

Feminismo como crítica e reconstrução teórica

Debate - discussão em teoria social

Gênero, desigualdades e cidadania

Maria Eduarda Ota¹

Resumo

As dicotomias que estão no cerne das teorias morais universalistas entre público e privado, justiça e vida boa, vêm sofrendo importantes críticas por parte de feministas da Teoria Crítica. Autoras como Seyla Benhabib, Iris Marion Young e Nancy Fraser acusam tais teorias de serem *gender blind*, ressaltando que tais dicotomias são prejudiciais às mulheres. O presente trabalho busca apresentar a discussão referente à dicotomia público/privado bem como os projetos de teoria crítica feminista presentes nas obras de Benhabib, Young e Fraser.

Palavras-chave: Feminismo. Teoria Crítica. Dicotomia Público/Privado.

A nossa tradição teórica ocidental vem passando por considerável reestruturação a partir de uma perspectiva feminista. Posteriormente ao momento inicial de desconstrução, começou o trabalho de reconstrução teórica feminista. Baseando-se em experiências das mulheres, as feministas “indagaram como a mudança de perspectiva dos pontos de vista dos homens para os das mulheres poderia alterar as categorias fundamentais, a metodologia e o entendimento da ciência e da teoria ocidentais” (Benhabib, 1987, p. 7).

Um dos exemplos que melhor ilustra essa situação encontra-se nas críticas feministas às dicotomias que estão no cerne das teorias morais universalistas, a saber, entre público e privado, justiça e vida boa (presentes desde os modernos Hobbes e Rousseau, até os contemporâneos John Rawls e Habermas). Autoras como Seyla Benhabib, Iris Marion Young e Nancy Fraser acusam tais teorias de serem *gender blind*, evidenciando que “a dicotomia público/privado como princípio de organização social, e sua expressão ideológica em várias concepções de razão e justiça são prejudiciais às mulheres” (Benhabib, 1987, p. 16).

Com convergências e divergências em suas críticas e propostas teóricas, as três autoras situam-se num projeto feminista mais amplo de reconstrução teórica. A seguir, apresentaremos Benhabib, Young e Fraser, buscando verificar em cada uma 1) o projeto de teoria crítica feminista e 2) a discussão referente à dicotomia público/privado – o que pressupõe, por seu turno, a crítica às teorias morais universalistas.

Seyla Benhabib define duas premissas de sua teorização feminista: a primeira sustenta que o sistema gênero-sexo é “um modo essencial pelo qual a realidade social é organizada, simbolicamente dividida e vivenciada na prática” (Benhabib, 1987, p. 91), enquanto a segunda constata que “os sistemas gênero-sexo historicamente conhecidos têm contribuído para a opressão e exploração das mulheres” (Benhabib, 1987, p. 91). A autora entende por sistema gênero-sexo “a constituição simbólica sócio-histórica, e a interpretação das diferenças anatômicas dos sexos”, ressaltando que é a partir dele que o eu vivencia sua identidade corpórea, sendo também a partir dele que indivíduos corpóreos são reproduzidos nas sociedades e culturas.

¹ Mestranda em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e bolsista do CNPq.

Partindo dessas premissas, Benhabib coloca como tarefa da teoria crítica feminista desvendar esses sistemas que oprimem e exploram as mulheres e “desenvolver uma teoria que seja emancipatória e reflexiva” (Benhabib, 1987, p. 91). Tal tarefa pode ser realizada de duas formas: 1) com base em um “estudo crítico, social-científico”, desenvolvendo “uma análise explicativa-diagnóstica da opressão das mulheres através da história, cultura e sociedades” (Benhabib, 1987, p. 91) e 2) a partir de um estudo mais “normativo e filosófico”, manifestando uma “crítica previsiva-utópica das normas e valores da nossa sociedade e cultura atuais, de modo a projetar novos modos de aglutinação, de relacionamento entre nós e com a natureza no futuro” (Benhabib, 1987, p. 91).

