

O heterossexismo é meramente cultural? Judith Butler e Nancy Fraser em diálogo¹

Aléxia Bretas²

Resumo: O diálogo entre Judith Butler e Nancy Fraser aborda questões centrais para se pensar as múltiplas interfaces entre a teoria crítica e a justiça social nos dias atuais. Longe de circunscrever apenas mais uma acirrada diatribe acadêmica, o campo de forças tensionado pela abordagem desconstrutiva de Butler e a historicização materialista de Fraser nos dá muito a refletir sobre a cultura e seu papel de reforço e/ou desestabilização das estratégias de normalização incorporadas pelo modo de produção capitalista.

Palavras-chave: Feminismo; Heterossexismo; Identidade; Reconhecimento; Queer; Desconstrução.

Is heterosexism merely cultural? Judith Butler and Nancy Fraser in dialogue

Abstract: The dialogue between Judith Butler and Nancy Fraser articulates some crucial questions to think about the multiple interfaces between critical theory and social justice in the present day. Far from circumscribing just another tempestuous academic diatribe, the field of forces tensioned by Judith Butler's deconstructive approach and Nancy Fraser's materialistic historicization gives us much to reflect upon culture and its role of reinforcement or destabilization of the strategies of normalization incorporated by the capitalist mode of production.

Key words: Feminism; Heterosexism. Identity; Recognition; Queer; Deconstruction.

¹ Recebido em 06/02/2017 e aprovado em 24/03/2017.

² Professora adjunta da Universidade Federal do ABC (UFABC). Contato: alexia.bretas@ufabc.edu.br

¿El heterossexismo es meramente cultural? Judith Butler y Nancy Fraser en diálogo

Resumen: El diálogo entre Judith Butler y Nancy Fraser plantea cuestiones cruciales para pensar sobre las múltiples interfaces entre la teoría crítica y la justicia social en la actualidad. Lejos de simplemente circunscribir una intensa diatriba académica más, el campo de fuerzas tensionado por el enfoque deconstruccionista de Butler y la historización materialista de Fraser nos da mucho que reflexionar sobre la cultura y su papel de fortalecimiento o desestabilización de las estrategias de normalización incorporadas por el modo de producción capitalista.

Palabras clave: Feminismo; Heterossexismo; Identidad; Reconocimiento; Queer; Deconstrucción.

O diálogo entre Judith Butler e Nancy Fraser marca uma das interlocuções mais frutíferas não apenas para o estado da arte da filosofia contemporânea, como para a renovação do pensamento contra-hegemônico em tempos de reação conservadora. Apesar do caráter amigável das críticas feitas de parte a parte, suas divergências teóricas são notórias: enquanto Butler recorre ao *queer* como estratégia de desconstrução performativa do gênero, Fraser segue as diretrizes teórico-críticas de um feminismo marxiano irredutivelmente materialista e dialético. Longe de pretender chegar a uma síntese conciliadora, o intenso debate entre elas é apresentado e rigorosamente discutido em um volume da *Social Text* publicado em 1997, no qual o ensaio “Meramente cultural” de Judith Butler (BUTLER, 2016a) é atentamente revisto e replicado por Nancy Fraser no artigo “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler” (FRASER, 2017). Grosso modo, estes dois textos magistrais sinalizam o início de um prolífero debate, cujo cerne é constituído pelas persistentes discordâncias sobre os modos pelos quais as configurações culturais reforçam e/ou desestabilizam as bases econômicas do capitalismo como modo de produção e reprodução das condições de vida.

A fim de explicitar seu ponto de vista, o texto de Butler ironiza, já no próprio título, aquilo que a autora considera inaceitável no discurso de Fraser: a suposta convicção de que as opressões engendradas na esfera cultural representariam uma

violação menos importante ou menos grave do que os danos “reais” radicados na estrutura propriamente econômica da sociedade. O caso que melhor exemplifica, e mesmo dramatiza, o significado e as consequências de tais incontornáveis atritos é o das coletividades LGBTs afetadas pelas opressões heterossexistas. É precisamente em torno delas que gravita boa parte dos argumentos mobilizados tanto por Butler quanto por Fraser no esforço de elucidar seu respectivo entendimento acerca da cultura e de seus efeitos materiais sobre subjetividades e corpos “anormais” segundo os padrões institucionalizados como tais. Importa notar que, malgrado o insolúvel dissenso, a própria Nancy Fraser não se furta a destacar as significativas ressonâncias entre a experiência intelectual das duas.

