

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
SUBJETIVIDADE, ÉTICA E POLÍTICA

DISSERTAÇÃO

**VIOLÊNCIAS CONTRA A POPULAÇÃO LGBT:
ENTRE A DISTRIBUIÇÃO E O RECONHECIMENTO**

Leandro Rocha dos Santos

2018



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
SUBJETIVIDADE, ÉTICA E POLÍTICA

**VIOLÊNCIAS CONTRA A POPULAÇÃO LGBT: ENTRE A DISTRIBUIÇÃO E O
RECONHECIMENTO**

LEANDRO ROCHA DOS SANTOS

Sob a orientação do professor

Walter Valdevino Oliveira Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do título do grau de Mestre em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, área de concentração em Filosofia.

SEROPÉDICA, RJ

2018

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237 v Santos, Leandro Rocha dos , 1989-
Violências contra a população LGBT: entre a
distribuição e o reconhecimento / Leandro Rocha dos
Santos. - 2018.
172 f.

Orientador: Walter Valdevino Oliveira Silva.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PPGFIL/Filosofia, 2018.

1. Justiça distributiva. 2. reconhecimento. 3.
gênero. 4. sexualidade. 5. travestis . I. Silva,
Walter Valdevino Oliveira, 1980-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
PPGFIL/Filosofia III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

LEANDRO ROCHA DOS SANTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: ___/___/___

Walter Valdevino Oliveira Silva (Orientador)
Prof. Dr. da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Nelma Garcia de Medeiros
Prof.^a Dr.^a da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Renato Nogueira dos Santos Junior
Prof.^a Dr. da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Jaqueline Gomes de Jesus
Prof. Dr.^a. do Instituto Federal do Rio de Janeiro – Campus Belford Roxo

À todas/os aquelas/es que ousam cruzar as fronteiras do sexo e do gênero. Em especial às travestis, vítimas da brutalidade humana operada sobre seus corpos e vidas e em memória de Dandara dos Santos, travesti cruelmente executada a tiros, após ser violentamente espancada por doze homens, em fevereiro de 2017, em Fortaleza-CE.

AGRADECIMENTO

Minha profunda, sincera e generosa gratidão à todas as pessoas que fazem parte da minha vida. Os afetos recebidos ao longo dessa trajetória, me ajudaram a compreender o quão bonito é “quando a gente sente que nunca está sozinho por mais que pense estar”.

Agradeço à Ogum, grandioso Orixá, dono do meu *orí*: saravá! Agradecimento é uma forma de reconhecimento, escrever, um ato político. E quantos desafios políticos, econômicos e sociais que eu vivencie. Em terras fluminenses, vivi como estrangeiro. Paulista de sangue nordestino, vivendo na baixada, aprendi com Gonzaguinha, “que se depende sempre, de tanta, muita, diferente gente. Toda pessoa sempre é as marcas, das lições diárias de outras tantas pessoas”. E isso, sem dúvida, já havia aprendido com minha mãe, Rosângela, a quem serei eternamente grato por permitir que eu pudesse conquistar com dignidade meus sonhos. Sua coragem e fé, me deram forças para superar os inúmeros obstáculos encontrados nessa jornada, me ensinaram a não desistir nas primeiras derrotas e jamais desistir de lutar contra o preconceito, a violência e o conformismo.

Minha gratidão ao querido professor e orientador Walter Valdevino Oliveira Silva por ter acreditado em meu potencial e me estimulado a buscar sempre o meu melhor, sobretudo, nos meus momentos mais difíceis. Suas críticas, sugestões desafiadoras e comentários fundamentais possibilitaram o desenvolvimento dessa pesquisa. Chegar até aqui só foi possível graças à sua aposta e confiança.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, pela dedicação do corpo docente em suas respectivas linhas de pesquisa e, sobretudo, por possibilitar e incentivar campos de estudo fora dos marcos da filosofia canônica. Na mesma intensidade, estendo minha gratidão à Banca Examinadora, composta pela Prof.^a Dra. Nelma Garcia de Medeiros (UFRRJ) e pelo Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior (UFRRJ). A ambos, sou grato pelo aceite e pelas oportunas dicas no exame de qualificação, pois, me ajudaram a amadurecer na escrita e na vida, ajudando a produzir caminhos múltiplos para ressignificar minhas experiências. Agradeço imensamente à Prof.^a Dra. Jaqueline Gomes de Jesus (IFRJ, campus Belford Roxo-RJ) por ter aceito o convite. Para além de suas capacitações acadêmicas, sua vida é um exemplo de luta, representatividade, resistência e engajamento político. Fico orgulhosamente honrado em tê-la nesta banca.