Benhabib opta pelo segundo caminho, fazendo, então, uma “crítica previsiva-utópica de teorias morais universalistas a partir de uma perspectiva feminista” (Benhabib, 1987, p. 91). A crítica recai principalmente 1) na estreita definição de domínio moral e 2) no ideal de autonomia moral presentes nessas teorias. Começaremos tratando desse primeiro ponto e, em seguida, retomaremos a segunda crítica. Segundo a autora (1992, p. 108):

(...) o modo pelo qual a distinção entre as esferas pública e privada foi desenhada serviu para confinar mulheres e esferas de atividade tipicamente femininas, como trabalho doméstico, reprodução, nutrição e cuidado com crianças, doentes e idosos, ao domínio “privado” e mantê-las fora da agenda pública no estado liberal.²

Essas distinções entre esferas pública e privada, justiça e vida boa, traçam uma linha separatória entre, de um lado, o domínio moral centrado em questões de justiça que se dão na historicidade da esfera pública e, de outro, a esfera privada relacionada a questões de valores e de vida boa, ou seja, a questões não generalizáveis, não passíveis de discussão pública nem de análise discursiva, sendo vista como um abrigo de relações “naturais” e, portanto, “imutáveis”. Como bem coloca Benhabib, “a desistoricização do domínio privado significa que, enquanto o ego masculino celebra sua passagem da natureza para a cultura, do conflito para o consenso, as mulheres permanecem num universo interminável, condenadas a repetir os ciclos da vida” (1987, p. 97).

Com a idealização da intimidade, a divisão sexual do trabalho na família não é vista sob o escopo da justiça. O movimento de mulheres, a exemplo de um movimento libertário, vem questionando e renegociando essa tradicional linha divisória entre questões de justiça e de vida boa, tornando públicas questões antes restritas ao domínio privado, tematizando as relações assimétricas de poder na esfera íntima. A teoria feminista, no entanto, para além da crítica ao pensamento moral moderno, precisa desenvolver um modelo crítico de esfera pública e de discurso público, que consiga distinguir entre “a administração burocrática de necessidades e o empoderamento coletivo democrático sobre elas”, entre “‘juridificação’ (...) e tornar ‘público’, no sentido de tornar acessível para debate, reflexão, ação e transformação moral-política” (1992, p. 113).

Benhabib vê no modelo discursivo habermasiano o único modelo de esfera pública compatível tanto com “tendências sociais gerais de nossas sociedades” quanto com “aspirações emancipatórias dos novos movimentos sociais, como o movimento de mulheres” (1992, p. 113). Nesse modelo, a esfera pública passa a existir “quando e onde todos os afetados por normas sociais e políticas gerais de ação se engajam em um discurso prático, avaliando sua validade” (1992, p. 105). Tal modelo, radicalmente procedimentalista, (1992, p. 105):

(...) apresenta o diálogo normativo como uma conversação de justificação ocorrendo sob os constrangimentos de uma “situação ideal de fala”. Os constrangimentos normativos da situação ideal de fala ou dos discursos práticos foram especificados como as condições de respeito moral universal e reciprocidade igualitária.

É justamente por essas características fortemente ancoradas no respeito moral universal e na reciprocidade igualitária, bem como por projetar a democratização de todas as normas sociais, que esse modelo, segundo Benhabib, “não pode impedir a democratização de normas familiares bem como de normas que regem a divisão do trabalho por gênero na família” (1992, p. 110).

² Livre tradução da autora do artigo.

À divergência de Habermas, contudo, a autora propõe um processo de discurso radicalmente aberto e irrestrito, em que a agenda da discussão não predefina de antemão as questões que podem ser debatidas, tampouco as classifique previamente entre questões públicas de justiça e privadas de vida boa. Essas distinções devem ser, na verdade, o resultado de uma renegociação e reinterpretação feitas em um discurso procedimentalmente justo e radicalmente aberto. Nesse modelo discursivo, todo e qualquer assunto pode ser levado ao “escrutínio crítico”.

Após a exposição dessa primeira crítica à estreita definição de domínio moral, passemos agora para a segunda crítica, a saber, a que diz respeito ao ideal de autonomia moral presente nessa tradição. Benhabib mostra que o eu moral nessas teorias morais universalistas é um ser desincorporado, desembaraçado e desimpedido, refletindo aspectos da experiência masculina.