A despeito da relutância [de Butler] em invocar a linguagem da justiça social, e apesar de nossas divergências teóricas, nós duas estamos comprometidas em recuperar os melhores elementos da política socialista e em integrá-los com os melhores elementos da política dos “novos movimentos sociais”. Do mesmo modo, nós duas estamos empenhadas em reabilitar as vertentes genuinamente valiosas da crítica neomarxiana do capitalismo e em integrá-las com as vertentes mais perspicazes da teoria crítica pós-marxiana. O mérito do artigo de Butler, e espero que o do meu próprio livro também, é ter colocado este projeto novamente em pauta (FRASER, 2017, p. 293).

Seja como for, a fim de elucidar a aproximação, mas também o distanciamento, entre seus principais argumentos, torna-se crucial um exame circunstanciado das especificidades que distinguem suas proposições teóricas à luz de um ponto de partida comum: a firme convicção de ambas quanto ao esgotamento das políticas de representação centradas exclusivamente na valorização das identidades culturais. Neste sentido, enquanto Fraser questiona a omissão de questões pungentes derivadas das injustiças de má distribuição, colocando em xeque determinadas vertentes

“culturalistas” do reconhecimento (FRASER; HONNETH, 2003), Butler vai além, chamando atenção para a cumplicidade indelével entre os protocolos de normalização de sujeitos e corpos gendrados, e sua correspondente institucionalização médica, jurídica e política.

Feminismo e subversão da identidade

Assim é que as políticas identitárias assomam como um dos alvos maiores de Judith Butler já em *Problemas de gênero* (1990) – cujo subtítulo não poderia deixar de portar a tarefa de “subversão da identidade” (BUTLER, 2012). Nesta obra aclamada como o marco fundador da teoria *queer*, a autora se vale do método genealógico de Nietzsche, devidamente informado por Foucault e Derrida, lançando-se em um verdadeiro *tour de force* contra os dispositivos normalizadores através dos quais o heterossexismo é naturalizado por sujeitos e corpos discursivamente engendrados. “A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero” (BUTLER, 2012, p. 9), ela esclarece. Em vez de pressupor uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver, “ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos” (BUTLER, 2012, p. 9-10). Deste modo, assumindo a tarefa de levar às últimas consequências o que se refere como “genealogia feminista”, Butler não apenas questiona a noção de “mulheres” como sujeito do feminismo, como ainda observa que sua invocação não problematizada tende a comprometer a viabilidade do próprio feminismo como política de representação. Chamando atenção para as práticas de ocultamento, subalternização e abjeção implícitas nos processos mesmos de produção, classificação e reconhecimento de um tal sujeito, ela indaga: “Qual o sentido de estender a representação a sujeitos cuja constituição se dá mediante a exclusão daqueles que não se conformam às exigências normativas não explicitadas do sujeito?” (BUTLER, 2012, p. 25). Segundo ela, quando a representação se torna o único foco da política corre-se o risco de

serem reforçadas – ainda que não intencionalmente – determinadas relações de dominação anteriores e, portanto, indissociáveis das próprias dinâmicas de configuração das identidades, sejam elas quais forem. Daí a filósofa postular: “A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento” (BUTLER, 2012, p. 25).

Conforme se percebe nas linhas e entrelinhas de suas críticas corrosivas às estratégias discursivas responsáveis por sustentar uma certa “ficção fundacionista”, o recurso a Foucault revela-se fundamental. Apesar de o filósofo francês nunca ter dedicado um estudo mais sistemático às questões de gênero em suas obras, sua teoria do biopoder – esboçada, em particular, em *A história da sexualidade* (FOUCAULT, 1988) – é certamente da maior importância para autores, como Butler, empenhados em desconstruir as estruturas a partir das quais os sistemas científicos, linguísticos e jurídicos produzem as próprias subjetividades que deveriam representar. Atenta à tautologia implícita nesta operação, a filósofa observa que se Foucault tem razão em suas análises, a articulação responsável por configurar a categoria “mulheres” como o sujeito do feminismo é, em si mesma, efeito de uma dada versão de biopolítica tendenciosa e autorreferencial. Segundo ela, a crítica feminista não pode mais ignorar impunemente o fato de o próprio “feminino” ser engendrado pelas estruturas discursivas de poder às quais, paradoxalmente, recorre em busca de legitimação. Razão pela qual, do ponto de vista do tão propalado “empoderamento” das mulheres, esta circularidade viciosa se converte em um problema insolúvel – e, não obstante, negligenciado tanto por departamentos universitários, quanto por movimentos sociais, cujas políticas identitárias permanecem alheias aos regimes de normalização que as tornam possíveis e eficazes.