Meu intenso agradecimento às verdadeiras amigas que construí em minha trajetória. Às maravilhosas amigas Karoline de Oliveira, Rosa Amélia, Ariadne Medeiros,

Prof.^a Dra. Alice Bittencourt (UFRRJ), Polliana Machado, Tais Bias, Lucy Silva, Lucero del Pilar Méndez, Marianacê Rego (Mana Morena), Daiana Carolina, Nicole Coelho, Nathalia França, Elisabete Lemos, Lene Gil, Damaris Lima. Em vocês encontrei a força das Isadoras, Marias, Dandaras, Cláudias, Margaridas e Jaquelines. Nossos sorrisos, inseguranças, medos, angústias, alegrias, coragem e força de vida, nos encorajou ao longo desses anos para que nunca mais nos sintamos sozinhas.

Aos amigos pelos quais passei mais tempo junto nessa jornada, dentre os quais, se destacam pelo carinho, presença marcante e partilhas de sentidos, Prof. Dr. Wanderley da Silva (DTPE-IE/UFRRJ), Abraão Reis, Alexandre Gonçalves, Alexandre Oliveira (Ipatinga), Joelmir Cabral, Marcos Souza, Israel Paz, Carlos Gibim, Danty Alves, Fernando Fonseca, Huller Dantas, João Vitor Bifaroni, Júlio Carvalho, Raphael Lau, Lucas Muchick, Lucas Afonso (Dudu), Lucas Matheus, Lucas Oliveira, Matheus Assunção, Marcílio Miguel, Michel Rosa, Natham Rúbio e Ysrael Mendonça. Em especial, à memória de Marcelo Martins, amigo de turma do Mestrado, falecido em 2017, com quem tive a oportunidade de compartilhar as leituras foucaultianas presentes nessas reflexões. Minha fala não higienizada provocou entre nós muitos estranhamentos, mas ajudou a desnaturalizar muitas coisas. Vocês marcaram minha passagem pela Rural.

Estendo meu agradecimento a Zambi por ter permitido que nossos caminhos se cruzassem, Reinaldo. Por todos os momentos que estivemos juntos, vivenciando as dores e o cansaço, mas também pelas infinitas alegrias. Um misto de aventuras, medos, desafios e descobertas, mas acima de tudo, de muita cumplicidade, partilha, amor e respeito.

Agradeço às brasileiras e brasileiros que desde o início do meu ingresso na Universidade, com seus trabalhos, garantiram meus estudos de forma integral e ao Estado por oferecer ensino superior público e gratuito, além das políticas de assistência estudantil, sem as quais, não teriam sido possíveis, chegar até aqui.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Há muito tempo que eu saí de casa
Há muito tempo que eu caí na estrada
Há muito tempo que eu estou na vida
Foi assim que eu quis, e assim eu sou feliz.

Principalmente por poder voltar
A todos os lugares onde já cheguei
Pois lá deixei um prato de comida
Um abraço amigo, um canto prá dormir e sonhar

E aprendi que se depende sempre
De tanta, muita, diferente gente
Toda pessoa sempre é as marcas
Das lições diárias de outras tantas pessoas

E é tão bonito quando a gente entende
Que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá
E é tão bonito quando a gente sente
Que nunca está sozinho por mais que pense estar

É tão bonito quando a gente pisa firme
Nessas linhas que estão nas palmas de nossas mãos
É tão bonito quando a gente vai à vida
Nos caminhos onde bate, bem mais forte o coração

O coração, o coração.

Caminhos do coração, Gonzaguinha.