Para tratar essa questão, a autora faz uma distinção crítica entre duas concepções das relações eu-outro, a saber, o “ponto de vista do outro generalizado” e o “ponto de vista do outro concreto”. O ponto de vista do outro generalizado “exige que enxerguemos todo e cada indivíduo como um ser racional habilitado aos mesmos direitos e deveres que gostaríamos de atribuir a nós mesmos” (1987, p. 97), ou seja, abstrai nossa individualidade e privilegia o que temos em comum, o que constitui nossa dignidade moral. As normas de nossas relações são as da igualdade e da reciprocidade formais, sendo “sobretudo públicas e institucionais” (1987, p. 98).

O ponto de vista do outro concreto, por sua vez, “exige que enxerguemos todo e cada ser racional como um indivíduo com uma história concreta, identidade e constituição afetivo-emocional” (1987, p. 98), ou seja, abstrai o que temos em comum e privilegia nossa individualidade. As normas de nossas relações são as da equidade e da reciprocidade complementar, sendo “em geral privadas e não-institucionais” (1987, p. 98).

Feita essa distinção, Benhabib argumenta que essas concepções “são encaradas como incompatíveis, até mesmo antagônicas” (1987, p. 97) nas teorias morais contemporâneas, refletindo “as dicotomias e cisões de inícios da moderna teoria moral e política entre autonomia e cuidados maternos, independência e vinculação, o público e o doméstico, e, mais amplamente, entre justiça e vida boa” (1987, p. 97). Retomando resumidamente as teorias morais universalistas a partir de uma crítica imanente – tanto do “estado natural” quanto da “posição original” –, a autora mostra que a concepção do eu autônomo presente nessas teorias está restrita ao outro generalizado, o que leva a uma incoerência epistêmica no que concerne aos critérios de reversibilidade e universalidade reivindicados por elas. De forma mais explícita (1987, p. 99ss):

O problema pode ser formulado assim: de acordo com Kohlberg e Rawls, a reciprocidade envolve a capacidade de admitir o ponto de vista do outro, colocar-se imaginariamente no lugar do outro, mas sob as condições do “véu da ignorância”, o outro como diferente do eu desaparece. Diferentemente, nas teorias do contrato anteriores, nesse caso o outro não é constituído através de projeção, mas como consequência de total abstração de sua identidade. As diferenças não são negadas; tornam-se irrelevantes.

Benhabib, então, questiona se a identidade do eu humano “pode ser definida por referência apenas à sua capacidade de agir” (1987, p. 100), anterior a suas características individualizantes e a seus objetivos morais. A autora afirma que a identidade “não abrange apenas meu potencial para escolha, mas a realidade de minhas escolhas, isto é, como eu como indivíduo finito, concreto, dotado de corpo formulo e modelo as circunstâncias de minha identidade (...) numa narrativa coerente” (1987, p. 100). Ao ignorar o ponto de vista do outro concreto, um teste de universalidade torna-se inconsistente, visto que falta a ele “as necessárias informações epistêmicas para julgar minha situação moral como sendo ‘semelhante’ ou ‘dissimelhante’ em comparação com a dos outros” (1987, p. 102).

Benhabib, assim, acusa as teorias morais universalistas de serem substitucionalistas, devido ao fato de que “o universalismo que defendem é definido sub-repticiamente pela identificação de experiências de um grupo específico de pessoas como argumento paradigmático do humano em geral” (1987, p. 91ss). Esse grupo seria formado por homens brancos “proprietários ou pelo menos profissionais liberais” (1987, p. 92).

Enquanto o universalismo substitucionista não leva em conta o outro concreto, o universalismo interativo, sugerido por Benhabib, “reconhece que todo outro generalizado é também um outro concreto” (1987, p. 103), afirmando ainda que a “universalidade não é o consenso ideal de eus definidos ficticiamente, mas o processo concreto em política e moral da luta de eus concretos, físicos, pugnando por autonomia” (1987, p. 92).