Esta, por sinal, é a principal razão de Butler se insurgir contra autores e ativistas ainda aferrados a uma noção de gênero fortemente “substancial” ou “essencialista”, proclamando, em contrapartida, a necessidade de uma reflexão séria e honesta

sobre as insuficiências das pautas que pressupõem a existência de uma identidade universal comum a todas as mulheres. Segundo a autora, tal expediente se mostra imprescindível para que o gênero não se torne, de novo, tão fixo e determinado quanto na formulação vigorosamente combatida por Simone de Beauvoir de que a biologia seria a fatalidade da condição feminina (CYFER, 2015). Assim, de acordo com a perspectiva adotada em *Problemas de gênero*, sem levar em conta a questão das mediações a partir das quais os discursos são engendrados e incorporados, não a biologia, senão a própria cultura corre o risco de se tornar, perigosamente, o novo “destino da mulher” (cf. BEAUVOIR, 2009). Preocupada com as consequências de tal inversão performativa, Butler recorre ao *queer* para desestabilizar a oposição entre “essencialismo” e “construtivismo”, de certo modo consagrada pelos debates feministas dos anos 1990. Com este intuito, ela se compromete em desmistificar e, é claro, desconstruir as proposições dogmáticas tanto dos apologistas de um sexo biológico definido pela natureza, quanto, ao mesmo tempo, dos defensores do gênero como uma construção cultural inteiramente autodeterminada. A filósofa pondera: “Para Beauvoir, o gênero é construído, mas há um agente implicado em sua formulação, um *cogito* que de algum modo assume ou se apropria desse gênero, podendo, em princípio, assumir um outro” (BUTLER, 2012, p. 29). E em seguida questiona: “É o gênero tão variável e volitivo quanto parece sugerir a explicação de Beauvoir? Pode, nesse caso, a noção de ‘construção’ reduzir-se a uma forma de escolha?” (BUTLER, 2012, p. 29).

Ao colocar em xeque a consideração dos corpos tanto como uma facticidade anatômica e/ou morfológica anterior a toda e qualquer invocação performativa, quanto como uma espécie de *tabula rasa* à espera de um gênero a ser definido por um “eu” pensante diáfano e desencarnado, Butler chama atenção para os significados culturais já atribuídos aos sexos antes mesmo que a “consciência” possa, deliberadamente, optar por um ou outro. De acordo com sua argumentação, o processo que Beauvoir designa como “tornar-se mulher” não pode simplesmente dar-se mediante uma operação de escolha realizada por um sujeito cartesiano-

existencialista perfeitamente imune às configurações culturais e, portanto, em condições de inscrever em corpos, a princípio “neutros” ou “assexuados”, um gênero fixo entre dois tipos ideais à disposição. Evitando, pois, as ciladas inerentes a posicionamentos insensíveis aos efeitos performativos dos discursos sobre a economia dos corpos “gendrados” (*gendered*), Butler lança uma questão crucial para o *queer* como estratégia de resistência às políticas identitárias focadas unilateralmente nos marcadores de gênero: será que esta classificação binária do gênero é dada como necessária apenas dentro de um quadro de referências específico? Em outras palavras, será que a própria categoria “mulheres” só faria sentido no interior da matriz heteronormativa? Como resultado, será que não seriam as próprias tecnologias discursivas do poder responsáveis por estabilizar a distinção normativa entre os sexos? Se esse é o caso, trata-se então de criar condições para que tais coordenadas sejam desarticuladas, a fim de tornar possível a emergência de outros modos de subjetivação, afirmação e reconhecimento pessoal e social. Neste sentido, mediante o recurso à paródia como “performance dissonante”, Butler defende a fecundidade dos “atos corporais subversivos” como estratégia, no limite, política, apta a desnaturalizar as configurações do gênero e, deste modo, desestabilizar suas prerrogativas e atribuições socialmente impostas. Indo além dos extremos do “determinismo” e do “livre-arbítrio”, a filósofa chama atenção para a importância de um olhar transversal, em especial, sobre os estudos feministas e LGBTs. Tomando como exemplo o caso das mulheres, ela pondera: “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é” (BUTLER, 2012, p. 21). Portanto, o termo não logra ser exaustivo, uma vez que o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente e homogênea nos diversos contextos culturais, e também porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas.