RESUMO

Santos, Leandro Rocha dos. *Violências contra a população LGBT: entre a distribuição e o reconhecimento*. 2018. 172 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

O combate às desigualdades sociais tem ocupado o centro do discurso político das democracias liberais. Entretanto, o que se tem percebido historicamente é que a solução apresentada pelos modelos distributivos para reparar as injustiças econômicas não consegue por si mesma, promover transformações nos padrões institucionalizados de valoração cultural, o que contribui diretamente para que sujeitos e grupos estigmatizados continuem sendo sistematicamente invisibilizados, não sendo reconhecidos em suas diferenças e, conseqüentemente, sendo alvo de discriminações, preconceitos e violências psicológicas, simbólicas e físicas decorrente de sua classe social, cor, orientação sexual e de gênero. Nesse sentido, a presente dissertação tem como objetivo fazer uma crítica aos modelos distributivos, representado, sobretudo, pela teoria da justiça do filósofo norte-americano John Rawls (1920-2002), que embora esteja comprometido com as questões da justiça social, demonstrou ser insuficiente para dar conta do reconhecimento. Se opondo a esses modelos, a filósofa norte-americana Nancy Fraser (1947-), acredita que a teoria da justiça rawlsiana não parece ser suficiente para realizar as mudanças necessárias nos padrões institucionalizados de valoração cultural. Ao invés disso, elas promovem a reificação da cultura e o não reconhecimento das diferenças. Por isso, visando entender os múltiplos modos pelos quais as reivindicações pelo reconhecimento das diferenças acontecem, realizamos um trabalho de campo com três travestis em Novo Horizonte-SP, que se dividiu em duas ações: primeiro, acompanhá-las durante trinta dias por meio de observação direta e, segundo, realizar entrevistas livre com as mesmas. O nosso objetivo foi tentar entender como elas, ao reivindicar cidadania, direitos e reconhecimento enfrentam e resistem aos crimes de ódio, à violência sexual e de gênero, mesmo diante de uma série de políticas públicas e direitos a elas destinados. Dar condições para que essas pessoas sejam incluídas na vida pública e social sem que os valores culturais sejam questionados parece não ajudar na promoção da cidadania, visibilidade e respeito social dessas mulheres, haja vista que elas ainda continuam sendo as mais excluídas e impedidas de participarem em paridade na vida social, uma vez que as instituições públicas, os ordenamentos jurídicos e os espaços de representação política, se constituem sob a norma heteronormativa.

Palavras-chave: Justiça distributiva, reconhecimento, gênero, sexualidade, travestis

ABSTRACT

SANTOS, Leandro Rocha dos. *Violence against the LGBT population: between distribution and recognition*. 2018. 172 p. Dissertation (Master in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

The fight against social inequalities has occupied the center of the political discourse of the liberal democracies. However, what has been perceived historically is that the solution presented by the distributive models to repair economic injustices can not by itself promote transformations in the institutionalized patterns of cultural valuation, which contributes directly to the fact that subjects and minority groups continue to be systematically invisibilized, not being recognized in their differences and, consequently, being discriminated against, prejudices and psychological, symbolic and physical violence due to their social class, color, sexual orientation and gender. In this sense, this dissertation aims at criticizing distributive models, represented mainly by the theory of justice of the American philosopher John Rawls (1920-2002), who, although committed to the issues of social justice, proved to be insufficient to account for recognition. Opposing such models, the American philosopher Nancy Fraser (1947-), believes that the Rawlsian justice theory does not seem to be sufficient to bring about the necessary changes in the institutionalized patterns of cultural valuation. Instead, they promote the reification of culture and the non-recognition of differences. Therefore, in order to understand the multiple ways in which claims for recognition of differences take place, we conducted field work with three transvestites in Novo Horizonte-SP, which was divided into two actions: first, to accompany them for thirty days by means of observation direct, and secondly, to conduct free interviews with them. Our goal was to try to understand how they, in claiming citizenship, rights and recognition, face and resist hate crimes, sexual and gender-based violence, even in the face of a series of public policies and rights aimed at them. Providing conditions for these people to be included in public and social life without cultural values being questioned does not seem to help to promote the citizenship, visibility and social respect of these women, since they are still the most excluded and prevented from participating in parity in social life, since public institutions, legal systems and spaces of political representation, are constituted under the heteronormative norm.