A autora propõe, destarte, três elementos para a formulação desse universalismo interativo e pós-metafísico. O primeiro diz respeito a uma mudança no conceito de racionalidade, que vai de uma concepção substancialista a uma concepção discursiva. O segundo refere-se ao reconhecimento de que “os sujeitos da razão são criaturas finitas, corporificadas e frágeis, e não cogitos desencarnados ou unidades abstratas de apercepção transcendental” (1992, p. 5). Benhabib entende o sujeito da razão como um infante humano que se torna “uma pessoa, adquire linguagem e razão, desenvolve um senso de justiça e autonomia, e se torna capaz de projetar uma narrativa no mundo” (1992, p. 5) somente dentro de uma comunidade humana onde aprende a interagir por meio de processos contingentes de socialização.

O terceiro elemento vem, por assim dizer, como uma consequência do segundo: “Se a razão é a realização contingente de criaturas corporificadas, finitas e socializadas, então as reivindicações legislativas da razão prática devem também ser entendidas em termos interacionistas” (1992, p. 6). Destarte, muda-se também a conceitualização do “ponto de vista moral”, que passa a corresponder (1992, p. 6):

(...) ao estágio de raciocínio alcançado por indivíduos para os quais uma disjunção emerge entre a validade social das normas e dos arranjos institucionais normativos, de um lado, e sua hipotética validade do ponto de vista de algum padrão de justiça, equidade, imparcialidade.

Com esses três elementos constituintes de seu universalismo interativo, Benhabib explicita suas concepções de “reason, self and society”, concepções as quais ela intitula como pressuposições “substantivas” necessárias para a formulação de um “procedimentalismo” sério.

Iris Marion Young, por sua vez, também busca desenvolver uma teoria crítica feminista, especialmente em seu livro “Intersecting Voices”. Conceitualizando gênero como serialidade no sentido sartreano, a autora teoriza “um conceito de posição social estruturada” (1997, p. 7). Segundo ela (1997, p. 7):

Indivíduos estão posicionados em estruturas de classe, sexualidade, gênero, raça, idade, etnia, e assim por diante, que lhes conferem experiências posicionadas similarmente que têm afinidade umas com as outras e perspectivas similares de outras posições sociais e eventos. (...) pessoas trazem perspectivas específicas e diferentes à vida pública e à comunicação devido a esses posicionamentos estruturais serializados.

Destarte, “como uma série mulher é o nome de uma relação estrutural de objetos materiais como eles foram produzidos e organizados por uma história anterior” (1997, p. 28). O termo feminismo, assim, não faz referência a atributos compartilhados por todas as mulheres, mas a “um modo de questionar, uma orientação e um conjunto de compromissos” (1997, p. 3). De um lado, feminismo “significa atenção aos efeitos das instituições, políticas e ideias sobre o bem-estar e as oportunidades das mulheres” (1997, p. 3); de outro, designa trabalhos que se “baseiam nas experiências das mulheres, ou em reflexões sociais e filosóficas que se assumem como sendo de perspectivas de mulheres, como fontes para desenvolver descrições sociais e argumentos normativos” (1997, p. 3).

Na coletânea de artigos que compõem o livro “Feminismo Como Crítica da Modernidade”, Young, assim como Benhabib, também critica “as implicações epistemológicas e normativas das concepções dominantes e ocidentais de razão e racionalidade” (Benhabib, 1987, p. 14). O que Benhabib conceitua como o ponto de vista do “outro generalizado”, a partir do qual identifica “a fonte de uma concepção incoerente do eu” (Benhabib, 1987, p. 14), Young trata como o ponto de vista representado pela “razão deontológica”, cujas armadilhas epistemológicas encontram-se “na incapacidade de pensar através de diferença e particularidade sem reduzi-las à irracionalidade” (1987, p. 14).