Redistribuição e reconhecimento

A despeito de concordar com esta última proposição, Nancy Fraser não hesita a apontar um certo déficit material e histórico na desconstrução das identidades performatizada por Judith Butler. Ciente do esgotamento das políticas de gênero que insistem em desconsiderar o papel tanto das estruturas econômicas, quanto da intersecção com outros marcadores sociais – como a raça, a etnia ou a orientação sexual, por exemplo –, Fraser ressalta a necessidade de superação de uma certa noção de reconhecimento focada em aspectos psicológicos e/ou culturais da identidade, exclusivamente. Disposta a contribuir com uma crítica construtiva às políticas progressistas e, em especial, a determinadas vertentes feministas e pós-feministas, ela constrói cuidadosamente sua teoria social de modo a não negligenciar nem as exigências de reconhecimento cultural, nem tampouco as demandas por uma distribuição de renda menos desigual. Seu objetivo maior consiste, portanto, em ligar duas vertentes ou problemáticas atualmente dissociadas, já que parecem apontar em direções opostas: enquanto a primeira se concentra no reconhecimento das especificidades culturais de indivíduos e grupos, a segunda, ao contrário, busca minimizar ou mesmo equalizar quaisquer distorções econômicas que impeçam uma alocação mais justa de bens e recursos. A fim de explicitar conceitualmente seu ponto de vista, Fraser distingue basicamente duas variações de coletividades: (1) aquelas caracterizadas como “tipos puros” ou “ideais”, marcadas por apenas um tipo de injustiça social, seja de falso reconhecimento ou de má distribuição; (2) as chamadas “coletividades bivalentes”, nas quais os dois tipos de injustiças são igualmente relevantes, sem que se possa determinar um deles como o mais importante, como no caso das opressões de gênero e de raça, por exemplo. Dando prosseguimento a seu metódico enquadramento teórico, as coletividades puras ou ideais se subdividem ainda em outras duas categorias analíticas, de acordo com o tipo de opressão sofrido: (a) as que sofrem injustiças distributivas como a marginalização e a precarização das condições produtivas, como no caso da classe

trabalhadora explorada; (b) as que padecem de injustiças de reconhecimento derivadas do desrespeito e dos inumeráveis efeitos depreciativos e subalternizantes institucionalizados culturalmente como, por exemplo, no caso da “sexualidade desprezada” de gays, lésbicas, transgêneros e outras minorias sexuais.

Além disso, de acordo com a opressão sofrida, fazem-se necessários dois tipos de soluções ou “remédios” a serem aplicados: (1) os afirmativos, geralmente defendidos por “multiculturalistas *mainstream*”, os quais atuam no sentido de mitigar seus sintomas mais pungentes, através, por exemplo, de ações afirmativas; e (2) os transformativos, os quais agem de modo a desestabilizar as próprias estruturas gerativas de tais assimetrias originárias como (a) no caso do socialismo, ao solapar as bases do capitalismo como modo de produção hegemônico, agindo, portanto, como um remédio transformativo em condições de combater as injustiças de má distribuição; e (b) no caso da política *queer*, em que a própria heteronormatividade é impugnada em suas raízes, atuando, pois, como um remédio transformativo apto a corrigir as injustiças de falso reconhecimento, “ostensivamente e no longo prazo”. Fraser considera a situação das coletividades LGBTs para ilustrar sua teoria:

Remédios afirmativos para a homofobia e o heterossexismo são presentemente associados com a política de identidade gay e lésbica. Remédios transformativos, em contraste, são associados à política *queer*, que se propõe a desconstruir a dicotomia homo-hétero. A política de identidade gay trata a homossexualidade como uma positividade cultural, com seu próprio conteúdo substantivo, muito semelhante à etnicidade [...]. Assume-se que essa positividade subsiste em si e de si mesma, necessitando somente de reconhecimento adicional. A política *queer*, em contraste, trata a homossexualidade como um correlato construído e desvalorizado da heterossexualidade; ambas são reificações da ambiguidade sexual e são co-definidas somente uma em relação a outra (FRASER, 2006, p. 237).

No entanto, como poderiam deduzir apressadamente alguns de seus críticos mais contumazes, não se trata absolutamente de dissolver toda e qualquer diferença sexual em uma identidade humana única, universal e inteiramente neutra em relação aos marcadores de gênero, senão de manter um campo de forças permanentemente tensionado por possibilidades e/ou devires sexuais “múltiplos, não-binários e fluidos”, sempre em movimento. Isso, contudo, não é uma tarefa fácil. Afinal, as políticas transformativas tendem a pressupor uma concepção universalista de reconhecimento, segundo a qual não poderiam subsistir quaisquer dúvidas significativas quanto à irreduzível igualdade moral das pessoas – o que, na prática, não se verifica, conforme o crescente número de crimes de ódio contra coletividades específicas deixa evidente. As políticas afirmativas, por seu turno, também têm enfrentado dificuldades concretas, mostrando-se, no mínimo, insuficientes para mitigar as injustiças sociais via aplicação de remédios, até certo ponto, eficazes e emergenciais, mas responsáveis por alguns efeitos colaterais que tendem, paradoxalmente, a reforçar as próprias opressões que deviam originalmente combater. A fim de ilustrar o que entende por “dinâmicas subliminares de reconhecimento”, Fraser menciona a operação de estigmatização dos beneficiários de ações afirmativas – como as cotas raciais ou o bolsa-família, por exemplo –, na medida em que podem ser pejorativamente designados como economicamente incapazes ou mesmo “privilegiados” em relação àqueles que não se qualificam para receber tal tratamento compensatório.

