste momento. Retornamos, assim, à epígrafe desse primeiro capítulo, na qual a autora vislumbra uma sociedade em que igualdade social e diversidade cultural possam coexistir com uma democracia participativa. A análise de seu trabalho de juventude, porém, nos faz ir além: igualdade social e diversidade cultural não apenas *podem coexistir*, mas também *devem coexistir* com uma democracia participativa, posto que são condições necessárias a ela.

Convém, por fim, ressaltar que essa noção de emancipação presente de forma implícita nos estudos primeiros de Fraser é explicitada e aprimorada em sua obra tardia: a orientação normativa maior da autora, para a emancipação, é certamente elemento de continuidade em sua obra. Evidentemente, sofrerá algumas nuances: será enriquecida com outros conceitos e comporá uma teoria crítica da justiça. Alguns certamente considerarão uma concepção limitada, se tomado como parâmetro a proposição marxiana original[99], vinculada à supressão do Estado e da sociedade privada. É, porém, construída criticamente e de forma historicamente situada, mediante a análise e crítica de conflitos sociais atualmente existentes.

[99] MARX, 2010a.

2. A CRÍTICA FEMINISTA

No primeiro capítulo eu trouxe o modelo crítico da jovem Fraser para as políticas de interpretação das necessidades. No terceiro, trago o modelo de maturidade para a justiça social. Neste segundo eixo temático, por sua vez, faço algumas observações quanto aos diálogos teóricos, diagnósticos de época e perspectivas emancipatórias que tangem questões propriamente relacionadas com a subordinação feminina e as lutas do movimento social feminista. Aqui, ao contrário dos outros dois, não sistematizarei um modelo teórico, dado que os estudos feministas da autora não constituem uma teoria própria: eles ocupam os dois períodos e atravessam os dois grandes modelos. Há alguns desses escritos, ainda, que não se encaixam exatamente em nenhum deles, ou seja, não resultam de "aplicações" sobre casos empíricos; antes, constituem estudos sobre questões específicas ou debates teóricos e conceituais mais ou menos autônomos entre si.

Considerando que há uma grande variedade de autores, teorias, temas e conceitos que são postos em debate, e que Fraser não simplesmente se alinha a nenhum deles acriticamente, traço aqui uma divisão metodológica em duas seções, a fim de clarificar a exposição. Na primeira, busco abordar o diálogo que Fraser trava com algumas grandes correntes teóricas em vista de suas formulações: a Teoria Crítica de inspiração frankfurtiana, especialmente a formulação de Jürgen Habermas e o feminismo crítico de Seyla Benhabib; o pós-modernismo de Lyotard; o pragmatismo de Richard Rorty; e o feminismo pós-estruturalista de Judith Butler.

Na segunda seção, trato dos estudos da autora que traçam diagnósticos de grande alcance a respeito da subordinação feminina e das lutas dos movimentos sociais feministas – ou, para usar a terminologia da jovem Fraser, dos agentes do contrapúblico feminista. Abordo sobretudo a proposta para compreensão das "três fases" da segunda onda das lutas feministas nos Estados Unidos e os conceitos que a autora utiliza para esboçar uma tipologia dessas lutas. Por fim, tratarei da perspectiva emancipatória à qual essa proposta é conduzida.

A proposta, enfim, é demonstrar como se constrói a crítica feminista de Nancy Fraser, averiguando também sua coerência com a proposta colocada inicialmente de uma teoria crítica que corresponda ao autoentendimento das lutas e desejos de uma época. É compreender, em suma, seu feminismo enquanto Teoria Crítica. Dado que a ampla gama de estudos feministas

estão profundamente atrelados aos dois grandes modelos teóricos desenvolvidos, darei maior ênfase aos aspectos que não são tratados nos outros capítulos, a fim de evitar ser repetitivo.

2.1. Alguns Apontamentos Teóricos

O feminismo de Nancy Fraser é, sem dúvida, original. Seus escritos combinam uma variedade de perspectivas teóricas que muitos considerariam irreconciliáveis. É possível pensar a subordinação feminina dialogando, a um só tempo, com a teoria da sociedade de Habermas, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo, o pragmatismo e a teoria do discurso? Para nossa autora, parece que sim. Evidentemente, a tarefa é facilitada pelo fato de que os escritos sobre o tema não buscam uma sistematização conceitual em um único modelo, mas constituem debates diversos que – embora tendo pontes de ligação entre si – não estão unidos necessariamente por um mesmo quadro sistemático.

Este caráter coloca também uma dificuldade: não é possível encontrar uma única proposição teórica mais ou menos coesa que contemple a um só tempo toda a concepção feminista da autora. Para tratar de certos temas, utiliza uma genealogia foucaultiana; para outros, dialoga com a concepção de sociedade de Habermas; em outras situações ainda demonstra uma aproximação com o pragmatismo de Richard Rorty. Há, claramente, alguns pontos de intersecção entre os vários debates, mas não um escrito que sistematize uma vinculação coesa de elementos de todas essas teorias. Ademais, para cada uma delas, Fraser demonstra-se capaz de enumerar seus *insights* e fraquezas, indicando quais são as concepções das quais poderia vir a se apropriar e quais não utilizaria em sua própria teorização.

2.1.1. A Teoria Crítica Frankfurtiana

Para justificar seu alinhamento à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, Fraser costuma se valer sobretudo de dois argumentos: de um lado, a interdisciplinaridade de sua teoria, voltada para a emancipação em uma crítica a um só tempo normativa e imanente, remete ao projeto original de Max Horkheimer; de outro, sua busca por identificar "as lutas e desejos de uma época" e averiguar suas autointerpretações, tratando-as com algum distanciamento crítico, remete ao esboço de Karl Marx para uma filosofia crítica. Ambas influências lhe permitem conceber que uma teoria crítica da sociedade não pode ser alheia àquilo que Pierre Bourdieu denominou

"dominação masculina". Se há jugo sobre as mulheres, é preciso teorizar sobre as possibilidades e obstáculos de sua emancipação; se há crítica feminista, é preciso acolhê-la, identificar seu caráter crítico e criticá-la também em suas incoerências e inadequações; se há luta das mulheres, é preciso diagnosticar criticamente as autointerpretações de quem as levanta, apontando suas limitações e potencialidades na busca emancipatória.

É sabido, porém, que Marx dava acentuada ênfase nas relações materiais de produção para compreender as relações sociais como um todo, concebendo uma centralidade categórica do trabalho. É sabido também que Horkheimer assimilou tal centralidade e associou-a com o domínio da racionalidade instrumental, ainda que, ao lado de Theodor Adorno, já se dedique a compreender suas relações com a psicologia humana e outras dimensões da vida, do que decorre a interdisciplinaridade da Teoria Crítica. A centralidade da economia política e a soberania da racionalidade instrumental, entretanto, são recusados por nossa autora. Dialogando com Habermas, encontra um caminho crítico-teórico que lhe permite enxergar outras formas de dominação, que não devem ser simplesmente entendidas como determinadas "em última instância" pela materialidade; encontra também uma perspectiva emancipatória pautada em uma tese alternativa à ideia de domínio irrestrito da racionalidade instrumental. Fraser desenvolve, assim, uma crítica feminista da sociedade – que não encerra toda sua teoria crítica, mas que certamente serve de combustível para a manutenção da estreiteza entre teoria social e prática política, entre o sujeito e objeto do conhecimento, ao longo de toda sua produção.

Retomemos o debate com Habermas que descrevi no capítulo anterior.[100] Temos ali uma teoria da sociedade, traçada por este filósofo alemão, segundo a qual a modernidade não significaria o domínio avassalador e unívoco da *racionalidade instrumental* – voltada para o êxito mediante cálculos estratégicos dos meios mais adequados para um fim –, mas a progressiva diferenciação entre esta e uma *racionalidade comunicativa* – voltada para o entendimento mediante o discurso e a argumentação. Cada forma da racionalidade corresponderia a uma ordem diferente da sociedade, respectivamente: o *sistema*, espaço da ação estratégica, responsável pela reprodução material da sociedade; e o *mundo da vida*, espaço de ação comunicativa, responsável

[100] As objeções de Fraser à teoria de Habermas que tangem questões especificamente feministas encontram-se em: FRASER, 1985. Habermas jamais respondeu este artigo, embora tenha dialogado com o texto da autora a respeito da esfera pública (FRASER, 1990b; HABERMAS, 1992).

pela reprodução simbólica. As estruturas sistêmicas diferenciar-se-iam do mundo da vida mediante um processo de *desacoplamento*, característico da modernidade, que separaria os contextos de ação sistemicamente integrados dos contextos de ação socialmente integrados. Ademais, enquanto o sistema estaria subdividido em dois subsistemas – econômico e administrativo –, o mundo da vida estaria subdividido entre esfera privada e pública, concebendo-se assim quatro dimensões da vida social.

Com base neste quadro, bastante sintetizado, Fraser expõe ampla crítica às fraquezas da teoria de Habermas para lidar com a subordinação das mulheres. Em linhas gerais, argumenta que, por conceber uma separação contrastante entre o trabalho doméstico – na esfera privada do mundo da vida – e o trabalho remunerado – no subsistema econômico –, Habermas tenderia a exagerar as diferenças e ofuscar as semelhanças entre eles. A autora busca mostrar que o trabalho social remunerado não só reproduz materialmente a sociedade, mas também reproduz símbolos, códigos, consensos e normas que se dão nas relações de trabalho; analogamente, o trabalho doméstico e a criação de filhos, na esfera privada, são entendidos por ela como essenciais à reprodução material da sociedade, na medida em que garantem a sobrevivência da geração seguinte.

Para Fraser, ainda, as famílias também seriam "espaços de cálculo egocêntrico, estratégico e instrumental, assim como de intercâmbio exploratório de serviços, trabalho, dinheiro, sexo e, frequentemente, coerção e violência"[101], questão ignorada pela teoria da ação comunicativa a princípio. Por conseguinte, nossa autora avalia que a formulação de Habermas não possibilitaria analisar de que forma, nos dois âmbitos da sociedade moderna, as mulheres encontram-se subordinadas aos homens. Por fim, não conseguiria também explicar por que no trabalho remunerado e no doméstico há ocupações marcadamente sexualizadas.

Em suma, Fraser atribui os principais problemas da teoria ao fato de Habermas conceber o desacoplamento entre sistema e mundo da vida – respectivamente correspondentes à reprodução material e reprodução simbólica; e aos contextos sistemicamente integrados e contextos socialmente integrados de ação – como diferenciação empírica e substantiva, não gradual e analítica. Em sua leitura do filósofo, nossa autora acredita que se a diferenciação entre as formas

[101] *Idem*, 1985, p. 107.

de reprodução fosse entendida como "contextual-pragmática", seria de grande valia: por exemplo, "não tomaria as práticas de criar filhos em si mesmas como de reprodução simbólica, mas permitiria a possibilidade de que, sob certas circunstâncias tendo em vista certos propósitos, poderia ser útil considerá-las do ponto de vista da reprodução simbólica".[102] Por conseguinte, os contextos sistemicamente integrados poderiam ser vistos como envolvendo alguma consensualidade e referência a normas morais, ainda que em menores proporções que aqueles contextos tipicamente tratados como socialmente integrados. O inverso, evidentemente, também é válido: contextos socialmente integrados também poderiam ser vistos como envolvendo cálculos estratégicos através de dinheiro e poder, mas em proporções inferiores em relação aos contextos tipicamente tratados como sistemicamente integrados.

Conclui-se, sinteticamente, que uma primeira revisão proposta pela autora à teoria habermasiana seria superar a diferenciação substantiva por uma contextual. Para usar os termos adotados na maturidade, seria substituir um dualismo substantivo por um dualismo perspectivo. Entretanto, o quadro supradescrito e criticado não esgota a compreensão habermasiana para a modernidade, já que para ele o processo não para no desacoplamento e a diferenciação entre contextos de ação é mais complexa. É preciso aprofundar as decorrências do diagnóstico de Habermas.

Primeiramente, é preciso entender como pode a Teoria da Ação Comunicativa lidar com a subordinação das mulheres: para seu autor, é preciso conceber uma divisão entre os contextos de ação socialmente integrados em duas subcategorias: 1) há ações pautadas em uma *concordância normativamente prescrita*, coordenadas na base de um consenso convencional, pré-reflexivo, tido como evidente por si, originado da internalização pré-crítica da socialização e da tradição cultural; 2) há ações pautadas em um *entendimento comunicativamente alcançado*, coordenadas por um consenso explícito, reflexivamente obtido, atingido pelo debate em condições de liberdade, igualdade e justiça. Assim, as relações familiares podem ser criticadas pela abordagem habermasiana na medida em as concordâncias normativamente prescritas são suspeitas porque pré-críticas.[103]

---

[102] *Idem*, *ibidem*, p.100.

[103] "Daí caracterizar-se primeiramente a racionalização do mundo da vida em uma dimensão de 'concordância normativamente prescrita' *versus* 'entendimento comunicativamente alcançado'. Quanto mais as tradições culturais

Apesar de concordar que a formulação é útil, Fraser a considera insuficiente para superar os problemas anteriormente levantados: para ela, o poder patriarcal normativo, prescrito, é apenas um dos elementos que impõem a subordinação das mulheres na esfera doméstica. "Para captar os demais seria preciso um arcabouço teórico social capaz de analisar famílias também como sistemas econômicos envolvendo a apropriação do trabalho não remunerado das mulheres e entrelaçando-os, de modo complexo, com sistemas econômicos de trabalho remunerado".[104]

Um segundo aspecto a ser aprofundado da concepção habermasiana é sua tese da colonização do mundo da vida pelo sistema. Porque ao retomar aquela breve descrição do quadro habermasiano, ficaria ainda a dúvida: se o mundo da vida é espaço da interação discursiva em busca do entendimento intersubjetivo, como a teoria habermasiana explica os problemas da burocratização e reificação da vida (problemas apontados anteriormente pela Teoria Crítica, inspirada em Weber e Marx)? Para Habermas, a progressiva diferenciação que caracteriza a modernidade não é, em si, problemática. Com efeito, a reificação e a burocratização da prática comunicativa seriam provocadas quando "mecanismos sistêmicos reprimem formas de integração social, também em áreas nas quais a coordenação consensual da ação não pode mais ser substituída, ou seja, nas quais está em jogo a reprodução simbólica do mundo da vida".[105] Trata-se, precisamente, da colonização do mundo da vida pelo sistema. Assim, a reificação não é epifenômeno da existência do mercado; tampouco pode ser confundida com a modernidade. Analogamente, a burocratização não é simples consequência da existência do Estado. A reificação e a burocratização resultam, para Habermas, da penetração do mercado e da forma administrativa do Estado moderno nos espaços de interação social onde vigora a ação comunicativa.

Na descrição habermasiana, a colonização ocorreria na medida em que as esferas pública e privada do mundo da vida deixariam de subordinar a valores normativos os sistemas econômico e administrativo, enquanto os *media* do dinheiro e do poder penetrariam na dinâmica interna do mundo da vida. Cabe lembrar dos quatro papéis que vinculam as esferas públicas e privada do

---

tomarem uma decisão prévia sobre quais pretensões de validade devem ser aceitas – e quando, onde, com que fim, por quem e diante de quem – tanto menos os participantes terão a possibilidade de explicitar e testar as potenciais razões sobre as quais apóiam seus posicionamentos positivos ou negativos" (HABERMAS, 2012a, p.139).

[104] FRASER, 1985, p. 109.

[105] HABERMAS, 2012b, p. 355.

mundo da vida aos subsistemas: o "trabalhador" e o "consumidor" vinculam a economia privada à esfera privada; o "cidadão" e o "cliente" (das políticas de bem-estar) vinculam o subsistema administrativo à esfera pública. Com a colonização, ao invés do "trabalhador" e do "cidadão" canalizarem a influência do mundo da vida aos sistemas, ocorre precisamente o inverso: a intrusão de mecanismos de integração sistêmica em domínios que exigem integração social, ocorrida não apenas onde temos o consenso tradicional normativamente assegurado, mas em orientações valorativas como um todo. Por conseguinte, as identidades pessoais e coletivas são ameaçadas e surgem tendências de crises sociais.

Para argumentar que a tese da colonização não resolve suas questões, Fraser aponta três problemas: o primeiro é que ela não anula a problemática distinção substantiva traçada anteriormente; o segundo é que presume uma "virgindade" inicial das instituições do mundo da vida: dinheiro e poder não mediam suas relações em princípio, mas apenas na medida em que ocorre a colonização; o terceiro é que no diagnóstico habermasiano o movimento da sociedade (no caso, da colonização) vai do sistema em direção ao mundo da vida, mas não o contrário. Porém, os estudos a respeito do gênero contradizem essa última ideia, uma vez que a dominação masculina – embora seja tratado no arcabouço habermasiano como consenso normativamente assegurado em contextos de ação socialmente integrados, no mundo da vida – acaba por permear o âmbito sistêmico, tanto no subsistema econômico quanto no administrativo. Nesse caso, se se adotasse o diagnóstico da colonização, seria preciso admitir o movimento contrário como também efetivo; o que derrubaria a tese.

O argumento de Habermas, por fim, almeja também dar conta da emergência dos chamados "novos movimentos sociais". Eles surgiriam como respostas para as ameaças às identidades promovidas pela colonização, questionando a instrumentalização do trabalho, a monetarização das relações, a burocratização dos serviços e as rotinas políticas. Assim, os movimentos sociais poderiam ser classificados de acordo com sua potencialidade emancipatória, ou seja, de acordo com sua potencialidade para descolonizar o mundo da vida, identificada com três elementos: a remoção de mecanismos de integração sistêmica do mundo da vida; a substituição de contextos normativamente prescritos por contextos comunicativamente

alcançados; a criação de instituições democráticas novas, que possibilitassem um controle do mundo da vida sobre o Estado e a economia oficial.[106]

Uma vez que a emergência dos novos movimentos sociais está, para este autor, vinculada à tese da colonização, e que Fraser recusou essa tese, movimentos identitários não podem ser explicados por ela nesse mesmo caminho. Ademais, constatando que a identidade de gênero e suas consequências opressoras permeiam as quatro dimensões da sociedade – esfera pública e esfera privada do mundo da vida; subsistema econômico e subsistema administrativo –, o argumento da diferenciação dualista só pode ser concebido como contextual e analítico a fim de não se cair no engano de restringir a questão identidade de gênero ao mundo da vida. Por conseguinte, a descolonização não pode ser entendida como emancipação. Para Fraser, porém, é altamente aproveitável um dos aspectos apontados por Habermas para a luta por emancipação por parte dos novos movimentos sociais: a perspectiva de substituição de concordâncias normativamente prescritas por entendimentos comunicativamente alcançados. Ora, temos aqui portanto uma convergência não acidental com o modelo de juventude que tratamos no primeiro capítulo; porque a luta contra-hegemônica para substituição dos MIC dominantes, a fim de se transformar a cultura política de uma sociedade, coincide precisamente com a luta para substituir um contexto de ações asseguradas através de uma normatividade tradicional, prescrita, muitas vezes internalizada e despolitizada, por um novo contexto constituído pela interação comunicativa no mundo da vida.

Embora aparentemente haja mais divergências que convergências entre Fraser e Habermas, a teoria de sociedade deste acabou por servir de importante base para o desenvolvimento ulterior do pensamento daquela. Porque se ela recusou o dualismo substantivo, não abriu mão do arcabouço enquanto elemento analítico para estudar diversos temas: a esfera pública, a política de interpretação das necessidades e, como veremos, a justiça. Ademais, há a concordância tácita entre os dois de que a economia política não pode ser mais centro da interdisciplinaridade da Teoria Crítica – embora continue sendo elemento imprescindível a ela –, da mesma forma que a racionalidade instrumental não pode ser tida como a única vigente. Caso contrário, as perspectivas democráticas de ambos, vinculadas à deliberação comunicativa na

[106] Cf. FRASER, 1985, pp. 121-122.

esfera pública e à constituição de contextos de ação cujo entendimento é comunicativamente alcançado, cairiam por terra. Fraser, em suma, só contesta determinados elementos da teoria de Habermas na medida em que acolhe outros, o que faz deste filósofo provavelmente o pensador mais influente nos dois modelos críticos de que trato aqui.

2.1.2. Pós-modernismo, pós-estruturalismo e pragmatismo

Entre meados dos anos de 1980 e meados da década seguinte, Fraser argumentou quanto a possibilidade de um diálogo entre o feminismo e o pós-modernismo. A princípio, a abertura a essa possibilidade soa como contraditória em relação ao tópico anterior: como pode a autora, simultaneamente, acolher (ainda que criticamente) a teoria de Habermas – inscrita no bojo da "modernidade" e a ela referida – e ao mesmo tempo admitir a possibilidade de um diálogo com um pós-modernismo? O que entende a autora por pós-modernismo? Trata-se de uma postura estética? Um posicionamento teórico? Uma nova condição histórica? Como se daria este diálogo entre sua crítica feminista e a proposição pós-modernista? É possível uma crítica social nesses termos? São perguntas cujas respostas poderão estar localizadas em três artigos: "Social Criticism without Philosophy?", escrito em 1989 em parceria com Linda Nicholson, "False Antithesis" e "Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn" – estes dois últimos fazem parte do livro *Feminist Contentions*, de 1995, organizado por Nicholson, que reúne debates teóricos entre Fraser, Seyla Benhabib, Judith Butler e Drucilla Cornell.[107]

Começamos a responder a essas questões ao constatar que Fraser se refere ao pós-modernismo como uma nova forma, emergente, de se pensar a filosofia e – dentre outras coisas – sua relação com a crítica social. Para defini-lo, recorre aos trabalhos de Jean-François Lyotard, autor do famigerado *A Condição Pós-Moderna*, e Richard Rorty, pragmatista com quem trava importantes diálogos. Ambos os autores convergiriam na recusa de uma filosofia edificada sobre uma base teórica universalista, um fundamento metafísico, uma epistemologia a-histórica; por conseguinte, uma crítica social pós-modernista não se serviria de categorias universais na construção de metanarrativas. Embora pós-modernismo e pragmatismo sejam termos para

[107] FRASER, 1989g, 1995b, 1995c. O livro organizado por Nicholson (1995) resulta de um debate entre Seyla Benhabib e Judith Butler sobre as relações entre feminismo e pós-modernismo, realizado em setembro de 1990. Fraser, na ocasião, era a respondente. Às perspectivas das três autoras, Nicholson somou contribuições de Drucilla Cornell, que também se posicionou frente ao debate no ano seguinte.

designar concepções filosóficas distintas, a concepção de um feminismo pós-moderno defendido por Fraser é indissociável de um espírito pragmático.

A crítica das metanarrativas é bastante característica da obra de Lyotard.[108] Com efeito, o cerne do pensamento pós-modernista estaria na superação da necessidade de uma narrativa ampla e totalizante para a legitimação dos "discursos de primeira ordem". Narrando a história da humanidade e valendo-se de categorias que a transcendem, as metanarrativas da modernidade quereriam garantir a legitimidade da ciência moderna e dos processos políticos modernos. Junto a Nicholson, Fraser nos alerta: no trabalho de Lyotard, a grande questão é o "meta"; para ele, na condição pós-moderna em que adentramos, não caberia mais crer na existência de um metadiscurso privilegiado capaz de capturar definitivamente as verdades do discurso de primeira ordem; antes, aquilo que a modernidade constrói como metadiscurso seria um discurso como outro qualquer, de modo que a legitimação – epistêmica e política – não poderia mais se basear sobre ele. No lugar, a legitimação pós-moderna seria plural, local e imanente, localizada em discursos dispersos pela pluralidade das práticas discursivas de primeira ordem. Neste caso, por exemplo, não faria sentido uma teoria da justiça – como a que a própria Fraser constrói mais tarde – pautada em uma teorização política normativa de grande escala, dirigida a macroestruturas de desigualdade e injustiça. Ademais, o pós-modernismo de Lyotard descartaria categorias gerais como "gênero", "raça" e "classe", dado que o campo social é heterogêneo e não-totalizável, de modo que tais categorias reduziriam complexidades e não teriam utilidade prática.

Segue-se que no pós-modernismo de Lyotard teríamos uma "crítica social sem filosofia" – tomando-se esta enquanto filosofia moderna, pautada na metanarração – que recusa os "relatos históricos de largo alcance, as teorias normativas da justiça e as concepções sócio-teóricas das macroestruturas que institucionalizam a desigualdade".[109] A crítica social pós-moderna consistiria em relatos locais – sobre a emergência, transformação e desaparição de práticas discursivas – que seriam narrados pelos indivíduos com intenção de se persuadirem uns aos

[108] LYOTARD, 2004.

[109] FRASER; NICHOLSON, 1989, p. 89. No original: "…large historical stories, normative theories of justice, and social- theoretical accounts of macrostructures that institutionalize inequality".

outros a fim de modificar a pragmática ou constituir normas para ela. A crítica social, em suma, seria de caráter pragmático, contextual e localizado.

Desta descrição, segue-se que Fraser e Nicholson acreditam que considerar a crítica como estritamente local e contextual supõe um diagnóstico político segundo o qual não há problemas estruturais de grande escala. Ainda, apontam uma incoerência que enfraquece o trabalho do autor: Lyotard acaba por reconhecer que a fraqueza da pós-modernidade é acabar por submeter todas as práticas discursivas a um critério de eficiência ou "performatividade", universalizando a razão instrumental. "Assim, enquanto argumenta explicitamente contra uma crítica social que transcende a micronarrativa local, Lyotard aponta a necessidade de uma crítica que o faça".[110]

Comparando a proposta pós-modernista com o que já pudemos constatar até aqui do pensamento de Fraser, já parece evidente que há alguns contrapontos. Fraser, por exemplo, não renuncia à crítica normativa de macroestruturas e tampouco aos conceitos considerados inúteis por Lyotard por serem demasiadamente genéricos. Entretanto, parece convergir ao recusar a necessidade de metanarrativas a-históricas que legitimem os discursos historicamente situados; exemplos seriam a dialética hegeliana sobre o Espírito e o modelo marxiano de desenvolvimento das capacidades produtivas humanas pelo conflito de classes.

Fraser e Nicholson entendem que, assim como o pós-modernismo, o feminismo também vem propondo desenvolver novos paradigmas de crítica social que visem superar os fundamentos filosóficos tradicionais, questionando uma suposta objetividade científica totalizante que transcende qualquer situação ou perspectiva. Apontam, entretanto, que embora as teorias feministas que emergiram entre as décadas de 1960 e 1980 não fossem propriamente teorias normativas a-históricas, carregariam também alguns traços de metanarração e transcendência. Retomando obras de grande impacto no pensamento feminista do período, as autoras demonstram como determinadas formulações buscavam explicar a dominação masculina por teorias genéricas sobre o sexismo biológico, sobre a separação universal entre uma esfera doméstica feminina e uma esfera pública masculina, ou sobre a maternidade e suas consequentes diferenças psíquicas entre homens e mulheres.

[110] *Idem*, *ibidem*, p. 90. "Thus, even as he argues explicitly against it, Lyotard posits the need for a genre of social criticism that transcends local mininarrative".

Tomados enquanto categorias universais explicativas da relação entre homem e mulher, o "sexo", a "reprodução", a "maternidade", a "criança", a "produção afetiva", etc. teriam também culminado em concepções metafísicas, reafirmando o mesmo paradigma da criticada filosofia moderna. Fraser e Nicholson acreditam, em contraste, que uma teoria social poderia submeter essas e outras categorias a um estudo genealógico antes de tomarem sua significação universal como dado. Argumentam que na década de 1980 surge um feminismo que está abandonando o projeto de uma grande teoria social, inclusive através estudos que partem de relatos historicamente situados de mulheres pobres, trabalhadoras, negras e lésbicas, e constatam que aquelas teorias feministas não iluminam suas vidas e não se dirigem a seus problemas. Em um tom ao mesmo tempo cauteloso e celebratório, as autoras constatam que ainda há essencialismos na teoria feminista, mas que estes estão sendo superados na construção de um feminismo pós-moderno.

Estará Fraser a se contradizer? Ao mesmo tempo em que dialoga com a teoria de Habermas para a modernidade, assimila criticamente o pós-modernismo de Lyotard e critica o feminismo por não ser suficientemente pós-moderno. O que pretende, enfim?

> "Ao criticar o que resta de essencialismo na teoria feminista contemporânea, esperamos encorajá-la a se tornar mais coerentemente pós-moderna. Isto não significa, entretanto, recomendar qualquer forma de pós-modernismo. Pelo contrário, tal como mostramos, a versão desenvolvida por Jean-François Lyotard oferece uma concepção débil e inadequada de crítica social sem filosofia. Ela exclui determinados gêneros de crítica, como a narrativa histórica de largo alcance e a teoria social historicamente situada, que as feministas consideram corretamente indispensáveis. Mas das fraquezas de Lyotard não decorre que a crítica sem filosofia seja incompatível, em princípio, com uma crítica que quer ser socialmente forte. Antes, (…) um paradigma feminista pós-moderno de crítica social sem filosofia é possível."[111]

Não me parece haver aqui uma incoerência; pelo contrário: a crítica a Habermas se dá justamente na medida em que este deixa de ser "contextual-pragmático" e passa a ser

[111] *Idem*, *ibidem*, p.100. No original: "By criticizing lingering essentialism in contemporary feminist theory, we hope to encourage such theory to become more consistently postmodern. This is not, however, to recommend merely any form of postmodernism. On the contrary, as we have shown, the version developed by Jean-Francois Lyotard offers a weak and inadequate conception of social criticism without philosophy. It rules out genres of criticism, such as large historical narrative and historically situated social theory, that feminists rightly regard as indispensable. But it does not follow from Lyotard's shortcomings that criticism without philosophy is in principle incompatible with criticism with social force. Rather, as we argue next, a robust, postmodern-feminist paradigm of social criticism without philosophy is possible.

"substantivista". Fraser não recusa narrações de grande escala – como a de Habermas a respeito da modernidade – mas as critica na medida em que determinados conceitos essencialistas e metafísicos impedem a formulação de uma crítica contextual e historicizada, seja qual for o seu alcance. Ao mesmo tempo em que concorda com os problemas da metanarração – enquanto instância legitimadora dos discursos científicos e políticos modernos – constata a existência de injustiças de caráter amplo e estrutural; por conseguinte, avalia que a teoria social deveria permanecer na busca de diagnosticá-las e criticá-las devidamente, mas já fora de um paradigma filosófico universalista que requer uma instância legitimadora transcendental. A crítica social, portanto, já não serviria em resposta a uma narração universal e a-histórica, mas se daria no seio de uma historicização para a qual o estudo genealógico de inspiração foucaultiana teria a contribuir. Esta forma de pensar, vale dizer, é perfeitamente coerente com o modelo crítico tratado no capítulo anterior, no qual Fraser recusa uma noção metafísica da necessidade – implicitamente recusando as metanarrações a seu respeito – e a trata genealogicamente a fim de demonstrar como a construção do discurso sobre as necessidades envolve desigualdades em vários recortes e assimetrias de poder historicamente situadas e socialmente constituídas.

Nesse sentido, a autora chega a tratar sua reconstrução crítica do conceito habermasiano de esfera pública, também descrita no capítulo anterior, como "concepção pós-moderna de esfera pública".[112] Não chega a explicar o porquê assim denomina, mas podemos especular algumas razões. Primeiramente, o modelo busca desessencializar o limite entre o "público" e o "privado" e, portanto, entre o que é "político", "econômico" e "doméstico", tratando estes termos como contextuais e debatíveis. Em segundo lugar, no estudo das *politics of need interpretation,* a necessidade em torno da qual é travado o embate público não é concebida de forma universal, ontologizante ou biologizante, mas enquanto discurso construído e reconstruído, passível de uma genealogia. Ademais, a concepção carrega um caráter pragmático ao demonstrar a maior utilidade de se conceber uma multiplicidade de espaços públicos – sobretudo em sociedades desiguais, nas quais a norma da participação paritária mascara a exclusão social –, onde os

[112] FRASER, 1995a. Em oposição a esfera pública descrita por Habermas, haveriam três suposições informando a concepção pós-moderna: 1) ela reconhece que a paridade participativa requer não apenas a suspensão, mas a eliminação das desigualdades sistêmicas; 2) uma multiplicidade de públicos mutuamente contestatórios é preferível a uma única esfera pública moderna; 3) deve incluir, não excluir, aqueles temas que uma ideologia masculinista e burguesa trata como "privados" e inadmissíveis ao debate público.

contrapúblicos subalternos debateriam abertamente as desigualdades às quais são submetidos e se prepariam para o debate com a burguesia nas arenas públicas centrais.

Em suma, sua proposta para um feminismo pós-moderno pode ser enumerada em cinco pontos: 1) a crítica pós-moderna não precisa recusar as narrações histórico-sociais ou análises macro-estruturais; 2) é necessário que seja explicitamente histórica, acolhendo as especificidades das diferentes sociedades e períodos, bem como dos diferentes grupos sociais nessas sociedades e períodos; 3) as categorias devem estar moldadas pela temporalidade, substituindo categorias a-históricas, como "reprodução" ou "maternidade" na explicação da subordinação feminina; 4) deve ser superada a ideia de um "sujeito da história" (como é o proletariado para o marxismo); 5) a identidade social deve ser tomada de forma complexa, sem mais o "gênero" indicando genericamente uma noção unitária de mulher, mas sendo entendido como cruzado à classe, à "raça", à etnicidade, à idade, à orientação sexual, etc. Enfim, é uma teoria pragmática, cujas categorias e métodos responderiam a uma tarefa específica e deixariam de lado tanto uma "comodidade metafísica", como um único "método feminista" ou uma única "epistemologia feminista".

Entretanto, essa conciliação não é tão simples. Os debates nas tentativas de diálogo entre feminismo e pós-modernismo, muitas vezes, acabam por se inscrever em uma antítese teórica entre Teoria Crítica e pós-estruturalismo. Esta antítese é bastante explícita se tomamos, por exemplo, as divergências entre Benhabib e Butler trazidas no livro organizado por Nicholson. Evidentemente, Teoria Crítica não é sinônimo de feminismo, nem pós-modernismo de pós-estruturalismo. Há uma teoria crítica – como Fraser aponta ser o caso de Habermas – que relegaria a questão das mulheres à lateralidade[113], enquanto há um feminismo – como da própria Butler e outros tantos autores –, que não assumem o projeto de uma teoria crítica. Da mesma forma, nem todo questionamento das metanarrativas modernas converge com uma perspectiva de "desconstrução" – termo que sintetiza a proposta analítica de Jacques Derrida e acabou se tornando palavra-chave do pós-estruturalismo. Contudo, na medida em que uma teoria crítica feminista, como a de Benhabib, se coloca diante de um feminismo pós-moderno e pós-estruturalista, o resultado costuma ser uma oposição irreconciliável. Fraser, porém, acredita se

[113] O filósofo alemão se defende de tais acusações, feitas também por outras feministas, em "Further reflections on public sphere" (HABERMAS, 1992).

tratar de uma falsa antítese, considerando possível reconstruir ambas abordagens a fim de torná-las conciliáveis carregando as vantagens de cada uma.

De um lado, a recusa de Benhabib ao pós-modernismo/ pós-estruturalismo, realizada a partir da análise das proposições do "fim da história" (enquanto metanarração), "fim do homem" (humanidade enquanto categoria) e "fim da metafísica", ocorre em defesa de uma historiografia guiada pelo interesse emancipatório e de uma ciência que assuma sua dimensão valorativa. Mesmo a proposta integrativa de Fraser e Nicholson seria rejeitável, na medida em que valoriza a crítica contextual e pragmática em face da perspectiva emancipatória mais ampla. Em relação a Butler, argumenta contra uma concepção de sujeito trazida por sua postura pós-estruturalista, que, ao combater implacavelmente o nominalismo e o essencialismo, deslegitimaria a categoria "mulher" e enfraqueceria a base da solidariedade feminina e dos movimentos feministas.

No outro lado do debate, Judith Butler teria polarizado na direção contrária, ou seja, defendendo o pós-modernismo/ pós-estruturalismo frente a uma teoria crítica nos moldes argumentados por Benhabib. Contrapondo-se a uma teoria com traços metafísicos, afirma que em sua concepção o sujeito não está simplesmente *situado* em um contexto de poder/discurso, mas sobretudo é *constituinte* desse contexto, de modo que não existiria estrutura de subjetividade que não fosse efeito de uma matriz de poder/discurso; não existiria, portanto, uma reflexividade que não seria culturalmente construída. Haveria, portanto, não uma estrutura de subjetividade metafísica, mas práticas sociais de subjetivação. Argumenta que críticos do pós-estruturalismo, como Benhabib, tratam as capacidades críticas dos sujeitos como pertinentes a uma estrutura de subjetividade "ontologicamente intacta", não culturalmente construída.[114] O sujeito, para Butler, seria concebido discursivamente, enquanto espaço em permanente processo de ressignificação: ele, culturalmente construído, pode reescrever seu *script*; e é plausível concebê-lo de tal forma prescindindo de uma estrutura de subjetividade ontológica.

Em vistas de provar seu ponto – a possibilidade conciliatória –, Fraser se contrapõe a ambas. Em resposta a Benhabib, insiste em seu posicionamento: a recusa dos fundamentos metanarrativos não é antitética ao conhecimento politicamente engajado, de forma que seria

[114] Fraser não acredita que Benhabib de fato pense assim.

possível garantir um interesse emancipatório na história sem se submeter à metanarração. Exemplifica com alguns estudos observados no meio feminista norte-americano:

> "Exemplos incluem histórias locais que recuperam tradições perdidas da ação e resistência femininas; narrativas que recuperam a historicidade de práticas femininas que foram apreendidas como naturais; a revalorização de formas anteriormente depreciadas de cultura feminina; e genealogias que desnaturalizam categorias dotadas de gênero, como 'produção' e 'reprodução', ou que reconstroem os subtextos de gênero ocultos sob conceitos de 'classe' e 'Estado'."[115]

A autora reafirma, portanto, a possibilidade de uma crítica social sem filosofia, ou seja, sem uma filosofia enquanto discurso a-histórico e transcendental que articula o critério de legitimação de todos os outros discursos. Argumenta que essa proposição não faz com que uma crítica feminista historicamente situada deixe de uma crítica radical ou que deixe de consistir em um autoesclarecimento crítico.

A conciliação é reafirmada no contraponto ao posicionamento de Butler. Tomando a tentativa dessa autora de tratar a possibilidade de crítica enquanto *ressignificação*, acredita que a este conceito carece uma concepção de justificação para que seja devidamente crítico. "Por que a ressignificação é boa? Não poderá haver ressignificações ruins (opressivas, reacionárias)?"[116] Assim, ao recusar uma integração entre feminismo crítico e pós-estruturalismo, a formulação de Butler, apesar de contribuir na batalha contra o essencialismo, carece de um fundamento normativo, o que lhe impede de avançar em alguns pontos e distinguir as ressignificações justificáveis das problemáticas.

Em suma, de todo o exposto até aqui, conclui-se que feminismo crítico e pós-modernismo/ pós-estruturalismo são conciliáveis para a jovem Fraser, muito embora isso exija um esforço de revisão tanto daquilo que tradicionalmente se denomina Teoria Crítica quanto daquilo que se convencionou chamar pós-modernismo e pós-estruturalismo. Um lado falharia ao constantemente cair em fundamentos filosóficos metafísicos, a-históricos, próprios das

[115] FRASER, 1995b, p. 62. No original: "These include local histories that recover lost traditions of female agency or resistance; narratives that restore historicity to female-centered practices heretofore misapprehended as natural; histories that revalue previously derogated forms of women's culture; and genealogies that denaturalize gender-coded categories like 'production' and 'reproduction' or that reconstruct the hidden gender subtexts of concepts like 'class' and the state."

[116] *Idem*, *ibidem*, p. 68. No original: "Why is resignification good? Can't there be bad (oppressive, reactionary) resignifications?"

metanarrativas. O outro falharia ao recusar narrações de grande escala, que olham para questões estruturais amplas, e ao se pautar em conceitos desprovidos de normatividade que impossibilitam a justificação. Mantendo sua postura de não se enquadrar simplesmente em nenhuma vertente teórica prévia, Fraser se coloca em busca de um delicado – e, do ponto de vista da coerência, perigoso – empreendimento conciliatório.

Cabe, finalmente, uma última consideração a respeito deste complexo diálogo. Na concepção de Fraser, a recusa do marxismo enquanto metanarração e sua peculiar adesão à proposta pós-moderna não lhe impede sua autocaracterização enquanto socialista. Aqui a questão fica ainda mais complexa: seria possível um socialismo feminista e pós-moderno? Na medida em que sua concepção pós-moderna se abre a grandes relatos e teorias sociais históricas e que sua defesa do socialismo não responde a uma metanarração marxiana teleológica, parece possível. Em diálogo com Richard Rorty, esboça uma "receita para um pragmatismo socialismo democrático-feminista". Seu objetivo é amplo: primeiro, "separar o pragmatismo do liberalismo da guerra fria, as polêmicas contra a filosofia fundacionista tradicional das polêmicas contra teoria social, as críticas à política soreliana das críticas à política democrática-socialista-feminista radical";[117] em seguida, propor uma combinação alternativa, um pragmatismo que incorpore elementos feministas, críticos, socialistas, pós-modernos, pós-estruturalistas e pragmáticos.

A "receita" para o objetivo consiste na busca por se combinar uma grande variedade de elementos: 1) uma noção de pragmatismo que não se reduza ao liberalismo burguês, mas que consista no antiessencialismo da filosofia tradicional, abrindo espaço ao caráter histórico e socialmente construído de categorias como "verdade", "razão", "natureza humana" e "moralidade". 2) Um holismo que não se reduza a uma política conservadora, mas que consista na "percepção da diferença entre uma prática social e uma ação dentro dela",[118] possibilitando visualizar como instituições e hábitos secundários pré-estruturam as possibilidades disponíveis para os indivíduos na vida social. 3) O reconhecimento da importância da linguagem na vida política. 4) Uma perspectiva de que as sociedades contemporâneas não são nem hiperindividualistas nem hipercomunitárias, sendo possível distinguir as solidariedades subordinadas das dominantes, os vocabulários hegemônicos dos contra-hegemônicos. 5) O

[117] *Idem*, 2010 [1987], p. 18.
[118] *Idem*, *ibidem*, p. 19.

alcance de um sentido amplo contestação política, que não se dirige apenas a cargos eleitorais e legislação, mas também pode abranger disputas por hegemonia cultural e construção de definições dominantes das situações sociais e da interpretação das necessidades. 6) Uma perspectiva da história que escape ao determinismo e ao teleologismo, considerando os movimentos sociais como agentes da mudança histórica e possibilitando vislumbrar uma "política democrática radical na qual a crítica imanente e o desejo transfigurativo misturam-se um com o outro".[119] 7) A constatação de que as sociedades contemporâneas são organizadas por um marco institucional básico, com elementos como: produção social voltada para o lucro; mercado de trabalho segmentado por gênero e "raça"; Estados-nação que gerenciam as crises pela concessão de bem-estar social e subsídios para a produção da guerra (vale lembrar, Fraser escreve na década de 1980). 8) Uma percepção das injustiças e desigualdades de diversos tipos que podem permear esse marco institucional. 9) Uma perspicácia para distinguir os diversos tipos de teoria social, de forma a evitar uma recusa precipitada da teoria social crítica quando da recusa de uma filosofia tradicional. 10) Uma concepção não-vanguardista do intelectual de esquerda, considerando-no como indivíduo capaz tanto de fomentar uma crítica social nas universidades e espaços públicos mais amplos quanto de se submeter a ilusões de grandezas. 11) Uma "visão utópica não individualista, não elitista e não masculina" que olhe para a possibilidade de "um marco institucional de uma sociedade multicultural, sem classes, sem racismo, sexismo ou heterossexismo – uma sociedade internacional de coletividades autogestoras, democráticas e descentralizadas".[120]

Em torno de cada um desses onze "ingredientes" de sua receita, poderiam ser mencionados um conjunto amplo de autores e correntes teóricas. Eles sintetizam a ampla variedade de influências que recaem sobre a autora, entre as quais esboça uma tentativa de diálogo coerente. Os escritos feministas de juventude estão sempre na busca de um delicado equilíbrio: em alguns casos, a argumentação é convincente; noutros, nem tanto. Em alguns momentos, parece defender que a crítica seja localizada e contextualizada; em outros, parece mostrar que o pós-modernismo não exclui uma crítica normativa de largo alcance – ao assim

[119] *Idem*, *ibidem*, p. 20

[120] *Idem*, *ibidem*, p. 22.

argumentar, porém, parece se afastar do que usualmente se denomina pós-modernismo, rascunhando uma concepção teórica *sui generis* com alguns elementos de pós-modernismo.

Talvez o escrito em que essa combinação melhor se realiza em um estudo normativo mais concreto seja o artigo de 1994 "After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State".[121] No texto, Fraser esboça um quadro normativo para a equidade de gênero em um contexto pós-industrial, de superação da ideia de "salário familiar". Explico: considerando que as políticas do *welfare state* concebiam uma ideia normativa de família enquanto heterossexual, nuclear e de dominação masculina, a autora argumenta que o período em que esse modelo político vigorou foi o período do salário familiar, ou seja, o período em que vigorava a noção de que o mercado de trabalho formal deveria ser majoritariamente masculino, para que os homens sustentassem suas famílias, enquanto à mulher caberia o serviço doméstico ou trabalhos flexíveis e inconstantes para uma renda complementar. Entretanto, narra a autora, a emergência do capitalismo pós-industrial estaria acarretando algumas transformações: poucos empregos garantem o sustento a toda uma família; a presença das mulheres no mercado de trabalho é cada vez maior; transformadas pelo aumento dos divórcios e das liberdades ligadas à orientação sexual, as famílias são cada vez mais distintas daquela noção normativa que pautava o salário familiar. Com isso, são cada vez mais contestadas as normas de gênero que fomentam o modelo de homem-provedor/ mulher-cuidadora do lar.

Diante desse diagnóstico – bastante alimentado por informações estatísticas da década de 1990 – Fraser traça uma perspectiva normativa de equidade de gênero para um Estado de bem-estar pós-industrial. A *equidade de gênero* é, para ela, muito mais que uma noção simples de igualdade – que facilmente levaria a um dilema em relação às demandas por reconhecimento da diferença –, mas uma noção complexa que, na efetivação desse novo *welfare state*, deve combinar uma série de princípios: prevenção da pobreza; prevenção da exploração (no caso, especialmente das mulheres); igualdade entre os gêneros, em três vias: igualdade salarial, igualdade de tempo de lazer, igualdade de respeito; antimarginalização; antiandrocentrismo. Contrapondo este quadro normativo com as propostas daquilo que considera duas grandes correntes feministas pela equidade de gênero – uma que luta para que tanto o homem quanto a

[121] *Idem*, 1994.

mulher tenham iguais condições de serem o provedor do lar, e outra que luta pelo reconhecimento do trabalho doméstico através de sua remuneração –, Fraser chega a uma conclusão bastante surpreendente: é preciso desconstruir o gênero. Mais que lutar pela remuneração do trabalho doméstico ou pela inclusão igualitária da mulher no mercado de trabalho, seria preciso "subverter a existência da divisão do trabalho pelo gênero e reduzir a saliência do gênero como princípio da organização social".[122]

Desse modo, é significativo como Fraser mobiliza artifícios teóricos tanto crítico-frankfurtianos quanto pós-estruturalistas /pós-modernistas. Inicia o texto com um diagnóstico de época – de largo alcance – ao qual confronta um quadro normativo; um procedimento teorético que remete à Teoria Crítica. Este quadro normativo, porém, não é transcendental ou oriundo de uma metanarração, mas responde a situações históricas concretas, averiguadas no diagnóstico e referidas pelas lutas (no caso, feministas) da própria época. Não contente com a elaboração normativa, contrapõe-na a proposições reclamadas por lutas sociais realmente existentes – ainda que, sem se referir a um movimento social concreto, tenha agrupado diversas reivindicações de diversos movimentos, sintetizando-nas em duas correntes. Conclui, por fim, com uma proposta tipicamente pós-estruturalista, a saber, desconstrutiva, apontando que a grande questão relevante de fundo é o fato do gênero – uma construção social naturalizada – organizar as relações sociais e a divisão do trabalho. É preciso, portanto, desconstruí-lo para superá-lo.