Key words: distribution, recognition, gender, sexuality, transvestites

SUMÁRIO

Introdução	11
1 John Rawls e a questão da justiça.....	19
1.1 Democracias liberais e os “novos” desafios para a filosofia política.....	19
1.2 Mudança de paradigmas: a Reforma, o pluralismo e a questão moral.....	26
1.3 Justiça como equidade: uma concepção política de justiça.....	33
1.4 Os limites da teoria rawlsiana nas lutas por reconhecimento.....	48
2 Lutas por reconhecimento: para além da justiça distributiva.....	52
2.1 Justiça e reconhecimento em Nancy Fraser: superando o dilema redistribuição vs. reconhecimento.....	52
2.2 Dilemas em uma era pós-socialista: repensando o reconhecimento	62
3 Gênero e sexualidade: fronteiras subversivas por uma política da diferença	88
3.1 Minoria sexual: uma invenção recente?	88
3.2 Da hipótese repressiva à subversão das identidades.....	94
3.3 Sexualidade e relações de poder: crítica às categorias de sexo e de gênero.....	104
3.4 Identidade descontínuas e desestabilização do gênero e do sexo.....	109
4 Narrativas de si: identidades e reconhecimento em disputa.....	127
4.1 Diário de uma travesti: experiências travestifóbicas no interior de São Paulo	127
Conclusão	161
Bibliografia.....	166

INTRODUÇÃO

Há uma ideia fortemente compartilhada que prevalece em torno dos debates políticos contemporâneos: a de que grande parte do debate se restringe às polarizações empreendidas entre partidos políticos de esquerda vs. partidos políticos de direita, e que ambos apenas cumprem a função de pensar questões econômicas. Nesse contexto, acredita-se, portanto, que as desigualdades sociais precisam ser combatidas no intuito de sanar as injustiças sociais. As desigualdades sociais se apresentam, nesse cenário capitalista, como as marcas históricas de nossa formação social, que é caracterizada por um processo desigual de distribuição de renda, dos bens e serviços, dos empregos, dos recursos produtivos, dentre outros fatores. No contexto das políticas econômicas direcionadas para os países em desenvolvimento na América Latina, por exemplo, os impactos desse processo de transição puderam confirmar ainda mais os paradoxos das democracias liberais.

A partir das duas últimas décadas do século XX, o paradigma da “modernização” tornou-se hegemônico na justificativa das políticas neoliberais. Como contraponto a essa visão, foi possível constatar não uma “evolução” em direção ao desenvolvimento, mas um *retrocesso* social de parcelas crescentes da população latino-americana. Com a imposição de políticas de ajuste neoliberal – ou desajuste social –, verificou-se não apenas o agravamento das situações de pobreza e miséria, mas também o despontar de novas manifestações ou situações que passaram a afetar setores anteriormente mais protegidos por sua inserção no mercado de trabalho. Novas denominações surgiram na tentativa de caracterizar essas situações como *vulnerabilidade, exclusão, precariedade...* Assim, o que a “modernidade” trouxe foi a superposição perversa de antigas situações de desigualdade e miséria com uma “nova pobreza” causada pelo aumento em massa e inusitado diante do desemprego e pela generalização de situações de precariedade e instabilidade no trabalho.¹

Embora pode-se constatar uma melhora significativa em setores como a educação e a saúde em países em desenvolvimento – como o Brasil – os efeitos do processo de industrialização, a modernização das metrópoles, as mudanças nas relações de trabalho, fenômenos como a migração e o surgimento das novas tecnologias, também contribuíram para que as desigualdades sociais se agravassem, o que refletiu em certa medida nos altos índices de desemprego, no aumento da violência e nas condições desumanas vivenciadas

¹ “Desigualdade”. *Latinoamericana*: Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 407 [grifos do autor].

por milhares de pessoas. Em tempos de crises e recessões econômicas, as populações mais vulneráveis e economicamente menos abastadas são as mais afetadas. Os complexos processos de transformações vividos nesse período de transição – impulsionado, sobretudo, pelo modo de produção capitalista –, contribuíram para que surgisse novas formas de organização social, política e econômica entre os indivíduos. São nesses momentos, e sob esse contexto, que grande parte dos movimentos sociais, como o feminismo, o ativismo antirracista e as pautas do movimento homossexual emergente provocaram rupturas importantes e significativas no interior dos debates políticos travados não só nos regimes democráticos, mas, sobretudo, nos regimes totalitários ou ditatoriais, sob predomínio do Estado de exceção. A potente força reivindicatória desses sujeitos permitiu que, com o passar do tempo, eles pudessem ser reconhecidos como sujeitos de direitos.