Assim, atenta aos impedimentos reais inerentes à adoção de remédios afirmativos ou transformativos, a autora desloca a ênfase de sua teoria crítica da justiça social tanto do reconhecimento quanto da redistribuição para uma questão, segundo ela, ainda mais fundamental, de “paridade participativa”. Isso quer dizer que não basta que os diversos atores litigantes sejam respeitados e corretamente remunerados, a despeito de suas irreduzíveis singularidades e pertenças culturais. É preciso que, além disso,

tenham plenas condições de tomar parte nas interações sociais, inclusive institucionalmente, sem quaisquer obstáculos e/ou constrangimentos derivados de seu *status* econômico, político ou cultural. De acordo com seu raciocínio, ao apelar tão somente às atribuições simbólicas, sem levar igualmente em consideração o impacto da precarização e da marginalização econômicas, do risco de sectarismo e incomunicabilidade entre os movimentos sociais, ou mesmo da reificação interna e externa das identidades de grupo, os defensores de uma versão estritamente culturalista de reconhecimento se arriscariam a comprometer, à revelia de seus próprios agentes, as chances para uma justiça social, de fato, inclusiva, efetiva e duradoura.

Meramente cultural?

Claro está que as críticas de Fraser a certas versões “pós-modernas” ou “pós-marxistas” do reconhecimento miram, na verdade, um determinado grupo de teóricos multiculturalistas, o qual insiste em negligenciar a centralidade dos componentes materiais e institucionais presentes nas opressões perpetradas, por exemplo, contra coletividades LGBTs. Não obstante, é sob a forma de uma reação contundente contra a sumária desqualificação dos teóricos ditos “culturalistas” que Judith Butler irá redigir seu texto lapidar, “Meramente cultural” (BUTLER, 2016a), no qual esclarece grande parte do teor da polêmica – por sinal, bastante acalorada em fins dos anos 1990 – com aqueles dispostos a questionar a legitimidade do que fora então designado por “esquerda cultural”. Da primeira à última linha, Butler mantém uma postura bastante assertiva ao defender os princípios e posições adotadas em sua trajetória intelectual, empenhando-se em esclarecer que a cultura não pode, de modo algum, ser reduzida a um mero reflexo ou epifenômeno da estrutura social, como parece sustentar *ainda* uma certa tendência de “marxistas neoconservadores”. Em vez disso, representa o processo sempre dinâmico de trocas simbólicas, a partir das quais as identidades se constituem. Portanto, para

Butler, não há uma cultura preexistente à dinâmica de construção – e desconstrução – das identidades: criamos a nossa identificação com uma cultura que não existe *a priori*, mas está sendo criada *no mesmo processo* em que é produzida a identificação. Deste modo, a cultura passa a ser definida não como patrimônio ou herança do passado, nem tampouco como esperança ou projeto de futuro, senão como produção do presente mediante a incorporação, sempre em processo, de enunciados performativos partilhados intersubjetivamente.

Passando da defesa ao ataque, é a vez de Butler provocar nominal e *amigavelmente* Nancy Fraser, dizendo que as críticas recebidas contra uma suposta redução da teoria marxiana aos estudos culturais, assim como a acusação de serem os movimentos culturais os responsáveis pela fragmentação da esquerda, seriam ambas provenientes de certos grupos de “marxistas ortodoxos” e “conservadores sexuais” ressentidos pela crescente vitalidade e visibilidade das pautas LGBTs junto aos círculos intelectuais progressistas e à sociedade de modo geral. Conforme a argumentação de Butler procura deixar evidente, a compreensão de Fraser a respeito das injustiças sofridas por lésbicas, gays e outras minorias sexuais como sendo de “falso reconhecimento” (*misrecognition*) teria a finalidade subliminar de desqualificá-las como “secundárias”, “derivadas” e, portanto, menos graves que as injustiças “reais” de “má distribuição” (*maldistribution*) sofridas pela classe trabalhadora explorada. Deste modo, Butler observa que um certo “menosprezo pelo cultural” subjaz às críticas que procuram desautorizar algumas das mais instigantes reflexões sobre a vida social pelo simples fato de tomarem por base uma abordagem teórica informada pelo pós-estruturalismo francês – o qual teria supostamente frustrado o marxismo, sendo, por isso, tido como “destrutivo”, “relativista” e/ou “politicamente paralisante”.