Essa busca de um equilíbrio entre tantas tradições teóricas – Teoria Crítica frankfurtiana, pós-modernismo, pós-estruturalismo, teoria do discurso, pragmatismo, marxismo heterodoxo, feminismo – permanece ao longo de toda produção da autora? A meu ver, sim, mas ao longo dos anos torna-se cada vez mais discreta, menos enfática e com raízes mais atreladas ao caráter "crítico" que na postura "pós-moderna". No modelo tardio e nos escritos de maturidade sobre a questão feminina, vemos resquícios de elementos de todas essas correntes, mas articulados mais consistentemente em torno de uma proposta com pretensões mais condizentes com o programa de Horkheimer que de Lyotard ou Derrida. Fraser não deixa de incorporar, por exemplo, a recusa do essencialismo, mas passa a recorrer um normativismo kantiano de largo alcance para fundamentar e justificar sua proposta de maturidade. Ainda, ao tratar da globalização e propor um

[122] *Idem*, *ibidem*, p. 612.

fundamento normativo para a justiça global, Fraser parece se distanciar ainda mais da proposição pós-moderna. Isto, contudo, poderá ser constatado no terceiro capítulo.

2.2. Subordinação Feminina e Lutas Feministas: uma história recente

Os escritos de Nancy Fraser a respeito da subordinação feminina e das lutas feministas abandonam gradativamente o foco na conciliação conceitual. Pelo contrário, sobretudo a partir da virada do século, a autora parece ter superado aqueles seus próprios dilemas teóricos – que, afinal, são dilemas políticos – e se propõe a legar contribuições originais ao pensamento feminista. É o que faz, por exemplo, em dois ensaios nos quais busca reconstituir a história recente das lutas femininas,[123] e em três artigos em que dialoga com o pensamento de Polanyi para imaginar uma perspectiva de proteção social frente à crise econômica mundial iniciada em 2008, sem contradizer uma proposta emancipatória.[124]

Essas contribuições não deixam de dialogar com escritos anteriores, como sua crítica à estigmatização feminina pelas políticas de bem-estar, seus estudos com Linda Gordon a respeito da caridade e da dependência e sua análise a respeito dos impactos da sociedade pós-industrial sobre o salário familiar.[125] Não deixam de dialogar, portanto, com escritos inseridos naquela proposta de crítica das políticas de interpretação das necessidades e com outros textos de juventude. Na medida em que esse diálogo ocorre, a teorização feminista de Fraser pode nos oferecer uma breve história recente do feminismo norte-americano (e da forma como este perdeu sua centralidade frente a outras perspectivas feministas). Nossa autora, entretanto, quer combater a (aparentemente) consensual narrativa histórica do feminismo ao propor uma nova forma de periodização.

A narrativa mais comum para a história do feminismo divide as lutas feministas em momentos, usualmente chamados de "ondas". A primeira onda teria acontecido a partir do início do século XIX – primeiramente na Inglaterra e depois em outros países – e teria como objetivo a conquista de direitos, sobretudo, políticos: no Reino Unido, mulheres alcançaram a possibilidade

[123] *Idem*, 2007c; 2009g.
[124] *Idem*, 2011, 2012b, 2013.
[125] *Idem,* 1987a, 1994. FRASER; GORDON, 1994, 1995.

de votar em 1918; no Brasil, em 1932. A partir da década de 1930, entretanto, o feminismo da primeira onda teria perdido força em praticamente todo o mundo.

A segunda onda teria como marco inicial a década de 1960, na qual há uma confluência de fatores: a guerra do Vietnã e o surgimento do movimento *hippie* nos Estados Unidos; o "Maio de 68" em Paris, que teve ressonâncias no universo acadêmico ao longo de toda a Europa ocidental; a desilusão crescente com a esquerda comunista e as burocracias partidárias; o lançamento a pílula anticoncepcional nos Estados Unidos e na Alemanha; a revolução da música com *Beatles* e *Rolling Stones*; a emergência dos regimes militares na América Latina; o desenvolvimento da teoria feminista. Neste momento, mulheres passam a apontar que, além da dominação de classe, há também uma outra forma de dominação, do homem sobre a mulher, que não pode ser explicada por aquela. Surge, assim, um feminismo "que não quer só espaço para a mulher – no trabalho, na vida pública, na educação –, mas que luta, sim, por uma nova forma de relacionamento entre homens e mulheres, em que esta última tenha liberdade e autonomia para decidir sobre sua vida e seu corpo".[126] Era o momento, vale acrescentar, em que começou a surgir na Europa e Estados Unidos uma grande variedade de novos movimentos sociais, lutando sobretudo por causas identitárias.

Aponta Nancy Fraser[127] que a usual narrativa, sobretudo nos Estados Unidos, trata o desenvolvimento da segunda onda como uma história que vai de um movimento exclusivista – predominantemente de mulheres brancas, heterossexuais e de classe média – para um movimento mais inclusivo que integrou as lutas de mulheres negras, lésbicas, pobres e trabalhadoras.[128] Visando um estudo que considere as transformações internas do feminismo como articuladas às transformações históricas mais amplas – transformações político-econômicas, culturais, geopolíticas que envolvem a difusão da ideologia neoliberal, a crise do Estado nacional e a globalização –, a autora propõe dividir a segunda onda em três fases: a primeira, entre as décadas de 1960 e 1980, se refere ao surgimento dos novos movimentos sociais e seu esforço para transformar o imaginário político economicista centrado nas classes; a segunda, ocorrida concomitantemente à construção da hegemonia neoliberal – que Fraser localiza em outros

[126] PINTO, 2010, p. 16. A contribuição do texto de Céli Regina Jardim Pinto foi imprescindível para este esclarecimento.

[127] FRASER, 2007c.

[128] Menciona, como exemplos, trabalhos de Bell Hooks, Ruth Rosen e Benita Roth.

escritos[129] como iniciada, ao menos nos Estados Unidos, em meados da década de 1980 –, teria consistido na construção de um imaginário político culturalista, que colocou as questões identitárias em primeiro plano face a um projeto de distribuição mais justa de bens; a terceira fase, mais própria do século XXI, refletiria transformações geopolíticas a partir do avanço da globalização e da crise dos Estados nacionais, diante das quais feministas estariam cada vez mais a se articular em espaços públicos transnacionais.

Fraser propõe, com isso, entender o feminismo contemporâneo como uma continuidade da segunda onda. Em momento algum de sua obra fala em "terceira onda", termo reivindicado com cada vez mais força por propositores de um feminismo, sobretudo pós-estruturalista, que busca se contrapor ao que chamam de essencialismos e identitarismos próprios da segunda onda. Segundo os seus proponentes, a terceira onda teria se iniciado na década de 1990 e vigoraria até hoje. Convém notar que Fraser se identifica com algumas das proposições pós-modernas e pós-estruturalistas, conforme averiguamos na seção anterior e conforme será tratado no próximo capítulo. Como explicar sua negação, por omissão, em se conceber a terceira onda como novo momento histórico do feminismo? Parece-me plausível especular essa postura como uma recusa política a um certo pós-estruturalismo que, levado às últimas consequências, estaria empenhado em recusar categorias como "gênero" e "mulher" e sufocar a possibilidade de análises macro-estruturais.[130] Se assim for, essa recusa primeiramente reflete como a autora, na solução daqueles seus dilemas teóricos, acaba pendendo mais a uma teoria crítica de influência frankfurtiana que a uma imbricação entre pós-modernismo e pós-estruturalismo; reflete também sua tendência crescente em tratar de temas e conceitos cada vez mais abrangentes – chegando, como veremos, à justiça global.

Por outro lado, embora se recuse a tratar da terceira onda como um novo momento unívoco do feminismo, não nega que haja uma nova onda "lutando para nascer". Não considera, com efeito, que a segunda onda tenha concluído suas possibilidades: "Hoje, penso que é justo dizer que aquela [segunda] onda de ativismo permanece em curso, ainda que exista outra onda lutando para nascer. Acredito que nós estamos agora, e já há algum tempo embora sem saber

[129] *Idem*, 1993b.

[130] Dentre tais concepções, poder-se ia falar da proposta de Joan Scott (1988) para um feminismo pós-estruturalista e da concepção de Iris Young (2005) para superação do gênero enquanto categoria.

totalmente, situados no seio de uma grande mudança histórica"[131]. Essa mudança histórica, que estaria causando fortes impactos nas lutas políticas e na forma de se conceber a justiça social, é a globalização. Não fica claro, porém, se o que Fraser está chamando de "terceira onda lutando para nascer" se refere ao feminismo pós-estruturalista que reivindica este termo ou ao feminismo transnacional pelo qual a autora advoga.

Não obstante Fraser trate a terceira onda como algo ainda emergente e não consolidado, a ideia parece estar ganhando cada vez mais terreno no meio da teoria e luta feminista.[132] O feminismo parece se encontrar em um momento de disputa teórica em que cada corrente constrói uma historicização da luta das mulheres conforme melhor reflete suas concepções políticas e teóricas. Há quem fale em quatro ondas, há quem fale em pós-feminismo.[133] Por conseguinte, da mesma forma que é impertinente afirmar que o pós-estruturalismo é o novo paradigma de todo feminismo a partir dos anos 1990 – caracterizando assim uma terceira onda unívoca – parece-me ser igualmente impertinente minimizá-lo. Parece-me ser mais concebível entender o feminismo atual como espaço de disputa por hegemonia, na qual Fraser também toma seu posicionamento.

Tendo propósitos claramente críticos, a autora não se preocupa tanto em caracterizar internamente o feminismo contemporâneo – chamado por ela de terceira fase da segunda onda – enquanto pós-moderno, pós-estruturalista ou crítico, mas sim em extrair algumas de suas características mais genéricas e situá-lo em um contexto histórico de transformações político-econômicas, culturais e geopolíticas. Talvez seja precisamente aí que reside a vantagem de sua teorização.

Antes de se tratar dos elementos dessa periodização histórica, cabe uma advertência: a proposta tem como inspiração a experiência norte-americana que, segundo Fraser, foi a referência principal do feminismo em todo o mundo sobretudo na primeira fase da segunda onda. Ocasionalmente, a autora mostra como se deram alguns reflexos dessa experiência em outras

---

[131] FRASER, NAPLES, 2004, p. 1108. No original: "Today, I think it is fair to say that that wave of activism has run its course, even as another wave is struggling to be born. I believe that we are now, and have been for some time albeit without fully knowing it, situated at the juncture of a major historical change."

[132] A internet pode ser um bom instrumento para uma primeira aproximação com essa constatação. Por exemplo, ao pesquisar no Google Acadêmico por "feminism + 'third-wave'", encontra-se 10.800 resultados. Neste mesmo sentido, o verbete "História do Feminismo" na Wikipedia – nos idiomas português, inglês e francês – traz como consensual a divisão em três ondas, sendo a última identificada com uma fase pós-estruturalista do feminismo.

[133] Como exemplos, ver: DUARTE (2003) e MANN (1994).

localidades, mas suas referências empíricas e teóricas principais dizem respeito ao feminismo e aos contextos conjunturais norte-americanos. Nesse sentido, admite que sua proposta acaba "por desenhar linhas extremamente demarcatórias quando, em muitos lugares e em muitos pontos, as realidades tendem a se sobrepor".[134] Assume, contudo, esse risco de distorção acreditando que a narrativa pode propiciar *insights* políticos para as tarefas que virão.

2.2.1. Primeira fase: feminismo diante do welfare state

A primeira fase da segunda onda, de acordo com a periodização da autora, teria durado nos Estados Unidos e Europa Ocidental entre as décadas de 1960 e 1980, tendo também tido manifestações em outras localidades, cada qual com suas particularidades. Foi o momento em que surgiram os ditos novos movimentos sociais, novos atores que rompiam com as rotinas políticas normalizadas no período anterior e traziam novas pautas aos conflitos sociais.

Narra Fraser que, especialmente nas nações outrora classificadas como Primeiro Mundo, os anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial foram de prosperidade e domesticação dos conflitos. Com o desenvolvimento do *welfare state*, teria havido uma espécie de acordo histórico de solidariedade entre classes. Entretanto, era um acordo ignorava outras formas de dominação, como o machismo, o racismo, o etnocentrismo, 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 político predominante na esquerda. Em resposta a esse imaginário hegemônico, a década de 1960 foi o momento em que novos atores se colocaram em cena, expondo grande inquietação política e cultural nessas nações. Dentre as muitas manifestações desse novo momento, temos a emergência da segunda onda do feminismo. Fraser destaca quatro conceitos principais que ajudam a definir a conjuntura dentro da qual surgiu o feminismo dessa primeira fase: economicismo, androcentrismo, estatismo, *westfalianismo*.

O *economicismo* é definido pela regulação estatal do mercado, com o desenvolvimento de uma cultura política de redistribuição econômica e solidariedade de classes, ainda que, objetivamente, a injustiça não estivesse sendo suprimida. Seja por parte dos proponentes do bem-

[134] FRASER, 2007c, p. 294.

estar social – que buscavam uma redistribuição afirmativa como forma de domesticação dos conflitos de classe – como por parte de uma certa esquerda marxista – para a qual as questões culturais ligadas ao preconceito seriam resolvidas, como que por epifenômeno, mediante a resolução da exploração material –, a dimensão político-econômica era central. Pelo menos até o surgimento dos novos movimentos socais.

Vinculado ao economicismo, esse período era também caracterizado pelo *androcentrismo*, de forma que o "capitalismo organizado pelo Estado visualizava o cidadão de tipo ideal como um trabalhador masculino pertencente à maioria étnica – chefe e homem de família".[135] O trabalhador homem seria o provedor da renda familiar, e o salário da mulher, quando existente, seria uma renda complementar (portanto, mais baixa). Por conseguinte, quando a mulher não estava entregue a seu destino de vida doméstica, se encontrava em condição precarizada no mercado de trabalho.

Ainda nesse contexto, o *estatismo* e o avanço da tecnocracia estatal burocratizavam as questões de justiça, tratando as políticas públicas como assuntos a serem resolvidos por uma equipe técnica especializada. Este ponto, também tratado no capítulo anterior, é merecedor de grande atenção por parte de nossa autora, que desenvolve seu modelo crítico de juventude buscando demonstrar os meandros discursivos da constituição e formulação das políticas de bem-estar.

Finalmente, teria sido um período que vigorou o que Fraser denomina *westfalianismo*, termo que sintetiza o caráter estritamente nacional desse capitalismo dirigido. O capitalismo deste período alimentaria uma cultura política segundo a qual as questões de justiça seriam de responsabilidade de um Estado nacional e dizem respeito estritamente aos concidadãos. A noção de *westfalianismo* adquire grande importância em seu modelo crítico para a justiça global e será aprofundado no capítulo a seguir.

O surgimento do feminismo da segunda onda, ainda nesta primeira fase, teria sido uma resposta a essa conjuntura. Tomando a social-democracia de bem-estar como pressuposto, as feministas desse momento teriam desafiado as exclusões de gênero; rejeitando o estatismo,

[135] *Idem*, 2009g, p. 16.

acusavam-no de marginalizar as divisões sociais que não fossem de classe. Não raro, se alinhavam com concepções socialistas para projetos mais radicais.

> "Problematizando o paternalismo do Estado do bem-estar social e a família burguesa, os feminismos expuseram o profundo androcentrismo da sociedade capitalista. Politizando o 'pessoal', expandiram as fronteiras de contestação para além da redistribuição socioeconômica – para incluir o trabalho doméstico, a sexualidade e a reprodução."[136]

É tendo como referência esse feminismo que Fraser realiza três de seus estudos mais importantes de sua juventude, vinculados à política de interpretação das necessidades. O primeiro se encontra em "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", no qual a autora desvela o subtexto de gênero no sistema de seguridade social norte-americano, demonstrando haver um conjunto de políticas, estáveis e universais, voltadas ao homem trabalhador e outro conjunto, de políticas instáveis e descentralizadas, voltadas à mulher cuidadora do lar. Um segundo estudo, que muito dialoga com o primeiro, é o artigo escrito com Linda Gordon, "Contrato vs. Caridade", em que as autoras argumentam que o avanço dos direitos civis – conquistados, em parte, com as manifestações políticas ao longo das décadas de 1960 a 1980 – está coincidindo com uma regressão dos direitos sociais; assim, os benefícios tipicamente femininos, associados à ideologia da "caridade", são cada vez mais suprimidos, em contraste com os benefícios tipicamente masculinos, oriundos de uma noção ideológica de "contrato". Por fim, outro importante estudo referido ao feminismo no seio do *welfare state* é a genealogia do discurso da dependência e de seu caráter femininizado; o estudo, também realizado em parceria com Gordon, encontra-se no texto "A Genealogy of 'Dependency'"[137].

Em suma, tendo o capitalismo de bem-estar social como pressuposto e organizando suas lutas nos marcos de um Estado nacional, mulheres norte-americanas e de outros países do antigo Primeiro Mundo se engajaram em um conjunto de reivindicações que eram simultaneamente anti-economicistas, anti-estatistas e anti-androcêntricas. Para muitas delas, assim, a crítica à dominação masculina não era dissociada da crítica ao capitalismo, de modo que os esforços

[136] *Idem*, 2007c, p. 295.

[137] *Idem*, 1987a. FRASER;GORDON, 1994, 1995.

dirigidos às políticas de bem-estar não eram no sentido de suprimi-las, mas de ampliá-las e superar suas limitações e problemas.

2.2.2. Segunda fase: pós-socialismo, neoliberalismo e reconhecimento

De acordo com a teorização de Fraser, a segunda fase da segunda onda feminista tem início no período de emergência de neoliberalismo e superação do "socialismo real", marcada pela queda do Muro de Berlim e o fim da União Soviética. Assim como a primeira fase, a segunda também tem sua geografia específica: localiza-se principalmente nos Estados Unidos, embora tenha encontrado ressonâncias em todo o mundo. Fraser identifica nesse momento a emergência de uma concepção culturalista entre os movimentos sociais uma vez que as questões identitárias vêm ao primeiro plano e o feminismo é atraído à órbita da política de reconhecimento. Para muitas feministas, já não se tratava de expandir os limites da política ou de transformar o imaginário economicista, mas de fazer das lutas feministas uma questão de se reconhecer particularidades identitárias. É em relação a essa fase que Fraser diz que houve uma substituição da luta por redistribuição pela luta por reconhecimento.[138] Esse momento é explicado por ela pelas mudanças da conjuntura política internacional: de um lado, o enfraquecimento da esperança socialista após o fim do chamado "socialismo real"; de outro, o avanço do neoliberalismo:

> "Ressuscitado da lixeira histórica, o 'neoliberalismo' permitiu um ataque sistemático à ideia de redistribuição igualitária. O resultado, amplificado pela globalização acelerada, foi a dúvida gerada em relação à legitimidade e viabilidade do dirigismo keynesiano. Com a social-democracia na defensiva, os esforços para ampliar e aprofundar suas promessas foram naturalmente sendo descartados. Os movimentos feministas que antes tinham o Estado de bem-estar como seu ponto de partida, procurando desdobrar o *ethos* igualitário da classe para o gênero, perderam o seu chão."[139]

[138] A teorização sobre reconhecimento e redistribuição nos movimentos sociais contemporâneos é o eixo de transição entre a juventude e a maturidade da autora, conforme tenho concebido. Com efeito, o desenvolvimento dos trabalhos a respeito desses dois termos – que a princípio designam os tipos de lutas sociais – acabará por levar nossa autora a um conceito bidimensional (posteriormente tridimensional) de justiça social.

[139] FRASER, 2007c, p. 296.

Trata-se, segundo a autora, de um "novo espírito do capitalismo", conforme teorizado por Luc Boltansky e Éve Chiapello.[140] Como, então, diferenciar esse segundo momento do primeiro, uma vez que em ambos há um projeto de transformação cultural? Nancy Fraser responde dizendo que na segunda fase o projeto cultural ganha maior autonomia, é separado do projeto de transformação econômica e redistribuição e provoca uma mudança no imaginário feminista: "enquanto a geração anterior buscava um ideal de equidade social expandido, esta investia suas energias nas mudanças culturais".[141] Por isso, a autora acredita que essa "luta por reconhecimento" pautada na identidade mais deslocou que aprofundou o imaginário socialista, acomodando-se a esse "novo espírito". Há, assim, para nossa autora, a troca de um paradigma truncado por outro, do economicismo marxista ao culturalismo do reconhecimento, levando a subordinação feminina a ser vista como questão cultural, dissociada da economia política. Porém, a conjuntura de avanço neoliberal, que restringia direitos sociais, exigiria uma atenção ainda maior às políticas de redistribuição.

Esse processo, de acomodação do paradigma identitário à ideologia neoliberal, é chamado por Fraser de "afinidade eletiva perversa". Trata-se de uma difusão, pela segunda onda, de atitudes culturais que acabaram por se tornar parte integrante da construção da hegemonia neoliberal. Porque justamente em um momento em que a redistribuição igualitária estava sendo atacada por reformas ligadas à redução do Estado, flexibilização do trabalho, terceirização e

[140]Assim como Weber fizera no início do século XX, Boltansky e Chiapello tratam da dimensão simbólica e ética que participa da constituição do capitalismo flexível das últimas décadas, conferindo a ele um peso moral. Sintetizando o caráter e o "espírito" do capitalismo recente, escrevem os autores: "A recuperação do controle das empresas foi favorecida pela cooperação de assalariados tratados separadamente, como indivíduos capazes de apresentar desempenhos diferentes e desiguais; estes, graças a um misto de vantagens diferenciais e medo do desemprego, foram induzidos a assumir, livre e plenamente, as tarefas que lhes eram prescritas. A maioria dos deslocamentos, assim, contribuiu para devolver a iniciativa ao capital e à gestão empresarial. O objetivo continua sendo, claro, obter a colaboração dos assalariados para a realização do lucro capitalista. Mas, enquanto no período anterior esse resultado fora buscado (especialmente sob pressão do movímento operário) por intermédio da integração coletiva e política dos trabalhadores na ordem social e por meio de uma forma do espírito do capitalismo que unia o progresso econômico e tecnológico a uma visão de justiça social, agora ele pode ser atingido com o desenvolvimento de um projeto de autorrealização que vincula, por um lado, culto ao desempenho individual e exaltação da mobilidade e, por outro, concepções reticulares do vínculo social. No entanto, essa evolução foi acompanhada por forte degradação da situação econômica, da estabilidade profissional e da posição social (em comparação com as gerações mais velhas) de numerosas pessoas, em especial daqueles que estavam chegando ao mercado de trabalho." (BOLTANSKY; CHIAPELLO, 2009, p. 239). Assimilando muitos aspectos da obra, Fraser busca acrescentar a ausente questão do gênero, apontando para a contribuição de certas demandas feministas ressignificadas à constituição desse novo espírito.

[141] FRASER, *op. cit*, p. 296.

precarização dos serviços sociais, parte considerável do feminismo norte-americano passou a dirigir suas reivindicações ao reconhecimento identitário, desvinculando progressivamente a crítica feminista da crítica capitalista. Nessa acidental e infeliz convergência – que Fraser chama "astúcia da História" – um certo feminismo acaba por contribuir para a construção da hegemonia neoliberal.

Vale esclarecer que, conforme concebe Fraser, o feminismo da primeira fase era muito distinto do projeto neoliberal que acabou por prevalecer. Aponta a autora que na primeira fase as feministas não buscavam minimizar a importância da dimensão econômica, mas aprofundá-la, ampliá-la, relacioná-la com as dimensões cultural e política. Não queriam substituir o salário familiar por dois companheiros assalariados que trabalhassem em período integral, mas acabar com a divisão sexista do trabalho (remunerado e não remunerado). Não queriam, enfim, libertar o mercado do controle do Estado, mas democratizar o poder estatal.

Entretanto, a "afinidade eletiva perversa" teria consistido na ressignificação, pelo feminismo da segunda fase em convergência acidental com o neoliberalismo, dos principais aspectos da luta que marcou a primeira fase.[142] A luta contra o economicismo teria sido ressignificada nos termos de uma minimização da crítica à injustiça socioeconômica e exacerbação da crítica à injustiça cultural, culminando em movimentos movidos por uma concepção culturalista, cuja palavra de ordem era "identidade". A luta contra o androcentrismo teria sido ressignificada na medida em que a crítica ao salário familiar culminou, através da ideologia neoliberal, à norma da "família de assalariados"; assim, com níveis salariais decrescidos, diminuição da segurança no emprego, queda nos padrões de vida e aumento no número de horas trabalhadas por família, o mercado de trabalho absorveu uma mão-de-obra feminina precarizada que servia aos interesses desse novo capitalismo. O antiestatismo, por sua vez, teria sido ressignificado na medida em que a crítica feminista à burocratização das políticas sociais estigmatizantes favoreceu os argumentos neoliberais contra o caráter social do Estado. Em relação às nações pós-coloniais, Fraser menciona os estudos de Sónia Alvarez para afirmar que "a crítica ao androcentrismo do Estado desenvolvimentista se transformou em entusiasmo pelas

[142] Essa tese é desenvolvida em FRASER, 2009g.

ONGs, que emergiram em todos os lugares para preencher os vazios deixados por Estados cada vez mais encolhidos".[143]

Assim, embora esse momento do feminismo tenha sido mais forte nos Estados Unidos, houve situações semelhantes em boa parte do globo. A autora identifica na Europa a emergência política da "terceira via", com orientações voltadas mais à superação de hierarquias de *status* que à mitigação das desigualdades econômicas; assim, essa abordagem adotava a flexibilização neoliberal mantendo um perfil visto como progressista. Essa conjuntura política também teria afetado significativamente os países do antigo "Segundo Mundo", onde se deslegitimou o igualitarismo econômico e liberou as lutas por reconhecimento, sufocadas nos governos autoritários. Também houve ressonâncias nas nações do "Terceiro Mundo", uma vez que o fim da Guerra Fria reduziu o fluxo de auxílio aos países periféricos e a política neoliberal passou a ameaçar o desenvolvimento dos países pós-coloniais.

> "O resultado foi a redução drástica do alcance dos projetos de redistribuição igualitária nos países do Sul. E a resposta foi o surgimento de políticas da identidade na pós-colônia, majoritariamente de caráter comunalista e autoritário. Assim, os movimentos feministas pós-coloniais também foram forçados a operar sem a cultura política de fundo que guiasse aspirações populares para os canais igualitários."[144]

Em síntese, a segunda fase é marcada por dois fatores: o enfraquecimento das demandas por redistribuição, com o fim do 'socialismo real', havendo a transição para o reconhecimento identitário; e a construção da hegemonia neoliberal que, encontrando acidentalmente em certo feminismo uma via possível de legitimação, foi hostil às demandas e às políticas sociais que reclamavam uma distribuição mais justa de bens. O feminismo desse momento não pode ser pensado de forma desconexa a esse contexto mais amplo; ainda, enquanto pensadora crítica, Fraser argumenta no sentido de desvelar a perversidade da convergência entre aqueles dois fatores.

[143] *Idem*, *ibidem*, p. 26.

[144] FRASER, 2007c, p. 299.

2.2.3. Terceira fase: feminismo diante da globalização

A terceira fase está relacionada a um diagnóstico que carrega forte imbricação com a construção da hegemonia neoliberal, característico da segunda: trata-se do processo de globalização e seus impactos tanto sobre a capacidade dos Estados-nação em promoverem a justiça quanto sobre as transformações que se dão nos movimentos sociais.[145] No seio dessas transformações, Fraser identifica o surgimento de uma nova fase do feminismo, que carrega também uma nova geografia. Respondendo aos novos desafios, feministas estariam se articulando transnacionalmente para combater injustiças cometidas contra as mulheres na medida em que a concepção *westfaliana* já não responde a todas as questões referentes às injustiças.

É muito presente nos textos da autora datados do novo século a ideia de que o Estado-nação perde gradativamente suas forças diante de duas grandes transformações que afetam praticamente todo o mundo: a já tratada emergência da ideologia neoliberal, bem como suas políticas de desmantelamento do Estado social, que teria ocorrido e impactado países de todos os continentes e em suas diversas condições econômicas; e o processo de globalização, que provoca, dentre outras coisas, uma redução nas capacidades do Estado-nação garantir a justiça no seio da sua jurisdição. Essa redução seria consequência da presença cada vez maior de fontes transnacionais de injustiça, seja do ponto de vista econômico, político ou cultural, as quais só cabem ser remediadas por medidas que transcendem a barreira do Estado nacional.

Frente aos novos traços conjunturais, Fraser acredita que a incipiente terceira fase da segunda onda feminista está se caracterizando pela emergência de lutas que têm avançado em dois aspectos: na reintegração das demandas socioeconômicas às demandas culturais, superando aos poucos antítese construída na segunda fase; e na constituição de públicos transnacionais de debate que almejam a superação das injustiças que atravessam Estados. Em lutas contra políticas da Organização Mundial do Comércio, reivindicações pela universalidade dos direitos humanos, questionamentos à exploração presente na produção transnacionalizada de mercadorias – dentre outras novidades ainda a serem tratadas –, mulheres têm se organizado para além de suas fronteiras e fomentado uma opinião pública transnacional contra-hegemônica em relação às suas causas.

[145] O modelo mais concluso para a teoria da justiça, que veremos no próximo capítulo, trata mais profundamente desses temas. Aqui, abordo as questões especificamente feministas.

> "Atualmente, muitas feministas transnacionais rejeitam o quadro do Estado territorial. Elas percebem que decisões tomadas dentro de um território frequentemente provocam impacto na vida de mulheres fora dele, assim como o fazem organizações inter e supranacionais, governamentais ou não-governamentais. As feministas também percebem a força da opinião pública transnacional, que flui com supremo desprezo por fronteiras através dos meios de massa globais e da cibertecnologia. Como consequência temos uma nova apreciação do papel das forças transnacionais na manutenção da injustiça de gênero. Diante do aquecimento global, propagação da AIDS, terrorismo internacional e unilateralismo de superpotências, feministas desta fase acreditam que as chances de as mulheres viverem uma boa vida dependem tanto dos processos que atravessam fronteiras dos Estados territoriais quanto daqueles que acontecem dentro deles"[146]

Dado o caráter transnacional desta fase ainda incipiente, sua geografia não está mais centrada em um país e região, mas se localiza justamente em espaços transnacionais. Pela integração transnacional própria da região, o feminismo de terceira fase seria mais significativo na Europa, segundo nossa autora. De todo modo, reconhece que a velha ideia de que o feminismo americano seria a "ponta de lança" e referência ao feminismo mundial, se um dia fez sentido, é completamente descabida aos dias atuais e ao feminismo de terceira fase.

A superação do imaginário *westfaliano* – que não se restringe às lutas feministas – converge com o que a própria Fraser chama de "*westfalianismo* ressignificado". Embora utilize esse termo fora do contexto de periodização sobre as fases, parece-me bastante plausível compreender que o termo designa uma realidade mais propriamente ligada ao terceiro momento. Tal ressignificação estaria a conferir um caráter pós-*westfaliano* a certas lutas feministas, contribuindo para expandir suas possibilidades emancipatórias diante dos novos diagnósticos de época. Entretanto, a autora lamenta que este novo caráter muitas vezes também tem reconduzido às armadilhas da afinidade eletiva perversa: conseguindo ampliar suas possibilidades de representação política para a esfera transnacional, algumas lutas voltaram ou permaneceram nos problemas anteriores, como a divisão entre "política econômica" e "política cultural" (com privilégio para esta segunda) e a intensificação da burocratização e despolitização da luta feminista pela explosão das ONGs.

Em suma, ao contemplar a divisão em três fases da segunda onda, saltam aos olhos duas características relevantes: a primeira é que Fraser não está preocupada com as lutas filosóficas

[146] *Idem*, *ibidem*, p. 303.

internas do feminismo – cujos impactos políticos são de grande relevância – em relação aos conceitos de mulher, gênero, movimento social, etc., tampouco com as disputas pela adequabilidade dos vários arcabouços teóricos que estão em debate. Vale dizer: a autora não ignora tais disputas – inclusive, como vimos, participa abertamente delas –, mas essa sua proposta de historicização está mais preocupada com as tendências gerais do feminismo de cada época, em relação aos aspectos conjunturais e estruturais em que se inserem, do que com as disputas internas por hegemonia. A segunda característica gritante é o caráter francamente normativo de seu trabalho. Claramente recusa a substituição da redistribuição pelo reconhecimento, verbaliza o lamento por determinados rumos tomados pelas lutas feministas e se vale de adjetivos carregados de juízo de valor. Contudo, até aqui, não foram explicitadas as perspectivas políticas da própria autora de forma mais ou menos esquemática. É delas que trato no próximo e último tópico deste capítulo.

2.2.4. Crise do capitalismo e perspectivas

A postura normativa de Fraser em relação às mulheres não é constante ao longo de toda sua obra. Primeiro, porque sua crítica está sempre situada em um contexto histórico e a ele se refere; por exemplo: se nos anos de 1980 Fraser critica a estigmatização das mulheres pelos discursos hegemônicos e políticas do Estado social, no século XXI fala em *pós-westfalianismo* e articulação feminista transnacional. Segundo, porque a própria autora revê algumas de suas proposições ao longo dos anos: se antes reclamava uma conciliação entre Teoria Crítica e pós-modernismo que tinha na desconstrução uma perspectiva emancipatória, com o tempo foi deixando a busca e a desconstrução foi perdendo centralidade em sua visão utópica. Por isso, trato aqui das perspectivas colocadas nos textos mais recentes do *corpus*: recorrendo ao ensaio "Feminismo, Capitalismo e a Astúcia da História" – no qual desenvolve a tese da "afinidade eletiva perversa" – trato de como a autora vislumbra um feminismo futuro diante daqueles quatro aspectos: economicismo, androcentrismo, estatismo e *westfalianismo*. Em seguida, recorrendo aos textos recentes de diálogo com Karl Polanyi, trato das perspectivas de vinculação entre proteção social e emancipação diante da crise econômica.[147]

[147] Os textos em questão são: FRASER, 2009g, 2011, 2012b, 2013.

Tendo diagnosticado a não intencional confluência entre a ressignificação de determinadas lutas feministas da segunda onda com determinadas características da hegemonia neoliberal que se buscava construir, nossa autora passa a traçar perspectivas futuras para este movimento. Evidentemente, tais perspectivas não são meros prognósticos neutros, mas estão permeadas de uma normatividade proveniente do projeto político no qual a autora se enquadra; ademais, são também vinculadas a um outro diagnóstico, atualíssimo no momento em que o texto é escrito: a crise do capitalismo neoliberal.

De forma bastante sintética, Fraser traça um esboço dessa nova agenda que pode estar a emergir. Neste período pós-neoliberal que ela acredita estar para iniciar, vislumbra um feminismo pautado por: um *anti-economicismo* que retome a perspectiva emancipatória da primeira fase, vinculando a luta nas dimensões socioeconômica, cultural e política à crítica do capitalismo; um *anti-androcentrismo* que rompa a ligação entre a crítica do salário familiar ao capitalismo flexível, lutando a um só tempo por descentralização do assalariamento e valorização das atividades não-mercantis; um *anti-estatismo* que signifique a subordinação do gerencialismo burocrático da justiça ao poder dos cidadãos mediante uma democracia participativa; um *anti-westfalianismo* que intensifique as lutas feministas não apenas no interior de uma nação e referidas a um Estado, mas também dirigidas para além desse enquadramento quando assim for o caso. Com uma franqueza política comum em seus textos, Fraser explicita suas intenções:

> "Estou sugerindo, então, que este é um momento em que as feministas devem pensar grande. Tendo observado como o violento ataque neoliberal instrumentalizou nossas melhores ideias, temos uma abertura agora para reivindicá-las. Agarrando este momento, poderíamos simplesmente dobrar o arco da transformação iminente na direção da justiça – e não apenas no que diz respeito ao gênero."[148]

Tanto o diagnóstico da crise do capitalismo neoliberal como a perspectiva normativa de luta emancipatória que pode se dar em seu seio são temas aprofundados na medida em que Fraser propõe repensar a formulação de Karl Polanyi, em *A Grande Transformação*, para lidar com o momento que presencia. Resumidamente, conforme nos descreve a autora, Polanyi teorizou sobre a crise não só como referente ao âmbito econômico, mas também à "sociedade". A crise não seria algo apenas oriundo do abalo econômico mediante suas contradições internas, mas estaria

[148] *Idem*, 2009g, p. 32.

relacionada à desintegração de comunidades, desfazimento de solidariedades e destruição da natureza. Suas raízes, portanto, não estariam na economia *per se*, mas no seu posicionamento em relação à sociedade.

Em sua teorização de grande escala, Polanyi trata de duas formas de relação entre economia e sociedade: pode-se conceber um "mercado enraizado", no qual se busca uma subordinação e controle dos mercados pela moral e ética presentes na sociedade; ou um "mercado desenraizado", livre, não regido por instâncias exteriores as relações econômicas, mas pela oferta e demanda. A crise, portanto, seria gerada pelos esforços dos interesses comerciais em desenraizar os mercados; mas, ao mesmo tempo, estariam presentes nela contra-esforços para defender a sociedade contra o livre comércio, buscando reenraizá-los. Haveria, assim, o que Polanyi chama de *movimento duplo*, termo que caracteriza a luta entre os dois campos: de um lado, a luta pelo enraizamento mediante um sistema de proteção social; de outro, a luta pelo desenraizamento mediante uma mercantilização da sociedade.

Para Fraser, a teorização tem muito a contribuir para se pensar na crise econômica mundial iniciada em 2008, mas também tem seus problemas: ao romancear a sociedade, tratando-na como uma espécie de "polo da virtude", Polanyi teria absolvido as formas de proteção social que ratificam dominações; na medida em que as injustiças ancoradas na sociedade (como o androcentrismo) são codificadas em proteções sociais – como a própria Fraser argumenta desde a juventude –, seria indevido o tratamento implicitamente normativo que faz o autor conferir uma preferência pela "proteção social" pura e simplesmente.

Almejando lidar com esse problema, nossa autora propõe transformar a concepção em *movimento triplo*: o terceiro elemento seria a emancipação. Se a *mercantilização* se opõe à regulação econômica pela sociedade e a *proteção social* se opõe à desintegração social pelos mercados desregulados, a *emancipação* quer se opor às formas de dominação de onde quer que ela venha: seja da sociedade, seja da economia. Ao criticar o livre mercado e seus efeitos atrozes, a luta por emancipação parece se coincidir com a luta pela proteção social. Porém, ao criticar as formas opressivas de proteção social, ela parece coincidir com a mercantilização. Entretanto, argumenta a autora, a emancipação se distingue de ambas uma vez que "não buscam suprimir nem defender as proteções sociais existentes, mas, sobretudo, procuram transformar o modo de

proteção".[149] A transformação seria necessária na medida em que, como Fraser já havia constatado, muitas formas de proteção social podem ser opressoras quando institucionalizam hierarquias; por exemplo, quando estigmatizam mulheres e negros e constroem-nos como eternos alvos de caridade. Nestes casos, as proteções são favoráveis aos que se encontram no topo da hierarquia, uma vez que não ameaçam sua condição dominante.

Evidentemente, essa compreensão reconstruída de Polanyi não diz respeito apenas às lutas femininas, mas Fraser dirige seu olhar a como os movimentos feministas da segunda onda ajudaram tornar visíveis as assimetrias de poder ocultadas por *A Grande Transformação*: ao exporem a "face oculta e predatória dos mercados 'enraizados'",[150] as mulheres lutaram contra proteções também opressivas, fazendo nascer reivindicações de emancipação.[151] Fraser trata esta luta, entretanto, como ambivalente: por um lado, pode acabar por seguir no sentido da mercantilização, minando a própria proteção social como um todo; por outro, pode seguir no sentido de transformar o modo de proteção social. A crítica emancipadora, assim, pode acabar por contribuir para a própria vertente desenraizadora, alimentando a ideologia que hoje se denomina neoliberal. Na análise da autora, foi isso que aconteceu na segunda fase do feminismo de segunda onda. O argumento retorna, assim, àquele diagnóstico da afinidade eletiva perversa.

> "Poderíamos dizer que tal ambivalência do feminismo foi resolvida, nesses últimos anos, em favor da mercantilização. Insuficientemente atentos/as à ascensão do fundamentalismo de mercado, os/as feministas da corrente dominante terminaram por fornecer razões que justificam um novo modo de acumulação do capital, largamente dependente do trabalho remunerado das mulheres. Porque as mulheres de todas as classes, origens éticas e nacionalidades afluíram para os mercados de trabalho de todo o planeta, a ideologia do 'salário familiar' está dando lugar à norma mais recente e mais moderna do lar com duas pessoas remuneradas. Pouco importa que esse novo ideal se concretize por uma redução dos níveis salariais, uma precarização do emprego, um recuo do nível de vida, um aumento significativo no tempo gasto com o trabalho remunerado em relação ao gasto no lar, na multiplicação de postos duplos (e mesmo, com frequência, de postos triplos ou quádruplos) e de um aumento do número de lares

[149] *Idem*, 2011, p. 623.

[150] *Idem*, *ibidem,* . p. 622.

[151] Como exemplos de outras formas de lutas por emancipação críticas da proteção social existente, Fraser lembra os movimentos anti-imperialistas – que criticavam as proteções sociais dos países ricos que eram constituídas às custas das antigas populações coloniais – e multiculturalistas – que criticavam as proteções vinculadas a um autocentrismo de uma maioria religiosa ou etnocultural.

> dirigidos por uma mulher. A ideologia neoliberal conseguiu transformar uma mula em cavalo de corrida ao se apropriar da crítica feministas do 'salário familiar'."[152]

A crise do capitalismo neoliberal, entretanto, estaria a intensificar as lutas contrárias ao mercado desenraizado. Frente a este novo momento, e posicionando-se enquanto feminista, Fraser se coloca ao lado daquelas que defendem uma perspectiva emancipatória que caminhe no sentido de transformar a proteção social. Coloca-se, assim, a favor de uma proteção social emancipadora que responda às opressões sofridas pelas mulheres sem cair na ingenuidade de se romancear as normas e valores da sociedade; ou seja, sem aceitar toda e qualquer proteção social como resposta válida à crise neoliberal.

Por fim, a ideia de que a luta por emancipação consiste na luta contra a dominação de onde quer que ela venha aparece como algo muito raso até aqui. É nesse sentido que Fraser argumenta em favor de uma perspectiva normativa emancipadora multifacetada, que consiste na condição de que todos os indivíduos alcancem a possibilidade de interagirem como parceiros em suas relações, abolindo-se para isso os obstáculos econômicos, culturais e políticos; obstáculos que não estão vinculados apenas à "economia", nem apenas à "sociedade" ou às "instituições políticas". Entramos, aqui, no terreno daquilo pertinente ao nosso terceiro eixo temático, em que trato da formulação da autora para uma teoria crítica da justiça democrática.

[152] *Idem*, *ibidem*, p. 631.

3. PARA UMA TEORIA DA JUSTIÇA

> *"Parafraseando Marx, eu diria que a questão é tanto interpretar quanto transformar o mundo. Meu entendimento de como fazer isso reflete a tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, influente em minha formação. Essa tradição sempre aspirou produzir uma teoria social crítica com intenção prática. A ideia era conceitualizar a sociedade de forma a tornar visíveis os problemas históricos, revelando as contradições e potencialidades emancipatórias que marcam determinado tempo e lugar. Tal abordagem deve contemplar as compreensões relevantes das lutas dessa época, mantendo alguma distância crítica em relação a elas"*
>
> (Nancy Fraser, 2004)[153]

Seguindo a divisão metodológica que proponho para este trabalho, o terceiro eixo temático diz respeito às proposições tardias de Fraser para se compreender as lutas sociais, de forma a vinculá-las a uma concepção crítica de justiça social. Os textos que abordam os temas deste eixo temático se encontram no que denominei segundo período de produção da autora; não obstante, algumas bases para seu conceito normativo de justiça já existem, de forma germinal, nos escritos de sua juventude, conforme argumentarei ao longo deste capítulo.

A produção teórico-crítica de Nancy Fraser, no decorrer de todos os seus escritos, tem poucos momentos de diálogo com a vertente do pensamento filosófico moderno chamada "Teoria da Justiça", que tem em John Rawls uma referência principal.[154] Assim, embora trave mais comumente interlocuções com T. H. Marshall – clássico teórico da cidadania – e Jürgen Habermas – que, dentre outras áreas de domínio, destaca-se como filósofo do Direito –, é interessante notar que este modelo de maturidade não é construído por Fraser em um debate prioritário com autores, como Rawls, que se propõem a delinear uma Teoria da Justiça.[155]

---

[153] FRASER; NAPLES, 2004, p. 1107. No original: "I would say the point is both to interpret and to change the world. (…) My own sense of how to do this reflects the tradition of the Frankfurt School of critical theory, which has been a formative influence on me. That tradition always aspired to produce a critical social theory with a practical intent.The idea was to conceptualize society in a way that made visible its historical fault lines, revealing the contradictions and the emancipatory potentials that mark a given time and place. Such an approach should afford some practically relevant insights into the struggles of the age, while also ensuring some critical distance vis-a`-vis them."

[154] Não se deve ignorar, entretanto, que o tema da justiça possui longa caminhada na história da filosofia; autores clássicos como Platão, Aristóteles e Cícero propuseram formulações para o conceito que ressoam até hoje.

[155] RAWLS, 2000. O único texto em que este diálogo ocorre com maior dedicação é "On Justice: Lessons from Plato, Rawls and Ishiguro" (FRASER, 2012a). Mas mesmo nsse texto, o argumento teórico é muito breve, servindo de suporte para umaa leitura crítica do romance *Never let me go*, de Kazuo Ishiguro.

Suas reflexões mais específicas acerca do tema se iniciam com seu debate teórico sobre o reconhecimento – notadamente, suas divergências em relação às formulações de Axel Honneth, Charles Taylor e Iris Marion Young – e constituem o centro de seu trabalho desde 1995 até os dias atuais. Tais divergências não se referem diretamente ao tema da justiça, mas antes ao caráter dos movimentos sociais contemporâneos. A justiça, nesse debate, aparece inicialmente como tema marginal. A partir de então, no decorrer dos anos seguintes a autora formulou e debateu conceitos que passaram a ser vastamente utilizados por estudiosos das lutas sociais e filósofos dedicados à concepção de justiça. Os escritos mais tardios destacam-se, ainda, pela pretensão de teorizar a justiça social em âmbito global.

Podemos, portanto, dizer que o modelo teórico maduro de Nancy Fraser não emerge na forma de um arcabouço conceitual concluso, mas se constrói continuamente e é revisitado mediante novos diagnósticos de época e desenvolvimentos filosóficos. Este caminho – de uma filosofia política dos movimentos sociais à centralidade do tema da justiça em um modelo acabado – acaba por culminar em uma teoria crítica que, a um só tempo, destrincha o potencial transformador dos movimentos, traça diagnósticos acerca dos mesmos e desenvolve questionamentos sobre seu papel na construção da justiça. Compreender, portanto, os diagnósticos e as oscilações categoriais da autora é essencial para entender como se dá a construção desse modelo.

A fim de realizar este estudo, inicio (3.1) pelo primeiro esboço da autora, de 1995, para um aparato conceitual que dê conta das transformações contemporâneas dos movimentos sociais. Trata-se do texto "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age".[156] Nele, Fraser coloca os conceitos de redistribuição e reconhecimento como polos analíticos de uma tipologia (um tanto weberiana) dos movimentos sociais em contexto de crise das categorias e método marxianos.

Trato em seguida (3.2) da introdução de dois conceitos que se tornarão fundamentais ao modelo crítico para a justiça que acabará por ser construído: o *status* e a *participação paritária*. Neste momento, ainda não tratarei tanto do papel desses conceitos no modelo mais concluso, mas

[156] FRASER, 1995e. Tradução brasileira em FRASER, 2001.

da forma como eles aparecem já nos anos seguintes ao artigo inaugural, somando-se às ideias de 1995 e reformulando alguns de seus aspectos.