Os regimes democráticos liberais se veem, portanto, diante dos problemas oriundos das injustiças sociais que se apresentam como desafios a serem enfrentados. Partindo do pressuposto de que, hoje, as democracias liberais supostamente lutam para a garantia da liberdade e da igualdade dos seus membros, muitas vezes essas lutas se confundem e parece não haver consenso sobre quais princípios de justiça devem reger a organização da estrutura básica da sociedade e da própria relação entre os cidadãos defensores das mais diversas e até mesmo divergentes concepções de mundo. Diante de todos esses paradoxos, a filosofia política se vê comprometida em oferecer respostas para os problemas de justiça.

Quando pensamos nas questões de justiça, é inevitável que passemos pelo pensamento do filósofo norte-americano John Rawls (1921-2002). Sua primeira grande obra, *Uma teoria da justiça*, de 1971, considerada um grande tratado jurídico-político contemporâneo, o consagra como um dos filósofos políticos mais importantes e influentes do século XX, tornando-se uma referência para os debates posteriores acerca da justiça social. Rawls vai dedicar boa parte de sua vida a elaborar uma teoria da justiça que consiga pensar as questões da justa distribuição do produto social. De início, sua obra não está preocupada em pensar as questões do pluralismo e da diversidade, passo que será dado apenas em 1993, na ocasião da publicação de *O Liberalismo Político*, em que Rawls sustentará a ideia de que o fato do pluralismo religioso ocasionado pela Reforma Protestante, a fragmentação da unidade religiosa, o desenvolvimento do Estado moderno e da ciência moderna, contribuíram para o desenvolvimento do liberalismo político. A proposta rawlsiana surge, nesse contexto, como uma forma de suprir a necessidade de

pensar sobre as ideias de liberdade e igualdades dos indivíduos em busca de justiça social de modo que se construa os princípios de justiça que irão reger a distribuição de vantagens, deveres e direitos nas principais instituições democráticas.

Dado esse fato do pluralismo, como pensar as demandas dos mais diversos indivíduos e grupos em suas especificidades que surgem nas democracias liberais? Rawls afirmará que, a partir da Reforma Protestante, o pluralismo religioso possibilitou novas formas de pluralismo e, daí, uma nova forma de moralidade e valores passaria a contestar formas tradicionais de pensar a sociedade, a moral, a política, a sexualidade, a produção científica, entre outros fatores. Ele demonstrará que o fato do pluralismo é a marca da Modernidade, o que de certa forma obrigará os regimes democráticos a assegurar a existência da liberdade, da diversidade de projetos de vida assumidos e as novas formas de relações sociais que surgirão a partir dele, para que um conjunto de direitos sejam assegurados, dentre eles, o direito à igualdade.

Ao introduzir o fato do pluralismo razoável nas discussões referentes à liberdade e à igualdade, Rawls busca oferecer uma solução para as injustiças sociais, acreditando encontrar na justa distribuição de bens e serviços um modo suficiente e eficaz para reparar as desigualdades produzidas pelo sistema de classes do capitalismo. Ele percebe que o sofrimento e as desigualdades que atingem os sujeitos e grupos estigmatizados² se dão em virtude da falta de oportunidades iguais. Assim, uma teoria da justiça que esteja disposta a remover as injustiças sociais deve ser uma teoria da justiça que pense na equidade. Por isso, ao elaborar sua teoria da justiça como equidade, Rawls está preocupado em fornecer uma resposta para os problemas de ordem social que fomentam e colocam à margem da sociedade aqueles que vivem em situações de desigualdade social ocasionada, sobretudo, pela má distribuição de renda. Lutar por uma política de redistribuição, como propõe Rawls, é pressupor que a organização social seja estratificada, se dividindo, portanto, em classes sociais que não são uma invenção abstrata, mas um fenômeno histórico e social. Esse fenômeno gera injustiças de múltiplas ordens, na medida em que o combustível para a produção da riqueza é a lógica do lucro