No entanto, ao contrário de Benhabib que busca reconstruir alguns legados da modernidade – como o universalismo moral e político, por exemplo –, Young propõe um rompimento com o modernismo, apoiando-se em estudos feministas que mostram que “os ideais do liberalismo e da teoria do contrato, tais como igualdade formal e racionalidade universal, acham-se profundamente prejudicados pelos preconceitos masculinos sobre o que significa ser humano e a natureza da sociedade” (Young, 1987, p. 67), havendo, destarte, baixa expectativa de “dar novo aspecto a esses ideais de modo a possibilitar a inclusão de mulheres” (Young, 1987, p. 67).

Em seu artigo “A Imparcialidade e o Público Cívico”, Young começa fazendo uma discussão sobre o ideal de imparcialidade da razão normativa, o qual continua sendo definido como “o ponto de vista moral” por muitos pensadores (Young, 1987, p. 70):

Do observador ideal à posição original para uma nave espacial em outro planeta, os filósofos da moral e política começam raciocinando de um ponto de vista que alegam ser imparcial. Esse ponto de vista é em geral um constructo contrafactual, uma situação de raciocínio que transfere as pessoas de seus contextos concretos de decisões morais vivas, para uma situação na qual não poderiam existir.

Para explicar essa exigência da razão normativa de uma “construção de um eu fictício numa situação fictícia de raciocínio” (1987, p. 70), Young utiliza-se das reflexões de Theodor Adorno sobre a lógica da identidade. Para essa lógica, “razão é *ratio*, isto é, a redução, com base em princípios, dos objetos de pensamento a uma medida comum, as leis universais” (Young, 1987, p. 70). Para além do mero esforço em reunir, ordenar e explicar o movimento da experiência – característico de qualquer conceitualização – a lógica da identidade “constrói sistemas completos que procuram mergulhar a alteridade das coisas na unidade do pensamento” (1987, p. 70ss), visando a uma representação do todo em detrimento da incerteza, da imprevisibilidade, da alteridade. A alteridade é eliminada tanto na forma de especificidade das situações quanto na diferença entre sujeitos morais.

A lógica da identidade, entretanto, em vez de gerar unidade, gera dicotomia, pois o “ato de reunir particulares sob uma categoria universal cria uma distinção entre interior e exterior” (Young, 1987, p. 72), levando a oposições normativas dicotômicas hierarquizadas, onde “o primeiro termo designa a unidade positiva no interior, o segundo termo menos valorizado designa a sobre exterior” (Young, 1987, p. 72). No que diz respeito ao ideal de imparcialidade, a dicotomia se dá entre razão e afetividade: “razão define a unidade do sujeito moral, tanto no sentido de conhecer os princípios universais de moralidade como no sentido do que todos os sujeitos morais têm em comum do mesmo modo”, opondo-se então “a desejo e afetividade como o que diferencia e particulariza as pessoas” (Young, 1987, p. 72).

Ser imparcial, então, significa “ser desapaixonado: ser inteiramente isento de sentimentos no julgamento” (Young, 1987, p. 71), buscando assim “eliminar a alteridade num sentido diferente, no sentido das experiências sensíveis, desejosas e emocionais que me ligam à concretude das coisas” (Young, 1987, p. 71). Essa oposição tem razão de ser: ela se faz necessária para garantir a unidade da imparcialidade. Traz, por outro lado, muitos problemas, como a inferiorização da afetividade, a desconsideração dos sentimentos como motivadores da ação moral, o entendimento de que decisões morais baseadas em sentimentos são irracionais e não objetivas e, por consequência, a suspeita da racionalidade moral de qualquer grupo “cuja experiência ou estereótipos os associam com desejo, necessidade e afetividade” (Young, 1987, p. 73).

Dessa forma, Young procura relacionar a crítica à oposição gerada pelo ideal de imparcialidade da razão normativa com a crítica à teoria política moderna, mostrando que a “dicotomia entre razão e desejo surge na teoria política moderna na distinção entre o domínio público universal da soberania e do Estado, por um lado, e, por outro, o domínio privado particular das necessidades e desejos” (1987, p. 73). Trazendo como referência dessa teoria política moderna Rousseau e Hegel, a autora mostra que o ideal de imparcialidade e generalidade do público cívico acaba excluindo do público “indivíduos e grupos que não se ajustam ao modelo de cidadão racional que pode transcender corpo e sentimento” (1987, p. 76), exclusão essa baseada na oposição entre razão e afetividade e na “associação desses

traços com tipos de pessoas” (1987, p. 76), a saber, geralmente mulheres, negros, índios. Enquanto o domínio público é unificado e homogêneo, o privado é onde o homem tem sua particularidade reconhecida, satisfaz suas necessidades e desejos, tendo a mulher como a zeladora desse domínio.