Até este ponto, terei feito uma necessária reconstituição da caminhada intelectual de Fraser para que chegasse à sua proposição de uma teoria da justiça – que parece ter ganhado alguma estabilidade em seus textos de 2005 até aqui.[157] A partir deste momento da minha argumentação (3.3), detalho os diagnósticos de época que constituem fundamento para seu modelo – alguns deles, presentes desde o texto de 1995 –; são diagnósticos que se referem sobretudo às potencialidades e obstáculos para que os movimentos sociais "façam justiça" no mundo contemporâneo.

Na seção seguinte (3.4) é que sistematizo os conceitos fundamentais – e a relação que guardam entre si – de seu modelo para uma teoria da justiça, visando verificar se, de fato, o modelo teoriza sobre a justiça social e como se dá tal teorização. Em suma, busco organizar os elementos teóricos que se encontram dispersos ao longo dos diversos artigos da autora – que priorizou sempre a escrita em textos curtos, artigos e ensaios que longas formulações conceituais – a fim de sistematizar seu modelo crítico para a justiça democrática em um mundo globalizado.

Por fim (3.5), trato brevemente de alguns debates teóricos que suas proposições geraram. Em um primeiro tópico, me refiro às críticas de Judith Butler, Iris Young e Richard Rorty, ainda atreladas às primeiras proposições de Fraser para os movimentos sociais. Em um segundo, trato do diálogo com Honneth, sublinhando os pontos de divergência entre os autores quanto ao tema do reconhecimento. Em ambos momentos busco expor os argumentos e demonstrar seus impactos na obra da autora, mais do que arbitrar sobre os debates.

3.1. Redistribuição e Reconhecimento: o primeiro esboço

Muito embora alguns germes de sua compreensão tardia já estejam presentes nos textos mais antigos, considero aqui o artigo de 1995 "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age" como marco de transição entre a juventude e a maturidade da autora. É nele que se encontra a primeira sistematização dos conceitos de redistribuição e

[157] Em 2005, com o texto "Reframing justice in a globalizing world" – publicado naquele ano pela revista *New Left Review* e traduzido para o português em 2009 pela revista *Lua Nova* (FRASER, 2009f) –, a autora lança mão do conceito de *representação* e daí em diante o modelo parece não sofrer grandes acréscimos conceituais ou metodológicos, sendo apenas aprofundados os elementos já existentes.

reconhecimento e a primeira referência mais enfática à questão da justiça. Por um lado, esse texto ainda não deixa claro, de forma bem definida, o que se entende por justiça, ainda que aponte algumas formas de injustiça que acometem as sociedades contemporâneas. Por outro, é aqui pela primeira vez que trata das relações que podem guardar as lutas dos movimentos sociais com a realização da justiça; analogamente, a autora insinua que uma dada postura desses movimentos pode acabar por corroborar determinadas formas de injustiça. Em suma, o texto é paradigmático à sua obra, uma vez que lança ideias e conceitos importantíssimos que a acompanharão daí em diante.

Apesar de tratar esse artigo como princípio do debate em torno dos dois conceitos que o intitulam, convém esclarecer que o argumento principal já havia sido utilizado em outro texto, publicado dois meses antes, em que a autora dialoga com o livro de Iris Marion Young *Justice and the Politics of Difference*.[158] Em face de tal obra, Fraser escreve sua leitura crítica: "Recognition or Redistribution? A critical reading of Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*".[159] Nos anos seguintes, publica ainda outros textos em que se vale desse arcabouço esboçado em 1995, enriquecendo-o com outros elementos teóricos.

"From Redistribution to Recognition" parte de dois diagnósticos colocados como pressupostos, não exigindo grande fundamentação da autora em dados ou pesquisas empíricas: o primeiro é que, nos conflitos políticos em contexto pós-socialista,[160] a dominação cultural vem ocupando o lugar da exploração material como injustiça fundamental; por conseguinte, as reivindicações dos movimentos sociais têm recaído mais sobre o *reconhecimento cultural* que sobre a *redistribuição socioeconômica*.[161] O segundo é que isso ocorre apesar da subsistência e ampliação das injustiças materiais ao redor de todo o globo, ou seja, apesar de uma desigualdade

[158] YOUNG, 1990.

[159] FRASER, 1995d. Curiosamente, em uma nota introdutória do texto, a autora afirma que o argumento já havia sido trabalhado em um *paper* de dezembro de 1992, escrito por ocasião de um evento da *American Philosophical Association*.

[160] A expressão pós-socialismo é recorrente nos textos de Fraser em sua maturidade. Remete a toda nova conjuntura política internacional após a derrocada do "socialismo real" – marcada simbólicamente pela queda do Muro de Berlim (1989) e o fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991)

[161] Assim como Fraser, não faço distinções nesta dissertação entre "socioeconômico" e "político-econômico". Essa confusão, mais que uma desatenção conceitual, parece carregar o pressuposto de que a condição socioeconômica das pessoas deriva fundamentalmente da Economia Política; um pressuposto, vale dizer, que dialoga com a teoria marxista.

material exacerbada e crescente. Em meio a estes dois diagnósticos aparece desde a primeira página do artigo um terceiro pressuposto, que é trabalhado ao longo do texto: o de que todas as lutas políticas empreendidas pelos movimentos sociais orbitam em torno dessas duas categorias polares: redistribuição e reconhecimento.

Para explicar estes diagnósticos, recusa como inadequadas interpretações como as que afirmam se tratar de uma "falsa consciência" difundida entre os movimentos sociais ou as que creem que esta substituição – da redistribuição pelo reconhecimento – faz bem em superar o marxismo, corretamente desacreditado pelo "socialismo real". Acreditando que a questão não foi devidamente tratada, Fraser assume para si a tarefa de construir uma teoria crítica do reconhecimento que *identifique* e *defenda* uma política cultural da diferença (reconhecimento) capaz de ser combinada coerentemente com uma política social da igualdade (redistribuição). Em outras palavras, almeja verificar como se relacionam as políticas de diferença e de igualdade, a fim de se posicionar à favor das abordagens político-filosóficas que possibilitam integrar esses dois eixos norteadores das lutas sociais. A integração conceitual que viabiliza uma política de reconhecimento coerente com uma política de redistribuição é, para Fraser, uma exigência da *justiça*:

> "Ao formular esse projeto, assumo o fato de a justiça requerer hoje tanto reconhecimento como redistribuição. Proponho-me a examinar a relação entre ambos. Em parte, isso significa descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que ambos se sustentem e não enfraqueçam um ao outro (pois há tantas concepções distintas de ambos!). Também significa teorizar sobre os modos pelos quais desvantagem econômica e desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiando um ao outro. Também requer a clarificação dos dilemas políticos que surgem quando tentamos combater ambas as injustiças simultaneamente."[162]

Evidentemente, a concretização de todo este amplo projeto não cabe nas pouco mais de 30 páginas que o texto contém, mas será buscada em todos os anos seguintes. No artigo de 1995, Fraser se ocupa de: esboçar o que entende por injustiça socioeconômica e injustiça cultural – bem como seus "remédios" correlatos: redistribuição e reconhecimento –; tentar examinar em que condições as políticas de redistribuição e reconhecimento comprometem-se uma à outra; verificar

[162] *Idem*, 2001, p. 246.

quando podem vir a se integrarem de forma a se apoiarem mutuamente; e tratar das implicações da não integração para os movimentos sociais.

Há, portanto, neste projeto de modelo de uma "teoria crítica do reconhecimento" – que acabará se revelando um modelo de teoria da justiça, conforme defendo –, uma tipologia da injustiça. O primeiro tipo é a injustiça é a socioeconômica, que diz respeito à estrutura político-econômica da sociedade. Três modos exemplares dessa injustiça seriam a exploração (apropriação dos frutos do trabalho alheio), marginalização econômica (obrigação de trabalho indesejável e injustamente remunerado ou negação ao assalariamento) e privação (negação de um padrão material adequado de vida). Como teóricos desse tipo de injustiça, Fraser elenca uma série de autores, de Marx a Rawls.

O segundo tipo seria a injustiça cultural, ou simbólica, que diz respeito a "padrões sociais de representação, interpretação e comunicação", tais quais dominação cultural (sujeição a padrões de interpretação e comunicação estranhos ou hostis), não reconhecimento (invisibilidade devida às práticas comunicacionais, interpretativas e representativas de uma cultura) e desrespeito (difamação em interações cotidianas ou representações estereotipadas). Axel Honneth, Charles Taylor e Iris Young são enumerados pela autora como teóricos desse tipo de injustiça.

Para Fraser, a distinção é analítica, para fins heurísticos, mas não pode ser tomada como substantiva. Na prática, os dois tipos de injustiça estão interligados: instituições econômicas jamais deixam de ter uma dimensão cultural, que é irredutível, sendo também atravessadas por normas, símbolos, significados; analogamente, as práticas culturais, por mais discursivas que sejam, não dispensam o suporte material. Ademais, a autora postula que estes dois tipos reforçam-se mutuamente, gerando um "ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica".[163]

A estes dois tipos de injustiça, haveriam dois tipos correspondentes de "remédios": para a injustiça material, redistribuição; para a injustiça simbólica, reconhecimento. No primeiro termo, agrupam-se medidas diversas, que vão desde a reestruturação radical da economia política às políticas de bem-estar social; no segundo se passa o mesmo: inclui desde políticas afirmativas de

[163] *Idem*, *ibidem*, p. 251.

gênero, "raça", sexualidade, etc. a transformações radicais nos "padrões societais de representação, interpretação e comunicação".[164]

Este pensamento – que guarda semelhanças com a constituição weberiana de tipos ideais – poderia conduzir esta teoria a um binarismo extremo, pautado na dicotomia materialidade/culturalidade, da qual tudo decorreria. Todavia, uma vez que a autora admite que as dimensões material e simbólica permeiam todas as relações, "lutas por redistribuição" e "lutas por reconhecimento" não podem ser concebidos senão como tipos puros, inexistentes na realidade, úteis para a elaboração de diagnósticos e crítica da sociedade, mas não sua expressão empírica. A distinção, portanto, tem propósitos heurísticos, visando examinar as propriedades dos diferentes eixos norteadores dos conflitos políticos empreendidos pelos movimentos. Deste modo, a autora constata a necessidade de averiguar quais movimentos sociais tipicamente mais se aproximam de um ou do outro polo e quais se encontram em posição ambivalente, necessitando enfrentar simultaneamente questões dos dois tipos em sua prática. Embora saiba que há diversos outros tipos de coletividade organizada sob a forma de movimentos sociais, Fraser se detêm em apenas quatro para demonstrar seu pensamento: operário, negro, feminista e homossexual.

De forma a compreender como as diversas lutas políticas se localizam entre os conceitos de redistribuição e reconhecimento, autora propõe um espectro conceitual no qual em um extremo estão as coletividades que lutam por justiça socioeconômica e no outro as coletividades que lutam por justiça cultural. No meio, os casos que se ajustam simultaneamente em ambos os modelos de justiça.

No primeiro extremo, encontra-se um modo típico-ideal de coletividade pautado na economia política, segundo o qual a raiz da injustiça está nas relações materiais, de modo que sua superação reclama soluções de caráter político-econômico. Trata-se, aqui, das coletividades que lutam por justiça distributiva principalmente sob o nome da "classe trabalhadora" articulada em um movimento operário. Não significa afirmar que os trabalhadores, enquanto tais, não sofram também de injustiças culturais, tais como preconceitos de classe. Entretanto, segundo Fraser e

[164] Esta última expressão – no original "societal patterns of representation, interpretation, and communication" (*Idem*, 1997a, p. 15) – remete ao conceito de *meios socioculturais de interpretação e comunicação* (MIC), desenvolvido nos textos da juventude. Se considerarmos o modelo para as políticas de interpretação das necessidades, parece coerente que ela proponha a superação dos MIC instituídos como forma de se remediar a injustiça cultural.

autores que teorizaram a respeito, estas derivariam em última instância da economia política e não de uma estrutura cultural injusta.

No outro extremo do espectro encontra-se um modo típico-ideal de coletividade pautado na cultura. Neste caso, a raiz da injustiça está na estrutura cultural-valorativa, segundo os padrões dominantes de interpretação e avaliação, de modo que a sua superação reclama soluções de caráter simbólico-cultural. Trata-se, tipicamente, das coletividades que lutam pelo reconhecimento de sua concepção de sexualidade, a saber, o movimento homossexual. Aqui, da mesma forma, não significa afirmar que homossexuais, enquanto tais, não sejam acometidos por injustiças socioeconômicas – como demissões sumárias de seus empregos ou negação de políticas públicas distributivas dirigidas à família – mas que tais injustiças derivam em última instância de uma raiz cultural, uma estrutura cultural-valorativa injusta.[165]

Entre os dois extremos, encontram-se as coletividades ambivalentes, cujos tipos paradigmáticos são a "raça" e o gênero. A injustiça para com esses grupos englobaria, em suas raízes, tanto a dimensão econômica quanto a cultural em proporções semelhantes. Dessa forma, para a superação das injustiças que acometem tais agrupamentos seriam necessários remédios de redistribuição e de reconhecimento. A superação da injustiça para com negros e mulheres, por exemplo, não seria realizada apenas com políticas redistributivas ou apenas com políticas de reconhecimento. Assim, políticas culturais que buscam superar a cultura do racismo, por mais bem-sucedidas que sejam, não resolverão, como epifenômeno, as injustiças socioeconômicas que acometem os negros. Da mesma forma, por mais radical que seja uma política de redistribuição, esta isoladamente não seria suficiente para eliminar as injustiças simbólicas sofridas por eles. Com as mulheres, o pensamento é análogo. Por isso, Fraser acredita que movimentos como o negro e o feminista acabam por ter de lidar com um dilema fundamental, a saber, o dilema redistribuição/reconhecimento:

> "Reivindicações de reconhecimento frequentemente adotam a forma de chamar atenção para, se não performaticamente criar, a especificidade putativa de algum grupo e depois afirmar seus valores. Assim, tendem a promover a diferenciação entre grupos. Demandas distributivas reivindicam, em contraste, a abolição de arranjos

[165] Fraser não aprofunda seu entendimento da expressão "estrutura cultural-valorativa". De qualquer forma, deixa progressivamente de utilizar a expressão ao longo de sua produção. Deixa também de falar em "raízes em última instância", acabando mais tarde por admitir que todo movimento é ambivalente.

> socioeconômicos que causam especificidades de grupos (…). O fato é que a política de reconhecimento e a política de redistribuição frequentemente aparentam ter fins contraditórios. Onde a primeira tende a promover diferenciação, a segunda tende a minar isso. Assim, os dois tipos de reivindicação estão em tensão; eles podem interferir, ou até mesmo atrapalhar uma à outra. Aqui, então, temos um dilema difícil. Eu o chamarei doravante de dilema redistribuição/ reconhecimento. Pessoas que estão sujeitas a ambas, injustiça cultural e injustiça socioeconômica, precisam tanto de reconhecimento como de redistribuição. Precisam reivindicar e negar suas especificidades. Como isso é possível?"[166]

Cabe aqui uma breve digressão, movida pela pergunta: se Fraser diz que redistribuição e reconhecimento são construções *analíticas*, por que acaba por afirmar que estes dois eixos de reivindicação geram um dilema na *prática política*? Aparentemente, a formulação é contraditória, pois afirmar que a finalidade da diferenciação é *heurística* poderia ser visto como uma negação da realidade *empírica* do dilema gerado pela mesma diferenciação. Para responder a essa pergunta, é preciso recorrer a outros escritos, anteriores e posteriores ao texto de 1995.

Meu argumento é que essa diferenciação é pensada em três planos distintos, que não são sempre claramente distinguidos ao longo dos diversos textos em que a autora teoriza sobre o tema. Em um primeiro plano estaria a *concepção de sociedade* da autora, que não é definida conclusivamente em seus escritos, mas da qual podemos deduzir algumas ideias a partir de seu vasto diálogo com Habermas. Uma dessas deduções é que, uma vez que a separação entre reprodução material e reprodução simbólica da sociedade é concebida como diferenciação analítica, toda separação entre "economia política" e "cultura" é também entendida nesse sentido (embora, vale dizer, a noção habermasiana de reprodução material transcende a economia política).[167] Por conseguinte, nenhuma relação social prescinde nem da materialidade nem da culturalidade; e ambas são irredutíveis, ou seja, nenhuma pode ser pensada como *determinada* pela outra, mas sim em uma relação de autonomia relativa. Todavia, nas diferentes formas de

[166] *Idem*, 2001, pp. 253-254.

[167] O desacoplamento das esturutras sistêmicas – responsáveis pela reprodução material – em relação ao mundo da vida – espaço de reprodução simbólica da sociedade – é característico da modernidade de acordo com a concepção habermasiana (HABERMAS, 2012a, 2012b). Fraser acolhe a ideia de que a modernidade produz tal distinção, entendendo-na como *desacoplamento parcial*. Por isso, a separação só pode ser pensada como analítica: embora haja espaços típicos para a reprodução material da sociedade (exemplo: a empresa capitalista moderna), estes também são movidos por relações simbólicas, discursivas, estruturas não-materiais de prestígio, etc. A contribuição de Pierre Bourdieu (1996, 2008) é notável neste aspecto. Da mesma forma, ainda que haja espaços típicos para a reprodução simbólica da sociedade (exemplo: o lar), estes também são movidos por relações materiais, na troca, na exploração e opressão metarial do cônjuge (usualmente *da* cônjuge) e dos filhos. São relevantes as contribuições de Marx (2007) e Engels (2012) para se pensar este aspecto da vida familiar.

relação social, os aspectos materiais e simbólicos atuam em proporções distintas, ainda que sem se reduzirem um ao outro. Por exemplo: na exploração do trabalhador fabril estão presentes ambas as dimensões irredutíveis. Entretanto, a influência dimensão material da injustiça é proporcionalmente muito maior que a dimensão cultural; por isso, aquela pode exercer uma forte influência sobre esta, contribuindo para engendrar, por exemplo, formas de preconceito de classe. O peso explicativo da dimensão cultural para tratar de tal injustiça é relativamente muito menor que o da dimensão material. Da mesma forma, no caso do sujeito homossexual vítima de assédio moral no local de trabalho, demitido independentemente de sua "eficácia" ou de seu "rendimento", as duas dimensões também estão presentes e são irredutíveis. Entretanto, a dimensão simbólica tem uma relevância infinitamente maior para explicar tal injustiça que a material, e exerce sobre as relações materiais uma importante influência.[168]

Em um segundo plano estaria o diagnóstico sobre as tendências da teoria político-filosófica do seu tempo. Neste ponto, há um agrupamento bastante genérico que distingue as teorias que recaem sobre a economia política daquelas que recaem sobre a cultura. As teorias que tratam a injustiça material como decorrente, determinada ou subordinada à injustiça simbólica são chamadas genericamente de "teorias do reconhecimento". As teorias que tratam a injustiça simbólica como decorrente, determinada ou subordinada à material são chamadas genericamente de "teorias da redistribuição".

Em um terceiro plano estaria a própria forma como os movimentos sociais se autointerpretam e formulam seus problemas. É nesse sentido que a autora concebe uma diferenciação entre "esquerda social" e "esquerda cultural".[169] Porque embora em sua concepção de sociedade a diferenciação entre materialidade e culturalidade seja apenas analítica, Fraser

[168] Na esteira dessa sua interpretação, Fraser trata de cinco maneiras de se conceber a relação entre o material e o simbólico. A primeira seria, de forma bastante abrangente, o "economicismo", que acredita na determinação da cultura pela materialidade. A segunda, também de forma muito abrangente, seria o "culturalismo", que coloca a primazia sobre as relações simbólicas em relação às materiais. A terceira é o que ela chama de "dualismo substantivo", ou seja, a crença de que há espaços e relações calcados na materialidade que se distinguem claramente dos espaços e relações calcados na cultura. A quarta forma de pensar essa relação é o que a autora denomina "antidualismo pós-estruturalista", abordagem presente em autoras como Judith Butler (1997) e Iris Young (1997) que busca superar toda distinção entre ordenamento econômico e ordenamento cultural, considerando-as dicotomizadoras; neste caso, as duas dimensões estariam tão interligadas que não podem ser distinguidas de alguma forma que faça sentido. Fraser coloca-se a favor de uma quinta abordagem, a que descrevo no corpo do texto, denominando-a "dualismo perspectivo" (FRASER, 2003a).

[169] *Idem*, 1997f.

constata que muitos movimentos sociais compreendem as injustiças que lhes afetam e constroem suas bandeiras atendo-se apenas a uma dessas dimensões. Dessa forma, frente a casos em que injustiça material e simbólica estão presentes em proporções semelhantes, esses movimentos se encontram diante de um dilema entre redistribuição e reconhecimento, acabando por adotarem apenas uma das duas opções e propondo remédios incompletos, muitas vezes incoerentes, às injustiças que lhes afligem.[170]

Para lidar com o dilema redistribuição/reconhecimento, a fim de examinar em quais condições redistribuição e reconhecimento não constituem oposição, Fraser propõe aprofundar o tema dos "remédios". Ao fazê-lo, reconhece que nem sempre políticas de redistribuição eliminam ou amenizam a diferenciação entre os grupos. Da mesma forma, políticas de reconhecimento nem sempre estão voltadas para a especificidade dos grupos. Para tratar dessas possibilidades, Fraser elabora o que chamo de *tipologia dos remédios*. As formas de remediar injustiça econômica e cultural podem, para ela, se constituir em políticas afirmativas ou transformativas. Embora a autora não afirme textualmente, entendo que neste momento de sua obra as noções de "afirmação" e "transformação" também são construções ideal-típicas para a classificação das formas de se conduzir as políticas de reconhecimento e redistribuição. Nessa concepção, remédios afirmativos seriam aqueles que se voltam para a correção dos resultados indesejáveis, mas sem tocar nas raízes que geram tal injustiça. Remédios transformativos, por sua vez, estão voltados para os processos que produzem tais injustiças, reestruturando o seu arcabouço genérico.

Para a injustiça socioeconômica, Fraser exemplifica como remédio afirmativo de redistribuição o Estado de Bem-Estar liberal, o qual busca amenizar a má distribuição de recursos sem tocar na estrutura político-econômica que a gera, aumentando, por exemplo, a parcela de consumo de grupos desfavorecidos. Remédios transformativos, por sua vez, passam por uma ampla reestruturação político-econômica, transformando a divisão social do trabalho e as condições existenciais de todos. É o caso da proposta socialista.

[170] Uma vez que em todas as relações estão presentes culturalidade e materialidade, toda injustiça também confluirá as duas dimensões, ainda que em diferentes proporções. Por conseguinte, toda injustiça é, em alguma medida, ambivalente; e, portanto, todo movimento social, por mais que privilegie um dos dois aspectos, deveriam conciliar redistribuição e reconhecimento, ainda que aqueles que se encontram nos pólos do espectro conceitual não enfrentem abertamente o dilema. A separação, retomo, é heurística. Porque até mesmo uma categoria econômica aparentemente unidimensional, como a classe, tem um componente cultural, evidentemente com peso muito menor que o componente econômico; da mesma forma, a hierarquização cultural mediante a sexualidade não é "puramente" simbólica, carregando também uma dimensão material. (*Idem*, 2003a)

Para a injustiça cultural, Fraser trata como remédio afirmativo políticas de reconhecimento associadas ao que ela chama "multiculturalismo dominante" – "reparar o desrespeito por meio da reavaliação das identidades injustamente desvalorizadas de grupos, enquanto deixa intacto tanto o conteúdo dessas identidades quanto as diferenciações de grupos que as embasam".[171] Neste caso, trata-se de defender uma dada identidade como uma positividade cultural com conteúdo substantivo próprio; dessa forma, reforça-se a diferença. O remédio transformativo seria o que Fraser denomina "desconstrução", a transformação estrutural da cultura, desestabilizando identidades e diferenciações e alterando a percepção de todos sobre a individualidade. Por exemplo, no caso do movimento homossexual, o objetivo transformativo não seria defender uma identidade gay solidificada, mas desconstruir a dicotomia hetero/homo, superando a polarização e admitindo uma multiplicidade fluida e volátil de diferenças de orientação sexual. Em suma, "os remédios de reconhecimento afirmativos tendem a promover diferenciações entre os grupos existentes. Já os remédios de reconhecimento transformativos tendem, no longo prazo, a desestabilizar as diferenciações para permitir reagrupamentos futuros".[172]

Voltemos agora às questões iniciais desta seção: em que condições reivindicações por redistribuição e reconhecimento podem se associar, apoiando-se mutuamente? Em que condições esta associação é impossível? De que maneira as lutas por redistribuição e reconhecimento, bem como as políticas correspondentes, estão de fato contribuindo para a superação da injustiça? Para responder a estas questões, Fraser propõe organizar o que estou denominando "tipologia dos remédios" na seguinte tabela[173], buscando averiguar quais associações entre redistribuição e reconhecimento são promissoras na superação da injustiça.

[171] *Idem*, 2001, p. 266.
[172] *Idem*, *ibidem*, p. 268.
[173] *Idem*, *ibidem*, p.273.

	Afirmação	**Transformação**
Redistribuição	*Estado do Bem-Estar liberal*: Realocações superficiais de bens existentes; apóia diferenciação entre grupos; pode gerar não reconhecimento.	*Socialismo*: Reestruturação profunda das relações de produção; elimina diferenciações entre grupos; pode ajudar a curar algumas formas de não reconhecimento.
Reconhecimento	*Multiculturalismo dominante:* Realocações superficiais a respeito das identidades de grupos; apóia diferenciação entre grupos.	*Desconstrução*: Reestruturação profunda das relações de reconhecimento; desestabiliza diferenciações entre grupos.

A partir das informações que temos até aqui, é possível concluir que os pares de remédios dispostos em diagonal são problemáticos. Pois se o "Estado de Bem-Estar liberal" tende a promover a diferenciação entre grupos – apoiando a prévia diferenciação de classes e não superando-as – e a "desconstrução" tende a minar a diferenciação, desestabilizando-as, vemos que se forem buscadas estes dois tipos de políticas simultaneamente, o dilema estará presente e uma comprometerá a outra. Pensamento análogo vale para o par de remédios "multiculturalismo dominante" e "socialismo". Porque se o primeiro tende a afirmar a diferenciação entre os grupos e o segundo a miná-las, não se constrói uma proposição política filosoficamente consistente. Permanece o dilema.

É nos pares dispostos verticalmente que Fraser deposita sua esperança de associação. Após analisar como os dois pares ("Estado de Bem-Estar/Multiculturalismo" e "Socialismo/Desconstrução") se relacionam com as reivindicações de grupos ligados a questões "raciais" e de gênero, Fraser conclui: 1) políticas afirmativas de redistribuição e reconhecimento, não tocando nos binarismos homem/mulher e branco/negro, deixam intactas as estruturas que geram desvantagens de gênero e "raça"; 2) ao não fazer a reestruturação necessária, tais políticas precisam fazer realocações superficiais continuamente, não apenas sublinhando as diferenciações como marcando mulheres e negros como "deficientes", "insaciáveis", objetos permanente da *caridade* de homens brancos; 3) a combinação afirmativa, aparentemente dotada de coerência, recai em um conflito interno uma vez que o *welfare state*, apesar de ratificar a diferenciação de classes, tem como base o igual valor moral da pessoa, conflituando com políticas que recaem sobre especificidades identitárias.

A combinação mais promissora para a superação da injustiça é, segundo Fraser, entre "desconstrução" e "socialismo". Este par transformativo significa, para as mulheres, alguma

forma de feminismo socialista ou democracia social feminista; significa também a supressão do androcentrismo pela superação das dicotomias de gênero. Significa, para os negros, a construção de um antirracismo socialista ou antirracismo social-democrático, pela eliminação da atual divisão social do trabalho; significa, ainda, a reparação de injustiças raciais na cultura pela desestruturação do eurocentrismo e das dicotomias raciais.[174]

Essa conclusão acaba por confirmar alguns aspectos de sua formulação de juventude. Tal qual ressaltei desde a epígrafe do primeiro capítulo, a autora colocava-se em busca de uma formulação que construísse, a um só tempo, igualdade social, diversidade cultural e democracia participativa radical. Este terceiro ponto ainda não é abordado no texto de 1995 – ou o é apenas implicitamente – de forma que logo será aprofundado. Vale, entretanto, observar que os pilares da emancipação defendida por ela não se alteram substancialmente. Altera-se, contudo, seu objeto de estudo e os conceitos que utiliza para tratá-lo. Se antes era a dimensão interpretativa das lutas por necessidade, agora são as formas contemporâneas de luta por justiça e como elas podem se combinar ou não entre si. Nos anos seguintes, esta concepção se torna mais sofisticada, ganhando um fundamento filosófico-moral mais sólido e agregando conceitos que respondam às novas exigências da justiça mediante as transformações do avanço da globalização.

3.2. *Participação* e *Status*

Curiosamente, no paradigmático texto de 1995 Fraser não retoma sua concepção radical de democracia que descrevi no primeiro capítulo – a saber, a concepção segundo a qual a paridade participativa deve ser tida como norma ao longo das interações sociais fora da esfera pública para que seja efetiva dentro dela. Entretanto, nos anos seguintes ao texto inaugural do debate sobre redistribuição e reconhecimento, a ideia é retomada.

[174] A autora faz algumas observações quanto a estas conclusões: 1) gênero e "raça" são dois exemplos de coletividades ambivalentes, mas o raciocínio é válido para outras tantas que existirem; 2) sua crítica chega a esta associação como mais promissora para a justiça, o que não significa que todos movimentos negros e feministas aderem, em sua prática, a esta formulação – é uma abordagem normativa a partir do diagnóstico da autora; 3) embora ela tenha analisado o dilema redistribuição/reconhecimento dentro de uma mesma coletividade, a situação empírica é ainda mais complexa: os agentes encontram-se em uma interseção entre estes vários tipos de agrupamentos, como, por exemplo, a mulher negra de classe trabalhadora; 4) esta busca por construir coalizões entre eixos diversos de reivindicação por parte dos movimentos sociais é uma exigência da luta por justiça em um momento em que os mesmos encontram-se em fissura.

Em 1996, em um artigo e duas conferências,[175] a *paridade participativa* – ou *participação paritária* – volta a aparecer na teoria da autora. E, agora, com importância ainda maior. O conceito ganha força na medida em que os escritos vão sendo publicados e acaba por se tornar o centro normativo de perspectiva para a justiça democrática. Todavia, a expressão não mais se restringe a uma teoria da esfera pública, passando a ser elemento central em seu novo modelo crítico.

Convém retomar: já em sua juventude, a autora criticava a norma da participação enquanto "suspensão provisória" das desigualdades para o prevalecimento do melhor argumento no interior do espaço público. Argumentava que com tal norma corria-se o risco de mascarar as desigualdades (materiais e simbólicas) e impedir que as mesmas fossem tematizadas no debate. Por conseguinte, caberia aos contrapúblicos subalternos assumi-las e tematizá-las francamente. Mais que uma perspectiva normativa, tal formulação indicava algo que de fato ocorria/ocorre: mulheres, negros, homossexuais, etc., em espaços públicos próprios, fora dos espaços burgueses, debatem abertamente as desigualdades que os submetem, fortalecendo suas demandas para colocá-las nas arenas públicas centrais. Almejam, assim, a transformação das injustiças que os impedem de serem vistos como parceiros integrais. Só essa luta pela construção da paridade nas interações fora da esfera pública poderia produzir uma real paridade em seu interior.

O argumento da maturidade relaciona este conceito com os de redistribuição e reconhecimento. Entretanto, a ideia de *participação paritária* não constitui uma terceira forma de remediar a injustiça, ao lado das outras duas. Ela ainda não introduz uma tridimensionalidade[176] na teoria, como se a "participação" fosse uma resposta à injustiça política, de forma correlata às respostas que são "redistribuição" e "reconhecimento" às injustiças econômicas e culturais. Antes, a ideia de participação introduz, desde os textos de 1996, um *conceito normativo central* para a justiça. Vejamos o que isso significa.

[175] *Idem*, 1996b, 1996c, 1998f. O texto de 1998, denominado "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation"é a transcrição de uma apresentação em conferência de 1996, em que debateu com Elizabeth Anderson e Axel Honneth. Este texto, revisto e ampliado, constitui um dos capítulos do livro escrito com Honneth (FRASER; HONNETH, 2003).

[176] Tal tridimensionalidade será introduzida apenas em 2005, como se verá a seguir.

Em "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género",[177] texto resultante de uma conferência em Santiago de Compostela, o que está em jogo ainda é a questão sobre como integrar as lutas por redistribuição e por reconhecimento, no caso específico das mulheres. Para isso, é preciso resolver, do ponto de vista filosófico-moral, se o entendimento da justiça – e, consequentemente, a luta por sua consolidação – respeita uma norma central comum ou se é multifacetado; ou, no caso, dualista. Visando fundamentar de forma coesa sua proposta integrativa, indaga se as injustiças econômicas e as culturais, discernidas no texto de 1995, ferem dois princípios diferentes de justiça – o da diferença e o da igualdade –, que correm o risco de serem tidos como opostos; ou se, pelo contrário, ferem um princípio mesmo da justiça. Coloca explicitamente a pergunta: a justiça distributiva e a de reconhecimento são dois paradigmas normativos para a justiça, distintos *sui generis*, ou um dos dois constitui-se paradigma central subordinando o outro? A resposta não contempla exatamente nenhuma dessas alternativas. Ela propõe um conceito bidimensional de justiça que envolva redistribuição e reconhecimento, sem que um tenha de se reduzir ao outro. Em seguida, porém, afirma a centralidade da *paridade participativa*:

> "O núcleo normativo do meu conceito [de justiça] é a noção de *paridade participativa*. Segundo esta norma, 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, afirmo que é necessário, mas não suficiente, o estabelecimento de normas básicas de igualdade legal formal. Para além desse requisito, ao menos duas condições adicionais devem ser satisfeitas. Em primeiro lugar, a distribuição dos recursos materiais deve ser de tal maneira que assegure a independência e 'a voz' dos participantes; isto é o que chamo de condição 'objetiva' da paridade participativa. (…) Chamo de 'intersubjetiva' a segunda condição adicional para a paridade participativa. 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."[178]

[177] FRASER, 1996c.

[178] *Idem*, *ibidem*, p.33. No original: "El núcleo normativo de mi concepto es la noción de paridad participativa. Según esta norrria, la justicia requiere arreglos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interaccionen entre ellos como iguales. Para que la paridad participativa sea posible, afirmo que es necesario, pero no suficiente, el establecimiento de normas básicas de igualdad legal formal. Por encima y más allá de este requisito, por lo menos dos precondiciones adiciona-les deben satisfacerse. En primer lugar, la distribución de recursos materiales debe ser de tal manera que asegure la independencia y «la voz» de los participantes, esto es lo que llamo la precondición «objetiva» de la paridad paiticipativa. (…) Por el contrario, la segunda precondición adicional para la paridad participativa la llamo «intersubjetiva». Requiere que los modelos culturales de interpretación y valoración

Esta concepção, que permanece vigente até as reflexões mais maduras de Fraser, nos permite muitas conclusões de relevo. Primeiramente, possibilita romper com a ambiguidade moral da concepção de justiça enfrentada pelas tais "coletividades ambivalentes", porque o conceito oferece uma reflexão bidimensional pautada em um único núcleo normativo coeso que é o fundamento de toda justiça. Para a perspectiva normativa defendida, todo "fazer justiça" deve se colocar na consolidação da paridade participativa. A injustiça corresponde à sua negação em pelo menos duas formas: a má distribuição e o não reconhecimento. Ainda, a formulação aparece como um convite aos movimentos sociais. O conceito não remete à forma como todos os movimentos de fato encaram os temas da injustiça econômica e cultural, mas uma teorização que visa oferecer elementos crítico-teóricos para as coletividades em luta em vista da superação de tais injustiças. Não é, contudo, uma mera abstração teórica, posto que se calca na ambivalência constatada das lutas reais. Ele quer ajudar a responder aos dilemas dos movimentos que empreendem tais lutas, sugerindo uma nova gramática para a justiça que escape às armadilhas constatadas nos diagnósticos de época.

Convém notar também que a introdução dessa perspectiva emancipatória, de forma ainda mais clara que nos textos de juventude, não contrasta em nada com o texto de 1995. A colocação da paridade participativa como núcleo normativo reafirma a perspectiva da "remediação transformativa". Se, por um lado, a tipologia dos remédios perderá gradativamente relevância na teoria da autora, por outro entendo que a perspectiva transformativa já está como pressuposta na formulação do conceito. Para que ocorra a real paridade participativa, é preciso socializar os bens materiais pela transformação da política econômica; é preciso também desconstruir os padrões de avaliação e interpretações culturais, ou seja, é preciso transformar toda a estrutura cultural-valorativa que constitui alguns grupos como inferiores a outros.[179]

---

sean de tal manera que permitan expresar un respeto mutuo para todos los participantes y asegurar la igualdad de oportunidades para conseguir estimación social."

[179] Não haveria, neste último ponto, um retorno à perspectiva de juventude de superação dos MIC dominantes? A chamada "desconstrução" não passaria pela transformação político-cultural mediante contestação dos movimentos sociais, traçada nos escritos sobre as políticas de interpretação da necessidade? A autora não faz esta referência muito explícita de continuidade às teorias da juventude. Contudo, o aprofundamento nos conceitos dá a entender que a ideia de MIC – meios socioeconómicos de interpretação e comunicação – permanece viva nessa perspectiva de injustiça cultural.

Como se pode verificar diversos outros artigos ao longo dos anos seguintes,[180] a proposta da autora tem em vista uma perspectiva de radicalização democrática. Por isso que, em alguns textos, ela fala em teorizar a "justiça democrática". De forma similar ao que se propunha em juventude, a democracia vai além das instituições políticas e até dos espaços públicos. Aqui, sua manifestação tem de partir das interações entre indivíduos também em outros espaços – como as "esferas privadas" do lar e do ambiente de trabalho. Trata-se de eliminar as assimetrias de poder – devidas ao gênero, condição econômica, orientação sexual, nacionalidade, cor da pele, origem, etc – em todos esses espaços, de forma que os indivíduos adultos de uma sociedade interajam como *pares*.

Um acréscimo acabará por ser feito a esta formulação: o imperativo moral da paridade participativa deve possibilitar que a interação seja paritária "se e quando os participantes escolherem interagir paritariamente".[181] O que significa que a justiça democrática reclamada pela autora quer garantir a *possibilidade* da participação paritária, ficando a critério dos atores que participem ou não em condição de igualdade.

Também no congresso espanhol de 1996, Fraser introduz o uso de outro conceito que também acabará por se tornar bastante caro à sua teoria: o *status*. Este termo ainda não aparece bem explicado no texto em questão, mas é interessante notar que ele surge nos momentos em que a autora trata da injustiça cultural e das lutas por reconhecimento. Se a chave da injustiça socioeconômica, tal como teorizou Marx, está nas "relações de produção", a chave da injustiça cultural está na "hierarquia de *status*". Recorrendo a Max Weber, Fraser propõe compreender a negação do reconhecimento como resultado de uma disparidade hierárquica de *status* entre os diversos agrupamentos que compõe a sociedade. Segundo a autora,

> "Para as políticas de reconhecimento, (…) as vítimas da injustiça são mais semelhantes aos "grupos de *status*" weberianos que às "classes" marxianas (ou mesmo weberianas). Definidos não por suas relações de produção, mas antes pelas relações de reconhecimento, eles são distinguidos por sua menor estima, honra e prestígio que gozam frente aos outros grupos na sociedade. O caso clássico no paradigma weberiano é o baixo *status* de um grupo étnico marcado pelos padrões culturais de interpretação e valoração dominantes como diferente, menos digno, para o detrimento da posição dos membros desse grupo e de suas chances de ganhar estima social. Mas a concepção

[180] *Idem*, 2004b, 2007a, 2007b, 2008. FRASER;HONNETH, 2003.

[181] FRASER, 2007a, n.11.

> pode dar conta de outros casos também. Nas atuais políticas de reconhecimento, ela pode ser estendida para *gays* e lésbicas, cuja sexualidade é interpretada como desviante e desvalorizada na cultura dominante; para grupos racializados, que não marcados como diferentes e inferiores; e para mulheres, que são banalizadas, sexualmente coisificadas e desrespeitadas de diversos modos."[182]

A inspiração para o conceito de *status* remete à formulação de Weber em seu texto "Classe, estamento, partido", no qual se opera uma distinção analítica entre as esferas econômica, social e política como ordens de lógica distinta. Na ordem econômica, os grupos sociais distinguem-se de acordo com a *classe*. Na ordem social – a qual coincide com o que Fraser entende como o âmbito da cultura –, os grupos distinguem-se de acordo com seu *status*. Na ordem política, os indivíduos agrupam-se em *partidos*, os quais "podem representar interesses determinados através da situação 'classista' ou 'estamental', e podem recrutar seus membros de uma ou de outra. Mas não precisam ser partidos exclusivamente de 'classe' nem estamentais."[183]

A noção de *status* ganhará força, sobretudo a partir de um artigo denominado "Rethinking recognition", publicado em 2000 na revista norte-americana *New Left Review*.[184] Aqui, ela já passa a ser uma alternativa à noção de identidade como conceito para o entendimento da luta por reconhecimento e, por conseguinte, como parâmetro para se atingir a tal "condição intersubjetiva" da paridade participativa. Vejamos como Fraser justifica seu uso.

Majoritariamente, segundo a autora, as lutas por reconhecimento têm sido travadas em nome de bandeiras identitárias. Estaríamos, assim, assistindo a vigência de uma concepção culturalista do reconhecimento, através da qual certas coletividades reivindicam políticas de afirmação de suas identidades culturais. A leitura de Fraser indica que essa concepção dá margem ao que ela denomina "reificação das identidades coletivas".[185] Nesse sentido, muitos movimentos

---

[182] *Idem*, 1998f. No original: "For the politics of recognition, in contrast, the victims of injustice are more like Weberian status groups than Marxian (or Weberian) classes. Defined not by the relations of production, but rather by the relations of recognition, they are distinguished by the lesser esteem, honor, and prestige they enjoy relative to other groups in society. The classic case in the Weberian paradigm is the low-status ethnic group, whom dominant cultural patterns of interpretation and valuation mark as different and less worthy, to the detriment of group members' social standing and their chances of winning social esteem. But the conception can cover other cases as well. In today's politics of recognition, it has been extended to gays and lesbians, whose sexuality is interpreted as deviant and devalued in the dominant culture; to racialized groups, who are marked as different and lesser; and to women, who are trivialized, sexually objectified, and disrespected in myriad ways"

[183] WEBER, 1982, p. 227. Curiosamente, os estudos de Fraser miram pouco os partidos políticos institucionalizados. O tipo de organização política privilegiado por ela são os movimentos sociais.

[184] FRASER, 2000a.

[185] *Idem*, 2000a, 2002a, 2002b, 2003a, 2007a, 2009b.

que lutam por reconhecimento e têm aderido a esse entendimento se prestam a esse risco. Fraser descreve da seguinte maneira a construção da luta dessa perspectiva:

> "Nesse modelo, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. O não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar 'reconhecimento'. Isso, por sua vez, requer que os membros do grupo se unam a fim de remodelar sua identidade coletiva, por meio da criação de uma cultura própria auto-afirmativa. Desse modo, no modelo de reconhecimento da identidade, a política de reconhecimento significa 'política de identidade'."[186]

A reivindicação por políticas de identidade se dá, em movimentos que se articulam segundo esse modelo, mediante a exibição pública da identidade coletiva cujo objetivo é obter respeito e estima da sociedade como um todo. Quando bem-sucedida, a política de identidade resulta em um "reconhecimento" enquanto relação não distorcida consigo mesmo. Mas essa forma de reivindicação pode ter outras decorrências.

Argumenta a autora que a luta por reconhecimento entendida pela lente da identidade cultural aparece como problemática, primeiramente, porque coloca uma ênfase maior na estrutura psíquica dos membros de um grupo que nas interações sociais e aos padrões institucionalizados de valoração cultural. Em seguida porque, ao conduzir à "elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmativa e auto-poiética, ele [o reconhecimento entendido como afirmação identitária] submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo."[187]

Assim, uma vez que se considera a complexidade e dinamicidade daquilo que se denomina "cultura", é concebível que a reivindicação por reconhecimento em nome de uma identidade cultural unívoca tende a promover a reificação de identidades coletivas. Nega-se, a um só tempo, a complexidade dos membros dessa coletividade, suas múltiplas identificações e as intersecções de suas filiações. Ao mesmo tempo, ignora-se as interações transculturais, entendendo a identidade cultural como estática e visivelmente delimitada. Uma consequência desta reificação das identidades coletivas, potencialmente, é a proliferação de movimentos separatistas ou formas de comunitarismo repressivo. Para ilustrar, Fraser menciona as campanhas

[186] *Idem*, 2007a, p. 106.
[187] *Idem*, 2007a, p. 106.

por purificação étnica, os conflitos identitários na península balcânica e os conflitos étnicos em Ruanda.

Além do problema da reificação, Fraser acredita que o entendimento do reconhecimento como afirmação da diferença identitária barraria os esforços para integrar políticas de reconhecimento com políticas distributivas, sobretudo para as coletividades ambivalentes, a saber, as coletividades que se vêem atingidas simultaneamente pelas duas formas de injustiça (negros, mulheres, grupos étnicos, etc.). Ou seja, a integração entre redistribuição e reconhecimento só aparece, para ela, como possível se superado este paradigma identitário culturalista. Porque este sustenta a luta por reconhecimento enquanto "questão de diferença", oposta à luta por redistribuição que é "questão de igualdade".

Fraser constrói, em suma, uma noção analítico-normativa para as injustiças culturais segundo a qual o obstáculo cultural à paridade participativa é a subordinação de *status*. Resta, enfim, esclarecer uma possível confusão: T.H. Marshall, ao teorizar sobre a cidadania moderna, afirmou que esta propicia aos indivíduos a igualdade de *status* entre todos perante a comunidade política em que se inserem. Hierarquia de *status*, portanto, pode ser entendida como uma ideia destinada a tratar de sociedades pré-modernas. Seria o termo adequado para o que se pretende teorizar? O *status* teria ainda relevância teórica nos dias atuais, na análise de problemas propriamente modernos? A autora responde afirmativamente.

É sabido que a cidadania moderna tem como princípio básico a igualdade liberal, expressa tanto em sentido econômico-mercadológico – através das noções de contrato entre iguais, concorrência meritocrática, etc. – como também em sentido político-democrático. Por isso, falar em hierarquia de *status* na sociedade moderna soa como uma heresia. Todavia, argumenta a autora que a diferenciação de *status* não foi extinta na transição para a modernidade, mas sofreu transformações qualitativas, carregando consigo caracteres modernos: trata-se de um "regime dinâmico de distinções entrecruzadas de *status*" em que os atores sociais não ocupam um "lugar" preordenado; estão em constante disputa por reconhecimento.[188]

Duas novidades propriamente modernas seriam importantes para se compreender a transformação qualitativa do *status*: a mercantilização e a emergência de uma sociedade civil

[188] *Idem*, 2003a.

pluralista. A mercantilização trouxe à tona o mercado pautado por relações econômicas capitalistas, orientado por imperativos estratégicos na luta pela maximização dos interesses dos indivíduos; entretanto, ela não fez desaparecer as distinções de *status*, uma vez que tais imperativos estratégicos não governam todos os espaços nem a totalidade das relações sociais. As antigas hierarquias de *status* teriam, na concepção da autora, se transformado em instrumentos para os propósitos capitalistas; assim, por exemplo, as hierarquias raciais ainda permanecem e são reconfiguradas à sociedade de mercado, mesmo com a formalidade de um direito igual para todos.