² Por grupos estigmatizados entendemos a categoria sociológica “estigma social” criada pelo sociólogo norte-americano Erving Goffman (1922-1982). Segundo Goffman (1975, p. 12), “enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável [...]. Assim deixamos de considerá-la criatura comum e total, reduzindo-a a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande [...]”. Cf. Goffman, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Trad.). Rio de Janeiro: LTC, 1975.

que consiste na apropriação desigual dos resultados sociais da produção de riqueza. Assim, quem detém os meios de produção sempre irá almejar o lucro e o acúmulo da riqueza, perpetuando, assim, as desiguais distribuições de renda e, conseqüentemente, a manutenção das desigualdades sociais.

O caminho encontrado por Rawls diante desses impasses é descobrir um entendimento público entre os membros da sociedade, em que se reconheçam como cidadãos iguais, livres e comprometidos com uma noção de justiça que seja equitativa e que resguarde o direito à liberdade e igualdade em face do pluralismo. A intenção de Rawls é garantir que as desigualdades sociais existam somente na medida em que garantam que todos sejam tratados com igualdade e respeitados em sua liberdade de deliberar por aqueles projetos de vida que mais sejam adequadas a sua realidade. Nesse sentido, para que as pessoas tenham o direito de participar da vida pública com dignidade e acessem um conjunto de bens e serviços, é preciso que o combate aos excessos de desigualdades esteja no centro dos interesses das instituições públicas. Mas, dada a pluralidade da sociedade, Rawls se pergunta: como a estrutura básica deve ser organizada para responder às exigências da liberdade e da igualdade? Como conquistar a estabilidade em uma sociedade na qual prevalece o pluralismo? Essas são questões relevantes que ele vai buscar responder em sua teoria da justiça, a qual será objeto de reflexão das análises empreendidas no primeiro capítulo dessa pesquisa.

Contudo, pensar as desigualdades sociais de grupos estigmatizados como a população de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e transgêneros³ apenas do ponto de vista econômico, como fizeram Rawls e outros teóricos da justiça distributiva – ao invés de contribuir para a reparação das injustiças historicamente consolidadas em

³ Daqui em diante, quando nos referirmos às pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e transgêneros, adotaremos a sigla LGBT. Em âmbito nacional, a sigla mais utilizada é a LGBT, contudo, a utilização da sigla LGBTQI (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, transgêneros, *queer* e intersexos) tem ganhado bastante espaço e vem sendo utilizada pelos movimentos sociais, Organizações Não-Governamentais (ONG's), nas produções acadêmicas, artísticas e culturais. A inclusão de novas siglas é extremamente importante do ponto de vista político, sobretudo para dar visibilidade às identidades sexuais e de gênero que historicamente foram invisibilizadas. Recentemente, no Reino Unido, o site The Gay UK (www.thegayuk.com) noticiou que a sigla ganhou novas letras, passando a se designar de LGBTQQICAPF2K+, que em inglês, representaria *Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Questioning, Intersex, Asexual, Agender, Ally, Curious, Pansexual, Polysexual, Friends and Family, Two-spirit (2) e King* (incluída recentemente). Para Renata Smith, embora a intenção seja dar visibilidade, o excesso de siglas “soa muito mais como uma ilusão de que é possível aumentar a visibilidade do movimento, deixando o nome impronunciável... considerando que o Estado de Nova York reconheceu recentemente 31 gêneros diferentes e provavelmente existem muito mais denominações, é impossível que todos os grupos sejam englobados em uma sigla e, principalmente, que as pessoas consigam se lembrar dela”. Cf. “E agora, qual sigla usar?” Disponível em: <<https://www.blogtocadoelho.com/single-post/2016/09/21/E-agora-qual-sigla-usar>> Acesso em 17 fev. 2017.

relação à esse grupo, por exemplo – implica reificar os padrões institucionalizados de valoração cultural que mantêm à margem todos aqueles que não se enquadram nos padrões estabelecidos pela heteronormatividade. Assim, todo e qualquer papel social ou padrão de gênero que não corresponda aos da matriz heterossexual será passível de condenação, estigmatização, violência e preconceito.