A fim de contestar as acusações de negligência às condições materiais e históricas em seus trabalhos, Butler resgata *insights* valiosos trazidos pelas feministas socialistas nos anos 1970 e 1980, os quais recorrem à *Ideologia alemã* (1846) de Marx, e à *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) de Engels para

revalidar a tese de que a família é parte indelével do “modo de produção” capitalista. Uma vez que tanto a “produção do gênero” quanto a própria “produção de seres humanos” contribui de forma direta para a reprodução das condições materiais de vida, ambas devem ser consideradas como fundamentais para a manutenção das normas que estabilizam o funcionamento da economia política. Assim, essencial à posição do feminismo socialista da época é a concepção de que a família não é um dado exclusivamente natural. Na condição de arranjo social específico de funções parentais, ela permanece contingente e potencialmente transformável. Em consequência, é lícito assumir que tanto o “gênero” quanto a “sexualidade” tornam-se parte da “vida material” não apenas pelo modo que atendem à divisão sexual do trabalho, mas, principalmente, pelo fato de o gênero normativo ser indissociável da reprodução da família heterossexual. Demonstrando certa perplexidade diante das críticas usualmente dirigidas ao caráter “fluido”, “pouco rigoroso” ou “meramente cultural” da teoria *queer*, Butler pondera: “Por que um movimento preocupado em criticar e transformar os modos pelos quais a sexualidade é socialmente regulada não deveria ser entendido como central ao funcionamento da economia política?” (BUTLER, 2016a, p. 238).

Na verdade, boa parte do confronto teórico entre Butler e Fraser radica-se precisamente na compreensão da própria natureza do capitalismo contemporâneo, incidindo diretamente sobre a viabilidade dos modos pelos quais ele poderia vir a ser superado. Apesar do incontornável dissenso, em “Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler”, Nancy Fraser é incisiva ao enumerar os inquestionáveis méritos do ensaio de sua interlocutora. Conforme ela própria reconhece, “Meramente cultural” retoma questões sumamente significativas para a teoria social, sendo bastante feliz ao fazer um diagnóstico conciso e exato sobre a tão problemática situação da esquerda na conjuntura intelectual e política de fins dos anos 1990. Fraser ainda avalia como extremamente positivo o resgate de importantes *insights* do feminismo socialista dos anos 1970 e

1980 – cuja legitimidade, segundo ela, certos “modismos” políticos e culturais têm se esforçado em questionar. Ela ainda reputa como não menos profícua a firme disposição de Butler para articular tais paradigmas com tendências válidas de “escolas” mais recentes, a saber, as análises do discurso, os estudos culturais e, sim, também o pós-estruturalismo.

No entanto, a despeito da admiração e respeito mútuo, são igualmente notórias suas divergências políticas, em especial, a respeito de *como* exatamente colocar em prática um certo projeto comum de reflexão e de luta contra as diversas formas de injustiças sociais, seja devido ao falso reconhecimento das identidades culturais, à má distribuição de recursos e bens econômicos, ou ao vínculo indelével mantido entre o heterossexismo, a reprodução de corpos gendrados (*gendered*) e o modo de produção capitalista. Ao dar início à contestação das críticas de Butler, Fraser considera totalmente inadequada a assimilação de suas teorias a vertentes “ortodoxas” ou “sexualmente conservadoras” dentro do marxismo. Tanto que suas ideias a respeito do feminismo e do *queer* se articulam de modo a superar as velhas distinções entre “estrutura” e “superestrutura”, entre opressões “primárias” e “secundárias” etc., deste modo, refutando o suposto “primado da economia” em sua teoria. Assim, longe de revogar as opressões sofridas por gays, lésbicas e outras minorias sexuais como “meramente” culturais, a autora pretende mostrar que o falso reconhecimento não significa, pura e simplesmente, ser desrespeitado, menosprezado ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou mentais de outros. Antes, é ter negado o status de “parceiro integral” nas interações sociais, sendo, portanto, impedido de “participar como um igual na vida social” – não em consequência de uma má distribuição de recursos, senão como resultado de “padrões institucionalizados” de interpretação e avaliação, os quais levam à consideração de alguém como digno ou indigno de respeito ou estima – nas leis, nas políticas de bem-estar social, na medicina ou na cultura *pop*, or exemplo.