A segunda novidade – a emergência de uma sociedade civil pluralista – está ligada ao surgimento de inúmeros locais de interação que são governados por padrões de valor cultural distintos, dado que há uma ampla gama de instituições (políticas, culturais, educacionais, familiares, estéticas, administrativas, etc.) que diferenciam-se e ganham alguma autonomia, de forma que os atores sociais são distintamente posicionados em diferentes locais. Ademais, com o advento da "tolerância" e da ideia da coexistência entre diferentes estilos culturais, a sociedade civil moderna intensifica contatos transculturais, pluralizando e "hibridizando" os horizontes de valor. Ainda assim, determinados agrupamentos com horizontes valorativos particulares buscam sua universalização, muitas vezes legalmente, relegando os demais, minoritários, a uma subordinação de *status*. Assim, longe de ter decretado o fim da hierarquia de *status*, a modernidade capitalista teria transformado seu caráter.[189] Segue-se que os participantes das disputas por reconhecimento não se encontrariam em iguais condições, já que alguns se colocam em posições sociais inferiores devido a injustos padrões institucionalizados no sistema educacional, na família, no Direito, na religião, etc.

Apoderando-se, assim, deste conceito moderno de *status*, Fraser acredita ser possível superar os problemas da formulação filosófica e da luta política que se atêm ao paradigma identitário. Para ela, uma promoção do reconhecimento que escape ao risco da reificação não deve ocorrer por políticas que visam afirmar identidades, mas sim que busquem superar a hierarquia de *status* entre grupos sociais de forma a poderem participar paritariamente na interação social:

[189] *Idem*, 2002b.

> "Enxergar o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural e seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões instituem atores como pares, capazes de participar paritariamente um com o outro na vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e de igualdade de *status*. Quando, ao contrário, eles instituem alguns atores como inferiores, excluídos, inteiramente outros, ou simplesmente invisíveis – ou seja, como menos do que parceiros integrais em interação social – então podemos falar em não reconhecimento e subordinação de *status*."[190]

Portanto, segundo este conceito normativo de justiça, a negação do reconhecimento não significa deformação da identidade dos membros de um grupo, mas a subordinação social em termos de *status*.[191] O que Fraser chama de "padrões institucionalizados de valoração cultural" não se refere apenas a arranjos jurídico-legais que impedem a participação paritária – como a não legalização do casamento civil homossexual – mas também, por exemplo, a políticas públicas que estigmatizam os "clientes" de um *welfare state*, à violência policial quando tem como alvos preferenciais negros e homossexuais e a padrões de valoração institucionalizados na família e na religião que se busca universalizar nas instituições e constituem alguns grupos como inferiores e menos merecedores de direitos. Trata-se, em suma, de encarar as representações degradantes – manifestações da injustiça simbólica – como socialmente estabelecidas, normas institucionalizadas.

A formulação de uma concepção não culturalista do reconhecimento – com a noção de *status* – e o esboço de uma teoria da justiça – com o conceito de *paridade participativa* –

---

[190] *Idem*, 2000a, p.113. No original "To view recognition as a matter of status means examining institutionalized patterns of cultural value for their effects on the relative standing of social actors. If and when such patterns constitute actors as peers, capable of participating on a par with one another in social life, then we can speak of reciprocal recognition and status equality. When, in contrast, they constitute some actors as inferior, excluded, wholly other, or simply invisible — in other words, as less than full partners in social interaction — then we can speak of misrecognition and status subordination. From this perspective, misrecognition is neither a psychic deformation nor a free-standing cultural harm but an institutionalized relation of social subordination."

[191] Apesar da categoria de *status* ter tomado parte em seu modelo apenas tardiamente, Fraser argumenta, em entrevista concedida em 2004, que nunca se pautou por uma concepção identitária do reconhecimento. Ao ser qustionada sobre o tema, respondeu: "Meu ensaio de 1995, 'From Redistribution to Recognition?', distinguia as abordagens afirmativas das transformativas para as políticas de reconhecimento. Naquele ensaio, eu critiquei a primeira abordagem, que visava valorizar identidades desvalorizadas, enquanto defendi a segunda, que visava transformar a ordem simbólica. Você [Hanne Marlene Dahl, autora da pergunta] está certa ao dizer que não conceitualizei explicitamente o modelo de *status* para o reconhecimento antes de 'Rethinking Recognition'. Mas minha intenção subjacente tem sido constante: defender uma abordagem para a políticas de reconhecimento passível de integração com as políticas de redistribuição igualitária, evitando essencializar as diferenças entre os grupos. Em ambos ensaios, coerentemente, critiquei as políticas de identidade e defendi uma política de reconhecimento não-identitária." (FRASER; DAHL; STOLTZ; WILLIG, 2004, p.235)

implicam em algumas inflexões na forma de pensar de Nancy Fraser e nas pretensões de seu modelo. Com efeito, a busca por abordagens que permitam a integração entre redistribuição e reconhecimento permanece; mas agora, a própria autora passa a exigir maior amplitude e consistência teórica, como trataremos nos capítulos a seguir.

3.3. Síntese: os diagnósticos de época

A atual teoria da justiça de Nancy Fraser é pautada, a um só tempo, pelo desenvolvimento de um argumento filosófico-moral e pela resposta a diagnósticos de época realizados ao longo de sua trajetória intelectual. Sem dispensar uma herança filosófica pré-marxiana, tal qual a de Kant, a autora mergulha no tratamento das práticas políticas dos movimentos sociais, diagnosticando-as bem como as especificidades contextuais em que se inserem. Ao mesmo tempo em que a teoria ilumina a prática, esta informa a teoria, em uma imbricação dialética própria do seu tipo de pensamento. Constata-se, ainda, que seu modelo crítico para a justiça – tal qual seu modelo crítico de juventude – não é simples instrumento analítico, mas arcabouço teórico destinado a intervir na própria praxis estudada. A teoria de Fraser, portanto, não é despretensiosa, mas precisamente crítica por seu explícito olhar à emancipação, que neste modelo parece se identificar com a plena justiça.

Sobre os diagnósticos de época, valem algumas observações. Se for verdade que, em oposição a Honneth, nossa autora almeja olhar para os movimentos sociais reais, existentes na sociedade, também é factual que sua análise não contempla nenhum movimento empiricamente concreto. Não diagnostica esse ou aquele movimento social existente enquanto coletividade organizada específica – com nome próprio, signos identificativos, lideranças encarnadas, estatuto, congressos etc. –, mas parece recorrer, como em outros momentos, à formulação de tipos ideais. Ao falar do "movimento feminista", do "movimento negro", do "movimento homossexual", raramente toca nas múltiplas divergências que existem entre os vários movimentos feministas, entre os vários movimentos negros, entre os vários movimentos ligados à orientação sexual, etc. No máximo, divide-os internamente em correntes, também caracterizadas não diretamente por documentos empíricos, mas por seus traços gerais distintivos, tal qual indica a nem sempre explicitada metodologia weberiana. Assim, por exemplo, fala da corrente culturalista do feminismo, da corrente socialista, da corrente social-democrata, do "feminismo francês", etc.

O uso de tal metodologia para o estudo dos movimentos sociais não significa, *a priori*, que o modelo crítico de Fraser seja fraco ou empiricamente débil, mas apenas que a empiria obedece a um tratamento que tem pretensões mais abrangentes. A autora não quer tratar do significado da justiça para um movimento específico, mas construir um conceito crítico de justiça que responda aos dilemas encontrados por diversos movimentos e suas diversas correntes, impossíveis de serem inventariados por completo ou analisados caso a caso para os fins propostos. Em outras palavras, o recurso a uma metodologia agrupante, que reúne inúmeras lutas (e as diversas correntes dos movimentos que as empreendem) sob signos usualmente adotados também pelos próprios atores, é o caminho para traçar diagnósticos amplos, uma vez que se pretende dar uma resposta também ampla, porque emancipadora.

Ao longo de toda sua produção, a autora faz inúmeros diagnósticos de sua época, alguns dos quais tratei no primeiro capítulo. No que se refere à justiça – e à luta dos movimentos sociais para alcançá-la –, há sete diagnósticos importantíssimos que enumero e descrevo a seguir. Alguns deles foram abordados anteriormente, como o problema do deslocamento da redistribuição ao reconhecimento e os perigos da reificação das identidades coletivas. Como já foram tratados, a descrição feita é bastante breve. Nos outros diagnósticos, ainda não tratados neste trabalho, a descrição é mais cuidadosa e demorada. Estes últimos estão todos ligados, de alguma forma, à problemática da globalização.[192]

3.3.1. A emergência das lutas por reconhecimento

A emergência de lutas sociais que reclamam a superação das diversas formas de injustiça cultural – ainda que não se valham deste termo – é uma característica bastante própria das últimas décadas do século XX e os início do século XXI. A emergência de tais lutas, não por acaso,

[192] Há, ainda, diagnósticos nos textos de maturidade que não guardam relações diretas com a formulação teórica da justiça e, por isso, não os trato aqui. É o caso de determinadas análises muito específicas relativas à subordinação feminina e aos movimentos sociais feministas, estudados no segundo capítulo, e de uma interessante leitura do fordismo e suas transformações na "sociedade pós-industrial" ou "globalizada" (FRASER, 2003c). Este último traz um rico diálogo com Marx e Foucault, demonstrando e relevância desses dois autores para o estudo do fordismo, próprio do século XX (especialmente entre o fim da Segunda Guerra e o fim da Guerra Fria). Questionando se esses autores – especialmente o francês – permanecem relevantes em um contexto pós-fordista da produção industrial, a autora acredita que sim, ainda que o fordismo não mais exista daquela maneira. Apesar de não tocar nem no tema da justiça, nem nos movimentos sociais, este texto pode ser tido como o marco inaugural das reflexões de Fraser acerca da globalização, lançando, por exemplo, a noção de "governabilidade desagregada" e dando os primeiros passos para o diagnóstico da crise do Estado nacional.

coincide historicamente com o enfraquecimento e praticamente supressão do "socialismo real". Trata-se de uma grande quantidade de novas coletividades, com novas bandeiras políticas, usualmente denominadas de "novos movimentos sociais". Fraser não define o termo – embora trave um brevíssimo diálogo[193] com Habermas a respeito de seu diagnóstico que os concebe como consequência da colonização do mundo da vida pelo sistema –, mencionando entre tais coletividades as feministas, gays e lésbicas, membros de grupos racializados, grupos étnicos desfavorecidos, comunidades religiosas, grupos que reclamam dada nacionalidade não reconhecida onde se encontram.[194] São, no geral, grupos que politizam a diferença.

Ainda que nem todos estes movimentos reclamem, com esse termo, seu *reconhecimento*, Fraser agrupa este novo tipo de reivindicação política sob o constructo de *lutas por reconhecimento*. Aqui, o termo reconhecimento parece-me se aproximar mais da abordagem politológica de Young, que também busca teorizar sobre a emergência das lutas e políticas públicas sobre a diferença, que da concepção normativa de Axel Honneth,[195] que busca associar as origens do conflito social às expectativas não cumpridas de um reconhecimento intersubjetivo que é pressuposto à autorrealização.

O surgimento e fortalecimento deste novo tipo de reivindicação é associado pela autora a dois fenômenos, contemporâneos e coexistentes: o início de uma era pós-socialista e o advento da globalização. Está relacionado com o primeiro porque, com o descrédito da teoria marxista (no campo acadêmico) e da proposta socialista (no campo político), a noção de "classe" perde centralidade para a teoria social e a luta política, enquanto a injustiça político-econômica deixa de ser vista como injustiça fundamental, origem de todas as outras "em última instância". Está relacionado com o segundo porque, com os processos que envolvem a globalização,[196] ocorre o

[193] *Idem*, 1987b.

[194] Como já foi possível constatar, nenhuma coletividade que luta por reconhecimento deixa necessariamente de ser alvo de injustiças político-econômicas; tampouco deve deixar de lutar contra elas. Todavia, há aquelas que claramente são atingidas por questões político-econômicas – como negros e mulheres – e também são comumente vistas como expressão dos "novos movimentos sociais", muito embora estes dois exemplos já figurem há mais de cem anos no cenário político.

[195] HONNETH, 1992.

[196] São diversos os processos incluídos pela autora como parte daquilo que entende por globalização: "Mesmo que não possamos ainda caracterizar da melhor forma a globalidade da mudança, é evidente que estão a dar−se transformações profundas. Uma transição importante, da perspectiva do 'Primeiro Mundo', é a que se refere à passagem de uma fase fordista do capitalismo, centrada na produção em massa, em sindicatos fortes e na normatividade do salário familiar, para uma fase pós−fordista, caracterizada pela produção virada para nichos do

que Fraser chama "proeminência da cultura", que consiste em diversos aspectos: a maior visibilidade do "trabalho simbólico", em contraste com o "manual", sobretudo no campo da informação; o declínio da centralidade do trabalho na constituição de identidades coletivas; o aumento das migrações e consequentes pluralismos culturais; a intensificação da "hibridação cultural",[197] relacionada também com o desenvolvimento da comunicação eletrônica; a difusão global das indústrias de publicidade e entretenimento; e, como consequência dessas e outras transformações, uma nova consciência relativa ao "outro", uma nova ênfase na questão da diferença.[198] Mediante esses processos, intensificam-se as políticas de identidade.

3.3.2. O deslocamento da redistribuição pelo reconhecimento.

A emergência das lutas por reconhecimento acaba por ter como resultado não apenas a coexistência com as formas anteriores de luta contra a injustiça – no caso, contra a injustiça político-econômica – mas o deslocamento dessas formas. Essas lutas são agrupadas por Fraser sob o signo "redistribuição". Embora o termo usualmente remeta a políticas de distribuição de renda, sistemas de proteção social ou rearranjos tributários que garantam uma redução do abismo entre as classes, o que Fraser denomina *luta por redistribuição* se refere a toda luta que tem como objetivo alguma forma de realocação dos recursos materiais ao longo da sociedade, seja por meio de políticas paliativas, seja por meio de uma transformação radical da Economia Política. Coletividades que lutam pela redistribuição, embora nem sempre utilizem este termo, são, por exemplo, operários, camponeses e desabrigados.[199]

---

mercado, pelo declínio da sindicalização e pelo aumento da participação das mulheres no mercado de trabalho. Outra mudança relacionada com esta tem a ver com a transição de uma sociedade industrial, baseada nas tecnologias de manufatura da segunda revolução industrial, para o que tem sido apelidado por alguns de 'sociedade do conhecimento', baseada nas tecnologias de informação da terceira revolução industrial. Há ainda que referir a mudança de uma ordem internacional dominada por Estados-nação soberanos para uma ordem globalizada em que os enormes fluxos transnacionais do capital restringem as capacidades de governação dos Estados nacionais" (FRASER, 2002a). Este ponto será aprofundado no sexto diagnóstico.

[197] O uso do termo "híbrido" para se referir à questão cultural na globalização é recorrente nos textos de Fraser. Prefiro uma maior cautela com seu uso, por carregar o pressuposto problemático de que outrora os limites culturais entre as sociedades eram rígidos e estáticos, de forma que a troca de influências intercultural apareceria como novidade ou exceção.

[198] *Idem*, *ibidem*.

[199] Como também já foi possível constatar, nenhuma coletividade que luta por redistribuição deixa necessariamente de ser alvo de injustiças culturais-simbólicas; tampouco deve deixar de lutar contra elas. Por exemplo, trabalhadores necessitam lidar e combater o preconceito de classe, camponeses necessitam fazer seu modo de vida ser reconhecido como legítimo em um mundo ocidental que prega a urbe como estilo de vida dominante, desabrigados precisam ser

Ainda que reconhecimento e redistribuição sejam tipos ideais com finalidades heurísticas, Fraser observa que as lutas que mais tipicamente se aproximam do conceito de reconhecimento têm deslocado as lutas que mais tipicamente se aproximam da redistribuição como conflito político fundamental. Ou seja, não só estes dois eixos norteadores das lutas sociais coexistem, como o primeiro têm substituído o segundo no *mainstream* das reivindicações políticas. Mesmo partidos políticos que se identificavam com uma distribuição mais igualitária das riquezas estariam a abraçar uma "terceira via" que, quando tem algum conteúdo emancipatório, este se aproximaria mais do reconhecimento que da redistribuição. Em suma, pós-socialismo e globalização não só possibilitaram a emergência das lutas por reconhecimento como também enfraqueceram as por redistribuição.

Da mesma forma, no universo acadêmico as teorias político-filosóficas que privilegiam os "novos movimentos sociais" ou as "lutas por reconhecimento" têm, em muitos lugares, ocupado um espaço deixado pelo enfraquecimento do materialismo histórico-dialético e das teorias distributivas igualitaristas como paradigmas de compreensão da injustiça, sobretudo no pensamento social produzido a partir do "primeiro mundo". Enfraquecem-se não só as lutas por redistribuição, mas também as teorias que as sustentam.

3.3.3. O agravamento das injustiças distributivas, não obstante o deslocamento

Um terceiro importante diagnóstico diz que a emergência e fortalecimento das lutas por reconhecimento e a paralela supressão das lutas por redistribuição ocorrem em um momento em que as desigualdades materiais ainda constituem grave injustiça em inúmeros países do mundo, inclusive naqueles tidos por desenvolvidos. Para lidar com esse diagnóstico Fraser indica que, além do fim do socialismo real e do processo de globalização, há um outro aspecto que está ligado ao deslocamento: a difusão da ideologia neoliberal, já tratada nos textos de juventude,[200] no início dos anos de 1990.

No segundo capítulo, foi tratada da "afinidade eletiva perversa" entre um certo feminismo e a ascensão da ideologia neoliberal. Este terceiro diagnóstico partilha daquela análise. Segundo a

---

reconhecidos como pessoas cujos laços geográficos e redes de relacionamentos localizadas devem ser respeitados, e não simplesmente gente sem casa para a qual qualquer lugar serve.

[200] FRASER, 1993b, 1994.

autora, a adesão cega de muitos movimentos a uma política culturalizada de reconhecimento foi bastante adequada ao avanço das políticas neoliberais e das respectivas tentativas de eliminação de toda memória de um socialismo igualitário. O discurso da diferença e a coerente crítica à organização estatal da economia no *welfare state* acabaram por, não intencionalmente, alimentar a edificação de uma cultura política neoliberal, individualista e avessa ao serviço social do Estado.

> "O resultado foi ter nos deixado sem defesa contra o fundamentalismo do livre-mercado, que tinha se tornado hegemônico. Efetivamente encantadas pela política de reconhecimento, sem querer direcionamos a teoria feminista para canais culturalistas precisamente quando as circunstâncias requeriam atenção redobrada a políticas de redistribuição"[201].

Com isso, ainda que estivesse em curso a redução sistemática da assistência social e o enfraquecimento do Estado enquanto responsável pelas condições materiais mínimas para a vida digna de seus cidadãos, o crescimento de uma visão culturalista da justiça dentre os movimentos sociais acabou por ser conivente com o neoliberalismo ao não promover a integração entre reconhecimento e redistribuição, necessária naquele momento. Avalia a autora que, mesmo com a dimensão político-econômica da justiça sendo atacada pelas novas medidas, muitos movimentos sociais – especialmente os "novos" – se atinham à dimensão cultural sob concepções que barravam as possibilidades de integração com as lutas por justiça político-econômica. Contribuiu para isso, sem dúvida, o extremo e descabido descrédito no qual caiu o marxismo e suas concepções com o fim do socialismo real.

3.3.4. A compreensão corrente do reconhecimento como questão identitária

Este ponto foi abordado já suficientemente quando foi tratado o conceito de *status*. Sinteticamente, o argumento sistematizado no texto *Rethinking Recognition*[202], e sustentado até os textos mais atuais,[203] é o seguinte: grande parte dos movimentos sociais que lutam por reconhecimento, em confluência com trabalhos contemporâneos no campo da filosofia e da sociologia política, aderem a um paradigma culturalista para suas reivindicações. Tal paradigma

[201] *Idem*, 2007c, p. 303.
[202] *Idem*, 2000.
[203] *Idem*, 2007e ; FRASER; GOMEZ-MULLER; ROCKHILL, 2009.

estaria fundamentado em um conceito de identidade. Estes movimentos acreditariam, segundo a autora, que o problema do não reconhecimento é o problema da negação ou distorção da identidade de indivíduos e grupos. Neste caso, a ênfase daquilo que ela denomina "injustiça cultural" recai sobre os problemas gerados à estrutura psíquica dos membros individuais cuja identidade foi danificada. Por conseguinte, a luta por reconhecimento se daria mediante a elaboração, afirmação, exposição e reivindicação pública em nome da identidade do grupo – autêntica, autoafirmativa e auto-poiética –, a fim de se conquistar a reavaliação de todos em relação a ela.

Segundo a autora, esta compreensão acaba por gerar uma pressão moral sobre os membros do grupo, que devem se enquadrar na identidade reivindicada. Além disso, tal concepção, no limite, poderia alimentar sectarismos, separatismos violentos ou comunitarismos repressivos uma vez que as identidades coletivas são reificadas.

> "Muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as intersecções de suas várias afiliações. Além disso, o modelo reifica a cultura. Ignorando as interações transculturais, ele trata as culturas como profundamente definidas, separadas e não interativas, como se fosse óbvio onde uma termina e a outra começa. Como resultado, ele tende a promover o separatismo e a enclausurar os grupos ao invés de fomentar interações entre eles. Ademais, ao negar a heterogeneidade interna, o modelo de identidade obscurece as disputas, dentro dos grupos sociais, por autoridade para representá-los, assim como por poder. Consequentemente, isso encobre o poder das facções dominantes e reforça a dominação interna. Então, em geral, o modelo da identidade aproxima-se muito facilmente de formas repressivas do comunitarismo"[204]

Frente a esta noção corrente que considera problemática, a autora prefere construir uma concepção de injustiça cultural que se volte para os arranjos institucionais que constituem uns grupos como inferiores a outros, ao invés de se ater à dimensão psicoestrutural. Como resposta, desenvolve o conceito de *status* que tomará parte em sua teoria crítica da justiça.

3.3.5. Globalização, justiça e movimentos sociais

Até o tópico anterior tratei de sobremaneira dos diagnósticos referentes aos eixos norteadores das lutas sociais (reconhecimento e redistribuição), às respectivas dimensões da

[204] FRASER, 2007a, p. 107.

injustiça que os engendram (cultura e economia) e aos problemas na agenda e na gramática das lutas predominantes (o culturalismo, o economicismo, a prisão ao paradigma da identidade). De fato, até 2004,[205] os diagnósticos de época e as proposições filosóficas da autora a respeito da justiça recaíam sobre essas questões. Entretanto, ao começar a tratar mais profundamente do avanço do processo de globalização, das dinâmicas pertinentes às lutas sociais que transcendem o imaginário nacional e das novas configurações do que se entendia por "economia", "cultura" e "política", seus trabalhos ampliaram suas pretensões e seus objetos de estudo. Com tais análises, a autora diagnosticou dois fenômenos: o desajuste do "enquadramento" (*frame*) nacional em determinadas injustiças e suas respectivas lutas sociais; e a emergência, incipiente, de manifestações políticas dirigidas a interlocutores que transcendem o Estado nacional.[206]

Narra Fraser que, no auge do capitalismo de bem-estar social do "primeiro mundo", os movimentos sociais buscavam satisfazer suas aspirações por justiça ao dialogar com um Estado nacional forte. De acordo com suas palavras, as lutas sociais vinham ocorrendo majoritariamente em um enquadramento "westfaliano-Keynesiano". O termo "westfaliano", já brevemente abordado, remete ao acordo de paz de Westfália, de 1648, que pôs fim à Guerra dos 30 Anos[207] e estabeleceu alguns princípios do sistema internacional moderno, consolidando o conceito e os limites do Estado territorial.[208] "Keynesiano", por sua vez, remete ao modelo político-econômico vigente nas principais nações capitalistas entre as décadas de 1930 e 1980, que contavam com um Estado forte e responsável pelas necessidades de seus cidadãos. Por conseguinte, seus comprometimentos compulsórios para com a justiça aplicavam-se aos concidadãos, de forma que as capacidades dos Estados-nação para o desenvolvimento econômico eram mobilizadas em

[205] Considero este ano um marco porque data a conferência realizada na Universidade de Amsterdã que originará o texto "Reframing Justice in a Globalizing World", publicado no ano seguinte e traduzido para o português sob o título de "Reenquadrando a Justiça em um Mundo Globalizado" (*Idem*, 2009f).

[206] Sobre estes temas têm sido abundantes seus escritos: *Idem*, 2002a, 2004a, 2007d, 2009a, 2009b, 2009c, 2009d, 2009f, 2010a,

[207] Sequência de conflitos bélicos que envolveu praticamente todas as nações da Europa ocidental entre 1618 e 1648.

[208] A concepção moderna de *Estado-nação* – que mobiliza não só a noção de território, mas também de língua, símbolos nacionais, uma cultura nacional popular e a submissão a um mesmo corpo administrativo (Estado) – é geralmente analizada por historiadores como posterior a este momento histórico, pertinente ao século XIX. Ver: HOBSBAWM (1990); GELLNER (1993).

nome de uma cidadania nacional. Era a este Estado – forte e com limites nacionais claros – que os movimentos sociais dirigiam suas lutas.[209]

A autora acredita que este modelo encontra-se em profunda transformação e não pode mais ser tomado como pressuposto. Primeiramente, consideremos os impactos da globalização de um ponto de vista *cultural*. E tratar da cultura – esse conceito polissêmico, abrangente e disputado – exige reconhecer a complexidade das relações sociais em um mundo já não apenas moderno, como também em processo de globalização.

Uma certa antropologia dos séculos XIX e XX analisou as sociedades "primitivas" como contendo uma ordem cultural restrita e delimitada geograficamente, sem hibridizações, governada pelo parentesco como instituição única e abrangente, cujos membros partilhavam de um mesmo horizonte de avaliação e, consequentemente, sem contestações da ordem cultural. Essa forma de conceber a cultura – que já é questionável mesmo em relação às sociedades "primitivas" as quais se pretendeu descrever – é, evidentemente, descabida para a modernidade e, principalmente, para o mundo em globalização. Primeiramente porque a ordem cultural não tem fronteiras demarcadas nitidamente: migrações em massa, diásporas, globalização da "cultura de massa", espaços transnacionais de debate e articulação política ocasionam uma "hibridização" que torna impossível dizer onde termina uma cultura e inicia outra. Em seguida, porque é impossível compreender uma única instituição (como o parentesco) ditando toda a gramática de valoração cultural; antes, há múltiplas instituições e múltiplos espaços de ação que se organizam por padrões culturais distintos. Há, portanto, uma pluralidade ética, de forma que os membros usualmente circunscritos em uma mesma sociedade não partilham sempre do mesmo horizonte valorativo. Consequentemente, a sociedade contemporânea é marcada por intensos debates, contestações, disputas a respeito dos horizontes de avaliação, de forma que atores sociais dos mais diversos lutam para institucionalizar seus próprios horizontes valorativos como autoridade, enquanto outros contestam a universalização de um padrão valorativo particular. Por fim, a hierarquia de *status* é, ironicamente, ilegítima em uma sociedade moderna que tem por princípios a igualdade liberal e uma concepção de cidadania que garantem igualdade estamentária.[210] É uma

[209] FRASER, 2009f.
[210] *Idem*, 2002b, p. 17.

hierarquia que viola os princípios filosóficos da sociedade moderna, embora esteja arraigada na mesma desde suas origens.

Do ponto de vista *político-institucional*, o avanço da globalização, o advento do neoliberalismo e as instabilidades geopolíticas no pós-socialismo têm indicado que os processos sociais que moldam as injustiças transbordam as fronteiras nacionais. É visível, por exemplo, que as decisões tomadas por um Estado impactam fortemente fora dele. Da mesma forma, instituições políticas transnacionais, articulações regionais, organismos financeiros globais, etc. influem diretamente nos processos decisórios nacionais e locais. Tudo isso leva Fraser a falar em "governabilidade partilhada":

> "Hoje, mesmo os Estados mais poderosos partilham responsabilidades de diversas funções governamentais com instituições internacionais, redes intergovernamentais e organizações não-governamentais. Isto não ocorre apenas com funções relativamente novas, como a regulação ambiental, mas também com as funções clássicas do Estado, como defesa, policiamento e administração da legislação civil e criminal – tal como nos mostram a Agência Internacional de Energia Atômica, o Tribunal Penal Internacional e a Organização Internacional da Propriedade Intelectual. Certamente, essas instituições são dominadas por Estados hegemônicos (...). Mas o modo pelo qual a hegemonia é exercida hoje é evidentemente novo. Longe de invocar o modelo *westfaliano* de uma soberania estatal exclusiva e indivisível, a hegemonia opera cada vez mais através de um modelo pós-westfaliano de soberania desagregada."[211]

Assim, esse diagnóstico indica que no âmbito "político" – pensado em sentido estrito e analítico, ou seja, referido ao aparato institucional representativo dos Estados – transformações importantes estão se dando naquele que era o interlocutor maior dos movimentos sociais em sua luta por justiça. Ao mesmo tempo em que as reformas neoliberais enfraquecem o caráter keynesiano do Estado, ao reduzir sua capacidade de efetivar direitos sociais, a "desagregação da soberania" retira progressivamente a condição do aparato estatal como interlocutor único na reivindicação por justiça, uma vez que tanto sua efetivação quanto sua negação já não passam apenas por ele.

[211] *Idem*, 2007d, p.16, tradução minha. No original: "Today, even powerful states share responsibility for many key governance functions with international institutions, intergovernmental networks and nongovernmental organizations. This is the case not only for relatively new functions, such as environmental regulation, but also for classical ones, such as defense, policing, and the administration of civil and criminal law – witness the International Atomic Energy Agency, the International Criminal Court, and the World Intellectual Property Organization. Certainly, these institutions are dominated by hegemonic states (…). But the mode in which hegemony is exercised today is evidently new. Far from invoking the Westphalian model of exclusive, undivided state sovereignty, hegemony increasingly operates through a post-Westphalian model of disaggregated sovereignty.

Deve-se considerar, ainda, as transformações no *âmbito econômico* – pensado também em sentido estrito e analítico. Nesse sentido, é possível enumerar os impactos da produção transnacionalizada sobre a disponibilidade de empregos e os fluxos migratórios; as crescentes alianças internacionais entre entidades sindicais; as relações dos blocos econômicos mundiais com as economias locais; o papel dos bancos internacionais (como o FMI e o Banco Mundial); o alcance global tomado pela crise econômica mundial que se iniciou em 2008. Assim como a cultura e a política institucionalizada, a economia já não pode mais ser encarada da mesma maneira pelos movimentos que reivindicam justiça.

A essas transformações, Fraser aponta como resposta o surgimento de lutas sociais que transcendem o imaginário nacional *westfaliano*: o zapatismo transborda do México e camponeses de diversas nações se articulam conjuntamente; manifestações contra-neoliberais eclodem de maneira articulada em diversos países; feministas reclamam suas bandeiras baseadas em direitos humanos e organizam campanhas internacionais; manifestações de diversas partes do globo se dirigem às políticas Organização Mundial do Comércio (OMC); o Fórum Social Mundial debate e articula projetos políticos de movimentos sociais de diversos tipos e nacionalidades; organizações globais de direitos humanos lutam pela construção de organismos, como a Corte Internacional de Justiça, que punam Estados que violem a dignidade humana.

> "Em tais casos, os debates acerca da justiça estão implodindo o enquadramento Keynesiano-Westfaliano. Uma vez que as demandas já não se endereçam exclusivamente aos Estados nacionais e também não são debatidas somente pelos públicos nacionais, os reivindicantes não se focam mais apenas nas relações entre cidadãos. Assim, a gramática do argumento se alterou. Seja uma questão de redistribuição seja de reconhecimento, as disputas, que antes se focalizavam exclusivamente sobre o que era devido aos membros da comunidade como uma questão de justiça, agora, rapidamente, se transformam em disputas acerca de quem deve contar como um membro e qual é a comunidade relevante. Não apenas o 'o que', mas também 'quem' está em disputa."[212]

[212] *Idem,* 2009b, p. 16. Fraser está ciente que o fato da injustiça transpor as barreiras nacionais e de que as lutas sociais podem fazer o mesmo não são propriamente novidades das últimas décadas. Contudo, concebe que outrora eram exceções: "Ocasionalmente, a fome e o genocídio chocavam a opinião pública além das fronteiras. E alguns cosmopolitas e anti-imperialistas procuravam disseminar visões globalistas. Mas essas eram exceções que comprovavam a regra. Relegadas à esfera do internacional, elas eram subsumidas a uma problemática que se concentrava prioritariamente em questões de segurança, em oposição à justiça. O efeito disso foi reforçar, em vez de desafiar, o enquadramento Keynesiano-Westfaliano. De modo geral, esse enquadramento de disputas acerca da justiça prevaleceu por falta de oposição desde o fim da Segunda Guerra Mundial até os anos 1970" (*Idem*, *ibidem*, pp. 12-13). A autora parece conceber que o ponto chave do imaginário Westfaliano-Keynesiano, agora em crise, não

Esse diagnóstico leva Fraser a refletir sobre algo que ainda não havia trabalhado: os interlocutores de uma luta social. Trata-se de analisar não apenas a substância da reivindicação por justiça (em termos distributivos ou de reconhecimento), mas também o "meta-nível" em que ela se dá, ou seja, seu enquadramento e os sujeitos que se colocam em diálogo, já que não é mais simplesmente presumível que a luta envolva apenas cidadãos organizados e Estado nacional.[213] De um lado, porque a intensificação dos fluxos migratórios, múltiplas cidadanias, fortalecimento de lutas contra a xenofobia, dentre outros fatores, mostram ser insuficiente pensar o movimento social como uma coletividade de concidadãos. De outro, porque o modelo de Estado contra o qual se lutava já não existe do mesmo modo.

Apesar de ser bastante precisa nos exemplos práticos dos diversos frutos da globalização e das novas formações de articulação política frente a eles, Fraser parece observar que se os efeitos da globalização caminham a passos largos, as lutas sociais transnacionais ainda são incipientes. Segundo ela, muitos movimentos sociais reclamam do Estado nacional questões que o transcendem, deixando de visar o diálogo com instâncias locais, regionais e transnacionais que também são corresponsáveis por determinadas injustiças. Quando isso acontece, ocorre o que a autora chama de problema do mau enquadramento, ou do *enquadramento desajustado* (*misframing*).

3.3.6. A (in)justiça em um mundo globalizado

O diagnóstico anterior revela que estaria a surgir uma nova realidade que nos obriga a ampliar a perspectiva. Em um mundo globalizado, argumenta Fraser, não basta pensar *o que* a justiça demanda, mas também *quem* está em condições de reivindicá-la. Em outras palavras, o que está em questão não é mais apenas a agenda dos movimentos sociais e seus problemas, mas também quais são os atores sociais legitimados a reivindicar justiça em cada caso. As reflexões

---

é a negação da internacionalidade, mas sim a crença na clara distinção entre o "doméstico" e o "internacional". (cf. *idem, ibidem*, p.12).

[213] Como já foi possível constatar, a teoria de Fraser não contempla apenas o diálogo que as organizações da sociedade civil travam com o Estado, mas também (e eu diria, principalmente) as que travam entre si na contestação do senso comum vigente que sustenta os grupos atualmente hegemônicos. O Estado não é o único interlocutor dos movimentos sociais, já que a contestação – conforme tratada no primeiro capítulo – tem sentido mais amplo. Ainda assim, todos esses conflitos políticos – dos públicos e contrapúblicos entre si e para com o Estado – eram até então pensados no quadro de uma mesma nação.

sobre as transformações promovidas pela globalização seus impactos sobre as lutas políticas são o motor da coletânea *Scales of Justice*, publicada em 2009.[214]

Em virtude da crise do enquadramento *westfaliano*, já é descabido pensar a justiça apenas como uma questão entre um Estado e seus cidadãos, os quais debateriam ao longo de públicos nacionais e contemplariam as medidas do Estado nacional. Nesse quadro, as lutas por redistribuição focavam-se em uma divisão mais justa da riqueza nacional; e as lutas por reconhecimento remetiam às hierarquias de *status* internas (ainda que muitas delas, na prática, ainda estivessem presas ao paradigma identitário). Essa visão, contudo, já seria insuficiente, uma vez que as hierarquias de *status* não são simplesmente limitadas pelas jurisdições nacionais – embora, evidentemente, a legislação de cada país tenha sua importância na afirmação ou superação dos padrões institucionalizados de valoração cultural – e as injustiças político-econômicas encontram cada vez mais sua origem fora do espaço nacional.[215]

Para dar conta das novas questões que emergem, nos últimos anos o modelo de Fraser vem tratando de uma nova dimensão da justiça: a "política". Além da dimensão econômica da redistribuição e da dimensão cultural do reconhecimento, a construção da justiça está a envolver também uma luta por *representação*. Dessa forma, a falsa representação constitui um terceiro tipo de injustiça a ser remediada, ao lado da má distribuição e do não reconhecimento. Ou seja: Fraser visualiza que não se luta apenas para ser reconhecido – superando as hierarquias de *status* – e para ter um acesso igualitário a bens materiais – superando a desigualdade de classe –, mas também para ser genuinamente representado nos espaços decisórios, ser visto como um interlocutor legítimo nesses espaços e para que eles sejam regidos por procedimentos democráticos.

A questão, contudo, ganha maior complexidade quando se considera que o enquadramento nacional é cada vez menos suficiente para se pensar a realização da justiça nessas

[214] *Idem*, 2009a

[215] Embora a autora seja bastante clara ao demonstrar que a globalização está a engendrar processos completamente novos, nem tudo deve ser tratado como novidade: na crise econômica de 1929, por exemplo, já foi notado que a política econômica de um país pode impactar todo o globo; e a Internacional Comunista, no início do século XX, já propunha uma organização de luta política que transcendia as fronteiras nacionais. A própria análise do capitalismo e a proposta de organização proletária de Marx (2007) no século anterior visavam superar os limites nacionais. Parece-me que, para sustentar essa visão de Fraser, é preciso cautela ao distinguir as continuidades de processos antigos – e anteriores ao que se denomina globalização – das novidades proporcionadas por esse novo modelo de Estado e essa nova conjuntura político-econômica.

três manifestações. Com as transformações do mundo contemporâneo, fontes transnacionais de injustiça são cada vez mais atuantes, sendo insuficiente pensar redistribuição, reconhecimento e representação apenas como questões pertinentes a uma disputa entre concidadãos e Estado. Usando uma expressão de Manuel Castells,[216] Fraser argumenta que em muitos casos as forças que cometem injustiças não estão no "espaço dos lugares", mas no "espaço dos fluxos", o que significa que não se referem a um Estado territorial, e, portanto sua resolução não pode mais se limitar a um quadro *westfaliano-Keynesiano*.

Do fato de que o Estado nacional não pode ser mais tomado como a única escala onde ocorre a injustiça decorre que o caráter de "cidadão nacional" é insuficiente para garantir a legitimidade de um ator social em sua reivindicação por justiça. Desse modo, a construção da justiça envolve pensar a garantia da representação também em âmbito transnacional, o que gera um problema de ordem filosófica e política. *Quem*, em cada caso, constitui o agrupamento moralmente legitimado a fazer reclamações por justiça? Para além do Estado nacional, a quem os agrupamentos reivindicantes deverão se dirigir para reclamar justiça? A nacionalidade importa para essa determinação? É possível estabelecer um critério normativo geral? Ou cada caso é particular?

Em meio aos debates filosófico-morais que buscam responder a questão dos interlocutores, Fraser detecta três correntes principais de argumentação, que tocam sobretudo na possibilidade de uma justiça distributiva internacional.[217] No primeiro grupo se encontram os *nacionalistas liberais*, como John Rawls, para os quais as normas de uma justiça igualitária distributiva não têm aplicabilidade em um nível global ou internacional. No segundo grupo, estão os *cosmopolitas*, os quais defendem que as normas igualitárias devem se aplicar globalmente entre indivíduos, independentemente de questões de nacionalidade ou cidadania. O terceiro grupo, *internacionalista*, argumenta que as normas distributivas igualitárias devem se aplicar internacionalmente entre coletividades territorialmente delimitadas; ou seja, povos "empobrecidos" teriam condição moral de reivindicar justiça econômica enquanto "corpos coletivos". No capítulo seguinte veremos como Fraser se posiciona frente a esses argumentos.

[216] Cf. FRASER, 2009f.
[217] *Idem*, 2009b

Por fim, para sintetizar seu diagnóstico sobre este ainda confuso momento pelo qual passam as lutas por justiças e suas correspondentes formulações teóricas, Fraser cunha o termo "justiça anormal".[218] A expressão é inspirada na distinção de Richard Rorty entre "discurso normal" e "discurso anormal"; este último, próprio dos momentos de revolução científica.[219] No caso, a anormalidade da justiça em tempos de globalização consistiria em uma verdadeira revolução daquilo que se entende por justiça. Deve, pois, conduzir a teoria da justiça a repensar seus conceitos e concepções clássicas, buscando desenvolver novas noções e transformar as antigas para que se possa dar conta dos novos contextos em que o conflito social contra as injustiças já não é necessariamente dotado de um conjunto de suposições subjacentes – referentes aos princípios organizativos e a uma gramática moral discernível – compartilhadas pelos atores em disputa.

3.3.7. A transnacionalização da esfera pública

Assim como nos escritos de juventude, a maturidade de Fraser também é marcada pelo diálogo com Habermas e pelo estudo da *esfera pública*. Todavia, se naquele primeiro momento a autora se propunha a repensar o que considerava problemas filosóficos e conceituais no arcabouço habermasiano, agora a questão é outra: atualizar o arcabouço já repensado para a nova realidade global, marcada pela reconfiguração de vários dos pressupostos histórico-culturais que mapeavam o contexto daquela formulação.

Datado dos anos de 1960, o estudo de Habermas se dirigiu às arenas discursivas dentro dos limites de um Estado, ou seja, dentro de um enquadramento *westfaliano*. Em *Transnationalizing the Public Sphere*, de 2007, Fraser aponta para a emergência de espaços públicos transnacionais de debate e organização política.

Inicialmente, admite que ideia de uma esfera pública transnacional coloca problemas: primeiramente, impõe a dificuldade de associar o ideal de *legitimidade da opinião pública* com arenas comunicativas em que os membros não participam de uma mesma comunidade política;

[218] *Idem,* 2009c.

[219] A inspiração de Rorty, e de Fraser, está na *Estrutura das Revoluções Científicas*, de Thomas Kuhn. Para teorizar sobre os saltos qualitativos da ciência, o filósofo norte-americano distingue a "ciência normal" da "ciência revolucionária", ou "extraordinária". Fraser prefere, como Rorty o termo "anormal" que "revolucionário" para sua formulação.

em seguida, torna difícil conceber a *eficácia política do poder comunicativo* em espaços discursivos que não se dirijam a uma mesma soberania estatal. Contudo, ao invés de rejeitar a ideia, quer propor mais uma reconstrução da teoria crítica da esfera pública de forma a poder avaliar o potencial emancipatório desse novo fenômeno. Segundo ela, em questões como "aquecimento global, imigrações, direitos das mulheres, regras comerciais, desemprego ou a 'guerra contra o terror', a mobilização da opinião pública raramente para nas fronteiras dos Estados territoriais."[220] Nesse sentido, as transformações provenientes da globalização estariam engendrando uma nova mudança estrutural da esfera pública. Para compreendê-la, Fraser propõe repensar seis aspectos tratados na *Mudança Estrutural* de Habermas:

1) No que tange à *opinião pública*, mostra que sua função crítica é posta em perigo caso permaneça presa aos limites territoriais do Estado-nação, uma vez que a globalização tem provocado a emergência de um "modelo *pós-westfaliano* de soberania desagregada". Em outras palavras, os Estados nacionais vêm partilhando responsabilidades de sua governança com instituições transnacionais. A primeira proposta, portanto, é repensar o limite intranacional dentro dos quais a construção da opinião pública fora outrora concebida.

2) Em relação ao *caráter de cidadão do participante do debate público*, argumenta que fenômenos como as migrações, diásporas, múltiplas cidadanias, dentre outros, demonstram que a esfera pública contemporânea não se limita a membros de uma comunidade política, mas abrange interlocutores de nacionalidades distintas e/ou desprovidos da mesma cidadania. Nesses casos, a opinião produzida não representa nem um interesse nacional comum, nem a vontade geral de um *demos*. A segunda proposta seria, assim, desenvolver uma nova concepção de cidadania ou recusá-la enquanto recorte definitivo da participação na esfera pública.

3) Sobre a *relação com o mercado*, a autora defende que a esfera pública não pode mais ser concebida apenas como espaço de discussão acerca da regulação estatal da economia nacional, argumentando que, diante da economia globalizada e da consolidação dos blocos econômicos, a eficácia da opinião pública relativa ao mercado não prescinde da tematização transnacional. Neste caso, a proposta é tratar a tematização da esfera pública relativa ao mercado

[220] *Idem*, 2007d, p. 14.

não mais como referente a um mercado nacional, mas referindo-se também a toda dinâmica transnacional que caracteriza a economiza globalizada.

4) A respeito do *papel dos meios de comunicação* como veículo da opinião pública, argumenta que a mídia não pode mais ser concebida apenas a partir de uma infraestrutura nacional de comunicações: primeiro porque há tanto veículos de comunicação de caráter subnacional como outros de caráter global; depois, porque as novas tecnologias de comunicação vêm permitindo uma comunicação transnacional direta, atravessando controles estatais. Para Fraser, o tratamento da esfera pública transnacional deve contemplar também essa dimensão transnacional adquirida pelos meios de comunicação.

5) Sobre a suposição de que um *idioma nacional* constitui a mediação linguística para a comunicação na esfera pública, Fraser propõe olhar para dois fatos: a existência de Estados multilingues e a consolidação do inglês como língua global para os negócios, a mídia de massa e a Academia. Assim, uma vez que emergem novos espaços de debate e construção do consenso que transcendem as fronteiras nacionais, a suposição de que a língua nacional é elemento fundamental para a argumentação entre concidadãos passa a ser questionada.

6) Por fim, no que se refere aos *fundamentos literários* da esfera pública política, postula que a ideia de um imaginário estritamente nacional da literatura burguesa já é contrafactual devido à americanização do entretenimento cultural – bem como as formas "híbridas" desenvolvidas no contato com as várias culturas – e ao fortalecimento da cultura visual, que reduziu o peso relativo da literatura impressa. Assim, não se pode mais se restringir ao tipo nacional de imaginário literário visto por Habermas.

Ao revisitar esses seis aspectos da esfera pública na contemporaneidade, a autora é levada a repensar os limites nacionais da *legitimidade normativa* e *eficácia política* da opinião pública em termos transnacionais.

> "No geral, a tarefa é clara: se a teoria da esfera pública pretende funcionar como crítica, deve revisar as concepções de legitimidade normativa e eficácia política da opinião pública. Sem se contentar em deixar metade da questão obscurecida, deve tratar cada uma dessas duas noções como analiticamente distintas, mas considerando-as requisitos críticos imbricados na prática. Assim, a crítica da legitimidade da publicidade realmente existente deve passar a interrogar não apenas o 'como' mas também o 'quem'. Ou melhor, ela deve interrogar a paridade participativa e a inclusão simultaneamente, ao perguntar: 'paridade entre que participantes?' Da mesma forma, a

> eficácia crítica deve passar a ser ampliada para abranger tanto a tradução como as condições de publicidade existentes. Ao colocar esses dois requisitos juntos, ela deve imaginar novos poderes públicos transnacionais, que podem ser responsáveis por novos circuitos democráticos transnacionais de opinião pública."[221]

Transnationalizating the Public Sphere, portanto, oferece diagnósticos que abrem a possibilidade de se atualizar a teoria habermasiana da esfera pública. Embora a própria autora não se debruce demoradamente sobre essa atualização, preferindo apenas apontar a nova tarefa teórica colocada pelas novas realidades, contribui para o debate ao desvelar os obstáculos contemporâneos à uma democracia discursiva calcada na esfera pública conforme teorizada anteriormente.