Argumentando que uma ética emancipatória necessita de um conceito de razão normativa que não oponha razão a desejo e afetividade, Young vê na ética comunicativa de Habermas o mais promissor ponto de partida. Na teoria da ação comunicativa a razão “não significa princípios universais dominando particulares; mais concretamente significa dar razões, a instância prática de ser razoável, disposto a falar e ouvir” (1987, p. 78). Tal concepção dialógica da razão teria um grande potencial crítico em comparação aos pressupostos universalistas e imparciais da razão, devendo implicar uma “razão contextualizada, onde as respostas são o resultado de uma pluralidade de perspectivas que não podem ser reduzidas à unidade” (1987, p. 78), onde os sentimentos e as necessidades não precisam ser escondidos, pois interagem com outros sentimentos e necessidades.

A despeito das possibilidades de tal ética, entretanto, Habermas permanece fortemente ligado ao universalismo kantiano. Mesmo não pressupondo um ego transcendental, pressupõe um ponto de vista imparcial, uma abstração do sujeito de seu contexto concreto de motivação e necessidade, como condição de possibilidade de chegar a um consenso – permanecendo, segundo Young, num argumento transcendental. A própria reivindicação de que “participantes em diálogo implicitamente visam ao consenso faz lembrar o ideal de unidade do público cívico” (Young, 1990, p. 118).

Afirmando que a politização da vida pública não pressupõe uma esfera pública unificada onde os cidadãos precisam desfazer-se de suas histórias e necessidades para atingir um bem comum, a autora fala da necessidade de se fazer uma reconceitualização dos significados de público e privado que não corresponda à oposição hierárquica entre “razão e sentimento, masculino e feminino, universal e particular” (Young, 1990, p. 119). O domínio privado deve ser entendido não mais no sentido de privação, do que não deve mostrado, do que o público exclui, mas antes como “aquele aspecto da vida ou atividade que qualquer indivíduo, homem ou mulher, tenha o direito de excluir dos outros” (Young, 1987, p. 84), ressaltando a “orientação do agente, isto é, o direito do indivíduo retirar-se, em vez de ser retirado” (Young, 1987, p. 84).

Já o domínio público deve ser, antes de tudo, aberto e acessível a todos, não excluindo nenhuma pessoa, nem aspectos de suas vidas, nem assuntos de discussão. Em tal ideal de público heterogêneo, “consenso e partilhamento podem nem sempre ser a meta, mas o reconhecimento e apreciação de diferenças, no contexto do confronto com o poder” (1987, p. 86).

Com a impossibilidade de um ponto de vista imparcial e universal que transcenda as diferenças de grupo, Young mostra que o ideal de um público unificado frequentemente eleva “as perspectivas e experiências particulares dos grupos privilegiados, silenciando ou denegrindo aqueles de grupos oprimidos” (1990, p. 184). Para ir contra essa tendência, a autora declara o seguinte princípio (1990, p. 184):

(...) um público democrático deveria fornecer mecanismos para a representação e o reconhecimento efetivo das distintas perspectivas e vozes de seus grupos constituintes que são oprimidos ou desfavorecidos. Tal representação de grupo implica em mecanismos institucionais e recursos públicos apoiando: (1) auto-organização de membros do grupo para que alcancem um empoderamento coletivo e uma compreensão reflexiva de seus interesses e experiências coletivas no contexto da sociedade; (2) análises de grupo e geração de propostas de políticas de grupo em contextos institucionalizados onde os decisores são obrigados a mostrar que suas deliberações levaram as perspectivas do grupo em consideração; e (3) poder de veto do grupo em relação a políticas específicas que afetam o grupo diretamente.