Outro ponto controvertido nesta rica interlocução entre as duas filósofas é a questão da materialidade das opressões sofridas

por lésbicas, gays, transgêneros e outras minorias sexuais. Apesar de Butler alegar o contrário, em momento algum Fraser sustenta a desconsideração de seus danos pelo fato de serem “meramente” culturais. Embora atribua uma origem cultural às opressões heterossexistas, ela nunca afirmou serem elas subordinadas àquelas de proveniência econômica, ou destituídas de implicações materiais. Pelo contrário. Para ela, as raízes do heterossexismo econômico são precisamente as relações de reconhecimento: um padrão institucionalizado que constrói a heterossexualidade como normativa e a homossexualidade como desviante, deste modo, negando a paridade participativa a gays, lésbicas e transgêneros. De acordo com sua argumentação, alterando as relações de reconhecimento, a má distribuição desapareceria. Tal pressuposição, aliás, levanta uma dúvida crucial: é preciso transformar a estrutura econômica do capitalismo contemporâneo a fim de corrigir as desvantagens econômicas dos LGBTs? Fraser defende que não, já que, segundo ela, o capitalismo tem demonstrado não ter qualquer tipo de resistência em acatar iniciativas “*gay-friendly*” que concedam direitos iguais a casais heterossexuais e homoafetivos como expediente “*mercadológico*” para agregar valor às marcas – em total conformidade, portanto, com as estratégias de *branding* e marketing corporativo. Tanto é assim que grandes companhias multinacionais como a American Airlines, a Apple e a Disney, por exemplo, têm adotado diversas políticas inclusivas de concessão de benefícios de parceria doméstica também aos casais homoafetivos, sem qualquer temor aparente que suas ações possam vir a despertar a ira de grupos conservadores e/ou religiosos. Assim, através da análise de tais casos específicos, Fraser refuta a hipótese *queer* de que o capitalismo seria “automaticamente” desestabilizado com o fim dos binarismos que lhe servem de lastro, concluindo que, não, o capitalismo não requer necessariamente o heterossexismo para se manter. Conforme a autora explicita, a “boa notícia” é que não é preciso “derrubar” o capitalismo para que gays, lésbicas, transgêneros e outras minorias sexuais sejam respeitadas e reconhecidas corretamente – ainda que possa ser necessário superá-lo por outros motivos.

Pós-feminismo e neoliberalismo

A este respeito, a leitura do capítulo “O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história”, publicado por Fraser em *Fortunes of Feminism*, é bastante elucidativa para se pensar os novos dispositivos de exploração surgidos na era “pós-socialista”. Neste artigo, a autora investiga uma tese controvertida: será que o feminismo e o neoliberalismo não compartilhariam uma espécie de “afinidade secreta”? Atenta a uma certa “cooptação” das políticas centradas no reconhecimento das identidades sexuais pelo “novo espírito” do capitalismo “pós-fordista”, Fraser denuncia uma certa instrumentalização das bandeiras da chamada “segunda onda” do feminismo pela agenda neoliberal. Em seu lúcido diagnóstico sobre os desafios da causa pelos direitos das mulheres e de outras minorias sexuais em comparação com as pautas defendidas nos anos 70 e 80, ela constata:

O que foi verdadeiramente novo sobre a segunda onda do feminismo foi o modo pela qual ela entrelaçou, em uma crítica ao capitalismo androcêntrico organizado pelo Estado, três dimensões analiticamente distintas: econômica, cultural e política. Porém nas décadas seguintes, as três dimensões de injustiça tornaram-se separadas, tanto entre si, quanto da crítica ao capitalismo. Com a fragmentação da crítica feminista vieram a incorporação seletiva e a recuperação parcial de algumas de suas tendências. Separadas umas das outras e da crítica social que as tinha integrado, as esperanças da segunda onda foram recrutadas a serviço de um projeto que estava profundamente em conflito com a nossa ampla visão holística de uma sociedade justa. Assim, desejos utópicos acharam uma segunda vida como correntes de sentimento que legitimaram a transição para uma nova forma de capitalismo pós-fordista, transnacional, neoliberal (FRASER, 2009, p. 14).

Assim, diante da perda de um certo denominador comum em condições de alinhar e fazer convergir as lutas de grupos subalternos os mais diversos, Fraser considera prudente – e mesmo necessário – “reconectar” as lutas contra a sujeição personalizada à crítica ao sistema capitalista – o qual, ainda que acene com vagas promessas de felicidade, na prática, só faz substituir um modo de subalternização por outro mais eficaz. Longe de querer “unificar” as diversas pautas em disputa, Butler, por seu turno, chama atenção para a valorização da “diferença” como um fator de suma importância não apenas, externamente, a fim de distinguir entre si os diversos grupos culturais, como também, no interior mesmo de tais coletividades, como a própria condição de possibilidade da construção das identidades. Portanto, sua ênfase não recai exatamente na necessidade de uma maior “comunicação” ou “sinergia” entre grupos constitutivamente heterogêneos, senão na defesa do caráter irredutivelmente plural e insubmisso de sujeitos e corpos, seja qual for a identidade cultural assumida, igualmente merecedores de um correto reconhecimento das diferenças – sem as quais, o próprio o clamor pelo reconhecimento seria, a rigor, destituído de qualquer sentido político.