Nesse sentido, ao apresentar a proposta da filósofa norte-americana Nancy Fraser (1947-), no segundo capítulo, nossa intenção é justamente se opor a esses regimes de verdades sob os quais repousa a análise dos teóricos da distribuição e questionar os pressupostos sob os quais a política de distribuição se dá. Inicialmente, Fraser apontará a necessidade de desmistificar a falsa oposição que paira sobre as forças da política que se dividiram em dois campos – redistribuição e reconhecimento – que aparentam ser antagônicos e inconciliáveis, mas que, na realidade, não o são. Falar de justiça hoje, contudo, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento, sendo que nenhum deles sozinho será suficiente para solucionar os problemas da justiça social.

Segundo Fraser, o problema dos modelos distributivos é que eles limitam sua visão apenas às questões econômicas e legais, deixando de considerar os fatores simbólicos e culturais que fazem parte dos processos de constituição das desigualdades na sociedade. Eles não se concentram, portanto, na possível conciliação entre redistribuição e reconhecimento. Por isso, o reconhecimento, por não ser tomado nesse modelo como ponto importante para análise das desigualdades entre os indivíduos na sociedade, acaba sendo ignorado. Por mais que o Estado garanta a justa distribuição de rendas e dos bens que são produzidos socialmente a fim de combater as desigualdades, o que se percebe é que, ainda assim, grupos estigmatizados, como as mulheres, negras e negros, travestis e transexuais, continuam sendo excluídas, marginalizadas e invisibilizadas na vida social, sendo a elas negadas um bem que é imaterial: o respeito às diferenças vinculado ao direito ao exercício da liberdade e da cidadania.

Para confirmar isso, nossa aposta está em pensar esses problemas aplicados ao campo da sexualidade. Quando as políticas públicas voltadas para a população de travestis e transexuais são elaboradas nos modelos distributivos, não se leva em consideração o fato de que, ao buscar reparar as desigualdades dessa parcela da população, utilizando-se para isso do viés estatal, essas políticas se assentam nos ideais de justiça distributiva sob estruturas institucionais fundamentadas nos valores culturais da heteronormativa. Ao fazer isso, reifica-se os padrões institucionalizados de valoração cultural que instituem a heterossexualidade como única possibilidade legítima de se exercer a sexualidade. Assim,

por não corresponder ao padrão, a travestilidade e a transexualidade – entendidas como sexualidades desviantes, doentias e perversas – passam a sofrer desprezo, preconceito e, portanto, não são dignas de respeito social.

Nesse sentido, ao reparar as desigualdades econômicas desses sujeitos sem reconhecer suas identidades sexuais e de gênero, tampouco possibilitar que eles possam conquistar direitos e cidadania como qualquer outro indivíduo, deixa-se de reconhecer as diferenças no interior da própria democracia. Portanto, não há justiça distributiva que será capaz de reparar as desigualdades de ordem cultural, simbólica e da representatividade desses grupos.

Já que a população LGBT e, mais especificamente, as travestis e transexuais, sofrem dois tipos distintos de injustiça analiticamente, são necessárias duas medidas analiticamente distintas: redistribuição e reconhecimento, que, embora não sejam facilmente reconciliáveis, podem ser conciliados. Assim, a reparação das injustiças econômicas sem a modificação das estruturas que sustentam as desigualdades não resolve os problemas. Para Fraser, essas soluções paliativas e superficiais apenas camuflam as relações de poder e constantemente reificam as normas culturais dominantes (sexistas, racistas, higienistas e androcêntricas) institucionalizadas no Estado e na economia, impedindo que esses sujeitos possam participar igualitariamente na formação da cultura, nas esferas públicas e na vida cotidiana. Por isso, é necessário que haja uma análise distinta das injustiças, o que implica reconhecer duas formas de injustiça: 1) as econômicas e 2) as culturais e simbólicas, que fazem parte dos padrões sociais de representação, comunicação e interpretação. A primeira foi bem problematizada pelos teóricos da redistribuição, contudo, as injustiças culturais e simbólicas não foram interpretadas por eles como uma questão de justiça.