Assim como Seyla Benhabib e Iris Young, Nancy Fraser também vincula fortemente sua teorização crítica às questões de gênero. Em seu texto “Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero”, a autora revisita a teoria de gênero e procura

solucionar uma disputa entre, de um lado, as demandas de um feminismo socialista, mais voltado a questões materiais e, de outro, as exigências de um feminismo “pós-marxista”, mais centrado em questões de cultura e identidade. Para tanto, desenvolve uma concepção bidimensional de gênero (2002, p. 64):

A abordagem que eu proponho requer que se enxergue gênero de uma forma bifocal, através do uso simultâneo de duas lentes. Através do visor de uma das lentes, gênero tem afinidades com classe; e, através do visor da outra lente, é mais ligado a *status*. (...) Nesse ponto, gênero aparece como um eixo de categoria que alcança duas dimensões do ordenamento social: a dimensão da distribuição e a dimensão do reconhecimento.

Pelo viés distributivo, gênero estrutura a divisão entre “trabalho ‘produtivo’ pago e trabalho doméstico ‘reprodutivo’ não pago” (2002, p. 64) e, no âmbito do trabalho remunerado, entre os melhores e os piores salários e as diferentes ocupações. Dessa forma, “vemos um estrutura econômica que gera formas específicas de injustiça distributiva baseada em gênero” (2002, p. 64).

Já pelo viés do reconhecimento, “gênero codifica padrões culturais de interpretação e avaliação já disseminados, que são centrais na ordem de *status* como um todo” (2002, p. 64). A injustiça causada pelo reconhecimento equivocado repousa principalmente no androcentrismo, “um padrão institucionalizado de valor cultural que privilegia traços associados com a masculinidade, assim como desvaloriza tudo que seja codificado como ‘feminino’” (2002, p. 64ss).

Essa concepção de gênero traz implicações tanto para o conceito de justiça, quanto para se pensar em políticas feministas. No que concerne ao conceito de justiça, esse também deve ser bidimensional, abrangendo questões das teorias de justiça distributivas e das teorias do reconhecimento, teorizando “má distribuição e reconhecimento equivocado mediante um modelo normativo comum, sem reduzir qualquer uma das duas faces em função da outra” (2002, p. 66).

Tal modelo normativo está centrado no princípio de paridade de participação, o que significa que “a justiça requer acordos sociais que permitam que todos os (adultos) membros da sociedade interajam uns com os outros como pares” (2002, p. 66). Para tanto, há duas condições: uma é objetiva, referindo-se à distribuição de recursos materiais que assegure “independência e ‘voz’ aos participantes” (2002, p. 67); a outra é intersubjetiva e “requer dos modelos institucionalizados de valores culturais que expressem o mesmo respeito a todos os participantes e assegurem oportunidades iguais para se alcançar estima social” (2002, p. 67).

Dessa forma, uma política feminista atual também precisa ser bidimensional, articulando política de redistribuição com política de reconhecimento. Essas duas dimensões não podem ser tratadas isoladamente, visto que se pode incorrer no grave erro de, ao priorizar as demandas de uma, prejudicar as demandas da outra. Exemplo pode ser encontrado em políticas redistributivas que acabam por afetar negativamente o *status* de seus beneficiários.

Em 1987, em seu trabalho “Que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e Gênero”, que compõe a coletânea de artigos do livro “Feminismo Como Crítica da Modernidade”, Fraser já destacava a importância de se trazer para dentro da Teoria Crítica as discussões sobre gênero. Partindo da definição de Marx de Teoria Crítica como “o autoaclaramento das lutas e desejos de uma época” (Marx, 1843 *apud* Fraser, 1987, p. 38), a autora mostra que as lutas das mulheres estão entre as mais significativas da nossa época, devendo uma teoria crítica hoje, destarte, empregar categorias e modelos explanatórios que teorizem as perspectivas do movimento feminista e que esclareçam as lutas e os desejos das mulheres contemporâneas.