3.4. Para uma Teoria da Justiça

Ao ampliar as perspectivas do texto de 1995 com os novos diagnósticos e acréscimos teóricos que mencionei nas seções anteriores, Fraser parece ter maior clareza sobre onde quer chegar com este trabalho. No longo e emblemático artigo "Social Justice in the Age of Identity Politics",[222] a autora trata das várias faces de sua proposição teórica, resgatando elementos anteriores e organizando aspectos ainda não devidamente trabalhados. Em conferência de 2001, sintetizou da seguinte maneira suas pretensões:

> "No campo da filosofia moral, a tarefa é imaginar um conceito de justiça que englobe ambos [redistribuição e reconhecimento], que acomode as reivindicações defensáveis por igualdade econômica e as reivindicações defensáveis por reconhecimento da diferença. Em teoria social, a tarefa é entender as complexas relações entre economia e cultura, classe e *status* na sociedade contemporânea. Na teoria política, a tarefa é imaginar um conjunto de esquemas institucionais que possa remediar tanto a má distribuição quanto a falta de reconhecimento, ao mesmo tempo em que minimiza as interferências mútuas que, provavelmente, surgirão quando os dois tipos de reparação forem buscados simultaneamente. Na prática política, finalmente, a tarefa é fomentar

[221] *Idem*, *ibidem*, p. 24. No Original: In general, then, the task is clear: if public sphere theory is to function today as a critical theory, it must revise its account of the normative legitimacy and political efficacy of public opinion. No longer content to leave half the picture in the shadows, it must treat each of those notions as comprising two analytically distinct but practically entwined critical requirements. Thus, the legitimacy critique of existing publicity must now interrogate not only the 'how' but also the 'who' of existing publicity. Or rather, it must interrogate parity and inclusiveness together, by asking: participatory parity among whom? Likewise, the efficacy critique must now be expanded to encompass both the translation and capacity conditions of existing publicity. Putting those two requirements together, it must envision new transnational public powers, which can be made accountable to new democratic transnational circuits of public opinion."

[222] *Idem*, 2003a.

> um engajamento democrático que cruze a fronteira das duas correntes para construir uma orientação programática de base ampla que integre o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas do reconhecimento".[223]

Através de uma leitura mais ampla de sua obra, compreende-se que tais tarefas não surgem como questões que a autora pretende resolver sozinha integralmente, mas desafios colocados a uma teoria crítica contemporânea. Como a própria costuma dizer, não são tarefas de uma única pessoa, mas de todo um novo campo teórico que emerge. Ainda assim, almeja dar contribuições próprias e lança elementos para ajudar a respondê-las. Observa-se em seus textos que tais campos de estudo não são completamente isolados uns dos outros, de modo que há vários pontos de intersecção entre eles. O conceito de *status*, por exemplo, dá respostas tanto aos questionamentos feitos no campo da *filosofia moral* quanto no campo da *teoria social*. Por isso que, ao longo dos anos seguintes, sua exposição deixa de obedecer a essa distinção acadêmica. Debruçando-se, sobretudo, na primeira tarefa – de teorizar sobre a justiça – ela move argumentos não só filosóficos-morais, como também sociológicos, políticos e politológicos.

3.4.1. Justiça enquanto paridade participativa

De forma bastante sintética, a tarefa de sua teoria crítica de maturidade é pensar uma concepção de justiça que possa dar conta dos desafios levantados pelos diagnósticos traçados: articular redistribuição e reconhecimento; formular um modelo não culturalista do reconhecimento; e responder às questões colocadas pela crise do enquadramento *westfaliano-Keynesiano*. Coerentemente com sua proposição inicial para uma teoria crítica, essa formulação está em consonância com as lutas conjunturais, historicamente específicas, e considera os movimentos sociais como sujeitos da crítica – os quais, também, estão sujeitos à crítica imanente. São objetivos de grande importância teórica e política, e sua necessidade decorre, como já vimos, das usuais tensões e dilemas diagnosticados nos movimentos sociais e nas políticas públicas, que podem se deter a uma dimensão da injustiça sem responder à outra, talvez até aprofundando-a.[224]

---

[223] *Idem*, 2002b, p. 9.

[224] Exemplos de casos do tipo incluiriam políticas de distribuição de renda ou serviços que, pela sua formatação, acabam por estigmatizar mulheres ou negros como objetos de caridade, obstacularizando seu pleno reconhecimento.

De acordo com a autora, a polarização entre redistribuição e reconhecimento ocorre também no universo acadêmico e nas formas de se teorizar ambas. Assim, Fraser constata que as formulações filosóficas de seu tempo tratam comumente as questões de *justiça* como distintas das de *autorrealização*, ou da "boa vida", de forma que as primeiras costumam estar ligadas ao problema do que é "correto" e as segundas com o problema do que é o "bem". O tema da justiça distributiva seria, nesse caso, alinhado com a noção kantiana de moralidade (*Moralität*), enquanto o tema do reconhecimento tenderia a ser tratado como questão de autorrealização, remetendo à noção hegeliana de ética (*Sittlichkeit*). Ao apontar esse contraste, a autora está indicando que as normas de justiça social são pensadas como questões universalizantes, que sustentam-se independentemente dos valores específicos; as reivindicações por reconhecimento da diferença, por sua vez, seriam mais restritas, historicamente específicas, envolvendo avaliações qualitativas do valor das práticas culturais, características e identidades.

Por conseguinte, nestas duas grandes correntes de pensamento, a justiça distributiva e o reconhecimento correspondem a duas ordens distintas de normatividade: enquanto uma teoria política liberal e uma filosofia moral deontológica insistem que o "correto" tem prioridade sobre o "bem", uma filosofia teleologista e partidários do comunitarismo defendem que uma moralidade universal é inconcebível, de forma que as reivindicações por valores comunitários específicos estariam acima de apelos universais da Razão. Decorre disso que aqueles que se alinham aos modelos distributivos de justiça tomam-na como questão de equidade, buscando eliminar as disparidades ilegítimas entre os atores sociais. Por outro lado, os que se alinham à perspectiva do "bem", tratam a ética como questão de autorrealização, buscando promover condições qualitativas para o desenvolvimento humano.[225]

Portanto, genericamente, aqueles que teorizam a respeito da redistribuição estariam vinculados à moralidade kantiana; enquanto aqueles que teorizam a respeito do reconhecimento estariam vinculados à ética hegeliana. Contudo, os dois paradigmas aparecem no debate teórico como mutuamente excludentes, o que constitui justamente o fundo filosófico do dilema entre redistribuição e reconhecimento. Para superar tal ideia que encara redistribuição e reconhecimento como irreconciliáveis, a estratégia da autora foi pensar a política reconhecimento

[225] *Idem*, 2007a, 2003a; FRASER;HONNETH, 2003.

sem que esteja, *a priori*, vinculada à ética. Ou seja, pensar o reconhecimento como questão de justiça, não de autorrealização, desenvolvendo uma noção ampla de justiça.[226] Assim, no campo da filosofia moral, sua proposta é teorizar o reconhecimento sob uma perspectiva universal de moralidade; o que significa pensá-lo como questão de equidade. Para atingir este objetivo, um elemento fundamental foi propor a justiça enquanto *paridade participativa*.

Tomando como pressuposto o princípio do igual valor moral entre todos os seres humanos, e que esse princípio é uma premissa à justiça, Fraser concebe a *paridade participativa* como condição de que os membros adultos de uma sociedade possam participar como parceiros na interação social, em condições de igualdade. Desde as relações domésticas entre marido e esposa até os debates políticos na esfera pública, "o requerimento moral é que aos membros da sociedade seja garantida a *possibilidade* de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma dada atividade ou interação."[227] Assim, "fazer justiça" significa superar os arranjos sociais que impedem a paridade participativa. Trata-se de eliminar os obstáculos à igualdade de condições na interação social.

Ao compreender que redistribuição e reconhecimento – correspondentes, respectivamente, à estrutura político-econômica e à estrutura cultural-valorativa – não se reduzem um ao outro, Fraser está postulando que não se pode entender todo problema distributivo como simplesmente engendrado pela hierarquização de *status* que desvaloriza alguns indivíduos e grupos; da mesma forma, não se pode entender todo não reconhecimento como determinado da má distribuição político-econômica que gera uma estrutura de diferenciação entre classes sociais. Desse modo, a teoria da justiça que quer propor deve examinar *tanto* os padrões de valoração cultural *quanto* a estrutura político-econômica do capitalismo. "Ela deve considerar se os mecanismos econômicos, que são relativamente dissociados das estruturas de prestígio e que operam de um modo relativamente impessoal, impedem a paridade de participação na vida social".[228] Analogamente, não pode se reduzir à consideração das estruturas econômicas, devendo *também* averiguar se os padrões institucionalizados de valoração cultural, relativamente dissociados da economia política, impedem a paridade de participação na vida social.

---

[226] Há, aqui, uma clara ruptura para com John Rawls, o qual, por meio do conceito de "estrutura básica", pensou a justiça social apenas em termos distributivos.

[227] FRASER, 2007a, p. 118, grifos da autora.

[228] *Idem*, *ibidem*, p. 117.

Em escritos posteriores, quando diagnostica os problemas propriamente políticos que comprometem a participação paritária, oriundos tanto de estruturas políticas antidemocráticas quanto da anormalidade da justiça em tempos de globalização, a autora passa a conceber em sua teoria a injustiça política. Esta se distinguiria das outras duas por ter também uma dinâmica relativamente autônoma, irredutível à injustiça econômica ou à injustiça cultural. O remédio específico para a dimensão política da injustiça é a *representação*. Sua constituição, como se verá, aparece de forma ainda mais complexa que a redistribuição e o reconhecimento.

Antes mesmo de Fraser inserir a dimensão política da representação em sua teoria, Rainer Forst,[229] outro teórico crítico da justiça, apontou duas possibilidades de interpretação para esse modelo: ele podia ser entendido como normativamente monista (centralizado no princípio único da paridade participativa) ou dualista (pautado em duas normas: redistribuição e reconhecimento). Segundo a autora, que o responde já considerando as três dimensões, a primeira interpretação é a correta:

> "Embora eu conceba distribuição e reconhecimento (e agora representação) como duas (agora três) dimensões conceitualmente irredutíveis da justiça, eu subordino ambas (todas) sob a norma única e abrangente da paridade participativa. Para mim, portanto, toda injustiça viola um único princípio normativo. Assim, minha visão é bidimensional (agora tridimensional), mas normativamente monista."[230]

Parece-me que sua proposta de recusar qualquer determinismo – seja da economia política, seja dos padrões culturais – e pensar "economia", "cultura" e "política" como ordens de lógicas distintas que se relacionam entre si é bastante valorosa frente a explicações reducionistas e a proposições transformadoras unidimensionais. Por conseguinte, sua tipologia das reivindicações – redistribuição, reconhecimento, representação – lida com a complexidade dos tipos de injustiça, os quais, analiticamente distintos, reforçam-se reciprocamente.

A formulação descrita, vale dizer, não sintetiza todo seu modelo tardio para a teoria da justiça. Ela desenha apenas a proposição para lidar com sua substância, ou matéria. Entretanto, em um mundo de anormalidade da justiça, seria necessário pensar também os obstáculos à

[229] FORST, 2008.

[230] FRASER, 2008, p. 337, n.4, grifos da autora. No original: "Although I conceive distribution and recognition (and now representation) as two (now three) conceptually irreducible dimensions of justice, I subsume both (all) of them under the single overaching norm of participatory parity. For me, accordingly, all injustices violate a single normative principle. Thus, my view is two- (now three-) dimensional, but normatively monist".

paridade participativa referentes ao *alcance* e aos *procedimentos de definição deste alcance*; chegaremos a eles. É possível constatar desde já que a teoria de Fraser não permanece estática frente às transformações observadas diante de uma nova configuração do Estado, do advento de novas tecnologias de informação, da globalização e das mudanças na agenda dos movimentos sociais.

Por fim, é a própria autora que busca esclarecer uma possível confusão quanto ao conceito: ao contrário de um uso comumente feito na teoria política, sua concepção de paridade nada tem a ver com uma igualdade numérica de um procedimento eleitoral. Sinteticamente, enumera cinco características de seu conceito: 1) remete a um estado qualitativo: "ser *igual*, estar em *igualdade* com os outros, interagir com os outros em pé de igualdade; algo que os números não podem garantir";[231] 2) não se aplica apenas às instituições políticas, mas a todos os domínios de interação da vida social: mercado de trabalho, vida sexual, relações familiares, associações da sociedade civil, etc.; 3) a fim de evitar que a correção de uma disparidade exacerbe outra, a norma da paridade busca se referir a todos os eixos de diferenciação social em que podem haver relações de subordinação (sexo, "raça", etnia, nacionalidade, orientação sexual, etc.) sem privilegiar um deles em detrimento de outros; 4) a noção requer que seja garantida a *possibilidade* de que os membros adultos interajam uns aos outros como parceiros; 5) ela considera três dimensões analiticamente distintas e irredutíveis da injustiça: econômica, cultural e política.

O alcance da paridade participativa deve satisfazer, portanto, ao menos essas três condições, eliminando-se seus respectivos obstáculos: uma distribuição de recursos justa; padrões de valoração cultural que garantam uma justa expressão de respeito para todos os participantes; uma justa possibilidade de representação política dos grupos atingidos pelas duas outras formas de injustiça, a fim de que todos tenham a oportunidade de lutar contra os fundamentos institucionais das injustiças que lhes afetam. Vejamos como a autora teoriza a respeito de cada uma delas.

[231] FRASER, 2011, p. 624.

3.4.2. Paridade garantida pela redistribuição

A luta por redistribuição, sumariamente, é a luta pela superação da injustiça em sua dimensão político-econômica. É, portanto, um caminho necessário mas não suficiente para alcançar a paridade participativa. O problema da má distribuição a ser superado é o problema de uma estrutura político-econômica que hierarquiza uma sociedade em classes sociais, de forma que alguns agrupamentos concentram a maioria dos recursos materiais da sociedade, enquanto outros são desprovidos – ou parcamente providos – de tais bens. São impedidos, portanto, de participarem como parceiros na interação social em condição de igualdade para com os demais. Para entender a luta por redistribuição – bem como a correspondente (in)justiça distributiva – convém entender o que a autora concebe por classe.

Dois autores clássicos da teoria social aparecem presentes nos escritos de Fraser quando o tema é este: Max Weber e Karl Marx. O primeiro não tem nas classes sociais um conceito central, embora elas apareçam em suas formulações e alcancem uma definição; na teoria do segundo, em contrapartida, o conceito é importantíssimo, mas não chega a receber uma definição conclusa. Comecemos por este último.

A relação de Fraser com a noção marxiana de classe, e com o marxismo em geral, é bastante complexa. Algo já sabemos dessa relação: sua tese de doutoramento dialogava com uma importante obra marxiana; sua concepção de Teoria Crítica tem suas origens em uma proposição do próprio Marx; a influência do marxista António Gramsci se faz ver ao longo de toda sua obra, especialmente no primeiro período; o socialismo aparece com frequência no horizonte emancipatório da autora; e o pensamento de Marx é citado como expressão de crítica da economia política e proposta de transformação redistributiva. Por outro lado, tanto o modelo para as políticas de interpretação das necessidades quanto este modelo para uma teoria da justiça se afastam de qualquer definição de "materialismo histórico-dialético" ao admitirem uma autonomia da esfera cultural e darem a ela a mesma relevância que é dada à economia política na constituição da injustiça. Cabe indagar, portanto, como a autora compreende o pensamento do filósofo alemão.

A própria Fraser trata de responder em um curto artigo de 1998, denominado "Um futuro para o marxismo".[232] A pergunta que quer responder é simples: o marxismo tem futuro nesta era que se apresenta como pós-socialista? A resposta, entretanto, é multifacetada. Argumenta a autora que, enquanto discurso totalizante metanarrativo da sociedade capitalista como referência para a política de oposição, o marxismo acabou. Por outro lado, muitas contribuições do pensamento de Marx permanecem sendo de grande valia para uma política de superação das injustiças do mundo contemporâneo. Argumenta em favor de um pós-marxismo emergente que não dispensa concepções marxianas originais, considerando fundamental que os movimentos sociais contemporâneos não fiquem alheios às dinâmicas de classe e aos processos político-econômicos globais "que auxiliam na conformação das desigualdades de gênero e raciais".[233] Ignorar o marxismo, segundo a autora, seria condenar a Teoria Crítica a uma forma de pensar pré-marxiana.

Um primeiro ponto de seu argumento é que, em Marx e toda tradição da Teoria Crítica, teoria e prática devem ser concebidas como em estreita conexão. Isso significa, para ela, que um novo marxismo é chamado a olhar também para as outras práticas políticas que emergem e não se ajustam à noção marxiana de classe e sua concepção de movimento histórico. Trata-se das lutas políticas das mais diversas pelos atores conhecidos como "novos movimentos sociais".

Um segundo aspecto diz respeito ao conceito de classe, entendido por certo marxismo em dois níveis: a classe "em si", atribuída teoricamente aos atores sociais que partilham de uma característica objetiva, que é não possuir a propriedade dos meios de produção, mas apenas de sua força de trabalho que deve ser vendida; e a classe "para si", a autoidentificação de um grupo social mobilizado, com uma identidade social coletiva, cujos atores atingem sua autoconsciência do processo de exploração ao qual estão submetidos. A grande questão do marxismo, segundo Fraser, é a relação entre os dois aspectos: em que circunstâncias a classe em si torna-se classe para si? De acordo com a autora, foi nesse espaço que o marxismo pensou, negativamente, as questões da consciência, cultura, ideologia e discurso. A "falsa consciência" produzida pela ideologia burguesa impediria, nesse sentido, a aquisição da "verdadeira consciência" que poderia conduzir o proletário à constituição da classe para si. À luz dos conflitos sociais contemporâneos,

[232] *Idem*, 1998d. Traduzido pela Revista Novos Rumos (1999b)
[233] *Idem*, *ibidem*, p.4.

Fraser se propõe a pensar de outra maneira temas como a cultura, o discurso e a constituição de grupos mobilizados:

> "Um problema consiste em como conceitualizar a construção das identidades das pessoas e a formação dos grupos sociais. Certamente nós rejeitaremos o ponto de vista insustentável de que as identidades sociais coletivas são de algum modo encobertas pelas posições estruturais dos atores sociais. Ao contrário, vamos assumir que as identidades são culturalmente *construídas*. Por isso, entendo que elas surgem de processos contingentes culturais relativamente autônomos que escapam da determinação estrutural. Portanto, onde o marxismo expôs convergência entre posições estruturais e grupos de mobilização e filiação nós vamos assumir ao invés a autonomia relativa das identidades de estruturas e a relativa contingência dos processos pelos quais as filiações se formam e os grupos são mobilizados. Segue que o campo novo da Teoria Crítica pós-marxiana necessita prover um lugar para o estudo da cultura e, portanto, para o estudo do discurso. O discurso, sobretudo, é o meio cultural em que as identidades sociais são formadas e reformadas. Também é o meio em que os interesses são construídos e representados e o meio em que os grupos sociais são criados e mobilizados."[234]

Fraser, portanto, propõe superar a leitura marxista negativa para a cultura e o discurso, que tratavam o papel destes apenas na medida em que constituíam obstáculo à "tomada de consciência". Pelo contrário, coloca a cultura e o discurso como essenciais para teorizar positivamente a formação das identidades coletivas e a mobilização dos grupos organizados sob tais identidades. Por isso que, sem prescindir da estreiteza entre teoria e prática nem das possibilidades de análises estruturais da injustiça, o pós-marxismo pregado pela autora tem de "prover um lugar para o estudo da cultura". Tal necessidade explica sua incorporação de conceitos gramscianos e seu diálogo com teorias do discurso pós-estruturalistas, as quais, segundo ela, teriam a contribuir com o pós-marxismo.

Um terceiro ponto, desse modo, é a necessidade de teorizar a partir das relações entre classe, gênero e "raça", e não mais apenas a partir do movimento das relações materiais de classe, tal qual havia sido feito no século XIX. A classe, assim como o gênero e a "raça", seria vista como uma identidade coletiva construída por processos culturais discursivos. Afirmar isso não significa para ela desprezar as estruturas sociais analisadas por Marx, mas admitir a relativa autonomia de tais processos. Todavia, a autora alerta que não se deve conceber estes eixos identitários (e tantos outros possíveis) como excludentes uns aos outros, mas como imbricados.

[234] *Idem*, *ibidem*, p.5.

Todo ator social é de gênero, de "raça", de classe, de nacionalidade, etc. e ainda que um desses "fios" seja precipitado para o centro, de acordo com sua filiação política, isso não significa que os outros deixem de existir e sejam operativos, ainda que implicitamente. O pós-marxismo defendido por Fraser, portanto, não recusa a contribuição marxiana para a economia política e a reflexão da classe, mas quer superar sua primazia frente às outras possibilidades de identidade política do ator e aos outros componentes de sua subjetividade.

Em suma, no que tange especificamente às classes sociais, a autora parece rejeitar a distinção entre *classe em-si* e *classe para-si* – ou no mínimo rejeita a forma como o marxismo clássico lidou com essa distinção. Acolhe a contribuição de Marx para a análise estrutural das relações materiais de produção, ainda que questione o caráter totalizante e metanarrativo da teoria e a primazia da injustiça gerada pelas relações materiais frente às outras formas de injustiça, enraizada em outras formas de relação. Em "Um futuro para o marxismo", entende a classe como relacionada com essas injustiças, mas ressalta seu caráter de *identidade coletiva construída por processos culturais discursivos*.

Todavia, em outras obras,[235] já no seio da construção de seu modelo tardio, afirma entender a classe como uma *ordem de subordinação socialmente arraigada*. Subordinação essa que consiste na institucionalização de "mecanismos econômicos que sistematicamente negam a alguns de seus membros os meios e as oportunidades de que precisam para participar na vida social em condição de igualdade com os outros".[236] Ora, esta definição é completamente diferente da anterior. Como lidar com essa aparente ambiguidade?

Parece-me necessário distinguir os dois pontos: na primeira definição, Fraser está tratando da classe enquanto coletividade organizada para a luta política; na segunda, enquanto realidade objetiva, agrupamento humano submetido a uma dada forma de subordinação. Não estaria, com isso, retornando à criticada distinção entre *classe em-si* e *classe para-si*? Não. Porque ao pensar a classe enquanto "ordem de subordinação" submete-a ao imperativo moral da *paridade participativa*; neste caso, a classe é definida não apenas em função dos meios de produção, mas da existência de todo e qualquer mecanismo econômico institucionalizado que nega a alguns

[235] *Idem*, 2002b, 2003a.

[236] *Idem*, *ibidem*, p. 48. No original: "To say that a society has a class structure is to say that it institutionalizes economic mechanisms hat systematically deny some of its members the means and opportunities they need in order to participate on a par with others in social life".

indivíduos e grupos a possibilidade de participarem como pares na interação social. Ao pensar a classe enquanto "coletividade organizada para a luta política" não está subordinando-a às relações materiais de produção – como que necessariamente condicionadas por estas – e às peculiaridades da vida material do proletário, mas considerando sua construção cultural mediada pelo discurso, relativamente autônoma. Nesse registro, portanto, o *discurso* e a *cultura* não são "mera ideologia", mas possuem também uma dimensão positiva na constituição de coletividades engajadas em movimentos sociais, partidos, sindicatos, etc.

É evidente que, dessa necessidade de renovação do marxismo, a autora considera perigoso o extremo oposto, a saber, ter o não reconhecimento como injustiça fundamental da qual tudo decorre – desprezando muitas corretas análises estruturais propiciadas pelo pensamento marxista e subestimando a gravidade que a injustiça socioeconômica permanece tendo. Como vimos, essa substituição "da redistribuição pelo reconhecimento" como eixo norteador das lutas sociais é bastante problemática. Segundo a própria autora, tratar-se-ia de substituir um paradigma truncado por outro.

A distinção entre a classe objetiva e a classe enquanto coletividade organizada também se encontra em Max Weber. Em seu diálogo com este autor, Fraser não esconde a simpatia pela formulação de "Classe, Estamento, Partido".[237] Apesar disso, não traça um diálogo explícito com a concepção weberiana de classe, embora pareça ter alguma aproximação com ela.

Uma primeira observação de Weber que se revela bastante pertinente ao pensamento da autora é a de que o poder econômico está usualmente atrelado ao poder político e às "honras sociais" (prestígio) que ele acarreta, da mesma forma que a "honra" pode ser a base do poder econômico ou político. Enfim, as três dimensões concebidas por Fraser são tratadas, desde Weber, como interrelacionadas e reforçando-se umas às outras, mas passíveis de serem analisadas cada qual segundo a própria lógica. No que se refere especificamente ao poder econômico, Weber oferece uma definição bastante clara de classe:

> "Podemos falar de uma 'classe' quando: 1) certo número de pessoas tem em comum um componente causal específico em suas oportunidades de vida, e na medida em que 2) esse componente é representado exclusivamente pelos interesses econômicos da posse de bens e oportunidades de renda, e 3) é representado sob as condições de

[237] WEBER, 1982.

> mercado de produtos ou mercado de trabalho. [Esses pontos referem-se à 'situação de classe' (…). A palavra 'classe' refere-se a qualquer grupo de pessoas que se encontrem na mesma situação de classe]."[238]

Assim, temos um conceito weberiano de "situação de classe" atrelado à forma pela qual a propriedade material é distribuída entre os indivíduos – e chama a atenção que o termo "distribuída" se encontre na formulação do próprio autor: a classe está vinculada à má distribuição dos bens ao longo da sociedade. A situação de classe, entretanto, não esgota sua compreensão sobre o tema. Segundo ele, *em determinadas condições culturais*, a situação de classe pode dar origem à "ação de classe". Argumenta que, conforme as pessoas tomam conhecimento da "distribuição da propriedade existente" ou "da estrutura da ordem econômica concreta", elas podem vir a reagir contra a estrutura de classes, seja por meio de processos intermitentes ou de "associações racionais". Estas últimas são relacionadas por ele ao proletariado moderno. De modo que, assim como Marx, também dissocia a compreensão da classe enquanto realidade objetiva ("situação de classe") da compreensão de classe enquanto coletividade organizada ("ação de classe").

Penso que a descrita definição de Fraser aproxima-se mais desta breve conceitualização de Weber que da herança marxista, embora suas reflexões a respeito da dimensão político-econômica mencionem mais o autor de *O Capital*. De todo modo, parece-me mais correto afirmar que, em seu tratamento da classe social, nossa autora acolhe contribuições tanto de Karl Marx quanto de Max Weber, mas desenvolve uma formulação original atrelada à sua perspectiva emancipatória da paridade participativa. Nesta perspectiva, as diversas lutas travadas – não só por grupos identificados com a "classe", mas também com o "gênero", a "raça", a "nação", etc. – em nome da superação dos entraves econômicos à participação paritária são chamadas de *lutas por redistribuição*.

O horizonte emancipatório para estas lutas, na perspectiva da autora, estaria no socialismo, reestruturação político-econômica que supera toda a forma de subordinação material, ou seja, que supera os obstáculos materiais (objetivos) à paridade participativa. Há uma forte conexão com a perspectiva emancipatória de seu primeiro modelo crítico, para o qual a igualdade social – necessária à radicalização participativo-democrática – não coincidiria com uma

[238] *Idem*, *ibidem.*, p. 212.

igualdade salarial plena, mas sim com a superação das relações sistemicamente produzidas de dominação e subordinação material.

Também como em seu primeiro modelo, o esforço de Fraser não é tanto de propor arranjos institucionais socialistas, de teorizar sobre a derrubada do capitalismo ou de imaginar como se daria a edificação de um novo regime político-econômico. É, antes, debater sobre os horizontes normativos para a emancipação – que, aqui, podem coincidir com o entendimento da *justiça* enquanto paridade participativa – e averiguar quais são as oportunidades e obstáculos presentes a esses horizontes, historicizando-os.

Enfim, há ainda uma observação pertinente à questão distributiva: embora até aqui eu a tenha descrito como circunscrita a um mesmo Estado-nação, Fraser não deixa de tratar, em especial nas obras a partir de 2004, que a injustiça político-econômica transcende o enquadramento nacional. Por exemplo: dívidas estabelecidas entre nações (ou entre nações e blocos internacionais; ou entre nações e bancos internacionais; etc) e as formas como se lida com elas acabam produzindo injustiças a indivíduos e grupos nos mais diversos lugares. Da mesma forma, migrações e diásporas constituem muitas vezes imigrantes ilegais, desprovidos de cidadania onde estão, que ficam à margem das políticas socioeconômicas existentes. Essa questão é aprofundada nos escritos em que Fraser trata da *representação política* e da justiça transnacional.[239]

3.4.3. Paridade garantida pelo reconhecimento

A luta por reconhecimento, sumariamente, é a luta pela superação da injustiça em sua dimensão cultural-valorativa. É, portanto, outro caminho necessário mas não suficiente para alcançar a paridade participativa. O problema do não reconhecimento a ser superado coincide com o problema de uma estrutura cultural-valorativa que hierarquiza uma sociedade em grupos de *status*: alguns agrupamentos constroem uma posição de dominação cultural, impondo seu horizonte avaliativo das práticas culturais a todos,[240] de forma que os demais grupos, subordinados, são desvalorizados, invisibilizados e excluídos devido a suas práticas ou

[239] Nesse sentido, destaca-se o artigo de 2010 em que trata da "exclusão social" em escala global, manifestando a complexidade do problema distributivo em um mundo globalizado. (FRASER, 2010a)

[240] O vocabulário da jovem Fraser diria que alguns agrupamentos conseguem hegemonizar meios socioculturais de interpretação e comunicação.

características culturais. São impedidos, portanto, de participarem como parceiros na interação social em condição de igualdade para com os demais.

Diante desta proposição, e da conceitualização que trata a luta por reconhecimento dentro de uma concepção de justiça pautada na *moralidade* kantiana, a pergunta ainda não respondida é a seguinte: *como*, do ponto de vista filosófico-moral, Fraser teoriza sobre o reconhecimento fora do campo da *ética*?

De acordo com o diagnóstico já abordado, as reivindicações por reconhecimento são usualmente atreladas a uma perspectiva identitária, de valoração da diferença por meio da afirmação da identidade de um grupo, a fim de conduzir a sociedade a reavaliar qualitativamente um grupo específico, com um caráter cultural específico. Ora, esta concepção, que trata o reconhecimento como questão de diferença identitária, pode ser compatível com a *ética* e a perspectiva de autorrealização, mas não com a *moralidade* e a perspectiva de uma justiça pautada na equidade.

Para possibilitar o tratamento do reconhecimento enquanto questão de igualdade é que a autora coloca o conceito de *status*. Com ele, a exigência do reconhecimento é uma exigência de igualdade moral: a igual valoração de *status* ao longo de todos os grupos sociais, independentemente das autodefinições que constroem, ou da fluidez ou rigidez de sua identidade cultural. O conceito de *status*, já tratado anteriormente, ao olhar para os "padrões institucionalizados de valoração cultural" em função dos seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais, é pensado tendo em vista minar as desigualdades decorrentes desses padrões.

Fraser acaba por não esclarecer o que entende por "instituição", o que parece fazer da expressão um ponto um tanto obscuro de sua formulação. O termo pode ser entendido de forma mais ampla, considerando como instituições a "família", o "parentesco", a "religião", etc.; ou mais restrita, dirigida ao poder político institucionalizado, de forma que a proposição teria uma interpretação mais legalista, se referindo a leis ou práticas injustas do Estado do ponto de vista da paridade participativa.[241] Entendo o conceito de Fraser como uma vinculação das duas interpretações: a universalização de padrões culturais injustos institucionalizados na família tradicional e na religião, por exemplo, legitimam um aparato institucional e legal injusto,

[241] A primeira definição parece se aproximar mais do pensamento durkheimiano, enquanto a segunda do pensamento weberiano.

enquanto este reforçaria os padrões avaliativos injustos vinculados a instituições sociais diversas. Interpreto, portanto, que a luta por reconhecimento defendida por Fraser deve se dedicar a superar manifestações institucionais-legais injustas – como a negação ao casamento homossexual, a negação a determinadas práticas religiosas, a violência policial dirigida preferencialmente a homossexuais e negros, a promoção de políticas públicas estigmatizantes, etc. – para que, superadas essas manifestações, se abra o caminho da desconstrução da universalização institucionalizada de padrões avaliativos particulares e das diferenciações que sustentam.

Assim, em linhas gerais, se os padrões institucionalizados de valoração cultural conduzem os atores à condição interagirem como parceiros, podemos falar em igualdade de *status*; quando, por outro lado, conduzem a exclusão e inferiorização de determinados atores com determinadas características culturalmente tidas por degradantes, temos aí o não reconhecimento, ou a subordinação de *status*. Em suma, lutar por reconhecimento não é necessariamente valorizar afirmativamente a diferença identitária, mas sobretudo "desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam".[242]

Se resgatarmos a tipologia dos remédios, parece-me possível afirmar o seguinte: os modelos teóricos para o estudo do reconhecimento pautados na "autorrealização", na "afirmação identitária" e no "reconhecimento da diferença" – bem como as atuações políticas correspondentes – poderiam ser enquadrados pela autora como propostas de remediação afirmativa do reconhecimento uma vez que não tocariam no cerne da questão, naquilo que ela chama "estrutura cultural-valorativa". A remediação afirmativa para a injustiça cultural, entretanto, não é integrável à remediação redistributiva, seja ela em sua forma afirmativa ou transformativa. Para que a transformação – *desconstrução* – ocorra nessa estrutura parece ser necessário para autora que, antes de tudo, o reconhecimento seja encarado como uma questão de subordinação de *status* devida a normas socialmente institucionalizadas. Porque, neste caso, não se trataria de lutar pela afirmação do próprio grupo, ou da autorrealização dos seus membros, mas da eliminação das normas institucionalizadas – muitas vezes ratificadas na forma de dicotomias (homem/mulher, hetero/homo, branco/negro) – que reificam identidades e limitam as

[242] FRASER, 2007a, p. 109.

possibilidades de afiliação dos agentes. Em suma, não se trataria de lutar pela afirmação da diferença, mas pela igualdade de *status*.

Há neste pensamento, portanto, a refutação da perspectiva de reconhecimento pensada por Axel Honneth e Charles Taylor, vinculada à autorrealização. De acordo com a autora, ambos concebem que "ser reconhecido por outro sujeito é uma condição necessária para formar uma subjetividade integral, não distorcida".[243] Nesse caso, o não reconhecimento é entendido enquanto subjetividade prejudicada e identidade danificada. É uma lesão compreendida em termos éticos, empecilho à autorrealização, à boa vida. Propor, como Fraser faz, o reconhecimento enquanto questão de justiça significa afirmar que o injusto é que a alguns indivíduos e grupos seja negada a possibilidade de participarem integralmente na interação social devido a padrões institucionalizados de valoração cultural, "de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade, e os quais depreciam as suas características distintivas ou as características distintivas que lhe são atribuídas".[244] Neste caso, o não reconhecimento é inaceitável porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada. Segundo a autora, esta sua abordagem possui três grandes vantagens em relação às de Honneth e Taylor.

A primeira seria que, uma vez que não há uma concepção de autorrealização universalmente partilhada, qualquer tentativa de justificar lutas por reconhecimento que apele para isso será sectária, ao invés de vinculante. Sua teoria, ao contrário, recorre a um padrão deontológico sem deixar de incorporar o espírito moderno da "liberdade subjetiva", sustentando que a definição de boa vida, ou autorrealização, e a criação dos meios para alcançá-las cabem aos indivíduos e grupos, dentro de limites que assegurem liberdade semelhante para os demais.

A segunda vantagem responderia ao fato de que as teorias do reconhecimento por ela contestadas tendem a localizar o problema do não reconhecimento na psicologia individual ou interpessoal. Argumentando que são precisamente os padrões institucionalizados de valoração cultural que estabelecem alguém como desmerecedor de respeito e estima, a autora almeja que sua abordagem evite a psicologização da questão do reconhecimento – a qual, ao identificar o problema nas distorções internas da autoconsciência do oprimido, correria o risco de culminar em

[243] *Idem*, 2003a, p. 28. No original: "…being reconized by another subject is a necessary condition for attaining full, undistorted subjectivity".
[244] *Idem,* 2007a, p. 112.

uma culpabilização da própria vítima. Seu modelo, pelo contrário, argumenta que os arranjos interacionais que impedem a participação paritária "são moralmente indefensáveis, distorçam ou não a subjetividade os oprimidos".[245]

A terceira vantagem busca superar outro ponto por ela considerado problemático nas teorias rivais, que é a noção de estima. Concebendo uma distinção filosófica entre *respeito* e *estima*, Fraser argumenta que a proposição que alinha o reconhecimento à autorrealização e sustenta que todos tem igual direito à estima social é insustentável, sendo mais plausível argumentar que todos têm igual direito ao respeito dos demais. A meta da luta por reconhecimento, neste caso, seria um mundo "onde a assimilação das normas culturais majoritárias ou dominantes não seja mais o preço que se tenha de pagar por igual respeito".[246] Considerando paradoxal a imposição de se estimar de modo igual a todos, nossa autora propõe que se considere que *todos têm direito igual de buscar estima social sob iguais condições de oportunidades*. Neste caso, seriam os padrões de valoração cultural injustos que impediriam tal igualdade de oportunidades, e a luta por reconhecimento se traduziria na superação de tais padrões.

Resta, ainda, compreender como sua teoria lida com a questão das particularidades dos grupos sociais que lutam por reconhecimento. Uma vez que a norma da paridade participativa reclama um universalismo – porque se dirige a todos os membros adultos da sociedade, e porque supõe um igual valor moral de todo ser humano –, fica a dúvida se a construção do reconhecimento sob esta perspectiva, além de reconhecer a humanidade comum, pode exigir o reconhecimento das particularidades dos indivíduos e grupos. Para responder essa pergunta, Fraser faz um apelo a uma abordagem pragmatista: a resposta depende da utilidade para a luta em questão.

A constatação inicial é a seguinte: o reconhecimento não é uma necessidade humana genérica, mas remédio para uma dada manifestação da injustiça social. A remediação, portanto, deve se dar de acordo com o dano; evidentemente, sempre dentro da perspectiva paritário-participativa. Disso decorre que há casos em que o não reconhecimento resulta da negação da humanidade comum e há casos em que envolve a negação de particularidades de determinados

[245] *Idem*, 2003a, p. 32.
[246] *Idem*, 2002b, p.7

participantes. Exemplo clássico do primeiro caso é o *apartheid*; aqui, a compensação envolve a reivindicação de uma cidadania não racializada, recorrendo a um reconhecimento universalista. Exemplo do segundo caso seria o argumento de um certo feminismo de que a subordinação de gênero requer o reconhecimento da capacidade distintiva feminina de dar a luz; aqui, diz Fraser, o remédio *pode* envolver o reconhecimento da especificidade, desde que não deixe de estar voltado para a superação da hierarquização de *status* pela desinstitucionalização de padrões injustos de valoração cultural.

Tal resolução pragmática supera tanto a afirmação de teóricos distributivos de que a justiça se baseia apenas nas capacidades e necessidades universalmente partilhadas, quanto a afirmação oposta de que todos precisam sempre ter suas particularidades reconhecidas para reivindicar reconhecimento. "Para o pragmatista, assim, tudo depende do que, precisamente, as pessoas não reconhecidas necessitam neste momento para que sejam capazes de participar como parceiros na vida social. E não há razão para presumir que todas elas necessitem da mesma coisa em todos os contextos".[247]

3.4.4. Integrando redistribuição e reconhecimento

Antes de tocar na dimensão política da representação, cabe averiguar se e como foram alcançados os objetivos de integrar redistribuição e reconhecimento, economia política e cultura, classe e *status*, sem que esses pares constituíssem um dualismo substantivo ou fossem concebidos como antíteses irreconciliáveis.

A fim de atingir esses propósitos, Fraser acaba por se valer de um argumento habermasiano reconstruído à sua maneira, em moldes semelhantes ao que fizera na juventude.[248] Para chegar a ele, parte de uma distinção hipotética de dois modelos de sociedade.[249] O primeiro modelo hipotético é de uma sociedade, já muito descrita por uma literatura antropológica, cujo idioma mestre das relações sociais é o parentesco. Este organizaria não apenas as relações matrimoniais e sexuais, mas também todas as relações de trabalho, autoridade, reciprocidade, a

[247] *Idem*, 2003a, p. 47. No original: "For the pragmatist, accordingly, everything depends on precisely what currently misrecognized people need in order to be able to participate as peers in social life. And there is no reason to assume that all of them need the same thing in every context."

[248] *Idem*, 1987b.

[249] Essa formulação pode ser encontrada em: *Idem*, 2002b, 2003a.

distribuição de bens e a hierarquia de prestígio. Ou seja, o parentesco asseguraria tanto a integração econômica quanto cultural da sociedade, de modo que a estrutura de classe e a ordem de *status* estariam fundidas.[250] Tendo o parentesco como princípio abrangente das relações, o *status* ligado a ele ditaria a posição de classe. Em outras palavras, nessa sociedade idealmente concebida, a redistribuição derivaria do reconhecimento.

O segundo modelo hipotético diz respeito a uma sociedade (um tanto distópica) totalmente mercantilizada, cuja instância determinante seria o mercado. As relações econômicas organizariam o trabalho, a distribuição de bens, as relações matrimoniais e sexuais, as hierarquias políticas, as relações de reciprocidade e as hierarquias de prestígio. Nessa sociedade, estrutura de classe e ordem de *status* também estariam fundidas, sendo que a primeira determinaria a segunda. Por conseguinte, o reconhecimento derivaria da redistribuição.[251]

Em nenhuma das duas há uma diferenciação do ordenamento econômico em relação ao cultural. Embora economia e cultura possam ser analiticamente separadas, na prática estariam tão fundidos que essa distinção não faria sentido. Entretanto, qualquer uma das duas visões parece para Fraser descabida no trato sociedade moderna. Esta conteria tanto arenas mercantilizadas dominadas pela estratégia quanto áreas interativas cujas relações são orientadas pela busca de entendimento. Assim, influenciada por Habermas, a autora crê que o característico da modernidade seria o *desacoplamento parcial* entre os mecanismos econômicos de distribuição em relação às estruturas de prestígio.[252] Dizer que o desacoplamento é parcial significa dizer que as duas dimensões – material e simbólica – permeiam todas as relações, ainda que haja instituições mais características da reprodução material (como o mercado) e instituições mais características da reprodução simbólica (como a família). Ambas constroem relações permeadas tanto por fins estratégicos quanto pela busca de entendimento. Porém, em cada tipo de instituição, o peso relativo de cada tipo de relação é distinto. Em suma, a diferenciação não é substantiva,

[250] Para evitar o anacronismo sobre a "classe", aqui parece ser mais plausível uma concepção weberiana; ou seja, desvinculada das relações de produção e mais atrelada à distribuição de bens.

[251] Esta concepção, diga-se, não está tão distante de um certo marxismo que compreende a dimensão cultural como epifenômeno das relações materiais.

[252] Vale, mais uma vez, esclarecer que o desacoplamento moderno ao qual se refere Habermas não se dá entre os "mecanismos econômicos" e as "estruturas de prestígio". Conforme já tratado nos capítulos iniciais, trata-se do desacoplamento entre "sistema" e "mundo da vida", sendo que o primeiro seria espaço especializado na reprodução material da sociedade e o segundo na reprodução simbólica.

mas pode ser analiticamente traçada. Por isso que Fraser recusa um "dualismo substantivo" e chama essa sua abordagem de "dualismo perspectivo".[253]

Ao encarar dessa maneira, o modelo permite às feministas enxergar "as conexões (institucionalizadas no mercado de trabalho) entre normas androcêntricas que desvalorizam atividades marcadas como 'femininas' e o baixo salário das trabalhadoras". Da mesma forma, permite aos homossexuais observar "as conexões institucionalizadas nos sistemas de bem-estar social entre normas heterossexistas que deslegitimam a sua orientação sexual e a negação de recursos e benefícios para *gays* e lésbicas".[254] Um exemplo comum, e muito debatido no Brasil contemporâneo, é a negação do estatuto de família a casais do mesmo sexo que se encontram em união estável, impedindo-nos o acesso a políticas dirigidas ao núcleo familiar.

Dessa diferenciação analítica entre classe e *status*, passemos às correspondentes lutas por reconhecimento e redistribuição. Ora, uma vez que as injustiças sociais envolvem ambas formas de hierarquização e subordinação, a construção da justiça deve superar ambos os obstáculos. Daí a relevância da busca de um núcleo normativo que integre as duas formas de se realizar justiça sob uma filosofia moral coerente. Na teoria da autora, este núcleo é a norma da *paridade participativa*, a exigência de que todos os indivíduos adultos de uma sociedade tenham a possibilidade de interagirem entre si enquanto pares, seja em suas relações cotidianas, seja nos espaços de debate público.

Colocar a paridade participativa no centro do debate leva Fraser a aprofundar aquela formulação que chamei de tipologia dos remédios. Embora passe a gradativamente dar menos ênfase a essa diferenciação, ela se mantêm e passa por duas revisões. A primeira revisão se dá porque a questão central da remediação da injustiça, em seu modelo mais concluso, passa a ser remover os obstáculos à participação paritária, sejam político-econômicos, sejam simbólico-culturais. Tal exigência ainda inexistia quando a tipologia foi desenvolvida. Com essa primeira revisão, não se altera a tipologia, mas a submete a uma norma central que pode servir para

[253] FRASER, 2002b.

[254] *Idem*, 2000a, p.110. No original: "...the links (institutionalized in labour markets) between androcentric norms that devalue activities coded as 'feminine', on the one hand, and the low wages of female workers on the other. (…) the links institutionalized within social-welfare systems between heterosexist norms which delegitimate homosexuality, on the one hand, and the denial of resources and benefi ts to gays and lesbians on the other".

justificar uma dada política (afirmativa ou transformativa) ou negá-la, caso sua adoção mediante pressões de um grupo negue a paridade a um outro.

A segunda revisão parece-me mais relevante: Fraser passa a enfatizar que a distinção entre afirmação e transformação não pode ser tida como absoluta, mas contextual. Reformas aparentemente afirmativas podem ter efeitos transformativos, dependendo do contexto, e vice-versa. Um exemplo interessante é a reivindicação pela Renda Básica. Na medida em que não transforma a estrutura político-econômica, ela tende a ser vista como afirmativa. Em muitos contextos, principalmente quando é desvinculada a outras políticas, Fraser acredita que a medida poderia assumir esse caráter afirmativo e acabar por, inclusive, subsidiar empregadores informais que pagam baixos salários para serviços temporários ou até arrochar os salários como um todo. Além disso, sozinho em um contexto neoliberal com mercado de trabalho androcêntrico, o benefício permitiria que mulheres se retirassem periodicamente do mercado de trabalho para os cuidados primários do lar – edificando um mercado de trabalho feminino flexível e descontínuo – , enquanto poderia significar um aumento do tempo de lazer apenas para homens de determinadas classes sociais.

Entretanto, os efeitos podem ser outros, transformativos, em função do valor do direito e de sua combinação com outras políticas. Podem, de uma forma geral, afetar a relação de poder entre capital e trabalho, fomentando um terreno para outras transformações futuras. Para as mulheres, se combinada com boas políticas ligadas, por exemplo, ao cuidado de crianças, a Renda Básica pode contribuir para alterar a relação de poder entre casais heterossexuais, promovendo mudanças na divisão do trabalho pelo gênero. Ou seja: nenhuma política é, em si mesma, afirmativa ou transformativa; adquire este ou aquele caráter em função do contexto em que ocorre.