Seja como for, ao comparar esses dois, por assim dizer, programas de atuação – o da “sinergia” e o da “diferença”, ambos derivados de posicionamentos situados à esquerda do espectro político –, Fraser defende a superioridade, não apenas teórica, de sua metodologia sobre a de Butler. Ao validar sua articulação com base em análises sobre as condições materiais e históricas que tornam possível o funcionamento de certos dispositivos e não de outros, um materialismo histórico renovado e autocrítico estaria melhor capacitado a resistir e a progredir, onde as diversas formas de intervenção estritamente redescritivas ou linguísticas estariam fadadas a sucumbir, seja diante da mobilização de seu discurso para outros fins, seja da falta de efetividade prático-política. Sob sua ótica, portanto, não restam dúvidas: “a historicização representa uma abordagem melhor da teoria social do que a desestabilização ou a desconstrução” (FRASER, 2017, p. 292). Isso, contudo, não quer absolutamente dizer que Fraser desaprove

o *pathos* desconstrutivo de Butler como pouco rigoroso em teoria, ou incapaz de produzir resultados tangíveis na prática. Antes, como a própria autora reconhece, ainda que em uma discreta nota de rodapé, a desconstrução como método de trabalho é, na maior parte dos casos, muito superior às propostas defendidas pelas políticas de identidade convencionais. Conforme ela própria admite, ao contrário destas últimas, aquela primeira tem o mérito de oferecer uma resistência ativa e potente diante dos protocolos de posituação simplesmente afirmativos, configurando-se, assim, como um legítimo veículo de transformação social – nesse sentido, aproximando-se inclusive do socialismo, entendido por Fraser como uma abordagem transformativa das tradicionais políticas de redistribuição. Não obstante, como ela própria faz questão de ressaltar, somente um rigoroso trabalho de historicização pode, com efeito, legitimar uma avaliação crítica que, tanto em seu diagnóstico quanto em seu modo de atuação, não se abstenha de submeter suas hipóteses ao crivo das especificidades próprias à situação material e histórica do capitalismo contemporâneo. Somente a partir deste enquadramento teórico, seria factível apontar e talvez até potencializar, no âmago mesmo de suas lacunas, chances reais para uma “agência contrassistêmica” em condições de tornar o *modus operandi* do capital, de fato, estruturalmente “instável”. Isso só é possível por agir concretamente não como meras propriedades abstratas da linguagem – seja como “ressignificação” e/ou “performatividade” –, senão como resultantes das próprias contradições de relações sociais específicas e historicamente situadas.

Fraser conclui a defesa de seu posicionamento em relação ao de Butler chamando significativa atenção aos “imperativos morais” subjacentes tanto à teoria social quanto à prática política: “Com um olhar historicamente específico e diferenciado da sociedade capitalista contemporânea, podemos localizar as lacunas, o não isomorfismo de *status* e classe, as múltiplas interpelações contraditórias de sujeitos sociais e os muitos *imperativos morais* complexos que motivam as lutas por justiça social” (FRASER, 2017, p. 292). Coincidentemente ou não, os trabalhos mais recentes de Butler têm procurado percorrer esta seara, conforme a publicação

de *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (BUTLER, 2015) e de *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (BUTLER, 2016b) deixam evidente. Em conclusão, malgrado a seriedade com que ambas se engajam nas discussões sobre as origens culturais do heterossexismo, bem como sobre a viabilidade do *queer* como estratégia de resistência e subversão, Fraser e Butler, na verdade, mostram-se igualmente empenhadas na tarefa de transformação social compartilhada pelas diversas ramificações de uma teoria crítica da sociedade. O que, contudo, não quer absolutamente dizer que suas divergências teóricas sejam insignificantes ou passíveis de conciliação.

Referências

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 4ª Edição, 2012.

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. Meramente cultural. Trad. Aléxia Bretas. **Idéias**, v. 7, n. 2, p. 229-248, 2016a.

_____. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Trad. Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

CYFER, I. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e a “questão do sujeito” na teoria crítica feminista. **Lua Nova**, 94, p. 41-77, 2015.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber** (vol. 1). Trad. M. T. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Trad. Julio Assis Simões. **Cadernos de Campo**, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

_____. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. Trad. Anselmo da Costa e Sávio Cavalcante. **Mediações**, v. 14, n. 2, p. 11-33, 2009.

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

_____. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo. Trad. Aléxia Bretas. **Idéias**, v. 8, n. 1, p. 277-293, 2017.

FRASER, N. e HONNETH, A. **Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.