Apoiando-se nessas pressuposições, Fraser busca examinar a teoria social de Habermas, como ela aparece em “A Teoria da Ação Comunicativa”, vendo o que é e o que não é crítico em sua teoria no que concerne à questão de gênero. Ressalta, entretanto, a dificuldade de tal tarefa, visto que nessa obra Habermas não faz referência ao gênero, com exceção de um curto comentário sobre o feminismo.

Considerando tal lacuna uma grave deficiência, a autora realizará seu estudo extrapolando “do que Habermas realmente diz aquilo que ele não diz” (1987, p. 39).

Fraser inicia mostrando que Habermas traça uma separação público-privado em dois níveis: no nível dos “sistemas” e no nível do “mundo da vida”. No nível dos sistemas, a separação público-privado se dá entre o Estado (ou sistema público) e a economia oficial capitalista (ou sistema privado). Já no nível do “mundo da vida”, a distinção encontra-se entre a esfera pública (espaço da participação política e da formação da opinião) e a esfera privada (família nuclear moderna).

Essas separações, ademais, estão inter-relacionadas devido à institucionalização de papéis específicos que vinculam as diferentes esferas. Assim, o sistema público acha-se vinculado à esfera pública por meio dos papéis do cidadão e depois do cliente (no capitalismo do bem-estar), relações essas realizadas principalmente no ambiente do poder. Paralelamente, o sistema privado e a esfera privada ligam-se pelos papéis do trabalhador e do consumidor, trocas essas realizadas no âmbito do dinheiro.

Admitindo um potencial crítico nessa sofisticada explicação de Habermas das relações entre instituições públicas e privadas, Fraser, contudo, aponta algumas fragilidades em sua exposição, as quais se devem, principalmente, à omissão do subtexto de gênero. Os papéis institucionalizados de cidadão, trabalhador e consumidor são todos dotados de gênero, sendo esse um importante “meio de troca” entre os quatro domínios mencionados.

Ao ignorar o subtexto de gênero, Habermas acaba não percebendo significativas interligações entre os quatro componentes de seu modelo público-privado, como o fato de que “a identidade de gênero estrutura o trabalho remunerado, a administração estatal e a participação política” (1987, p. 54). Sendo assim, há então uma multidirecionalidade nos canais de influência entre instituições sistêmicas e do mundo da vida, e não apenas uma colonização do mundo da vida pelo sistema, como afirma Habermas. Há também um caráter sistêmico na esfera doméstica não abordado por Habermas, visto que as famílias podem ser um lugar “de cálculo egocêntrico, estratégico e instrumental bem como lugares de trocas usualmente exploradoras, e de serviços, trabalho, dinheiro, sexo, e inclusive, às vezes, frequentemente coerção e violência” (1987, p. 45).

As principais falhas de Habermas, segundo Fraser, repousam no modo androcêntrico pelo qual a oposição entre instituições sistêmicas e do mundo da vida é interpretada. Para se construir um arcabouço categorial de uma teoria crítica feminista, Fraser afirma que não podemos tomar a família nuclear e a economia oficial como a oposição da principal divisão categorial, mas antes reuni-las “do mesmo lado da linha como instituições que, embora de modos diferentes, impõem a subordinação das mulheres” (Fraser, 1987, p. 65).

Para finalizar, pode-se dizer que, apesar de algumas divergências, no que diz respeito às críticas à dicotomia público/privado como princípio de organização social, bem como seu desdobramento em concepções de razão e justiça, Benhabib, Young e Fraser encontram muitos pontos de convergência. Ademais, ao chamarem atenção para a cegueira de gênero presente nas principais teorias morais universalistas e proporem a construção de uma teoria crítica feminista, as autoras nos fornecem categorias indispensáveis para quem busca pensar a realidade social hoje e desenvolver uma teoria reflexiva e emancipatória.

Bibliografia

- Benhabib, Seyla; CORNELL, Drucilla (org). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.
- Benhabib, Seyla. *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

Fraser, Nancy. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: Bruschini, Carla; Unbehaum, Sandra. *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora 34, 2002.

Young, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Young, Iris Marion. *Intersecting Voices: dilemmas of gender, political philosophy, and policy*. Princeton: Princeton University Press, 1997.