Diante desse arcabouço teórico para a justiça, fica pendente um questionamento filosófico-moral: como justificar uma reivindicação? Quais são os parâmetros e critérios para avaliar moralmente uma luta justa e legítima? Uma vez que o reconhecimento foi teorizado dentro no campo da moralidade, como tomar por justa e legítima – ou injusta e ilegítima – uma dada luta, sobretudo quando envolve dois grupos em disputa sobre uma mesma matéria? Uma vez

que a justiça pode ser pensada sem desprezar as particularidades, como pensar a justificação das lutas sociais sem se resvalar para o terreno da *ética*?[255]

Uma primeira resposta parece evidente: o padrão avaliativo é a paridade participativa. Neste caso, a reivindicação é justificada na medida em que os movimentos argumentam e demonstram que os arranjos institucionais (culturais-valorativos ou materiais) negam a eles a possibilidade de participarem como iguais. Por conseguinte, a argumentação em torno dos remédios deve respeitar também este padrão avaliativo: reivindicantes devem demonstrar que sua proposta vai superar o obstáculo apontado sem exacerbar outros obstáculos. Evidentemente, Fraser não está exigindo que os movimentos sociais se valham desses conceitos teóricos, mas argumentando que a construção da justiça exige a superação das desigualdades injustas (de classe e *status*), sem necessariamente se apegar a um paradigma identitário, psicologizante ou ligado ao "bem viver".

Há situações bastante complexas, que envolvem valores e opções de vida dos indivíduos – inclusive, em certos casos, quando querem livremente não fazer uso das possibilidades de paridade. Assim, casos de reconhecimento que envolvem, por exemplo, práticas religiosas necessitam uma análise mais cuidadosa, que deve ser feita em dois níveis: a observação da possibilidade de paridade *entre grupos* e *intragrupo*.

A análise da paridade entre grupos diz respeito às injustiças que impedem dois ou mais grupos – vale sempre dizer, independentemente de sua visão particular de autorrealização e da forma como se autoidentificam – de se encontrarem em igualdade de *status* devido a determinados padrões institucionalizados de valoração cultural; quando estes grupos encontram-se em debate e a reivindicação por reconhecimento dirige-se à superação da hierarquia de *status*, temos aí a luta por reconhecimento justificável. O já tratado exemplo mais evidente desse caso ocorre quando o Estado institucionaliza a heteronormatividade, reclamada por instituições religiosas e outras organizações conservadoras, impedindo homossexuais de participarem paritariamente da interação social por meio de leis que não reconhecem a eles direitos reconhecidos a casais heterossexuais. Assim, é moralmente justificável quando agrupamentos reclamam a desinstitucionalização de tal desigualdade de *status*.

[255] Tais perguntas são respondidas sobretudo em: *Idem*, 2003a, 2007a.

Casos diferentes requerem a análise da paridade *intragrupo*, ou seja, a paridade participativa serve para analisar *efeitos de práticas minoritárias,* contra as quais se reivindica, que recaem sobre os próprios membros do grupo. Como exemplo a autora menciona um certo judaísmo ortodoxo que promove uma segregação sexual na educação, realizando cortes de isenções tributárias ou de subsídios escolares às meninas e impedindo-as de participar paritariamente quando atingirem a idade adulta.

Em muitos casos, porém, acaba por ser necessário argumentar simultaneamente a respeito dos dois níveis. Segundo a autora, isso coloca mais uma exigência: além de demonstrar sua desvantagem institucionalizada em termos de paridade participativa, caberia aos reivindicantes demonstrar que as práticas buscadas não negam a paridade a membros do próprio grupo ou de outros. Essa dupla exigência, não raro, gera casos polêmicos de difícil resolução.

Uma situação emblemática desse tipo diz respeito à proibição do uso do véu islâmico nas escolas francesas. Ao indagar sobre a justificação da proibição, é preciso recorrer tanto ao nível entre grupos quanto intragrupal. Ao olhar para o primeiro, parece evidente que a lei é injusta porque promove uma subordinação de *status* das muçulmanas, já que não há proibição semelhante para objetos pessoais de outras crenças. Os debates, porém, recaem sobretudo ao nível intragrupal: de um lado, republicanos franceses argumentam que o véu é, em si, marcador de subordinação das mulheres dentro do grupo em que se encontram; sendo, portanto, uma questão de justiça proibi-lo. Do outro lado, partidários de um multiculturalismo argumentam que o sentido do véu não é unívoco e não pode ser tido simplesmente como símbolo machista, dado que correntes de mulheres no interior do próprio islamismo têm ressignificado seu uso, enquanto outras acolhem seu significado tradicional alegando serem livres para tal. Como determinar quem detêm a razão, ou melhor, qual argumento é mais justificável?

Essa pergunta remete à importantíssima questão da aplicabilidade do princípio normativo da justiça, que é uma questão procedimental. Porque apesar de seu caráter deontológico, a norma da participação paritária não é concebida como um padrão avaliativo que deve ser aplicado monologicamente, tal qual um procedimento decisório capaz de, por si, dar conta de oferecer respostas a todas as disputas.[256] Antes, ele supõe o discurso e o diálogo em processos

[256] A recusa de um procedimento decisório racional que pressuporia leis universais colocadas por uma ciência positiva está presente desde o doutoramento da autora (FRASER, 1980). Na ocasião, argumentava favorável a uma

democráticos de debate público, que não podem dispensar a participação dos principais envolvidos. Trata-se de, assim como no modelo de juventude, olhar para como os grupos minoritários interpretam as questões e para a racionalidade que mobilizam na defesa daquilo que consideram justo. Considerada a paridade participativa como fundamento da justiça, a perspectiva normativa da autora é que ela sirva como jargão principal de racionalidade no debate público, a linguagem principal para a argumentação político-democrática, seja em questões de redistribuição ou de reconhecimento.

Temos aqui mais uma remissão a Habermas e aos argumentos da juventude: é por meio da deliberação pública que a justiça deve ser resolvida. Não obstante toda justificação filosófico-moral que sustenta a paridade participativa, uma justiça radicalmente democrática deve se sustentar na circulação do poder comunicativo e não no estabelecimento de um "júri" especializado que emita um discurso positivista, burocratizante ou que recorra simplesmente a maioria numérica. A justiça só é efetivamente democrática se a construção da participação paritária envolve um amplo debate entre "públicos" e "contrapúblicos", "dominantes" e "subalternos", "hegemônicos" e "contra-hegemônicos" – para usar termos comuns no modelo crítico da juventude –, uma vez que o princípio em si da paridade participativa não traz todas as respostas para todas as disputas, colocando apenas o parâmetro moral a ser levantado no debate para justificar ou não uma reivindicação. Pensar, portanto, a aplicação de forma monológica do princípio é permitir uma resolução arbitrária dos casos em que a decisão mais justa não é evidente. E estes, penso, são quase todos.[257]

Por fim, fica uma questão ainda em aberto. Parece haver aqui um círculo vicioso: se redistribuição e reconhecimento são condições para a paridade participativa (inclusive no debate público), como conceber como legítimo um debate que ainda não contempla tais condições? É pelo debate público que se circulam discursos oposicionais para pressionar o poder institucionalizado e construir a participação paritária efetiva na sociedade. Entretanto, sem tal

racionalidade hermenêutica, discursiva, para julgar a maior adequação entre duas ou mais narrativas em torno de um mesmo objeto – no caso, tratou de variadas narrativas da ascenção de Luis Bonaparte ao poder em contraponto à narrativa marxiana (MARX, 2006). Vale dizer, ainda, que seria um contra-senso a aplicação unilateral e vertical de um princípio que se pretende democratizante.

[257]Ao tratar brevemente da questão da justificação, o modelo de juventude propunha olhar para os procedimentos e as consequências. Aqui, apenas os procedimentos são ressaltados. Acredito ser razoável supor que o julgamento das consequências deva ser também objeto do debate público.

paridade, o debate público é desigual por princípio. Sem esconder esse ponto, Fraser argumenta que a circularidade não é viciosa, não constituindo uma suposta tautologia em sua formulação. Haveria, na verdade, uma *reflexividade* que conduz à teorização sobre a injustiça política, a qual permeia a constituição dos espaços deliberativos e seus processos. O argumento é de que, ao invés de se abolir a teoria democrática, seja preciso transformar a realidade social:

> "Longe de expressar qualquer defeito de conceitualização, a circularidade expressa *o caráter reflexivo da justiça quando entendida a partir de uma perspectiva democrática*. Nela, a justiça não é um requerimento externamente imposto, uma determinação que recai sobre aqueles que ela obriga. Antes, ela se faz *na medida em que seus destinatários também podem legitimamente considerar-se como seus autores*. A solução, por conseguinte, não é abolir a circularidade na teoria, mas trabalhar para aboli-la na prática pela transformação da realidade social. Ela requer o surgimento (em uma primeira ordem) de reivindicações por redistribuição e reconhecimento. Mas também requer o surgimento de uma segunda ordem de reivindicações, em um meta-nível, sobre as condições pelas quais são julgadas as reivindicações de primeira ordem. Argumentando publicamente que momentaneamente faltam condições verdadeiramente democráticas para a argumentação pública genuinamente democrática, essa nova ordem de reivindicação expressa a *reflexividade* da justiça democrática no processo de luta para sua realização prática. Portanto, a abordagem proposta aqui incorpora um meta-nível de deliberação sobre os processos de deliberação. Como resultado, oferece a vantagem de preservar a possibilidade de crítica radical".[258]

O tema da reflexividade será retomado adiante. Cabe por ora clarificar que os reivinidicantes por redistribuição e reconhecimento não problematizam apenas sua hierarquia de *status* ou estratificação social, mas também podem colocar em questão uma "segunda ordem de reivindicações", tematizando a ausência de democracia nos espaços – centrais ou periféricos – de reivindicação política, debate público, construção do consenso e formação da opinião pública.

[258] FRASER, 2003a, p. 44, grifos meus. No original "Far from reflecting any defect of conceptualization, it faithfully expresses the reflexive character of justice as understood from the democratic perspective. In the democratic perspective, justice is not an externally imposed requirement, determined over the heads of those whom it obligates. Rather, it binds only insofar as its addressees can also rightly regard themselves as its authors. The solution, accordingly, is not to abolish the circularity in theory. It is rather to work to abolish it in practice by changing social reality. This requires raising (first-order) claims for redistribution and recognition, to be sure. But it also requires raising second-order or meta-level claims about the conditions in which first-order claims are adjudicated. By arguing publicly that the conditions for genuinely democratic public argument are currently lacking, one expresses the reflexivity of democratic justice in the process of struggling to realize it practically. Thus, the approach proposed here incorporates a meta-level of deliberation about processes of deliberation. As a result, it offers the further advantage of preserving the possibility of radical critique."

Essa reivindicação por procedimentos decisórios justos e democráticos é o tema da próxima seção.

Em suma, a universalidade de sua filosofia moral não se contrapõe a uma teoria crítica da democracia. De modo que, para além de uma filosofia moral da justiça, ou de uma teoria da justiça simplesmente deontológica, penso ser mais correto tratar este modelo de Nancy Fraser em termos de uma *teoria crítica da justiça democrática*, dado que simultaneamente busca um padrão deontológico para a conceitualização da justiça e permanece olhando para as manifestações políticas dos próprios injustiçados como elemento fundamental e imprescindível para a superação da injustiça.

3.4.5. Paridade garantida pela representação

O grande problema da teoria da justiça de Fraser era, inicialmente, integrar as lutas por redistribuição às lutas por reconhecimento em quatro sentidos: *filosófico-moral*, ao conceber uma teoria da justiça filosoficamente coerente capaz de abranger as duas dimensões sob um único núcleo normativo; *político-teórico*, ao contribuir para as reflexões sobre a integração das políticas que visam superar a injustiça material com as que visam superar a injustiça simbólica; *sócio-teórico*, ao traçar as relações entre classe e *status* nas sociedades modernas (sobretudo no pós-socialismo); e *político-prático*, ao fomentar a integração entre redistribuição e reconhecimento nos projetos e lutas políticas dos movimentos sociais. Ao longo de sua trajetória, o primeiro aspecto se tornou central e objeto de maior preocupação, embora os demais não tenham sido desprezados. Com efeito, se a concepção de justiça não aparecia como preocupação central no texto de 1995, ela passou a adquirir essa importância sobretudo a partir de 2000, com "Rethinking Recognition". Não obstante as críticas recebidas, pode-se dizer que Fraser conseguiu, com considerável sucesso, alcançar aquele primeiro grande objetivo que era a integração filosófica das duas dimensões. Mas sua teoria não parou neste ponto. Atenta às transformações sociais e aos novos debates filosóficos, a autora percebeu que o problema da integração constituía apenas um dos dilemas da justiça no mundo contemporâneo. E isso lhe obrigava a ampliar o leque conceitual da nova teoria da justiça a qual se propôs construir.

Sem abdicar do arcabouço construído sobre o núcleo normativo da paridade participativa, Fraser propõe olhar para a *política* enquanto terceira dimensão da justiça, ao lado da cultura e da

economia. O modelo passa a conceber, portanto, que a justiça requer redistribuição, reconhecimento e *representação*. A primeira dimensão se refere às condições materiais dos variados atores e em que medida estas possibilitam uns indivíduos exercerem dominação sobre outros. A segunda diz respeito aos padrões institucionalizados de valoração cultural, e em que medida estes permitem o estabelecimento de uma hierarquia por *status*. A terceira, que é a *representação*, está dirigida "à natureza da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura as disputas sociais"[259] e em que medida tais regras permitem a exclusão de determinados atores de debate político. Nos três casos, a injustiça ocorre quando determinados indivíduos ou grupos são impedidos de participarem como pares na interação social.

Vale esclarecer: as influências de Foucault e Gramsci sobre o trabalho de Fraser levam-na a tratar "política" e "poder" como conceitos amplos, permeando tanto as relações sociais cotidianas quanto as lutas sociais em geral, seja por redistribuição ou por reconhecimento.[260] Porém, ao falar da representação política, Fraser recorre a uma noção mais estrita e específica de política para abordar o "palco em que as lutas por distribuição e reconhecimento são conduzidas"[261].

A dimensão política da representação, pensada nesse sentido mais estrito, olha para duas instâncias da constituição da justiça: o *critério de pertencimento social*, ou seja, a circunscrição de quem conta como membro do grupo daqueles legitimados a reivindicar redistribuição ou reconhecimento; e o *estabelecimento das regras decisórias*, ou seja, os procedimentos legítimos de apresentação e resolução das disputas, determinando como as reivindicações devem ser introduzidas no debate e julgadas. Em suma, a luta por representação é a luta por definir quem é considerado como membro de uma comunidade política, isto é, da luta por definir quem pode fazer reivindicações por redistribuição e reconhecimento; e também da luta pelas "regras do jogo", por procedimentos aceitáveis de apresentação e julgamento das reivindicações recíprocas por justiça.

Da mesma maneira que as "questões econômicas" de distribuição e "questões culturais" de reconhecimento, embora imbricadas, não são entendidas por Fraser como redutíveis umas às

[259] *Idem*, *ibidem*, p. 19.

[260] Os diálogos com Foucault e o conceito gramsciano de hegemonia encontram-se em: *Idem*, 1989b, 1989c, 1990a, 2003b, 2009c.

[261] *Idem*, 2009f, p. 19.

outras, o mesmo vale para as "questões políticas" da representação.[262] As injustiças políticas não são meras consequências das econômicas ou culturais, mas possuem sua própria lógica. Assim como problemas ligados ao não reconhecimento e a má distribuição não são redutíveis um ao outro, o mesmo se passa com a falsa representação (*misrepresentation*), forma política da injustiça. Esta, podendo reforçar e ser reforçada pelas outras duas formas de injustiça, "ocorre quando as fronteiras políticas e/ou as regras decisórias funcionam de modo a negar a algumas pessoas, erroneamente, a possibilidade de participar como um par, com os demais, na interação social – inclusive, mas não apenas, nas arenas políticas."[263]

Embora essas conclusões tenham sido alcançadas no decorrer dos trabalhos a respeito dos problemas da globalização, a dimensão política da injustiça não é tratada como um fenômeno absolutamente novo. Pelo contrário, antes das novas dinâmicas globais colocarem o problema do enquadramento, já existiam reivindicações que visavam a dimensão propriamente política. Exemplos dados pela autora se referem a disputas e lutas referentes a sistemas eleitorais, como os debates sobre o voto distrital, a contestação de sistemas do tipo "*winner-take-all*" (em que o partido majoritário ganha todas as cadeiras em disputa), etc. Embora a autora se atenha a esses exemplos, a formulação nos dá margem a pensar não apenas nas disputas referentes aos modelos eleitorais, como também no que considero casos mais exacerbados de injustiça política dentro de um Estado-nação: regimes ditatoriais, proibição de sindicatos e outras formas de organização política, liberdade de expressão restrita ou inexistente, torturas e desaparecimentos como formas de repressão política, dentre outras. Dá margem também para pensarmos nas condições de deliberação nas arenas públicas de fora do Estado, outrora denominadas por Fraser como "públicos fracos". Essa crítica já havia sido feita em sua juventude, quando debatera com Habermas a respeito da esfera pública burguesa.[264]

Dessa forma, lutas por abertura democrática, por liberdade de organização e opinião política, pela construção de modelos participativos que permitam maior integração da população

[262] Essa noção tripartite da justiça vem sendo esboçada desde, no mínimo, 2001, embora tenha se consolidado três anos depois. Em conferência realizada naquele ano (FRASER, 2002b), já afirmava que sua teoria concebia, *no mínimo*, dois obstáculos à participação paritária (político-econômicos e culturais), mas que outros poderiam ser pensados, como os obstáculos políticos. Neste caso, argumentara, a reparação seria por meio da *democracia*. Nos textos posteriores, porém, a reparação política passa ser tratada sob o termo *representação*.

[263] *Idem*, *ibidem*, p. 21.

[264] *Idem*, 1990b.

na direção do Estado seriam formas de se avançar na luta por representação. A autora menciona também os debates a respeito de cotas numéricas para a participação de mulheres e minorias étnicas nos espaços legislativos; sem, contudo, tomar posicionamento nesses casos. Ampliando a reflexão para além das instâncias propriamente estatais, podemos imaginar as lutas pela democratização dos meios de comunicação em massa e pelo controle social da mídia, este pensado a partir de uma perspectiva democrática, como formas também de lutas por representação.

Há algo, porém, que pode parecer confuso: a representação é, em si, um terceiro eixo da injustiça (como a redistribuição e o reconhecimento), ou simplesmente diz respeito aos espaços, procedimentos e pessoas autorizados para os dois outros tipos de reivindicação? Entendo que a teoria de Fraser responde "sim" às duas alternativas. Redistribuição e reconhecimento são políticos (em sentido amplo) por excelência, mas a noção de representação remete aos espaços de luta, à definição de possibilidades, de formas autorizadas de reivindicação e dos interlocutores autorizados a lutar por reconhecimento e redistribuição. Entretanto, quando esses espaços são injustos, ou seja, quando injustamente excluem determinados interlocutores do debate ou adotam procedimentos injustos e autoritários, abre-se a possibilidade para que os próprios meios e espaços pelos quais se constrói a justiça sejam postos em debate e constituam objetos de reivindicação. Ocorre então a luta por representação, relativamente autônoma das outras duas. Assim, a representação acaba por constituir um terceiro eixo de reivindicação, ao lado da redistribuição e do reconhecimento, e uma terceira exigência à paridade participativa.

As reflexões acerca da justiça política e da construção da representação para a garantia da paridade participativa alavancam a teoria a uma abrangência maior: a partir de suas constatações quanto às peculiaridades do mundo globalizado, Fraser passa a conceber que a teorização da justiça deve ser realizada em três níveis, sintetizados em três pronomes: *que*, *quem* e *como*. No primeiro nível se interroga: *que* obstáculos são colocados à paridade participativa? Ou: *que* é preciso conquistar para alcançar uma sociedade justa? Ou ainda: o *que* é justiça? No segundo nível as perguntas fundamentais são: *quem* está legitimado a lutar por justiça? *Quem* faz parte do conjunto de membros autorizados a reivindicar redistribuição, reconhecimento e representação? Cidadãos nacionais? Todo e qualquer ser humano enquanto tal? Ou é preciso ser definido caso a caso? No terceiro nível da justiça, por fim, o que está em debate é uma questão de

metadeliberação: *como* determinar quem são os interlocutores legítimos em cada luta por justiça? É possível constituir um princípio normativo para definir os reivindicantes legítimos? *Como* fazê-lo? *Como* avaliá-lo?[265]

3.4.6. Segundo nível da justiça: o alcance

Até aqui, tratei apenas de como a autora teorizou a justiça em seu primeiro nível, no qual a redistribuição, reconhecimento e representação pressupõem um enquadramento nacional (ou, como prefere a autora, *westfaliano-Keynesiano*). Por isso que a luta por justiça política naquele nível é chamada de luta por *representação política comum*. Dentro desse enquadramento os principais problemas políticos dizem respeito ao *procedimento*: em muitos lugares as decisões políticas são injustas porque centralizadoras e antidemocráticas devido a procedimentos (por exemplo, eleitorais) que constituem grupos minoritários como mau representados, ou falsamente representados, nas arenas centrais de debate político. Contudo, no primeiro nível da injustiça política – que se enquadra nos limites do Estado-nação – a definição do seu alcance é pressuposta e não debatida: as questões de justiça dizem respeito a uma interlocução que envolve um Estado e seus cidadãos.

A crítica da falsa representação política comum, embora muito útil para defender a democracia no interior de um Estado Nacional, é insuficiente para pensar as injustiças em outras escalas. Pois se a representação se refere ao "palco" onde se dão os conflitos sociais movidos pela injustiça, esse palco é altamente complexo quando se trata de injustiças que transcendem os marcos de um Estado-nação. Dessa forma, a teoria é impelida a avançar na reflexão: quando se trata de injustiças transnacionais não basta mais pensar o *que* a justiça requer, mas também *quem* está autorizado a reclamar justiça em quais situações. E ainda: não basta apenas tratar a justiça em função de sua substância, mas também em função de *como* são definidos os interlocutores e procedimentos autorizados a lutar por justiça em cada caso. Por isso que as reflexões de Fraser

[265] Embora essa ênfase nas preposições para marcar os três níveis seja característica dos textos recentes de Fraser, este recurso é mais sistematicamente explicado em: *Idem*, 2009b, 2009c. Essas perguntas, argumenta a autora, põem em cheque o que ela denomina *dois dogmas do igualitarismo*: o pressuposto não discutido do *quem* nacional; e a suposição tácita de que uma ciência social monológica pode detereminar o *quem* da justiça. Este segundo será tratado adiante.

sobre a dimensão política e a luta por representação conduzem sua teoria da justiça a ampliar o escopo teórico.

Comecemos pelo segundo nível, o do *quem*. Devido à crise do enquadramento *westfaliano-Keyneisano* – que guarda profundas relações com o avanço da globalização – e às reivindicações derivadas de situações de injustiça que se originam de fontes transnacionais, a autora propõe pensar a justiça e a injustiça para além do quadro nacional; neste nível, o problema da falsa representação coincide com aquilo que no capítulo anterior descrevi como problema do mau enquadramento, ou enquadramento desajustado.[266] Aqui, a injustiça política ocorre quando, tomando os interlocutores como pressupostos, nega-se a determinados indivíduos ou grupos a possibilidade de serem representados na luta contra uma injustiça que lhes aflige, seja em termos de redistribuição, de reconhecimento ou de representação:

> "Longe de ter significância marginal, o estabelecimento do enquadramento está entre as decisões políticas mais consequentes. Ao constituir tanto os membros quanto os não membros de uma única vez, essa decisão efetivamente exclui os últimos do universo daqueles a serem considerados dentro da comunidade em questões de distribuição, reconhecimento e representação política-comum. O resultado pode ser uma grave injustiça. Quando questões da justiça são enquadradas de uma forma que, erroneamente, exclui alguns indivíduos do âmbito de consideração, a consequência é um tipo específico de metainjustiça, em que se negam a esses a chance de formularem reivindicações de justiça de primeira ordem em uma dada comunidade política".[267]

A má distribuição em segundo nível se refere a arranjos econômicos transnacionais que engendram e alimentam formas de subordinação material que transcendem o Estado-nação. O não reconhecimento se refere a hierarquias de *status* transnacionais, decorrentes de padrões de valoração cultural injustos que estão institucionalizados para além de uma jurisdição nacional. Nestes dois casos, ocorre a dificuldade de estabelecer quem são os responsáveis por cada injustiça e quais são os meios adequados e autorizados para que os reivindicantes possam reclamar justiça. Por conseguinte, temos um problema de falsa representação em segundo nível,

[266] Este diagnóstico constitui o motor do recente livro de Fraser, Escalas da Justiça (*Scales of Justice*), cujo título é explicado pela autora com base em dois significados para a "escala" (scale). Um primeiro significado remete à balança, símbolo comum da justiça. No caso, o equilíbrio da balança remete ao equilíbrio moral de uma justiça que deve ser imparcial. O segundo significado condiz ao mapa, ainda imagem estranha aos debates sobre a justiça. Ele remeteria ao alcance das instâncias de promoção da justiça em um mundo que presencia a crise do enquadramento nacional. (*Idem, 2009a)*

[267] *Idem*, 2009f, p. 22.

que constitui uma forma de *metainjustiça* na medida em que o mau enquadramento não discutido muitas vezes impossibilita, *a priori*, a participação dos afetados por uma injustiça se constituírem sujeitos da luta por sua superação. Neste caso, perde-se aquilo que Hannah Arendt havia chamado de "direito a ter direitos".

Segue-se que a prisão a um enquadramento *westfaliano-Keynesiano*, em primeiro lugar, impede determinados indivíduos e grupos de lutarem contra determinadas injustiças que lhes tocam. É o caso, por exemplo, de refugiados fora de seu país de origem; imigrantes ilegais trabalhando como escravos; desempregados e miseráveis que assim se tornaram devido a decisões que transcendem seu Estado, e toda situação em que um indivíduo ou grupo é transnacionalmente injustiçado. Em segundo lugar, a ausência de voz e condição de reivindicação dos próprios injustiçados faz usualmente desses indivíduos e grupos objetos de caridade, rebaixando seu *status* já deteriorado no local onde estão e não os constituindo sujeitos da justiça. Em terceiro lugar, a circunscrição no enquadramento nacional protege os poderes que geram a injustiça: "os Estados predadores mais poderosos e os poderes privados transnacionais, inclusive investidores e credores estrangeiros, especuladores monetários internacionais e corporações transnacionais".[268]

Frente às injustiças deste segundo nível, estariam a surgir respostas tanto políticas quanto filosóficas. Dentre as respostas políticas, Fraser menciona os ativistas da "globalização alternativa",[269] como o movimento altermundialista e algumas manifestações sociais levantadas no Fórum Social Mundial que se referem às injustiças derivadas do mau enquadramento. Nestes casos, grupos que se consideram injustiçados por forças transnacionais se organizam para fazer ouvir suas vozes por instituições que transcendem seu próprio Estado-nação. Se organizam, portanto, para serem tidos como interlocutores legítimos diante dessas instituições. Acreditando que a teoria da justiça deve dar conta de teorizar sobre a constituição e a legitimidade desses sujeitos, e constatando que o estatuto de cidadão não constitui mais princípio inequívoco para essa constituição, Fraser se propõe a debater com outras formulações em busca de um novo princípio; se propõe assim a buscar uma teorização normativa que dê conta de estabelecer algum parâmetro para definir o enquadramento.

[268] *Idem*, *ibidem*, p. 24.
[269] SANTOS, 2006.

Do ponto de vista filosófico, a autora considera primeiro discutir as respostas oferecidas por aquilo que ela chama *ciência social normal*.[270] Para explicar esse ponto, retomo o sexto diagnóstico que descrevi. Temos ali três grupos de teóricos que tentam dar a resposta a essa questão: nacionalistas liberais, cosmopolitas e internacionalistas. No geral, cada qual a seu modo, proponentes das três correntes estariam de acordo que a definição do enquadramento deve ser dada a partir de um debate entre "partes" (*parties*) que não conhecem a situação concreta de cada situação da injustiça, mas teriam condições de formular essa teoria por deterem "um conhecimento geral básico da sociedade e da história".[271] Por conseguinte, a definição dos interlocutores poderia ser alcançada mediante um debate especializado.

Contudo, se no interior de cada corrente os proponentes partilham, mais ou menos, de um conjunto de saberes e conceitos entre si, cada uma delas parte de pressupostos teóricos distintos. Para os nacionalistas liberais, que propõem manter a teoria da justiça dentro dos marcos nacionais, as "partes" em debate partilhariam do pressuposto de que as expectativas de vida de uma pessoa dependem sobretudo do quadro institucional interno da sociedade em que vive. Para os cosmopolitas, as partes convergiriam que o fundamental para o bem-estar individual é a "estrutura básica" da economia global. Por fim, para os internacionalistas, as partes saberiam que a expectativa de vida dos indivíduos são "codeterminadas" por organismos tanto nacionais quanto internacionais. Ou seja, em função o caráter conflitivo e debatido das ciências sociais e da filosofia, verifica-se que "cada filósofo apresenta como fato estabelecido o que, na realidade, é um ponto de vista controvertido".[272]

Apesar desses problemas, Fraser almeja averiguar que tipo de solução as três correntes dão para a questão. Após rejeitar o *princípio da 'condição de membro'* – que recorre ao critério de pertencimento político, corroborando o argumento nacionalista – e o *princípio humanista* – que apela para o caráter humano, sendo, contudo, muito abstrato e alheio às relações sociais e históricas reais –, a autora demonstra alguma simpatia pelo *princípio de todos afetados* como meio para definir a legitimidade de quem está autorizado a debater a justiça. A ideia fundamental

[270] A "normalidade" remete à mesma concepção teórica que fundamenta o conceito de "Justiça anormal", em diálogo com Rorty e Kuhn. (FRASER, 2009c)

[271] *Idem*, 2009b, p. 34. No original: "possess a general background knowledge of society and history".

[272] *Idem*, *ibidem*, p. 35-36. No original: "each philosopher presents what is actually a controversial views as if it were a setlled fact"

desse princípio é simples: "resolver as disputas sobre o 'quem' apelando para relações sociais de interdependência", de modo que a legitimidade para um grupo de co-sujeitos da justiça seja dada pela rede de relações causais que lhe afetam. "Quem está afetado causalmente por um determinado nexo de ações tem a legitimidade como sujeito da justiça em relação a ele."[273]

Entretanto, esse princípio coloca alguns problemas, principalmente se pensado no seio de um procedimento de "ciência social normal".[274] Em primeiro lugar, ao interpretar de forma positivista os conceitos centrais que explicam as diversas situações de desigualdade, uma ciência social normal deixa de reconhecer "a dimensão performativa das decisões sobre o enquadramento".[275] Em segundo lugar, criaria um júri de especialistas para definir o enquadramento, o que acabaria por fazer dos injustiçados objetos, e não sujeitos da própria justiça. Por fim, em função do chamado "efeito borboleta" – assumido pela autora como verdadeiro –, segundo o qual "quase tudo é determinado por quase tudo", é colocado o problema de como definir quais devem ser os "alvos" centrais a serem referidos para reparar as injustiças e garantir a elevação da condição moral daqueles que não são vistos como pares.

Para lidar com essas questões, a autora reconstrói o princípio de todos afetados sob o que ela diz ser um enfoque crítico-democrático, propondo no lugar o *princípio de todos os sujeitos* (*all-subjected principle*).

> "De acordo com esse princípio, todos aqueles que estão sujeitos a uma *estrutura de governança* determinada estão em posição moral de serem sujeitos de justiça em relação a ela. Nessa perspectiva, o que converte um agrupamento de pessoas em co-sujeitos da justiça não é o compartilhamento de uma cidadania ou de uma nacionalidade, nem a possessão comum de uma personalidade abstrata, e tampouco o puro fato de uma interdependência causal, mas sim a sujeição conjunta a uma estrutura de governança que estabelece as normas básicas que regem a interação entre

[273] *Idem*, 2009e, p. 291. No original: "Proponents of the all-affected principle propose to resolve disputes about the "who" by appealing to social relations of interdependence. For them, in other words, what makes a group of people fellow subjects of justice is their objective co-imbrication in a web of causal relationships. Whoever is causally affected by a given action nexus has standing as a subject of justice in relation to it."

[274] A autora encontrou algumas dificuldades para lidar com o princípio de todos afetados. Inicialmente, como manifestou em alguns artigos, aceitou sem reservas o princípio (FRASER, 2009f). Depois, argumentou sobre a necessidade de pensá-lo de outra forma (FRASER, 2009e, 2009b). Até que, por fim, acabou chamando essa sua reconstrução por outro nome: *princípio de todos os sujeitos* (2009c).

[275] *Idem*, 2009b, p. 40. No original: "this approach fails to recognize the performative dimension of framing decisions"

> essas pessoas. Para qualquer estrutura de governança desse tipo, o princípio de todos os sujeitos iguala o escopo do âmbito moral com o dessa sujeição".[276]

O estabelecimento deste princípio traz consigo o conceito de *estrutura de governança*. Evidentemente, tal estrutura não se refere apenas ao Estado-nação, caso contrário estaríamos retornando ao enquadramento nacional e negando o diagnóstico da governabilidade partilhada, mencionado na seção anterior. Antes, podem compreender também instituições e arranjos locais dos diversos tipos e organismos internacionais que estabelecem regras para a economia global (como a OMC), para a segurança (como a Interpol), o direito civil e penal (como o Tribunal Penal Internacional), da propriedade intelectual (Organização Mundial da Propriedade Intelectual) e de tantos outros tipos. Organismos como esses, não raro, se tornam responsáveis por regular a interação entre diversos indivíduos e grupos ao redor do mundo. Em cada manifestação de injustiça, uma ou mais organização – de caráter subnacional, nacional, transnacional ou global – terá responsabilidade sobre o caso, compondo sua estrutura de governança. Ademais, Fraser faz um importante adendo: segundo este princípio normativo, não é preciso ser oficialmente um membro da organização em questão para que um grupo reclame estar sujeito a ela e veja como legítimo reivindicá-la justiça.

Em resumo, a autora está argumentando, em primeiro lugar, que as injustiças podem estar localizadas em escalas diversas. Para sustentar seu argumento, a autora se vale de exemplos muito concretos: um exemplo de injustiça nacional seria a recusa do governo norte-americano em se responsabilizar pelas vítimas – majoritariamente pobres e não-brancas – do furacão Katrina, em 2005; no caso da injustiça transnacional, um exemplo seria a prática ilegal da "rendição", segundo a autora também promovida pelo governo de seu país, "pela qual suspeitos de terrorismo são sequestrados e levados secretamente a lugares estrangeiros para interrogatórios (leia-se: 'tortura')";[277] para exemplificar a injustiça global, menciona a emergência de mega-favelas

[276] *Idem*, 2009c, p. 65. No original: "According to this principle, all those who are subject to a given governance structure have moral standing as subjects of justice in relation to it. On this view, what turns a collection of people into fellow subjects of justice is neither shared citizenship or nationality, nor common possession of abstract personhood, nor the sheer fact of causal interdependence, but rather their joint subjection to a structure of governance, which sets the ground rules that govern their interaction. For any such governance structure, the all-subjected principle matches the scope of moral concern to that of subjection."

[277] *Idem*, 2010a, p. 364. No original: "Others, such as that same government's practice of extra-legal 'rendition', whereby suspected terrorists are kidnapped and flown secretly to foreign locations for interrogation (read 'torture'), are more plausibly located on a broader, transnational scale".

(*mega-slums*), totalmente excluídas do círculo de trabalho formal, enquanto fenômeno que não está a ocorrer em apenas um ou outro país, mas em todo o "sul" (G*lobal South)*.

Em segundo lugar, e aprofundando a constatação, Fraser argumenta que a maioria dos casos não pode ser analisada tendo em conta apenas uma das escalas, mas justamente olhando para a *intersecção* entre elas, que comporiam a estrutura de governança daquele caso. Segundo a perspectiva da autora, organizações e grupos sociais das variadas escalas podem estar envolvidos no engendramento de uma mesma injustiça: forças transnacionais podem convergir com hierarquias de *status* locais e a estrutura política nacional na constituição de uma relação injusta. Em cada caso, há de se averiguar quais organismos, nas diversas escalas, compõem a estrutura de governança responsável. E é a ela que caberia reclamar justiça.

Em síntese, embora o conceito de estrutura de governança ainda não tenha sido desenvolvido com vasta profundidade, o princípio de todos os sujeitos parece uma saída interessante aos problemas colocados pelos outros princípios em debate. Fugindo tanto da prisão no enquadramento desajustado quanto de uma abstração humanista que não dá respostas concretas, a autora coloca como desafio o diagnóstico da estrutura de governança de cada situação. Entretanto, o princípio coloca um outro problema, que conduzirá a teoria ao terceiro nível da justiça: a quem cabe dizer qual é a estrutura e governança em cada caso? *Como* estabelecer essa estrutura e definir o alcance? Trata-se da *aplicabilidade* do princípio, que, em última instância, é a aplicabilidade da paridade participativa pensada para além do velho enquadramento.

3.4.7. Terceiro nível da justiça: o estabelecimento do alcance

Neste terceiro nível, assim como no primeiro, a questão política se refere ao procedimento. Contudo, se naquele caso se tratava dos procedimentos da reivindicação política no interior de um enquadramento já dado, aqui se refere aos procedimentos do processo da constituição do próprio enquadramento. Até aqui vimos que, para Fraser, uma política adequada de representação deve, a um só tempo, contestar a falsa representação política comum (na luta por uma democracia participativa no interior do enquadramento nacional) e contestar o mau enquadramento quando este gera exclusão (na luta para poder ser tido como membro legítimo de uma interlocução por justiça). Neste terceiro nível, trata-se de teorizar sobre a democratização do

processo de estabelecimento do enquadramento; por conseguinte, neste nível, a falsa representação significa o não envolvimento dos afetados pela injustiça como sujeitos no processo de definição do enquadramento.

Vimos que o princípio de todos os sujeitos ajuda a responder a questão. Mas quando pensada sua aplicabilidade, é necessário superar o quadro de uma "ciência social normal". Vale relembrar que, ao tratar da aplicabilidade da paridade participativa ainda dentro do quadro *westfaliano*, argumentei que Fraser rejeitava um júri que definisse a justiça a partir de um modelo canônico de procedimento decisório racional, capaz de dar conta por si só de garantir a justiça através de uma análise de especialistas. Aqui, a resposta é semelhante: por mais sofisticadas que sejam as teorias de proponentes das três correntes citadas, ou por mais completas e refinadas que sejam as análises das estruturas de governança, a resposta não pode simplesmente ser dada por elas, ou seja, por meio de uma ciência social normal que produz avaliação positivista de cada caso.

Para responder a este problema, Fraser propõe superar a ciência social normal com um *enfoque crítico-democrático* para a definição legítima das discussões sobre o "quem". Novamente, o argumento habermasiano é mobilizado, só que agora em uma escala maior, mais complexa, e com um agravante: no espaço transnacional, ao contrário do Estado nacional, a legislação e os arranjos institucionais são ainda incipientes e frágeis, em muitos casos ainda inexistentes, com uma legitimidade ainda a ser construída. Ora, se ao tratar de aplicabilidade em contexto nacional Fraser recorre à sua concepção de esfera pública, agora faz-se importante aquele diagnóstico que apontava para a emergência de uma esfera pública transnacional. Para que a teoria dê conta dessas questões, a autora constrói seu argumento em três vertentes: epistêmico, político-dialógico (ou político-discursivo) e político-institucional.[278]

[278] Em "Two Dogmas of Egalitarism", Fraser (2009b) distingue o enfoque epistêmico do político, sendo que este último é pensado em termos dialógicos, com uma formulação semelhante à realizada no texto sobre a esfera pública transnacional (2007d). Em "Abnormal Justice" (2009c), a autora não trata do enfoque epistêmico, mas demonstra crer que o estabelecimento de arranjos dialógicos são insuficientes, sendo necessários também arranjos institucionais. Para diferenciar o caráter desses dois arranjos do argumento epistêmico, falo em enfoque político-dialógico e político-institucional. É interessante lembrar que essa distinção, de raiz habermasiana, remete à distinção entre os dois sentidos do político feita nos textos da juventude conforme argumentei no primeiro capítulo. Na ocasião, Fraser distingue o sentido institucional do discursivo, sendo que este último claramente coincide com o que ela agora chama de dialógico.

1) O *argumento epistêmico*, desenvolvido no artigo "Two Dogmas of Egalitarism",[279] nos remete à tese de doutoramento da autora. Defendido em 1980, o texto propunha que a disputa entre duas ou mais narrativas pela maior adequação na descrição de uma mesma matéria não poderia ser resolvida por meio nem de um relativismo pleno – segundo o qual se trata apenas de uma multiplicidade de pontos de vista igualmente válidos – nem por meio de um procedimento decisório universalista – segundo o qual haveria leis gerais para determinar quem está certo. No lugar desses dois extremos, Fraser propõe uma noção hermenêutica de racionalidade, de inspiração gadameriana,[280] segundo a qual a validade das escolhas deve ser dada intersubjetivamente, estabelecida pela argumentação e discussões racionais.[281]

Este argumento de juventude volta à tona naquela descrição do procedimento decisório no interior do quadro nacional, e novamente agora quando se trata da própria definição do enquadramento. Assim, do ponto de vista epistêmico, o entendimento da autora é pela defesa de uma racionalidade ampla e aberta, em que o argumento passa pelos diversos níveis e se relacione com evidências não só histórico-sociais causais, mas também, interpretativas, normativas, conceituais, submetendo também a exame suposições hegemônicas anteriormente aceitas de antemão. Em suma, recorre-se a uma racionalidade dialógica e comunicativa, que "costuma acompanhar uma compreensão pós-positivista da ciência social".[282] Por conseguinte, o enfoque crítico-democrático busca uma superação da ciência social normal ao incorporar uma concepção crítica de racionalidade na definição do enquadramento, recusando, portanto, um modelo que recorra aos "tecnocratas da justiça". Quais seriam, enfim, as consequências políticas dessa concepção de ciência e razão para o que se busca? A resposta é dada segundo os dois sentidos da

[279] *Idem*, 2009b.

[280] Embora a noção de racionalidade hermenêutica carregue diálogos tanto com Weber como com Habermas, é sobretudo em *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer (2008), que Fraser se inspira.

[281] "Diferentemente do relativismo, na visão hermenêutica as escolhas são justificadas em termos de razões cuja validade é intersubjetiva. Mas ao contrário do procedimento decisório, estas razões não são nem traduzíveis em nem deriváveis a partir de um conjunto de regras universais que constituem um método canônico. As razões formuladas na justificação hermenêutica da escolha não são, estritamente falando, separáveis das particularidades do caso. Ou seja: não são instâncias de regras gerais. Quando implicitamente se referem a valores universais (...), elas não carregam o pressuposto de uma hierarquia pré-estabelecida que determine o peso relativo de tais valores. Em outras palavras, a noção hermenêutica da racionalidade compartilha de uma espécie de caráter *ad hoc* que o procedimento decisório procurou excluir." (FRASER, 1980, pp. 6-7)

[282] *Idem*, 2009b, p. 42. No original: "In this approach, therefore, arguments over the frame exhibit the sort of dialogic, communicative rationality, that goes with a post-positivist understanding of social knowledge".

política concebidos desde a juventude, também conforme inspiração habermasiana: o estabelecimento do enquadramento deve passar pelo crivo político nas dimensões dialógica (ou discursiva) e institucional.

2) O *argumento político-dialógico* para o estabelecimento do enquadramento – encontrado tanto no texto supracitado quanto na formulação mais conclusa presente em "Abnormal Justice"[283] – diz respeito a uma confrontação pública em que os interlocutores interessados submetem ao debate racional a controvérsia acerca do alcance da justiça em cada caso. Defendendo a submissão dos debates sobre o alcance à dialogicidade dos próprios envolvidos e crendo na racionalidade comunicativa para se atingir o objetivo, Fraser recusa a possibilidade da questão ser decidida por um corpo científico positivista ou por organismos de poder transnacionais – como corporações privadas ou a própria representação dos Estados nacionais –, fazendo, também nesse nível, que os injustiçados não sejam objetos mas sujeitos da justiça. A impugnação é, portanto, validada por conflitos político-discursivos cuja legitimidade requer uma discussão pública inclusiva e livre.

Evidentemente, os públicos em debate encontram-se em condições sociais díspares por razões diversas, de modo que as disputas não deixam de ser permeadas por assimetrias de poder. Aqui é mobilizado o mesmo argumento do modelo de juventude: é o caso de fazer as disparidades explícitas no próprio debate. Com isso, Fraser retoma aquela reflexividade que havia sustentado em sua argumentação ainda sobre a representação em primeiro nível de justiça: os grupos em disputa nos espaços democráticos debatem também as condições democráticas do próprio debate. Recorre-se, portanto, às noções de "sociedade civil" e "esfera pública", estas agora pensadas em escala transnacional.[284] Assim, espaços como o Fórum Social Mundial seriam propícios para a aplicação do princípio, não só debatendo acerca das injustiças transnacionais sofridas pelos diversos agrupamentos, mas também fomentando uma deliberação pública acerca do alcance e dos interlocutores legítimos nos casos mais alarmantes de injustiça, ou seja, participando da definição da estrutura de governança.

[283] *Idem*, 2009c.

[284] Assim como no primeiro nível, haveria aqui o risco da tautologia. A resposta da autora é a mesma daquela ocasião (ver tópico 3.4.4.).

3) Como a própria Fraser havia atestado em sua juventude, a deliberação entre organizações da sociedade civil nacional é realizada por "públicos fracos", ou seja, ela não tem a capacidade de, por si própria, converter suas propostas em decisões políticas. Por isso, ele recorre aos "públicos fortes", com maior capacidade de fazer que o poder executivo materialize as políticas necessárias para responder aos públicos requerentes; no caso do enquadramento nacional, tais públicos seriam as instâncias deliberativas no interior Estado, como os órgãos do poder legislativo. Em suma, uma teoria da esfera pública pensada para o primeiro nível da justiça pode reivindicar decisões políticas justas do Estado Nacional, e é este que as faz acontecer. Há, portanto, o entrelaçamento entre política discursiva e política institucional, que é maior quanto mais democrática for uma sociedade.

No segundo nível, ainda que o enquadramento seja confuso dada a incerteza das estruturas de governança, uma esfera pública transnacional pode se dirigir a organizações locais, Estados nacionais e organismos transnacionais e exercer sobre eles pressões para que sejam tomadas decisões justas. Foi essa a esfera pública transnacional esboçada no texto de 2007, ao qual me referi no sétimo diagnóstico. Embora ainda não haja consensos sobre "quem pode reclamar justiça de quem", organizações da sociedade civil transnacional criam espaços de debate e meios de formação de opinião pública para pressionar determinadas estruturas de governança que julgam responsáveis pela injustiça que sofrem.

Aqui, no terceiro nível – que trata da deliberação para a constituição adequada dos enquadramentos de cada caso –, que arranjos institucionais poderão fazer efetivos os consensos estabelecidos pela deliberação pública sobre o enquadramento?[285] Ou seja, supondo que há uma sociedade civil transnacional e que suas organizações estejam a desenvolver espaços transnacionais para tematização de suas causas e construção de consensos, a quais instituições os

[285] Ao falar da deliberação neste terceiro nível, Fraser não faz uso do termo "esfera pública", mas fala de debates entre propontentes da sociedade civil, e carrega uma concepção muito semelhante à sua teoria da esfera pública. Entendo que o diagnóstico acerca da "esfera pública transnacional" diz respeito a uma emergente esfera pública para o *segundo nível*, a saber, a construção de consensos para levar reivindicações de justiça a organismos transnacionais, apesar da ausência de uma instância (de terceiro nível) que diga quais organismos dizem respeito a quais causas. Assim, essa breve divisão dos três níveis da esfera pública é minha. Para este terceiro nível, de fato, a autora não usa o termo, mas o conceito está implícito quando argumenta, resumidamente, que organizações da sociedade civil tratam discursivamente sobre o tema em uma discussão pública inclusiva e livre cuja legitimidade é maior quanto maior for a paridade entre os participantes.

consensos alcançados poderão se referir quando tratarem do estabelecimento do alcance de cada injustiça (e, portanto, das estruturas de governança referentes a cada caso)? Fraser lamenta que não existam arranjos institucionais que deem conta dessas questões, mas defende que seu estabelecimento seja imprescindível para que as injustiças sejam adequadamente colocadas e julgadas no âmbito transnacional. Este é, enfim, seu terceiro argumento, de cunho *político-institucional*:

> "Concebida como um dos polos de um processo comunicativo de duas direções, a via institucional formal deve se mostrar receptiva à via da sociedade civil. Mas deve diferenciar-se desta última em dois aspectos. Em primeiro lugar, a via institucional requer procedimentos imparciais e uma estrutura representativa que garanta a legitimidade democrática de suas deliberações. Em segundo lugar, seus representantes, além de responsabilizados por meio da opinião pública e através de eleições, devem ter a capacidade de tomar decisões vinculantes sobre o 'quem', que refletem um juízo gerado comunicativamente sobre quem de fato está sujeito a uma determinada estrutura de governança. Disso resulta que a justiça anormal requer a invenção de novas instituições democráticas globais onde as disputas referentes ao enquadramento possam ser colocadas e resolvidas. Supondo que tais disputas não se dissiparão tão cedo, e que elas podem não alcançar uma resolução final e definitiva, a abordagem que proponho as encara como característica permanente da vida política em uma sociedade globalizada. Portanto, reclama novas instituições para realizarem e resolverem, provisoriamente, tais disputas de forma democrática, em permanente diálogo com a sociedade civil transnacional".[286]

Este seria o desafio político-institucional colocado pela anormalidade da justiça em tempos globalizados: imaginar e fomentar instituições transnacionais que, mediante uma circulação transnacional de poder comunicativo, sejam capazes de definir em cada caso a estrutura de governança, indicando quem deve responder pelas injustiças ocorridas em múltiplas escalas. Parece ser a única resposta satisfatória encontrada pela autora para que as lutas sociais que se dirigem a organizações transnacionais vejam suas causas institucionalmente legitimadas,

[286] *Idem*, *ibidem*, p. 69. No original: "Conceived as one pole of a two-way communicative process, the formal institutional track must be responsive to the civil-society track. But it should differ from the latter in two respects. First, the institutional track requires fair procedures and a representative structure to ensure the democratic legitimacy of its deliberations. Second, the representatives, while accountable via publicity and elections, must have the capacity to take binding decisions about the "who" that reflect their communicatively generated judgment as to who is in fact subjected to a given structure of governance. The upshot is that abnormal justice requires the invention of new global democratic institutions where disputes about the frame can be aired and resolved. Assuming that such disputes will not go away anytime soon, and may not be susceptible of any definitive, final resolution, the approach I propose views them as an enduring feature of political life in a globalizing world. Thus, it advocates new institutions for staging and provisionally resolving such disputes democratically, in permanent dialogue with transnational civil society."

fortalecendo seu argumento e potencializando suas possibilidades de aliança política transnacional. Com isso, o enquadramento *westfaliano-Keynesiano* não seria substituído por outro mais amplo, mas criaria um modelo de *múltiplos enquadramentos*, estabelecidos discursiva e institucionalmente, para o julgamento da injustiça.

Cabe dizer, por fim, que neste terceiro nível a justiça permanece submetida ao núcleo normativo da paridade participativa. Esta, embora novamente não resolva as questões por si mediante um método canônico, é concebida normativamente como argumento moral último nos debates, em uma gramática moral da justiça ainda vindoura. A paridade participativa permanece, desse modo, comprometida com a realização da justiça naquelas três dimensões: redistribuição, reconhecimento e representação. Porque, conforme argumenta a autora, ao serem enfrentadas as injustiças referentes ao enquadramento, abre-se o caminho para enfrentar a má redistribuição, o não reconhecimento e a falsa representação em âmbito transnacional. Assim, a proposta ampla e pretensiosa da teoria a justiça de Fraser acaba por ser não apenas integrar redistribuição, reconhecimento e representação, mas fazê-lo tanto no enquadramento nacional quanto nos múltiplos enquadramentos a serem diagnosticados.

3.4.8. Integrando redistribuição, reconhecimento e representação

Sinteticamente, considerando que a justiça tem como núcleo normativo a paridade participativa, seu alcance deve ser pensado em três níveis. O primeiro nível se refere ao *que* deve ser alcançado para que a paridade seja possível; ou seja, trata-se da substância da justiça, que é concebida por Fraser de forma tridimensional: redistribuição, reconhecimento e representação. O segundo nível, próprio de um mundo globalizado, diz respeito a *quem* são os atores constituídos como interlocutores legítimos para reivindicar injustiças que transcendem a jurisdição de um Estado-nação; ou seja, trata do alcance da justiça. Por fim, o terceiro nível diz sobre o procedimento para determinar *como* deve ser estabelecido o alcance; ou seja, quer teorizar sobre as possibilidades de constituição democrática dos interlocutores autorizados a lutar por reconhecimento, redistribuição e representação quando a justiça lhes for negada em qualquer uma das três dimensões.

Para Fraser, aquele diagnóstico da *anormalidade da justiça* diz respeito aos três níveis. No primeiro, porque, diferentemente de um momento "normal" em que a justiça era reduzida a

termos distributivos – ou que estes constituíam seu fundamento último –, as reivindicações já não partilham de uma ontologia comum. Uma teoria da justiça em tempos de anormalidade deve buscar superar, assim, a noção hegemônica anteriormente pressuposta, que era a noção economicista, sem substituí-la por outra noção hegemônica truncada (como a culturalista), como se constatou ser uma tendência emergente no pós-socialismo.

No segundo nível a anormalidade ocorre porque, diferentemente de um momento "normal" em que o enquadramento *westfaliano-Keynesiano* era um dado, já não é mais presumível que a luta por justiça envolva apenas cidadãos nacionais e o Estado onde residem. Busca-se superar, portanto, a noção hegemônica que ainda insiste em limitar os debates sobre a justiça no enquadramento do Estado-nacional – o que não é inocente, diga-se, tendo sido constatado que essa tendência protege precisamente as principais instituições pelas quais certas injustiças são engendradas.

No terceiro nível a anormalidade ocorre porque as questões pertinentes a ele sequer existem em um contexto "normal" de justiça. Ou melhor, as questões não existem no debate teórico ou nas lutas sociais, o que não quer dizer que não houvessem pressupostos hegemônicos por detrás da recusa a pensar esse nível: argumenta a autora que se pressupunha sem maiores discussões que as disputas internacionais deveriam ser resolvidas pelas organizações de semelhante alcance, tais quais grandes corporações privadas, Estados nacionais em suas relações entre si ou organizações intergovernamentais. Tal pressuposto hegemônico excluía *a priori* a possibilidade dos injustiçados se colocarem no debate.

Iniciando pelo primeiro nível, vejamos que conclusões esse modelo nos traz. Uma primeira diz respeito à integração das três dimensões que constituem a substância. Argumentando a favor dessa abordagem, Fraser coloca que uma teoria da justiça deve oferecer um trato imparcial das reivindicações dos que as reclamam, não podendo admitir que um ponto de vista particular a respeito da matéria acabe por abarcar toda forma de injustiça – como acabam por fazer o economicismo e o culturalismo. Neste aspecto, é preciso sempre salientar a interdependência que redistribuição, reconhecimento e representação devem guardar entre si, devido ao reforço recíproco que cada uma das formas de injustiça exerce sobre as outras duas.

Assim, descreve resumidamente sua teoria como "uma abordagem que combina ontologia social multidimensional com um monismo normativo".[287] Segue-se que ela contempla *pelo menos* três dimensões irredutíveis, cada qual associada a um tipo analiticamente distinto de injustiça e manifestada por um tipo conceitualmente distinto de conflito social. Sintetizo na tabela a seguir a formulação de Fraser para lidar a substância da justiça: [288]

Dimensão da Justiça	**Forma de injustiça**	**Tipos de conflito social**	**Horizonte transformativo**
Cultural	Hierarquia de *status* ou "não reconhecimento"	Luta por reconhecimento	Desconstrução dos padrões de valoração cultural dominantes
Econômica	Desigualdade de classe ou "má distribuição"	Luta por redistribuição	Socialismo
Política	Afonia política (*political voicelessness*) ou "falsa representação"	Luta por representação política normal	Democracia participativa radical

Um exemplo interessante, dado pela autora, de luta integrada contra as três dimensões da injustiça é o feminismo da primeira fase da segunda onda (situado, aproximadamente, entre as décadas de 1960 e 1980).[289] Como vimos, narra Fraser que esse feminismo dirigia sua crítica ao "capitalismo androcêntrico organizado pelo Estado". A um só tempo, portanto, levantava contestações à economia política capitalista, à cultura androcêntrica e ao estatismo keynesiano, cujas políticas de bem-estar, dispensando a participação de seus objetos, tendiam a desprezar as autointerpretações dos reivindicantes. A injustiça era tida por imbricada: capitalismo, androcentrismo e estatismo estavam interligados, reforçavam-se reciprocamente, de modo que, por exemplo, as políticas sociais de bem-estar muitas vezes contribuíam para a manutenção de uma subordinação feminina que garantia uma divisão do trabalho androcêntrica. Por conseguinte, a constatação dessas feministas de que a família também constituía espaços de poder e interesses materiais propiciava a crítica da injustiça cultural como atrelada à crítica da injustiça material; e

[287] *Idem*, 2009c, p. 58.

[288] Esta tabela contempla elementos que jamais foram colocados juntos em um mesmo texto da autora. Por exemplo, uma vez que a distinção entre remédios afirmativos e transformativos deixa de ser utilizada pela autora (ao ponto, inclusive, do termo *remedy* nem ao menos constar no índice onomástico de *Scales of Justice*), organizo a tabela não pensando na "tipologia dos remédios", mas apenas nos horizontes transformativos de cada dimensão.

[289] *Idem*, 2007c, 2009g.

estas não estavam dissociadas ao papel marginal da mulher na esfera pública e nos espaços de decisão democrática.[290] Assim, segundo Fraser, o feminismo dessa época teria desenvolvido uma crítica "simultaneamente ramificada e sistemática". Este feminismo, bem como toda a luta por justiça daquele momento, ainda se inseria em um enquadramento *westfaliano-Keynesiano* sem muitos problemas.

Pensemos, agora, no segundo nível da justiça: se a teorização do primeiro nível – que diz sobre a substância – está claramente referida às três dimensões (redistribuição, reconhecimento e representação), no segundo essa afirmação não é feita enfaticamente. Uma leitura desatenta pode criar uma pequena confusão, levando-nos a pensar que redistribuição e reconhecimento dizem respeito apenas ao primeiro nível – para a justiça dentro dos marcos nacionais – mas ainda não são conceitos para definir as lutas de segundo nível – geradas pelo mau enquadramento do quadro nacional. O questionamento que se deve fazer é: a teoria da justiça de Fraser contempla a já existência de lutas por redistribuição ou reconhecimento em segundo nível, em quadros *pós-westafalianos*, ou por enquanto este só diz respeito às lutas por representação? Outra pergunta implicada por esta primeira: para que os proponentes de redistribuição e reconhecimento lutem em âmbito transnacional é preciso que, *primeiro*, sejam estabelecidos arranjos institucionais e dialógicos de representação para apenas, *depois*, se travem lutas transnacionais visando injustiças econômicas e culturais?

Somos conduzidos a tais dúvidas pelos próprios textos da autora, já que nas primeiras formulações sobre a injustiça transnacional fala-se em "três níveis de falsa representação", e apenas depois em "três níveis de justiça", em sentido mais amplo.[291] Faz-se claro, assim, que a resposta às perguntas anterior é "não", segundo o modelo mais consolidado. A autora já se dedica ao estudo, por exemplo, da exclusão social em escala transnacional[292] e das lutas e articulações em reação a ela, mesmo constatando uma institucionalidade problemática e uma esfera pública "fraca" nessa escala. Ou seja, está a nos dizer que, na realidade prática, já há lutas articulando

[290] Essa constatação, que acaba por valorizar o feminismo da segunda onda, coloca a dúvida se Fraser não estaria a idealizar este feminismo – pensado de maneira muito genérica e abrangente –, encaixando-o naquilo que seu modelo constrói como luta social desejável, a saber, tridimensional. Para solucionar essa dúvida seria necessário um estudo profundo da "segunda onda" a partir de fontes empíricas amplas, o que não é o objetivo deste trabalho.

[291] Para o primeiro caso, ver o texto de 2004, traduzido em 2009f. Ao segundo caso correspondem os dois textos mais recentes sobre o tema, contidos em *Scales of Justice* (2009b, 2009c).

[292] *Idem*, 2010a.

duas ou mais dimensões em escala transnacional. Ao mesmo tempo que se luta para a ampliação do alcance da justiça, se luta também pelo seu conteúdo já neste novo alcance, de forma que, no segundo nível, a luta por representação não aparece dissociada de lutas transnacionais por redistribuição e reconhecimento. Exemplo encontrado na obra da autora de luta social integrante no segundo nível é o *zapatismo*. Mencionando trabalhos de Dan La Botz e June Nash sobre o movimento, sintetiza sua luta tridimensional em múltiplas escalas:

> "Mobilizando camponeses pobres e povos indígenas, o movimento [zapatista] vincula reivindicações contra as elites despóticas locais e um governo federal autoritário e corrupto para lutar contra a predação transnacional corporativa, o domínio dos Estados Unidos sobre o NAFTA (Tratado Norte-Americano de Livre Comércio) e a ausência de democracia nas estruturas de governança do capitalismo global. O resultado foi uma estratégia poderosa para contestar múltiplos recursos e escalas da exclusão. Portanto, os zapatistas combinaram uma luta por redistribuição contra a desapropriação das terras comunais, uma luta por reconhecimento contra uma hierarquia étnico-racial neocolonial e uma luta por representação contra sua exclusão dos espaços de decisão política nas diferentes escalas. Na escala local, tentam substituir a sujeição quase feudal por uma auto-governança comunal. Na escala nacional, contestam a efetiva exclusão de comunidades indígenas camponesas da cidadania mexicana. Na escala regional, protestam contra a exclusão popular da concepção e controle do NAFTA. Na escala global, contestam metainjustiças do mau enquadramento e convocam um diálogo público transnacional sobre como de enquadrar as questões de justiça em um mundo globalizado – uma discussão que permanece nas reuniões do Fórum Social Mundial"[293]

Nesse caso, portanto, os reivindicantes consideram organismos em escalas diversas como componentes da *estrutura de governança* a qual devem se dirigir: o Estado mexicano, o Estado norte-americano, o NAFTA, as instituições locais que permitem uma sujeição "quase feudal" dos povos indígenas e camponeses. Embora essa estrutura definida ainda não seja legitimada por um algum arranjo institucional transnacional, zapatistas já estão a transcender o enquadramento

[293] *Idem*, *ibidem*, pp. 368-369. No original: "Mobilizing impoverished peasants and indigenous people, their movement linked claims against despotic local elites and a corrupt, authoritarian federal government to claims against transnational corporate predation, the US-dominated North American Free Trade Area pact, and the non-democratic governance structures of global capitalism. The result was a powerful strategy for contesting multiple sources and scales of exclusion. Thus, the Zapatistas combined a redistributive struggle against dispossession from communal lands, a recognition struggle against a neocolonial ethno-racial hierarchy, and a representation struggle against exclusion from political decision-making at several different scales. At the local scale, they sought to replace quasi-feudal subjection with communal self-government. At the national scale, they contested the effective exclusion of indigenous peasant communities from Mexican citizenship. At the regional scale, they protested popular exclusion from the design and control of NAFTA. At the global scale, they contested meta-injustices of misframing and convened a transnational public conversation about how to frame questions of justice in a globalizing world – a discussion that since been continued in the meetings of the World Social Forum"

westfaliano e detectando as múltiplas injustiças nas múltiplas escalas às quais estão submetidos. Contudo, o argumento a autora é de que a ausência desses arranjos institucionais dificulta a legitimação do enquadramento estabelecido pelos movimentos.

Por fim, cabe tratar do terceiro nível. Aqui, repete-se a pergunta: o terceiro nível da justiça é também espaço de lutas por redistribuição, reconhecimento e representação? Em outras palavras: neste nível, os reivindicantes lutam para combater as injustiças culturais, econômicas e políticas simultaneamente? Ora, o terceiro nível, conforme descrito, diz respeito às lutas pela constituição, legitimamente democrática mediante a circulação do poder comunicativo, da *estrutura de governança* que permitirá a aplicação do *princípio de todos os sujeitos* a um dado caso de injustiça. Constatou a autora que, embora haja uma esfera pública transnacional onde ocorre o debate sobre tais estruturas, não há uma institucionalidade legitimada a ratificar com autoridade o que os públicos transnacionais debatem e os consensos que constroem. Por isso, far-se-ia necessária a elaboração e consolidação de arranjos institucionais transnacionais com essa capacidade, e seria a eles que os públicos em debate estabeleceriam inicialmente sua pressão.

Posto isso, concebo que a resposta à pergunta seja simultaneamente "sim" e "não". No que diz respeito ao *caráter dos movimentos reivindicantes*, sim, envolve todos; as lutas em terceiro nível dizem respeito aos proponentes contra as injustiças nas três dimensões, uma vez que em todas elas a realidade da globalização está causando o problema do mau enquadramento, e em todas elas é preciso estabelecer com legitimidade a estrutura de governança. No que diz respeito ao *caráter das disputas* no terceiro nível, a resposta é não; não se travam nele lutas por redistribuição ou reconhecimento. Travam-se aqui lutas essencialmente políticas; são lutas sobre como determinar o alcance do palco político de cada reivindicação. Não caberia às instituições imaginadas por Fraser – ou às reivindicações dirigidas especificamente a elas – tratar propriamente de políticas de redistribuição ou de reconhecimento, mas sim de condições políticas legítimas para se lutar nas três dimensões e nas devidas escalas. Assim, proponentes de diversos temas reivindicariam diante das instituições (ainda inexistentes) para serem genuinamente representados em suas lutas. Por isso que, aqui, se reforça a importância da integração entre os três tipos de luta: se os proponentes por redistribuição e reconhecimento não contemplarem também a luta por representação, sobretudo neste terceiro nível, estarão fatalmente presos ao enquadramento nacional, com todas as limitações que ele coloca.

Por fim, cabe tratar de algumas lacunas, propositais ou não. Em seu esforço imaginativo, Fraser deixa algumas perguntas em aberto. Reparar a injustiça é obrigação da estrutura de governança estabelecida? Como avaliar a reparação? Como pressionar as organizações responsáveis, garantindo que se cumpra a reparação? E se não for feita? Quem vai julgar e aplicar penalidades? O Tribunal Penal Internacional? Alguma nova instituição transnacional ainda inexistente? Qual seria o papel das instâncias jurídicas e legislativas dos blocos internacionais?[294]

Para a primeira pergunta, parece-me que a resposta simples é: sim, a reparação cabe à estrutura de governança estabelecida, e interpreto que é disso que se trata o conceito. As demais perguntas ficam sem resposta nos escritos que compõem o *corpus* desse trabalho. Porque a efetivação dos arranjos institucionais propostos depende de uma série de condições: depende de como serão constituídos esses espaços; como serão estabelecidos os responsáveis por eles; se serão vinculados à ONU, ao Tribunal Penal Internacional, à Corte Internacional de Justiça ou se tratará de uma organização completamente nova e autônoma; se uma instituição do tipo dependerá de Estados Nacionais signatários de um acordo amplo; se as instituições serão estabelecidas bilateralmente por acordos entre Estados, ou se deverá a uma impugnação *ad hoc*, ou se dependerá de outro tipo de organização para além dos Estados; se os representantes serão vinculados a Estados nacionais, se serão eleitos por públicos nacionais, indicados por organismos nacionais, ou se não terão relação alguma com os Estados nacionais. Enfim, há uma infinidade de condições que devem ser estabelecidas e discutidas para a constituição dos arranjos pedidos pela autora – as quais a própria não discute.

Novamente, revela-se aqui uma característica verificada já na primeira fase do seu trabalho: a teorização de Fraser recai mais sobre os *diagnósticos* e *princípios normativos* que sobre sua concretização. Ou seja: aponta as contradições de uma época e suas relações com o caráter das lutas sociais; trata das contradições internas de tais lutas; e desenvolve – em diálogo com as próprias lutas, com as necessidades colocadas pelos diagnósticos e com um acúmulo filosófico anterior – princípios para a superação das contradições (neste caso, sempre submetidos ao princípio normativo central da paridade participativa), detectando também seus obstáculos.

[294] Tais instâncias, vale dizer, só são razoavelmente desenvolvidas na União Europeia, e há autores que afirmam que elas enfrentam uma crise de legitimidade ou que vivem um "déficit democrático". Ver: BRUNKHORST, 2006; CAMPOS; MEDEIROS, 2009.

Contudo, é parca a teorização sobre o caráter e a constituição dos arranjos políticos necessários à encarnação de tais princípios. Implicitamente, o perfil dos próprios escritos indica que, de fato, sua preocupação não é essa. Se, no começo de sua teorização sobre a justiça, Fraser buscava dar conta de responder a inquietações nos campos da filosofia moral, da teoria social, da teoria política e da prática política, ao longo dos anos fica claro que, ainda que as coisas não sejam tão indissociáveis, suas preocupações recaem sobre duas primeiras esferas do saber. Parece-me concebível, portanto, que Fraser não entenda como sua tarefa de teórica crítica uma proposta político-institucional concreta. Apela neste caso à instituição inexistente do terceiro nível apenas na medida em que sua ausência constitui obstáculo às lutas sociais em múltiplos enquadramentos, mas não no intuito de pensar as minúcias e processos jurídicos necessários à sua construção.

Fica assim sistematizado modelo de Fraser para uma nova teoria da justiça. Justiça requer redistribuição, reconhecimento e representação, que não podem ser tidas como dimensões separadas, mas imbricadas, porque assim também são as injustiças. Em tempos de anormalidade, tais dimensões devem ser pensadas em escalas diversas, dado que o Estado nacional não é mais a única instância responsável pelas injustiças e sua soberania é insuficiente para repará-las. Movimentos sociais diversos, já cientes desse momento, estariam a travar reivindicações em âmbito transnacional e reivindicando contra organizações de diversas escalas suas demandas, apesar da ausência de um necessário arranjo institucional que legitime o estabelecimento da estrutura de governança de cada caso. Em toda essa vasta gama de lutas sociais contemporâneas contra injustiças dos variados tipos, o centro normativo reclamado pela autora, parâmetro avaliativo da justiça, é a paridade participativa. Esta não pode ser pensada como instrumento canônico a ser aplicado por um grupo de tecnocratas, mas perspectiva emancipatória a ser constituída como argumento moral último tanto no diálogo público quanto no estabelecimento institucional da justiça nas variadas escalas.

Trata-se, finalmente, de uma Teoria Crítica da Justiça Democrática.

3.5. Diálogos e Críticas

Ao longo das seções anteriores, mencionei alguns debates de Fraser com outros teóricos que se alinham às mais diversas linhas de pensamento: feministas, críticos, pragmatistas, pós-estruturalistas, teóricos da justiça, marxistas; e, sobretudo, pensadores que se encontram em uma

intersecção entre dois ou mais desses rótulos. Ao longo de sua trajetória, a autora travou interessantes diálogos diretos com alguns desses autores, propiciando ricas trocas de argumentos em artigos publicados nas variadas revistas. Embora eu já tenha exposto parte desses argumentos ao longo deste trabalho, traço aqui breves considerações sobre algumas das interlocuções que ajudaram a própria autora a moldar seu trabalho e organizar melhor seu pensamento.

Divido em dois blocos de debates: em um primeiro, trato de algumas discussões travadas no final da década de 1990 com Judith Butler, Iris Young e Richard Rorty, que dizem respeito sobretudo à importância da categoria do reconhecimento, sua utilidade e a viabilidade ou não do pensamento dual (reconhecimento/redistribuição). O segundo bloco é inteiramente dedicado ao debate com Axel Honneth, organizado no livro publicado em 2003 conjuntamente por este e nossa autora: *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. Aqui, o debate recai principalmente sobre o conceito de reconhecimento e as diferenças dos modelos teóricos propostos por cada um. Há outras contestações de seus trabalhos que ganharam notoriedade;[295] menciono apenas aquelas que geraram impactos mais claros no desenvolvimento ulterior da teoria.

Cada um de ambos blocos renderia, por si só, um extenso estudo. Não é meu objetivo aqui arbitrar entre os autores ou desenvolver uma ampla discussão acerca dos pressupostos e implicações filosóficas de cada conceito, mas apenas traçar algumas considerações tendo em conta, sobretudo, a importância que os debates podem ter tido para que Fraser esclarecesse suas concepções ou avançasse em sua formulação. Há outros trabalhos que se ocuparam de aprofundar devidamente nos debates, especialmente em relação a Axel Honneth.[296]

A própria autora, enfim, reconhece a importância das críticas para suas formulações:

> "Eu tentei responder às críticas de Butler, Young e outros autores. Em alguns casos, isso significou olhar para trás e esclarecer alguns pontos que pensei estarem claros, mas que alguns leitores não haviam compreendido. Em outros casos, me abri às críticas e modifiquei meu arcabouço teórico em conformidade a elas. Em outros casos, ainda, eu estendi o meu arcabouço na esperança de demonstrar que ele poderia realmente dar

[295] Uma compilação das críticas e respostas é encontrada em OLSON (org.), 2008.

[296] Ver, por exemplo: BRESSIANI, 2010; MATTOS, 2006; MENDONÇA, 2007; NEVES, 2005; PINTO, 2008; SILVA, 2008b.

> conta de questões que alguns críticos diziam que não poderia. Em todo caso, os debates críticos foram produtivos e estimulantes." [297]

3.5.1. Judith Butler, Iris Young e Richard Rorty

A publicação, em 1995, de *Da Redistribuição ao Reconhecimento?* provocou algumas reações no interior de um certo feminismo, sobretudo por parte de Judith Butler e Iris Marion Young. Ambas simpáticas ao pós-estruturalismo, com o qual Fraser prefere dialogar com mais cautela, dirigiram suas críticas principalmente ao então pensamento dual de nossa autora, que à época classificava as lutas sociais através dos termos redistribuição e reconhecimento, os quais corresponderiam também à dupla dimensão da justiça. Richard Rorty, por sua vez, se vale de um argumento pragmatista para questionar se a própria categoria de reconhecimento é adequada para tratar das reivindicações por justiça.

A crítica de Judith Butler é a mais sintética. No artigo denominado "Merely Cultural", publicado em 1997 pela revista *Social Text*, a filósofa feminista dialoga não apenas com Fraser, mas com diversas outras proposições que exprimiram alguma noção de "cultura" para tratar dos movimentos sociais contemporâneos. O escrito é movido por uma dupla intenção: por um lado, combater a crítica de que muitos estudos marxistas estariam se "reduzindo" ao âmbito da cultura; por outro, refutar a ideia de que os novos movimentos sociais se dirigiriam a questões "meramente culturais". É no seio dessa intenção que ocorre a crítica a Fraser.

Segundo Butler, ao traçar a divisão entre redistribuição e reconhecimento – distinguindo as lutas que visam a economia política daquelas que miram a cultura – e concebendo a classificação dos movimentos em um *continuum* entre eles, Fraser coloca o movimento homossexual no polo do reconhecimento, afirmando este ser, em última instância, enraizado na estrutura cultural-valorativa da sociedade (em oposição ao movimento operário que, no outro polo, estaria enraizado na estrutura político-econômica). Por conseguinte, a superação da injustiça para com grupos homossexuais não passaria por transformações de cunho econômico.

---

[297] FRASER; NAPLES, 2004, p.1019. No original: "I've tried to respond to the criticisms of Butler, Young, and others. In some cases, this has meant bending over backwards to clarify points that I thought were clear but that some readers misunderstood. In other cases, I've taken to heart the critics' points and modified my framework accordingly. In still other cases, I've extended my framework in hopes of demonstrating that it can indeed handle matters that critics said it couldn't. In every case, I have found the critical exchanges productive and stimulating."

Para debater esse ponto, Butler reivindica uma interpretação feminista de Marx e Engels na defesa de um entendimento mais amplo da esfera econômica, de forma que esta não incluiria apenas a reprodução de mercadorias, mas também a reprodução social das pessoas. Neste caso, "tanto 'gênero' quanto 'sexualidade' passam a fazer parte da 'vida material' não apenas devido à forma que servem à divisão sexual do trabalho, mas também devido à forma pela qual o gênero normativo serve à reprodução da família normativa".[298] Assim, Butler mobiliza um argumento feminista-socialista que entende a reprodução de pessoas e a regulação social da sexualidade como partes de um mesmo processo de produção. Por conseguinte, o problema da heteronormatividade não se trataria apenas de que algumas pessoas não reconheçam a cultura de outras, mas, pelo contrário, está ligado à existência de "um modo específico de produção e intercâmbio sexual que funciona com o fim de manter a estabilidade mesma do sistema de gênero, a heterossexualidade do desejo e a naturalização da família".[299] O resultado da refutação de Butler seria, portanto, a implosão do quadro dual de Fraser, pautado na divisão entre estrutura político-econômica e estrutura cultural-valorativa.

Os questionamentos de Iris Young também se dirigem ao pensamento dual, mas são movidos por outras observações. A crítica presente no texto "Unruly Categories"[300] – título que faz referência irônica ao primeiro livro de Fraser, *Unruly Practices* – carrega, no mínimo, quatro eixos de discordâncias entre as duas autoras.

A primeira discordância é empírica: mencionando movimentos negros que não visam apenas ter sua identidade reconhecida, mas também querem construir melhorias na vida material de suas comunidades cultivando a auto-organização e a solidariedade tradicionais, Young discorda que ativistas feministas e antirracistas estejam ignorando questões de desvantagem econômica. Para ela, portanto, o próprio diagnóstico da substituição é problemático, embora reconheça haver, de fato, alguns movimentos e teorias políticas multiculturais que destacam o respeito pela distinção cultural como questão central da justiça.

---

[298] BUTLER, 1998, p. 40. No original: "Note that both 'gender' and sexuality' become part of 'material life' not only because of the way in which it serves the sexual division of labour, but also because normative gender serves the reproduction of the normative family".

[299] *Idem*, *ibidem*, p. 42. No original: ""a specific mode of sexual production and exchange that works to maintain the stability of gender, the heterosexuality of desire, and the naturalization of the family"

[300] YOUNG, 2009. O texto original data de 1997. Utilizo aqui a tradução brasileira.

A segunda discordância é teórica. Afirma Young que Fraser está certa em criticar movimentos e teorias que ignoram a injustiça econômica, mas que sua teoria falha quando reafirma a dualidade entre economia política e cultura. Este remédio, diz Young, "é pior que a doença". Não se convencendo da proposição de que a distinção seria apenas analítica, refuta as ideias de se categorizar as múltiplas formas de injustiça sob duas categorias e de se reduzir suas múltiplas raízes sob a dualidade entre estrutura político-econômica e estrutura cultural-valorativa.

A terceira discordância reclama um argumento político. Enquanto concorda com Fraser que é realmente problemático quando o reconhecimento se opõe às injustiças de exploração, privação e controle sobre o trabalho, discorda que o entendimento dual poderia contribuir para as lutas sociais. Para Young, tratar-se-ia, antes, de reconectar teoricamente a economia política ao reconhecimento. Segundo ela, caberia a tal teoria "mostrar como reconhecimento é um meio para, ou um elemento na igualdade econômica e política".[301]

Por fim, Young acusa uma incoerência entre essa proposição e obras anteriores da autora. Argumenta que Fraser se reaproxima do dualismo habermasiano após tê-lo refutado em "What's Critical about Critical Theory?"; e que separa economia de cultura após tê-las vinculado em "Struggle over Needs" e "Rethinking Public Sphere". Para Young, portanto, a bifocalidade está ausente dos textos de juventude, tendo havido uma ruptura drástica na produção teórica de nossa autora.

Neste último ponto, a leitura de Young da jovem Fraser é claramente diferente da minha. Defendi no primeiro capítulo que Fraser recusa a dualidade substantiva de Habermas, mas não o uso analítico das dimensões simbólica e material da vida social. Além diso, mostrar que o modelo das necessidades revelava o aspecto cultural e construído de algo que se supunha apenas material (as necessidades) não me implicou dizer que os conceitos de "materialidade" e "cultura" fossem inúteis – dado que fundidos – mas sim que são imbricados; trata-se de uma leitura que nos leva a enxergar mais continuidades que rupturas entre as duas fases da produção da autora.

Acompanhando a produção de Fraser e os questionamentos de Butler e Young, Richard Rorty se propõe também a escrever um breve artigo sobre o tema. Munido de seu pragmatismo, já questiona desde o título: "'Reconhecimento Cultural' é uma Noção Útil para a Esquerda?"[302]

[301] *Idem*, *ibidem*, p. 206.
[302] RORTY, 2008.

Para responder que não, começa lembrando que até a década de 1960 o termo "cultura", enquanto valor positivo, era praticamente ausente do debate político. Para tratar de questões desse tipo, o termo utilizado era "preconceito" (*prejudice*);[303] a questão, portanto, era superar os preconceitos sobre grupos estigmatizados, mais do que garantir o reconhecimento das particularidades culturais desses grupos. Assim, narra Rorty, havia uma esquerda norte-americana que vislumbrava uma sociedade civilizada construída a partir tanto da redistribuição de dinheiro e oportunidades, quanto da superação dos estigmas pela eliminação do preconceito, não havendo problemas práticos nessa integração.

Ainda segundo seu diagnóstico, com o advento dos chamados "novos movimentos sociais", especialmente a partir da segunda onda do feminismo, a "necessidade de reconhecimento" foi substituindo "a necessidade de eliminar o preconceito" no vocabulário político. E, ainda, tal reconhecimento não se dirigia à comum humanidade, mas ao reconhecimento das diferenças culturais; como consequência, o que é enfatizado na reivindicação não é mais tanto a humanidade comum quanto as particularidades. Neste ponto, Rorty e Fraser convergem.

Após especular, ao longo do texto, o porquê o "preconceito" foi substituído pelo "reconhecimento" no trato de tais injustiças – seja por parte das lutas sociais, seja por parte das produções acadêmicas –, demonstra acreditar que as novas demandas, pelas quais cada grupo reivindica atenção e respeito aos seus aspectos distintivos, são mais difíceis de serem alcançadas que as antigas, que buscavam a não exclusão de um tratamento igualitário independentemente da cultura do grupo específico. Pragmaticamente, portanto, Rorty acredita que a esquerda deveria continuar a lutar para eliminar o preconceito pela ênfase no caráter humano comum, mais do que pela ênfase na diferença cultural, duvidando da contribuição que o conceito de cultura tenha trazido aos movimentos sociais e às teorias que com eles dialogam. Ademais, não acredita que o que Fraser denomina "desconstrução" seja o caminho para a superação do preconceito:

> "Precisamos realmente substituir as 'dicotomias hierárquicas de raça' por 'redes de diferenciações múltiplas, fluidas e desmassificadas' mais do que simplesmente, por

[303] "Dizer que alguém é preconceituoso, nesse sentido, é dizer que essa pessoa pré-julga outros humanos que são membros de grupos desprezados. Preconceitosos presumem que o pertencimento a tal grupo se sobrepõe a tudo o mais – não há aspecto do intelecto ou caráter que pode redimir tal pertencimento, e este pertencimento faz com que casamento, amizade e outras formas afetivas de associação sejam muito difíceis". (*idem*, *ibidem*, p. 70).

> exemplo, tentar levar crianças brancas a pensarem menos sobre as diferenças na cor da pele e mais sobre prazeres e dores que partilham com todas as outras?"[304]

Por fim, mesmo acreditando que a "desconstrução" é uma solução mais sofisticada e complexa do que a esquerda norte-americana precisa, Rorty afirma acreditar que Fraser dá respostas mais satisfatórias às questões contemporâneas dos movimentos sociais que Butler ou Young. Simpatiza com a formulação, ainda que critique a noção de "reconhecimento cultural" e pense a "desconstrução" enquanto formulação exagerada para o caso.

Diante de tais apontamentos críticos, quais terão sido os impactos à obra de Fraser? Mais do que analisar, réplica a réplica, o que a autora responde a cada um, convém tratar de como sua obra posterior a tais artigos reagem, averiguando o que foi melhor esclarecido e o que foi alterado em relação à formulação primeira de 1995.

Uma primeira constatação que se pode fazer é quanto ao esclarecimento de seus pressupostos metodológicos, através do desenvolvimento da noção de *dualismo perspectivo*. Argumentando a Butler e Young sobre a realidade empírica da divisão entre uma "esquerda social" e uma "esquerda cultural", as quais dificilmente dialogam, Fraser concorda que conceber uma separação empírica clara entre cultura e economia política é realmente indevido, voltando a insistir na necessidade heurística da separação. A defesa condiz com o argumento de juventude, quando não recusava a divisão habermasiana entre o material e o simbólico, mas sim sua substantividade. Por conseguinte, do ponto de vista político a separação teria também eficácia, dado que ajudaria a esclarecer os pressupostos diferentes dos quais partem teóricos da "esquerda social" e da "esquerda cultural" e demonstrar a eles, justamente, a possibilidade filosófica e necessidade política de integração entre as duas dimensões, dado que as próprias injustiças resultam de sua imbricação.

Portanto, considerando que recusar a categorização é simplesmente dizer que "à noite todos os gatos são pardos",[305] o dualismo perspectivo ajuda a compreender qual a lógica por trás dos proponentes de justiça que se focam em apenas uma das perspectivas, e de forma truncada; compreensão impossível quando se abdica do uso das categorias. Ajudaria, ainda, não a reafirmar

[304] *Idem*, *ibidem*, p. 77. No original: "Do we really need to replace 'hierarchical racial dichotomies' with 'networks of multiples intersecting differences that are demassifies and shifting' more than just, for example, trying to bring up white kids to think less about differences in skin color and more about shared pains and pleasures?"

[305] FRASER, 2003a.

a separação, mas demonstrar a imbricação empírica e a necessidade política de uma luta por justiça abrangente.

Para além de um esclarecimento metodológico, às críticas de Butler e Young seguiu-se um progressivo abandono da ideia de que economia política e cultura constituiriam "raízes em última instância" das injustiças que se encontram nos polos do *continuum*. Ainda que em sua réplica a Butler tenha demonstrado problemas no argumento de que a homofobia pode ser compreendida como questão político-econômica, Fraser passa, nos textos seguintes, a tratar a ambivalência enquanto realidade de todos os movimentos,[306] embora seja mais clara nos movimentos que se encontram mais afastados dos tipos puros; portanto, todas as injustiças carregariam em sua origem questões tanto de ordem material quanto simbólica. A ideia das estruturas cultural-valorativa e político-econômica como dois polos de determinação em última instância passa a ser cada vez menos frequente.

Em relação à crítica de Rorty, vê-se que há notáveis convergências entre este autor e Fraser: cada qual a seu modo, ambos concebem que a luta por reconhecimento, enquanto política identitária afirmativa, é inadequada; concordam também que a igualdade moral entre os seres humanos (que em nossa autora se traduz na norma da paridade participativa) deve ser considerada em tais lutas. Entretanto, Fraser claramente recusa a ideia de voltar ao paradigma de uma época em que as lutas por redistribuição sobrepunham-se às demais. Seu modelo, ainda, concebe como insuficiente a eliminação do preconceito para a superação das injustiças ligadas à identidade cultural: não bastaria um trabalho educativo para afirmar a igualdade moral humana, mas seria também necessário, segundo a concepção pautada pelo *status*, a superação dos padrões institucionalizados de valoração cultural. Ademais, segundo pudemos verificar, há casos em que a injustiça cultural não resulta da negação de uma humanidade comum, mas envolve particularidades dos grupos; seja como for, Fraser acredita que o reconhecimento é, sim, uma categoria útil, mas que deve ser teorizada de forma a escapar das armadilhas do psicologismo e do culturalismo.

Por outro lado, é notável que o criticado horizonte transformativo da desconstrução tenha sido cada vez menos tratado, sendo ausente até do importante artigo "Rethinking Recognition".

[306] *Idem*, *ibidem*.

Gradativamente, a luta por reconhecimento passou a ser associada à proposta de desinstitucionalização dos padrões de valoração cultural. Há, aqui, duas interpretações: uma é que, de fato, houve uma transformação no conceito, tendo passado da primeira para a segunda proposta. Outra, que me parece mais plausível e que manifestei na tabela ao final do último tópico, é que a desconstrução diz respeito ao fim normativo das lutas por reconhecimento, enquanto a desinstitucionalização consistiria na mediação política a ser reivindicada para que se atinja aquele fim.

3.5.2. Axel Honneth

O debate com Axel Honneth não é apenas mais extenso como também mais complexo em relação à troca de argumentos travada com Butler, Young e Rorty. Porque, se com esses autores há alguma concordância quanto ao significado do termo reconhecimento – a saber, referido às lutas sociais contemporâneas e suas respectivas políticas voltadas para questões culturais –, no debate com Honneth o registro é distinto já em princípio. A *Luta por Reconhecimento*, título de sua habilitação, não diz respeito a um culturalismo dos novos movimentos sociais e não quer responder a uma concepção anterior de justiça.

Ainda assim, conforme expõem já na introdução de *Redistribution or Recognition?*,[307] livro conjunto que explicita o debate, os dois autores convergem em alguns pressupostos: concordam que o reconhecimento, conceito de origem hegeliana, se tornou uma palavra-chave da teoria social e política de nossa época; que suas relações com aquilo que os filósofos do igualitarismo chamavam distribuição permanece subteorizada; que a injustiça distributiva não desapareceu, apesar da maior relevância de lutas envolvendo, por exemplo, nacionalidade, religião e gênero; que uma concepção de justiça deve dar conta tanto dos problemas ligado à distribuição quanto àquilo que a teoria política contemporânea chama de reconhecimento; e que é inadequada a premissa economicista de que questões de reconhecimento possam ser entendidas como epifenômeno da estrutura político-econômica. Apesar de tais convergências, bastante genéricas, as divergências são inúmeras.

[307] FRASER; HONNETH, 2003. Antes da publicação deste livro, Axel Honneth já havia publicado um artigo na revista *Theory, Culture & Society* fazendo dialogando com as proposições de sua interlocutora (HONNETH, 2001).

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth é formulada sobretudo em *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, publicada originalmente em 1992 e traduzida no Brasil a partir de 2003. O projeto deste autor, como o de Fraser, é resgatar a proposta de Horkheimer para uma teoria crítica, no sentido de buscar no presente as potencialidades de emancipação humana.[308] Muito diferente da concepção multiculturalista de Taylor e do uso politológico de Young, o entendimento de Honneth é inspirado nas formulações de Hegel em Jena atualizadas com auxílio teórico da psicologia social de George Mead. Chega, através de tais inspirações, à noção de que a formação da identidade humana pressupõe uma experiência de *reconhecimento intersubjetivo*. Partindo dessa constatação, Honneth considera possível a constituição de uma teoria social de teor normativo pautada na categoria. Segundo ele, o ponto de partida dessa teoria deve ser constituído pelo princípio de que

> "a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais".[309]

Assim, para Honneth, o reconhecimento é a "categoria moral abrangente fundamental",[310] devendo ser compreendido como a afirmação integral da autorrealização dos sujeitos, efetivada através da ação. Seguindo a inspiração hegeliana, Honneth desenvolve o conceito de forma a englobar três variantes (modos de reconhecimento): dedicação emotiva, respeito cognitivo e estima social. Cada qual possui uma forma de reconhecimento, uma autorrelação prática e uma forma de desrespeito. Pode-se sintetizar a estrutura das relações sociais de reconhecimento na seguinte tabela[311]:

[308] Cf. SOUZA, 2009.

[309] HONNETH, 2003, p. 155.

[310] SILVA, 2008b.

[311] Um quadro mais detalhado sobre o conceito de Honneth para o reconhecimento, com suas características e formas de desrespeito, pode ser encontrado em HONNETH, *op cit.*, p. 211.

Modos de reconhecimento	Forma de reconhecimento	Autorrelação prática	Forma de desrespeito
Dedicação emotiva Relação intersubjetiva que vai da autonomia à dependência do outro, cuja forma paradigmática é a relação entre mãe e filho.	Relações primárias (amor e amizade)	Autoconfiança	Maus tratos e violação
Respeito cognitivo Pautado pelos princípios morais universalistas construídos na modernidade sob o reconhecimento da igualdade humana.	Relações jurídicas (direitos)	Autorrespeito	Privação de direitos e exclusão
Estima social Possibilita levar o indivíduo a referir-se positivamente a suas próprias propriedades e capacidades concretas.	Solidariedade	Autoestima	Degradação e ofensa

Segue-se que as formas de desrespeito, em qualquer das três manifestações, podem motivar as lutas sociais nos casos em que "experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento".[312] Através de tal arcabouço, Honneth concebe o reconhecimento como categoria central para compreender a emergência do movimento social, remetendo sua origem às relações intersubjetivas e, especialmente, as expectativas não concretizadas dos indivíduos para com tais relações.

Em suma, se o reconhecimento, em suas três formas, constitui a condição fundamental para uma identificação integral do indivíduo consigo mesmo, o desrespeito nega tal integralidade, podendo motivar um grupo de indivíduos semelhantemente lesados a reagir e desencadear o conflito social, as *lutas por reconhecimento*. Estas são "lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades".[313] Chega-se, assim, a um fundamento humano universal para a explicação do fenômeno contemporâneo que é o movimento social. Este, por mais impessoal que tenha se tornado, guardaria alguma ponte semântica para com as experiências privadas de seus membros lesionados; ponte resistente a ponto de constituir uma identidade coletiva entre tais membros.

[312] *Idem*, *ibidem*, p. 257.
[313] *Idem*, *ibidem*, p. 156.

Conforme pudemos constatar ao longo deste capítulo, Nancy Fraser recusa a formulação por diversas razões: primeiro, porque colocaria a ênfase da injustiça em seus efeitos psicológicos sobre os indivíduos e não nos arranjos sociais que as possibilitam, dificultando a possibilidade de se discernir as reivindicações justificáveis das não justificáveis; segundo, porque não se distinguiria substancialmente de um culturalismo que coloca as questões identitárias como fundamento da injustiça, inclusive em suas manifestações político-econômicas; terceiro, e em decorrência, porque constituiria um monismo moral pelo qual a injustiça material seria redutível ao desrespeito; quarto, o conceito poderia ser conduzido a uma essencialização identitária, a qual, por sua vez, abriria as portas a sectarismos e comunitarismos repressivos; quinto, conduziria a uma concepção de justiça atrelada ao igual direito à estima social, considerada por Fraser uma exigência problemática.

Em artigo de mais de cem páginas encontrado no livro conjunto, Fraser desenvolve ampla argumentação para formular um arcabouço teórico interdisciplinar que superasse esses problemas. O resultado conhecemos: a colocação da redistribuição enquanto dimensão relativamente autônoma e irredutível da justiça; a compreensão do reconhecimento enquanto igualdade de *status*; a proposta de se teorizar a seu respeito dentro de uma perspectiva kantiana de moralidade; a historicização das lutas por reconhecimento e redistribuição, revelando seus dilemas contemporâneos; a necessidade de se teorizar sobre a integração das duas dimensões sob o conceito de paridade participativa, centro normativo de uma teoria da justiça democrática. No artigo, vale dizer, a autora ainda não havia trabalhado os diagnósticos e proposições teóricas referentes ao tema da globalização.

Honneth responde às críticas mesclando três vias argumentativas: mostra que Fraser interpretou equivocadamente sua proposição, argumenta que sua teoria não deixa de contemplar os problemas de cunho político-econômico e aponta problemas na formulação da autora.[314] Em relação à primeira via, Honneth nega que seu conceito de reconhecimento seja um conceito culturalista, referido às "políticas de identidade" e reduzido à aceitação de formas diferentes de viver; atribui esse caráter à formulação de Charles Taylor, muito diferente da sua. Seu conceito de reconhecimento não estaria atrelado ao diagnóstico histórico da "substituição" do eixo

[314] FRASER; HONNETH, 2003b. Importante ressaltar que essa sistematização do argumento em três vias é minha leitura do texto. Honneth não organiza assim sua argumentação.

norteador das lutas sociais, mas sim a uma perspectiva que visa apontar os fundamentos normativos, afirmados ou negados nas relações intersubjetivas, que podem engendrar a constituição de um movimento social através da percepção do desrespeito; tais fundamentos não estariam relacionados a uma noção culturalista de identidade coletiva, mas ao processo psicossocial de constituição integral, não lesada, da identidade dos indivíduos.

Em relação à segunda via, Honneth desenvolve um amplo argumento para demonstrar como aquilo que Fraser denomina "injustiça político-econômica" pode ser tratado em sua teoria. Defendendo que seu conceito de reconhecimento contempla a dimensão da igualdade moral legalmente garantida e a transcende, Honneth demonstra que os problemas político-econômicos são pertinentes à ordem de reconhecimento da sociedade capitalista na medida em que ferem tanto a dimensão cognitiva – pela exclusão e desigualdade na efetivação dos direitos – quanto a estima social – ao negar a determinados grupos uma solidariedade necessária e degradá-los.

Por fim, desenvolve também várias críticas ao trabalho de Fraser. Menciono algumas:[315] 1) afirma que "há algo de arbitrário" em sua proposta na medida em que ela não explica o porquê do dualismo; 2) concebendo que o capitalismo enquanto sistema econômico é regido normativamente, defende que a distribuição de recursos tem uma dimensão moral de fundo, dado que são valores que definem seus critérios; 3) critica a restrição feita, segundo ele, pelo modelo de Fraser, que olharia apenas para as lutas visíveis na esfera pública, negligenciando injustiças não tematizadas; 4) acusa a autora de generalizar a experiência norte-americana; 5) recusa a noção filosófica de um "reconhecimento sem ética", considerando impossível formular uma concepção de justiça sem uma alguma suposição prévia de boa vida: segundo o autor, cada qual teria uma concepção distinta de justiça com base em uma suposição distinta de boa vida. Inclusive Fraser, que pretende desenvolver um "reconhecimento sem ética", partiria de uma noção de "bem" enquanto paridade participativa: "Nancy Fraser define o 'que' e 'para que' a igualdade com referência ao bem da participação, enquanto eu entendo esse 'para que' como o

[315] Inspiro-me na criteriosa sistematização de Mendonça (2007).

bem da formação identitária pessoal, cuja realização vejo como dependente de relações de mútuo reconhecimento".[316]

Algumas observações são necessárias diante dessas críticas. O apontamento em relação à arbitrariedade parece-me precipitado. A tipologia não é arbitrária: por um lado, o dualismo perspectivo responde à anterior teorização habermasiana do desacoplamento entre as estruturas de reprodução material e de reprodução simbólica; Fraser, porém, trata-no enquanto "desacoplamento parcial", havendo imbricações entre as duas dimensões que impossibilita um tratamento enquanto dualismo substantivo. Por outro lado, o dualismo perspectivo – próprio daquele momento de sua obra – também encontra base no diagnóstico da cisão entre "esquerda cultural" e "esquerda social", que lhe tornou possível traçar dois grandes tipos puros de movimentos sociais que são idealmente movidos por cada uma das duas dimensões.

Em relação à crítica de que o arcabouço da autora não dá margem à criticar as injustiças não tematizadas, acredito que seja necessária uma reflexão mais dedicada. Embora Fraser assumidamente desenvolva sua teoria em diálogo com os movimentos sociais atuantes na esfera pública, formula um arcabouço teórico para a justiça que vai além da tematização dos proponentes. Em realidade, Fraser não deixa claro se é plausível que um teórico crítico aponte uma injustiça não-tematizada pelo movimento social. De um lado, convém lembrar que a própria autora apontou que a *paridade participativa* não é um imperativo moral cuja aplicação se presta a uma análise monológica, mas dialógica, ou seja, mediante o debate público; neste caso, uma tratar uma injustiça não-tematizada enquanto tal pode ser entendida como uma aplicação monológica do princípio normativo por parte do pesquisador. Por outro lado, é razoável interpretar que a teoria crítica defendida por Fraser não concebe uma separação tão radical entre o "teórico" e o "político", de forma que o pesquisador não é alguém que olha o movimento "de fora", mas que está em consonância com ele e almeja que sua teoria participe da práxis política; nesse caso, é plausível que o intelectual critique uma injustiça até então não tematizada; ou seja, estará ele próprio tematizando ao teorizar, dado que ele participa com sua teoria da luta em

[316] FRASER; HONNETH, 2003b, p. 176. No original: "Nancy Fraser defines the 'why' or 'what for' of equality with reference to the good of participation, whereas I understand this 'what for' as the good of personal identity-fonnation, whose realization I see as dependent on relations of mutual recognition."

questão. Na teoria de Fraser, esta ponte entre movimentos sociais e justiça, como se vê, tem alguns pontos de obscuridade de que trato nas considerações finais deste trabalho.

À observação de que o capitalismo é regido normativamente, entendo que Fraser não se opõe, mas interpreto que, desde sua reconstrução crítica do aparato habermasiano na juventude,[317] a autora concebe a normatividade valorativa como imbricada aos imperativos impessoais do mercado tanto naquilo que Habermas chamou de "sistema" como no "mundo da vida". Esses imperativos impessoais, regidos pela estrutura político-econômica, devem portanto ser concebidos como relativamente autônomos da esfera valorativa, dado o supramencionado desacoplamento parcial. Por isso, não poderiam conceitualmente serem tratados como subordinados a ela.

A crítica à generalização da experiência norte-americana, por sua vez, parece-me plausível, ainda que sua comprovação deva ser feita mediante uma compilação razoável de dados empíricos para poder negá-la. Compilação, aliás, que também seria necessária à própria Fraser para que afirmasse com a autoridade devida a amplitude de seus diagnósticos. Uma vez que seus exemplos empíricos são, em muitos casos, escassos e usualmente restritos à realidade norte-americana, a autora nos dá margem a levantar dúvidas em relação à universalidade do diagnóstico da substituição. Não obstante, ainda que esse diagnóstico seja problemático se tomado em amplitude mundial, a necessidade de se integrar redistribuição e reconhecimento não deixa de ser justificável onde quer que seja.

Finalmente, o debate, embora enriquecedor na problematização de ambas teorias, carrega um problema fundamental: aquilo que Honneth e Fraser chamam de reconhecimento correspondem a registros completamente distintos, que querem responder a problemas distintos e se encontram no seio de teorias muito distintas. Enquanto o primeiro se preocupa em buscar o fundamento ontológico da lesão identitária que conduziria o indivíduo, por meio de reações afetivas coletivamente constituídas, a contestar uma injustiça manifestada pelo desrespeito, a segunda quer desenvolver uma tipologia das formas de injustiça e atrelá-las historicamente à emergência de determinadas lutas sociais e suas aspirações por justiça. Enquanto para o primeiro o reconhecimento diz respeito às expectativas do indivíduo para com suas relações

[317] FRASER, 1987b.

intersubjetivas, cujo cumprimento é imprescindível à autorrealização, para a segunda o reconhecimento remete a arranjos sociais que permitem ou não a efetivação do imperativo de igual valor moral entre os seres humanos, traduzidos na norma da participação paritária. Incluídos em quadros tão distintos, é evidente e previsível que os autores discordariam quanto ao significado do conceito e sua importância.

Fraser, enfim, reconhece essa diferença radical de pressupostos no conceito de cada um:

> "Meu uso do 'reconhecimento' é completamente diferente [do de Honneth]. Longe de compreender a totalidade da vida moral, o reconhecimento para mim é uma dimensão crucial, mas limitada da justiça social. E longe de contemplar sozinho toda subordinação social, a 'ordem de reconhecimento' da sociedade capitalista é apenas um aspecto de um complexo mais amplo, que também inclui mecanismos do mercado."[318]

Com efeito, apesar das variadas divergências que os dois autores guardam, Fraser acredita que ela e Honneth são praticamente os únicos na Teoria Crítica da "terceira fase", pós-habermasiana, que permanecem comprometidos com o projeto original de uma teoria crítica interdisciplinar. Em entrevista concedida em 2009, nossa autora afirmou que muitos dos seus colegas "estão realizando avulsamente trabalhos em filosofia moral, teoria política ou teoria legal, como se fosse possível pensar a respeito desses assuntos isoladamente do capitalismo e cultura contemporâneos".[319] Parece-me ser perigoso concordar que não há outros grandes trabalhos na Teoria Crítica contemporânea comprometidos com o projeto de Horkheimer, mas tendo a aceitar a afirmação de que ambos modelos corroboram o comprometimento prometido.

Ainda assim, o debate mesmo entre os autores deixa de ser tão frutífero quanto poderia, na medida em que se foca no conceito de reconhecimento – a respeito do qual não alcançam consenso – e não na capacidade de cada modelo diagnosticar a realidade presente e apontar as potencialidades emacipatórias e seus obstáculos aos movimentos sociais contemporâneos. Ainda

[318] *Idem*, 2003b, p. 199. No original: "My own use of recognition is entirely different. Far from comprehending the totality of moral life, recognition for me is one crucial but limited dimension of social justice. And far from single-handedly orchestrating all social subordination, the "recognition order" of capitalist society is but one aspect of a larger complex that also includes market mechanisms."

[319] FRASER; GOMEZ-MULLER; ROCKHILL, 2009, p. 3. No original: "Most of our colleagues are doing free−standing moral philosophy or political theory or legal theory, as if it were possible to think about such matters in isolation from contemporary capitalism and culture".

que esse caminho tornasse igualmente difícil um veredicto definitivo, acredito que um debate com tal intencionalidade produziria resultados mais ricos a ambas formulações.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após esta exposição do vasto processo de construção da teoria social crítica de Nancy Fraser – que passa por dois modelos teóricos e reflexões feministas que os atravessam – almejo concluir o trabalho apontando algumas breves considerações finais, no intuito de conectar reflexões que eventualmente foram descritas como isoladas umas das outras. Almejo, enfim, tratar de algumas linhas de continuidades que perpassam escritos de todos os períodos, argumentando contrariamente à ideia de uma ruptura drástica entre juventude e maturidade.

Sinteticamente, o primeiro capítulo sistematizou o modelo crítico para as políticas de interpretação das necessidades. Proposta em um contexto de Estado de bem-estar social, a formulação tratou o tema das necessidades – e, consequentemente, das políticas que visavam atendê-las – como construção histórica, vocabulário específico de uma época e de um contexto sociocultural. A caracterização da necessidade não é para Fraser transcendental e muito menos neutra, mas constituída discursivamente e permeada por desigualdades sociais e assimetrias de poder. Por conseguinte, muitas das políticas de proteção social dirigidas a suprir necessidades carregariam em si definições e interpretações hegemônicas, de cuja construção os variados grupos sociais subalternos, constituídos em contrapúblicos, não participaram em condições paritárias em virtude de formas variadas de desigualdade; assim, as próprias políticas destinadas à proteção social acabavam muitas vezes por constituir formas de subjetivação que agiam contrariamente aos interesses dos grupos em questão. O caráter contestatório dos movimentos sociais, portanto, não se dirigiria apenas a lutar por uma forma de seguridade ou por uma alteração legislativa, mas seria referente também à cultura política mais ampla, visando transformar suas definições e interpretações autorizadas para necessidades e identidades sociais. Nos termos de Gramsci, tratar-se-ia de uma luta para a construção de uma nova hegemonia.

O segundo capítulo, por sua vez, tratou das abordagens da autora para lidar com a subordinação feminina e as lutas feministas. Partindo de uma proposição conciliatória entre aspectos de uma teoria social crítica frankfurtiana e *insights* pós-modernos, pós-estruturalistas e pragmatistas, Fraser acaba por argumentar em favor de um feminismo que não dispensava uma postura normativa no tratamento de questões de larga escala, mas que se propunha a desconfiar de essencialismos e transcendentalismos. Com o tempo, porém, a autora deixou de escrever

artigos visando a referida conciliação e passou a se dedicar a uma proposta de periodização do feminismo norte-americano, dividindo a chamada "segunda onda" em três fases e contrariando a ideia de uma "terceira onda". Nos textos mais recentes do *corpus*, acaba por alertar as feministas quanto a uma perigosa ressignificação, em favor da construção de uma hegemonia neoliberal, de suas críticas às formas opressivas de proteção social. Desenha, com isso, a perspectiva utópica de um feminismo que, a um só tempo, escape às armadilhas do culturalismo, proponha uma conciliação entre proteção social e emancipação, não permita a apropriação da crítica ao salário familiar em prol do "novo espírito do capitalismo" e consiga se articular transnacionalmente frente a formas de injustiças que não mais estão localizadas no seio de um Estado-nação.

Por fim, o terceiro capítulo buscou sistematizar o modelo para uma teoria crítica da justiça democrática. Descreveu como esse modelo começou a ser esboçado nos debates acerca da categorização dos movimentos sociais entre a redistribuição e o reconhecimento, e culminou em uma concepção pretensiosa de justiça, teorizada em três níveis. O primeiro nível seria relativo à substância da justiça e teria caráter tridimensional: redistribuição para remediar a injustiça econômica, reconhecimento para remediar a injustiça cultural, representação para remediar a injustiça política. O segundo, pertinente aos tempos de globalização, seria relativo ao enquadramento: a justiça se faz quando indivíduos e coletividades dirigem suas reivindicações à estrutura de governança responsável pela injustiça que se quer remediar; um enquadramento inadequado constituiria uma forma de metainjustiça. O terceiro nível diria respeito ao processo de definição da estrutura de governança responsável em cada caso; unindo uma perspectiva institucional de política a outra discursiva da política, Fraser acredita que este processo ainda é falho e antidemocrático, exigindo novos arranjos institucionais que, dialogicamente, deem conta de uma definição democrática de cada quadro.

Subjacente a toda perspectiva descrita no modelo da maturidade está o imperativo moral da *paridade participativa*, núcleo normativo da teoria da justiça de nossa autora. O fim último da justiça seria, portanto, o cumprimento a exigência de que todos os indivíduos tenham a possibilidade de participarem uns com os outros enquanto pares na interação social, superando as desigualdades que constituem assimetrias de poder comunicativo. É interessante constatar que este conceito parece remeter à perspectiva de democratização radical no plano discursivo da política conforme a autora havia teorizado em sua juventude. Quando tratava do modelo para as

políticas de interpretação das necessidades, Fraser distinguiu dois sentidos possíveis para se pensar a política: um mais estrito – a política institucional – e outro mais abrangente – a política discursiva. Este segundo sentido supõe que as microrrelações de poder, usualmente assimétricas, que se encontram difundidas ao longo de todas as instituições sociais são relações políticas.

Pelo conceito de *hegemonia*,[320] a jovem Fraser atrelou tais assimetrias a três formas de desigualdade – de poder político (institucional), de *status* e de acesso a recursos –[321] e às possibilidades de uma interação discursiva radicalmente democrática entre os agentes. Assim, naquela teoria de juventude, os grupos hegemônicos não só detinham o poder político institucional, mas sobretudo faziam valer sua autoridade no plano político-discursivo, construindo e alimentando meios socioculturais de interpretação e comunicação (MIC) que favoreciam e legitimavam sua visão de mundo face a outras, tidas por cultura marginal e ilegítima. Com isso, impediam um debate igualitário na esfera pública, já que os grupos socialmente e culturalmente inferiores eram marginalizados nos espaços de debate. Em suma, ao negar a igualdade tanto socioeconômica quanto de valoração cultural, os grupos hegemônicos também impediam, como consequência, os grupos subalternos de debaterem em condições de igualdade naqueles espaços. Em outras palavras: em virtude de representações culturais dominantes autoritárias e de desigualdades sociais exacerbadas pautadas na dominação material, determinados grupos eram banidos do debate paritário dentro da esfera pública porque antes a paridade era inexistente fora dela.[322]

---

[320] Conforme argumentei na terceira seção do primeiro capitulo.

[321] Em *Struggle over Needs*, Fraser já concebia a tridimensionalidade, ainda que no seio de outra concepção: "as sociedades de capitalismo tardio não são simplesmente plurais. Antes, elas estão estratificadas, diferenciadas em grupos sociais com *status*, *poder* e *acesso a recursos* desiguais". (Idem, 1989f, p. 165, grifos meus)

[322] Esta ideia volta a ser explicitamente mobilizada no texto "On Justice: lessons from Plato, Hawls and Ishiguro". Traçando um diálogo entre sua concepção de justiça e o livro *Never Let me Go*, de Kazuo Ishiguro, Fraser mobiliza o conceito central da paridade participativa, mas articula elementos teóricos próprios da juventude, inclusive a noção de MIC: "Claramente, a injustiça [em *Never Let me Go*] é uma questão de vitimização objetiva, uma relação estrutural em que alguns exploram outros e impedem sua colocação moral enquanto sujeitos de justiça. Mas o dano é harmonizado quando faltam aos explorados meios para interpretar sua situação como injusta. Isso pode ocorrer por uma manipulação deliberada – quando, por exemplo, os exploradores compreendem a injustiça mas buscam escondê-las dos explorados. Pode ocorrer de uma forma mais sutil – quando, por exemplo, a esfera pública em uma sociedade aparentemente democrática é dominada por discursos que individualizam e culpabilizam, enquanto perspectivas estruturais estão ausentes ou marginalizadas. E pode ocorrer, ainda, quando termos amenizantes, eufemísticos, são utilizados para descrever realidades homicidas (…). Em tais casos, os esquemas interpretativos dominantes refletem as experiências e servem aos interesses dos exploradores. Por outro lado, os explorados têm poucas, se algumas, palavras que podem adequadamente expressar suas experiências e menos ainda caminhos para efetivamente articular

Diante disso, parece-me possível concluir que a constituição da paridade participativa enquanto centro normativo de sua teoria da justiça pode ser elemento de unidade entre o antigo e o novo modelo, um fio condutor que perpassa todas as preocupações da autora e que pode ser visto como o núcleo de toda sua teoria político-filosófica, não só do modelo para a justiça social. Não almejo defender que essa norma já possuía o mesmo caráter nos textos de juventude, mas sim que já existia, de forma germinal, tendo sido amadurecida e transformada no núcleo moral de sua teoria da justiça. O que nos motiva a especular que é uma norma para uma *radicalidade democrática*, já que a expressão aparece atrelada a essa busca nos textos de juventude.

Outro aspecto das propostas de juventude que se encontra na maturidade é a recusa de uma adesão cega à proteção social Keynesiana. No modelo para as necessidades, tal recusa está justamente no cerne da proposição: constatando a predominância de definições e interpretações hegemônicas das necessidades de cujas construções os próprios públicos em questão não participaram – ou participaram em condições desiguais –, Fraser aponta que o sistema de assistência social analisado (o norte-americano) acaba por corroborar as desigualdades existentes. A constatação é deixada de lado por muito tempo, sendo tratada lateralmente nos textos entre 1995 e 2010 preocupados em teorizar sobre a justiça, mas volta a tomar parte da obra tardia no diálogo com Polanyi, descrito ao final do segundo capítulo, em que a autora dirige sua atenção à retomada de medidas keynesianas diante da crise do capitalismo neoliberal. Parece razoável conceber que a mesma, ao longo da construção de seu pensamento, não abandonou essa reflexão, mas deixou de trabalhá-la a partir de meados dos anos 1990 quando, em face do avanço neoliberal, era inútil desenvolver uma crítica sistemática ao Estado social. Na medida em que explode a crise neoliberal, esse Estado esboça seu retorno e Fraser volta a tratar do tema, insistindo na necessidade de uma conciliação entre proteção social e emancipação.

Com a noção gramsciana de hegemonia ocorre algo semelhante: importante na teorização de juventude e gradativamente abandonada ou subteorizada nos primeiros escritos para a teoria da justiça, volta a ganhar espaço nos trabalhos mais recentes. Em *Scales of Justice*, o termo é retomado no seio da teorização sobre a justiça global, novamente entendido como a "segunda

---

seus interesses enquanto classe. O resultado é outro aspecto ou nível da injustiça: os meios de interpretação e comunicação da sociedade não servem todos os seus membros igualmente bem" (FRASER, 2012a, pp. 45-46)

face do poder, a discursiva, para além da repressão bruta".[323] Voltando a vincular o conceito à capacidade de construir o senso comum de um contexto social, ao compartilhamento de um universo político e seus limites, à capacidade dos indivíduos e grupos se constituírem como sujeitos políticos e formularem seus problemas e à condição de definir as formas de reivindicações plausíveis para a justiça, Fraser acredita que a ideia gramsciana pode ajudar a refletir sobre a "justiça anormal". Para ela, uma das características da anormalidade seria justamente a luta aberta por hegemonia, em que formações contra-hegemônicas se encontrariam em condições de contestar aquilo que até então constituía o senso comum. Como exemplo, observa o concomitante avanço da globalização e a queda da hegemonia norte-americana. Argumenta a autora que, se os Estados Unidos conseguiram, com considerável sucesso, construir uma hegemonia no mundo capitalista durante a Guerra Fria, encontra dificuldades para construir um senso comum em torno da "guerra contra o terror", justificando-a. Por conseguinte, haveria uma disparidade entre as duas faces do poder: de um lado, uma supremacia militar gigantesca; de outro, uma dificuldade em constituir um senso comum capaz de normalizar os conflitos pela justiça internacional.

Assim, se é irrefutável a constatação de uma inflexão temática e conceitual a partir de 1995, parece-me problemático tratar tal inflexão como uma ruptura drástica em seu pensamento. Antes, entendo como uma mudança de foco condicionada pelas mudanças da conjuntura no seio da qual ocorrem tanto as lutas sociais quanto sua teorização. Explico: se na década de 1980 ainda fazia sentido criticar o Estado social e sua tendência em supervalorizar a remediação (afirmativa) da injustiça distributiva, era inconcebível criticar a ainda incipiente – talvez inexistente – teorização do reconhecimento. Pelo contrário, diante daquele contexto a autora tratou de apontar a então desvalorizada dimensão cultural intrinsecamente presente nas políticas de seguridade social, muitas vezes ignorada pelos seus analistas. Em face de um privilégio dado à dimensão distributiva, Fraser buscava ressaltar que a necessidade, por mais material que fosse, continha em si uma dimensão simbólica, era fruto de uma construção cultural, discursiva, permeada por assimetrias de poder.

[323] *Idem*, 2009c, p. 74. No original: "… hegemony theory conceptualizes a second, discursive, face of power, alongside that of brute repression."

A partir da década de 1990, entretanto, essa conjuntura é transformada em vários sentidos: o "socialismo real" cai, o neoliberalismo constrói sua hegemonia e, paralelamente a tudo isso, muitos dos novos movimentos sociais adquirem um caráter cada vez mais culturalista, vinculando suas bandeiras à luta identitária; analogamente, na teoria social passam a surgir teorias do reconhecimento "psicologizantes" – que, na visão de Fraser, é o caso da formulação de Honneth – e concepções culturalistas do conflito social. Diante desse novo quadro, entendo que Fraser não renega sua obra anterior, mas recorre a outros temas, conceitos e interlocutores para teorizar a respeito das lutas sociais pertinentes ao contexto transformado.

Em seguida, a partir de meados dos anos 2000, a intensificação do processo globalizador faz com que a autora busque reorganizar seu modelo para dar conta das lutas sociais diante da nova realidade, anormal, da justiça. É nesse período, então, que agrega ainda novos conceitos, preocupações temáticas e influências teóricas para sua formulação. É nesse período, também, que percebe uma ausência em seu modelo para a justiça: a dimensão político-institucional. Mais uma vez, a transformação da realidade social, apreendida por novos diagnósticos de época, leva a autora a repensar aspectos de sua teoria. Por fim, mediante a crise mundial iniciada em 2008 que traz novamente à tona a proposta de um Estado social, nossa autora volta a trabalhar sobre aquilo que havia tratado anteriormente e deixado de abordar: a proteção social.

Parece-me razoável, portanto, conceber que os dois modelos não se contradizem entre si, mas querem responder a problemas pertinentes a conjunturas distintas; obstáculos distintos à emancipação. Novas conjunturas, novos diagnósticos, novas formas de se pensar os caminhos para a emancipação; as antigas concepções não são abandonadas ou renegadas, mas permanecem latentes, muitas vezes como pressupostas, mas prontas a voltarem a ser tratadas caso os diagnósticos exijam.

Não pretendo argumentar, porém, que não haja nenhuma ruptura. Como ocorre na obra de qualquer autor, há oscilações conceituais, ideias que são aprimoradas, outras superadas. Alguns exemplos: o conceito de reconhecimento é formulado no texto de 1995 a partir da noção de identidade, e só nos anos seguintes passa a ser pensado enquanto igualdade de *status*; no mesmo texto, a paridade participativa não é sequer mencionada como exigência normativa por detrás da redistribuição e do reconhecimento, mas passa a ser assim tratada nos escritos posteriores; o pós-modernismo aparece inicialmente como principal vertente teórica para abordar o feminismo, mas

com o passar dos anos restam dele apenas alguns aspectos isolados. Outros exemplos poderiam ser dados. Importa constatar que há, sim, pequenas rupturas e oscilações conceituais, o que não significa uma oposição radical entre o modelo de juventude e o de maturidade; antes, o que parece haver é uma inflexão temática motivada pela inflexão da própria realidade.

Permanecem, entretanto, três grandes questões em aberto. A primeira diz respeito à relação entre movimentos sociais e justiça. Redistribuição, reconhecimento e representação são termos que a autora utiliza tanto para desenhar uma tipologia dos conflitos políticos quanto para teorizar sobre as três dimensões substantivas da justiça em primeiro nível. O que revela que Fraser concebe uma estreita relação entre as lutas empreendidas pelos movimentos sociais e as possibilidades de efetivação da justiça social. Seus escritos, entretanto, não teorizam abertamente sobre a forma como os dois temas se ligam, deixando perguntas não respondidas: apenas os movimentos sociais constituem agentes de luta por justiça? Toda injustiça acaba por constituir um movimento que vise superá-la? Se não, como teorizar sobre as injustiças que não tematizadas? Como teorizar sobre o próprio fato de determinadas injustiças não serem tematizadas? Ou carregará a autora a ideia de que não cabe ao acadêmico atribuir o caráter de injustiça a um caso em que os próprios envolvidos não se sentem injustiçados? Suprida a ausência dessas respostas, o arcabouço se tornaria certamente mais rico, capaz de ampliar sua capacidade de abordar as "lutas e desejos de uma época".

O segundo aspecto que mereceria maior aprofundamento diz respeito à proposta de substituição da noção habermasiana do desacoplamento por uma concepção de "desacoplamento parcial" que possibilitou a nossa autora entender os conceitos de "mundo da vida" e "sistema", "reprodução material" e "reprodução simbólica", "contextos socialmente integrados" e "contextos sistemicamente integrados" enquanto diferenciações analíticas, úteis do ponto de vista contextual-pragmático, mas não expressão de uma diferenciação substantiva tão radical. A ideia, apresentada na juventude e reafirmada no decorrer do debate do reconhecimento, parece interessante mas não é desenvolvida tanto quanto poderia. Porque se Fraser acredita que houve, de fato, um processo histórico de diferenciação na modernidade, concretizado em um desacoplamento parcial entre as estruturas sistêmicas e o mundo da vida, haveria então na obra da autora uma ampla concepção de sociedade, da qual tanto o tema da justiça como o das necessidades seriam apenas parte de um arcabouço totalizante. Como essa teorização não é feita,

permanece a dúvida se há, de fato, uma concepção de sociedade quase-habermasiana ainda não teorizada, ou se a teoria de Habermas é tomada apenas enquanto instrumento analítico, dispensando-se sua narrativa histórica da racionalidade e instituições sociais modernas.

O terceiro ponto diz respeito à concepção de justiça em terceiro nível. Nele, Fraser reclama a ausência de um aparato político-institucional transnacional que ratifique e legitime o estabelecimento da estrutura de governança responsável por um dado caso de injustiça. Neste caso, ela acredita que a deliberação política travada pelos públicos subalternos transnacionais em debate não culmina, por si só, em um estabelecimento legítimo e autorizado da estrutura de governança; para que o fosse, seria necessário um arranjo institucional transnacional de legitimação. Ora, o apontamento de tal ausência decorre do modelo habermasiano – adotado criticamente por Fraser – segundo o qual a esfera pública política seria espaço de tematização, dramatização e debate dos problemas sociais a fim de se constituir comunicativamente uma opinião pública que pressionaria o subsistema administrativo – encarnado nas instituições políticas do Estado moderno – a tomar as devidas providências. Em outras palavras, este modelo concebe uma dupla dimensão da política: uma discursiva, comunicativa e outra institucional, formal. Isso significa que, para a justiça transnacional, a ausência do aparato institucional decorre da inadequação da realidade da transnacionalidade ao modelo teórico adotado pela autora. Neste caso, ela poderia ser acusada de querer enquadrar a realidade ao modelo, não o contrário; acusação procedente, nos moldes de uma teoria tradicional. Entretanto, Fraser faz abertamente uma teoria crítica da sociedade, propondo assim um modelo crítico que mira o que a sociedade ainda não é a fim de criticar o que ela atualmente é. No contexto de transnacionalização econômica, política e cultural – que coincide com a transnacionalização da injustiça nessas três dimensões – *ainda não* existe um aparato democrático transnacional que possa dar voz e vez aos grupos subalternos transnacionalmente injustiçados, legitimando suas lutas contra as instituições responsáveis pelo caso. Apontar tal ausência, por questionável que possa parecer, um exercício da crítica, próprio da tradição abraçada pela autora.

Estes três aspectos, embora possam servir para lançar alguns questionamentos sobre os modelos apresentados, não anulam a relevância do pensamento social desta autora que, tanto pela proporção tomada na difusão seus trabalhos quanto pela capacidade crítica e explicativa de questões contemporâneas de largo alcance, lega contribuições de grande importância à teoria

social e política contemporânea. Em uma evolução teórica em que se fizeram presentes oscilações conceituais, interlocuções com uma infinidade de autores e correntes e a formulação de novos conceitos e modelos, Fraser acaba por defender, ao lado de outros autores, a pertinência de uma teoria da sociedade contemporânea que seja simultaneamente crítica, historicizada e de grande escala.

Para concluir, devo destacar que a grande convergência entre seus dois modelos está no próprio objetivo das formulações. Não me refiro apenas ao fato de estarem orientados à emancipação, constatação evidente e explicitada na medida em que a autora reclama à sua teoria o estatuto de teoria crítica. A grande questão é: como se alcança a emancipação? A resposta, em ambos os casos, é comum: a emancipação é construída a partir "de baixo", a partir da organização dos próprios grupos subalternos a quem a paridade participativa é recusada em uma contestação que vai além de conquistas políticas pontuais. Ainda: em ambos modelos, em suas formas mais conclusas, essa construção se dá pela perspectiva utópica de que estes grupos encontrem um caminho para se colocarem no debate público de forma autorizada, construindo um novo senso comum: no primeiro modelo, a respeito da necessidade; no segundo, da justiça. É nesse sentido que, em um desfecho surpreendentemente circular, o texto de 2009 em que o modelo tardio da autora é melhor sistematizado se encerra retomando aspectos caros ao modelo de juventude:

> "Assim como a teoria da hegemonia, a concepção de normal/anormal reconhece a historicidade do discurso sobre a justiça e sua vinculação ao poder. O que isso acrescenta, entretanto, é um interesse na emancipação, a insistência em que se reconstrua a gramática da justiça de forma a permitir ao subalterno falar em *termos autorizados*. Deste modo, a perspectiva desenvolvida aqui proporciona um ingrediente crucial da teorização crítica, que a teoria da hegemonia sozinha não oferece: uma elusiva, mas inspiradora, visão do discurso sobre a justiça que pode revelar as injustiças contemporâneas através dos ultrajes morais que certamente constituem."[324]

Seja para tratar das perspectivas feministas para superação das formas de dominação que recaem especificamente sobre as mulheres, para criticar o caráter opressivo de determinadas

[324] FRASER, *op. Cit.*, p. 75, grifos da autora. No original: "Like hegemony theory, the abnormal/normal framework acknowledges the historicity and power-laden character of justice discourse. What it adds, however, is an interest in emancipation, an insistence that the grammar of justice be reconstituted so as to enable subaltern to speak *in authoritative terms*. In this way, the perspective developed here supplies a crucial ingredient of critical theorizing, which hegemony theory taken alone does not provide: the elusive but inspiring vision of a discourse of justice that could reveal contemporary injustices for the moral outrages they surely are."

políticas de necessidades constituídas autoritariamente ou para formular uma noção de justiça que contemple o papel dos movimentos sociais na promoção da paridade participativa, o que está em jogo na teoria crítica de Nancy Fraser é sempre a emancipação. Uma emancipação que não está diretamente vinculada à supressão do mercado ou do Estado – ainda que não as negue – mas que consiste, sobretudo, na condição normativa de que os indivíduos e grupos subalternos sejam dotados da possibilidade de uma participação igualitária nas interações sociais com seus pares: tanto nas interações domésticas e cotidianas como nos espaços públicos de debate através dos quais se participa do exercício do poder político. Uma emancipação condicionada pela colocação de tais grupos enquanto sujeitos das definições e interpretações das próprias identidades e necessidades; artífices da própria emancipação. Uma emancipação, enfim, que traça a perspectiva de uma sociedade sem jugo, de onde quer que este possa vir: dos padrões de valoração cultural, da estrutura político-econômica ou da configuração injusta de arranjos institucionais políticos. Para que, enfim, se construa uma sociedade em que igualdade social e diversidade cultural coexistam com uma democracia participativa.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARATO, Andrew; COHEN, Jean. "Sociedade Civil e Teoria Social". In: AVRITZER, L. (org.). *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte: Livraria Del Rey, 1994.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AVRITZER, Leonardo. *A Modernidade da Democracia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

AVRITZER, Leonardo; COSTA, Sérgio. "Teoria Crítica, Democracia e Esfera Pública: Concepções e Usos na América Latina". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, vol. 47, n. 4, 2004.

BENHABIB, Seyla. "From Redistribution to Recognition? The paradigm change of contemporary politcs". In: *The Claims of Culture*: *equality and diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. *Economia, Cultura e Normatividade: O Debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre Redistribuição e Reconhecimento*. São Paulo: Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, 2010.

BOLTANSKY, Luc; CHIAPELLO, Éve. *O Novo Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. "Espaço social e espaço simbólico". In: *Razões Práticas*: *sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

_____. "Esboço de uma teoria da prática". In: ORTIZ, R. (org.) *A Sociologia de Pierre Bourdieu.* São Paulo: Olho d'Água, 2003.

_____. *A Distinção: Crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2008.

BRUNKHORST, Hauke. "Unificação desigual: poder transnacional e crise de legitimação na Europa contemporânea". *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 76, 2006 .

BUTLER, Judith. "Merely Cultural". *New Left Review*, n. 227, 1998.

CAMPOS, Cinthia Regina; MEDEIROS, Marcelo de Almeida. "União Européia, reformas institucionais e déficit democrático: uma análise a partir do mecanismo de co-decisão". *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 52, n. 1, 2009.

COSTA, Sérgio. "La Esfera Pública y las Mediaciones entre Cultura y Política: el caso de Brasil". *Metapolitica*, vol. 3, n. 9, 1999.

DUARTE, Constância Lima. "Feminismo e Literatura no Brasil". *Estudos Avançados*, n. 17, 2003.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. São Paulo: Centauro, 2012.

FORST, Rainer. "First Things First: Redistribution, Recognition and Justification". In: OLSON, Kevin (org.). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London: Verso, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRASER, Nancy. *Adjudicating between Competing Social Descriptions.* New York: Thesis (Ph. D.) - City University of New York, 1980.

_____."What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender". *New German Critique*, n. 35, 1985.

_____. "Movimientos Sociales VS. Burocracias Disciplinarias: los discursos de las necesidades sociales". *Dianoia*, n. 36, 1986a.

_____. "On the Political and the Symbolic: Against the Metaphysics of Textuality". *Boundary 2*, vol. 14, n. 1/2, 1986b.

_____. "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation". *Hypatia*, vol. 2, n. 1, 1987a.

_____. "Que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e Gênero". In: BENHABIB, S; CORNELL, D. (orgs). *Feminismo como Crítica da Modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987b.

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

_____. "Apologia for Academic Radicals". In: *idem*, *ibidem*, 1989b

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

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

_____. "Foucault's Body Language: A Posthumanist Political Rhetoric?". In: *idem*, *ibidem*, 1989d.

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

_____. "Struggle over Needs. Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture. In: *idem*, *ibidem*, 1989f.

_____. "Social Criticism without Philosophy?". In: *Social Text*, n. 21, 1989g.

_____. "The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics". *Boundary 2*, vol. 17, n. 2, 1990a.

_____. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text*, n. 25/26, 1990b.

_____. “Sex, Lies, and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas”. *Critical Inquiry*, n. 18, 1992a.

_____. “Introduction: Revaluing French Feminism”. In: FRASER; BARTKY (orgs). *Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992b.

_____. “Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Pateman's The Sexual Contract”. *Social Text*, n. 37, 1993a.

_____. “Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary”. In: CALLARI, CULLENBERG; BIEWENER (orgs). *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order*. New York: Critical Perspectives, 1993b.

_____. "After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State". *Political Theory*, vol. 22, n. 4, 1994.

_____. “Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception”. In: NICHOLSON; SEIDMAN (orgs). *Social Postmodernism*. Cambridge University Press, 1995a.

_____. “False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler”. In: NICHOLSON, Linda (org). *Feminist Contentions*. New York: Routledge, 1995b.

_____. “Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn”. In: *idem, ibidem*, 1995c.

_____.“Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference”. *Journal of Political Philosophy*, vol.3, n.2, 1995d.

_____. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age". *New Left Review*, n. 212, 1995e.

_____. “Reply to Zylan”. *Signs*, vol.21, n. 2, 1996a.

_____. “Multiculturalism and Gender Equity: The US 'Difference' Debates Revisited”. *Constellations*, vol.3, n.1, 1996b.

_____. “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género”. *RIFP – Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 8, 1996c.

_____. *Justice Interruptus: Critical Reflections on ‘Postsocialist’ Condition*. New York: Routledge, 1997a.

_____. “Structuralism or Pragmatics? On Discourse Theory and Feminist Politics”. In: *idem*, *ibidem*, 1997b.

_____. “Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: A Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory”. In: *idem*, *ibidem*, 1997c.

_____. “The Force of Law: Mataphysical or Political?” In: HOLLAND, Nancy J. (org). *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. The Pennsylvania State University Press, 1997d.

_____. “Communication, Transformation, and Consciousness-raising”. In: CALHOUN, C.; McGowan, J. (org). *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. University of Minnesota Press, 1997e.

_____. “A Rejoinder to Iris Young,” *New Left Review,* n. 223, 1997f.

_____. “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”. In: GATENS, Moira (org). *Feminist Ethics*. Brookfield: Ashgate, [1986] 1998a.

_____. “Another Pragmatism: Alain Locke, Critical ‘Race’ Theory and the Politics of Culture”. In: DICKSTEIN, Morris (org). *The Revival of Pragmatism*. Durham: Duke University Press, 1998b.

_____. “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler”. *New Left Review*, n. 228, 1998c.

_____.“A Future for Marxism”. *New Politics,* vol. VI, n. 4, 1998d.

_____. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, 1998e.

_____. “A Luta pelas Necessidades: Esboço de uma Teoria Crítica Socialista-Feminista da Cultura Política do Capitalismo Tardio”. In: LAMAS, Marta (org). *Cidadania e Feminismo*. São Paulo: Melhoramentos, 1999a.

_____. “Um Futuro para o Marxismo”. *Revista Novos Rumos*, ano 14, n. 29, 1999b.

_____. “Rethinking Recognition”. *New Left Review*, London, n.3, 2000a.

_____. “Why Overcoming Prejudice is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty”. *Critical Horizons*, vol.1, n.1, 2000b.

_____. “Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista”. In: SOUZA, Jessé (org.). Democracia hoje. *Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora UnB, [1995] 2001.

_____. “A Justiça Social na Globalização: Redistribuição, Reconhecimento e Participação”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, 2002a.

_____. “Redistribuição ou Reconhecimento? Classe e Status na Sociedade Contemporânea. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro, ano 4, n. 1, 2002b.

_____. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003a.

_____. “Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”. In: FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003b.

_____. “From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization”. *Constellations*, vol. 10, no. 2, 2003c.

_____. “Toward a Nonculturalist Sociology of Culture: On Class and Status in Globalizing Capitalism”. In: JACOBS, M. D.; HANRAHAN, N. W. (orgs). *Blackwell Companion to the Sociology of* Culture. London: Blackwell Publishers, 2004a

_____. “Institutionalizing Democratic Justice: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: BENHABIB, S.; FRASER, N. (orgs). *Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein*. Cambridge: The MIT Press, 2004b.

_____. “Reconhecimento sem Ética?” *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, [2001] 2007a.

_____. “Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice”. *Studies in Social Justice*, vol.1, n.1, [2001] 2007b.

_____. “Mapeando a Imaginação Feminista: Da Redistribuição ao Reconhecimento e à Representação. *Revista Estudos Feministas*, n 15, [2005] 2007c.

_____. “Transnationalizing the Public Sphere”. *Theory, Culture and Society*, n. 24, 2007d.

_____. “Identity, Exclusion, and Critique: A Response to Four Critics”. *European Journal of Political Theory*, vol.6, n.3, 2007e.

_____. “Prioritizing Justice as Participatory Parity: a Reply to Kompridis and Forst”. In: OLSON, Kevin (org.). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London: Verso, 2008.

_____. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press, 2009a.

_____.”Two Dogmas of Egalitarianism”. In: *idem*, *ibidem*, 2009b.

_____.“Abnormal Justice”. In: *idem*, *ibidem*, [2007], 2009c.

_____. “Threats to Humanity in Globalization: Arendtian Reflections on the Twenty-first Century”. In: *idem*, *ibidem*, 2009d.

_____. “Who counts? Dilemmas of Justice in a Postwestphalian World”. *Antipode*, vol 41, n. 1, 2009e.

_____. “Reenquadrando a Justiça em um Mundo Globalizado”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 77, [2005] 2009f.

_____. “O Feminismo, o Capitalismo e a Astúcia da História”. *Mediações*: vol.14, n.2, 2009g.

_____.“Injustice at Intersecting Scales: On ‘Social Exclusion’ and the ‘Global Poor’”. *European Journal of Social Theory*, n.13, 2010a.

_____. “Solidariedade ou Singularidade? Richard Rorty entre o Romantismo e a Tecnocracia”. *Redescrições – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana***,** ano 2, n.1, [1987] 2010b.

_____. “Repensando o Reconhecimento”. *Enfoques*, vol.9, n.1., [2000] 2010c.

_____. “Mercantilização, Proteção Social e Emancipação: as Ambivalências do Feminismo na Crise do Capitalismo”. *Revista Direito GV*, n. 7, 2011.

_____. “On Justice: Lessons from Plato, Rawls and Ishiguro”. *New Left Review*, n. 74, 2012a.

_____. “Can society be commodities all the way down?”. *Fondation Maison des Sciences de l’Homme - Working Paper*, n. 18, 2012b.

FRASER, Nancy; GORDON, Linda. "A Genealogy of 'Dependency': Tracing a Keyword of the US Welfare State". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, n. 2, 1994.

_____.“Contrato vs. Caridade. Por que não Existe Cidadania Social nos Estados Unidos?”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 42, [1992] 1995.

FRASER, Nancy; GOMES-MULLER, Alfredo; ROCKHILL, Gabriel. “Global Justice and the Renewal of Critical Theory: a dialogue with Nancy Fraser”. *Eurozine*, 2009. Disponível em: http://www.eurozine.com/articles/2009-04-21-fraser-en.html

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy; DAHL, Hanne Marlene; STOLTZ, Pauline; WILLIG, Rasmus. “Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society: An Interview with Nancy Fraser”. *Acta Sociologica*, vol. 47, n. 4, 2004.

FRASER, Nancy; LIAKOVA, Marina. “Emancipation is not an All or Nothing Affair: Interview with Nancy Fraser”. *Critique & Humanism*, n. 26, 2008. Disponível em: http://www.eurozine.com/articles/2008-08-01-fraser-en.html. Acesso em: 02/11/2012.

FRASER, Nancy; NAPLES, Nancy. “To Interpret the World and to Change It: An Interview with Nancy Fraser”. *Signs*, vol. 29, n. 4, 2004.

FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda. “Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism”. *Social Text*, n. 21, 1989.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. São Paulo: Vozes, 2008.

GELLNER, Ernest. *Nações e Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.

GIUSTI, Miguel. “Autonomía y Reconocimiento”. *Ideas y Valores*, n. 133, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984a.

_____. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984b.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. “Soberania Popular como Procedimento”. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 26, 1990.

_____. “Further Reflections on the Public Sphere”. In: CALHOUN, Craig. (org). *Habermas and the Public Sphere.* Cambridge: The MIT Press, 1992.

_____. *Direito e Democracia: entre a Facticidade e a Validade*, vol 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. *Direito e Democracia: entre a Facticidade e a Validade*, vol 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo, vol. 1*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo, vol. 2*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HOBSBAWM, Eric. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*: *a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003 [1992].

_____. "Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society". *Theory, Culture & Society*, vol. 18, n. 2/3, 2001.

HORKHEIMER, Max. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica". In: *Horkheimer & Adorno*, coleção "Os pensadores". São Paulo: Nova Cultural, 1991.

KOMPRIDIS, Nikolas. "Struggling over the Meaning of Recognition". In: OLSON, Kevin (org). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London: Verso, 2008 [2004].

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Editora José Olympio, 2004.

LUBENOW, Jorge Adriano. "As Críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à Filosofia Política de Jürgen Habermas". *Veritas*, vol. 55, n. 1, 2010.

MANN, Patricia S. *Micro-Politics: Agency in a Postfeminist era.* Minnesota: University of Minnesota Press, 1994.

MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, Karl. *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte.* São Paulo: Centauro, 2006.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____."Cartas dos Anais Franco-Alemães (De Marx a Ruge)". In: *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARIANO, Silvana. "Debates Feministas sobre Direito, Justiça e Reconhecimento: Uma Reflexão a partir do Modelo Teórico de Nancy Fraser". *Mediações*, vol. 14, n.2, 2009.

MATTOS, Patrícia. *A Sociologia Política do Reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo, Annablume, 2006.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. "Reconhecimento em Debate: Os Modelos de Honneth e Fraser em sua Relação com o Legado Habermasiano". *Revista de Sociologia Política*, n. 29, 2007.

_____. “Dimensão Intersubjetiva da Auto-Realização: Em Defesa da Teoria do Reconhecimento”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, n. 70, 2010.

NICHOLSON, Linda (org). *Feminist Contentions*. New York: Routledge, 1995b.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

ORTIZ, Renato. “A procura de uma sociologia da prática” In: *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

PINTO, Céli Regina Jardim. “Nota sobre a Controvérsia Fraser-Honneth Informada pelo Cenário Brasileiro”. *Lua Nova*, n. 74, 2008.

_____. “Feminismo, História e Poder”. *Revista de Sociologia Política*, vol. 18, n. 36, 2010.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RORTY, Richard. “Is ‘Cultural Recogntion’ a Useful Notion for Leftists Politics?” In: OLSON, Kevin (org). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London: Verso, 2008 [2000].

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Nuestra América: Reinventar um Paradigma Subalterno de Reconhecimento e Redistribuição”. In: *A Gramática do Tempo: Por uma Nova Cultura Política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SCOTT, Joan W. “Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or, the Uses of Post-structuralist Theory for Feminism”. *Feminist Studies*, n. 14, 1988.

SOUZA, Jessé. “Uma Teoria Crítica do Reconhecimento”. *Lua Nova*, n. 50, 2000.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. *Reconhecimento como Teoria Crítica? A formulação de Axel Honneth*. Campinas: Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 2009.

SILVA, Josué Pereira da. “Sobre a relevância contemporânea da teoria da cidadania”. In: *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008a.

_____. “Sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição”. In: *idem*, *ibidem*. São Paulo: Annablume, 2008b.

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

TOURAINE, Alain. *Um Novo Paradigma: Para Compreender o Mundo de Hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006.

WEBER, Max. “Classe, Estamento, Partido”. In: *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

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

_____."Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory". *New Left Review*, n. 222, 1997.

_____. "Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity". In: _____. *On Female Body Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2005.