Portanto, Fraser afirmará que pensar nas questões de justiça requer muito mais do que a criação de mecanismos que assegurem condições de paridade participativa na vida política. É preciso que haja uma política de reconhecimento das diferenças, que se realize uma profunda mudança nos padrões institucionalizados de valoração cultural e que se lute por uma política da diferença. Mas quando nos detemos à análise dos discursos sobre o sexual, tanto o sexo quanto o gênero precisam ser repensados em outros termos.

Nesse sentido, o objetivo do terceiro capítulo foi buscar entender de que forma esses termos podem ser reconfigurados, e se é possível lutar por reconhecimento das diferenças quando o próprio campo da sexualidade está permeado por disputas internas entre aqueles que, de um lado, acreditam que a identidade é uma forma importante de

reivindicação de direitos e conquista da cidadania e, ao mesmo tempo, do outro lado, aqueles que se opõe à busca de direitos e políticas públicas pautadas nas políticas identitárias, já que pensar nos termos identitários apenas reforça os estigmas presentes na sociedade que se baseia na matriz heterossexual de sexualidade.

Para além disso, também há o problema das fragmentações nos movimentos de luta LGBT e a demanda por constatação de especificidade das opressões. Como construir uma agenda para o movimento das travestis sem que, para isso, se perca de vista as pautas do movimento lésbico, por exemplo? Pensar em todas essas possibilidades é assumir para a análise da sexualidade a importância das relações de poder que forjam os processos de subjetivação dos sujeitos e dos grupos que se veem diante de suas reivindicações.

Deste modo, partindo de uma contextualização histórica, buscamos colocar em xeque aquilo que vigorou como sendo os regimes de verdade em torno do sexo e do gênero, partindo das críticas de Michel Foucault (1926-1984) à noção de poder enquanto relacional e questionar a suposta ideia de repressão sexual, passando pelas críticas de Judith Butler (1956-) sobre a noção de identidade e as categorias de sexo e gênero, até chegar nos debates contemporâneos protagonizados por pensadoras como Berenice Bento (1966-), que propõe a extinção do gênero como forma de extinção dos modelos que sustentam as opressões, no intuito de entender como os saberes sobre a sexualidade produziram categorias de sujeitos inteligíveis, sadios e normais e, ao mesmo, tempo, o seu oposto.

A partir dessas reflexões, nossa intenção é revelar que os discursos e o silêncio sobre a sexualidade ocuparam e ainda ocupam significativamente um lugar essencial nos processos de construção de subjetivação dos sujeitos. Esses processos se constituem não apenas de rupturas, descontinuidades, fluidez, contestação das normas dominantes, mas, sobretudo, por uma série de outros mecanismos que, a todo instante, produzem e reforçam padrões institucionalizados de valoração cultural. Seja no espaço público, seja no privado, relações de poder são exercidas sobre os corpos, regulando-os, categorizando-os e diferenciando-os como selvagens/civilizados, postura própria da política de diferenciação da mentalidade colonial. Para além dessa constatação, é importante perceber que, quando pensamos nos regimes democráticos, não podemos desconsiderar o fato de que ainda assumimos para o interior dos debates políticos a herança escravocrata e colonial que, aliada aos resquícios do cristianismo, sustenta as bases da perseguição e da opressão contra aqueles que ousa cruzar as fronteiras do gênero e do sexo.

Todavia, constatou-se que ainda há uma grande ausência de reconhecimento nas

democracias liberais quando a questão é pensar nos sujeitos e grupos estigmatizados. Por isso, no intuito de entender como a falta de reconhecimento se dá na vida prática, o quarto capítulo se ocupou em analisar as experiências de três travestis na cidade de Novo Horizonte, interior paulista. A partir do emprego de uma metodologia de observação direta e a realização de entrevistas livres, ao longo de trinta dias, podemos registrar e vivenciar juntamente com elas os processos de aceitação, rejeição, discriminação, violência, humilhação e falta de respeito às suas identidades. Além disso, perceber de que modo essas experiências poderiam desestabilizar e deslocar a compreensão daquilo que convencionalmente se adotou como gênero e sexo.

Das pessoas da população LGBT, as travestis e transexuais são as maiores vítimas de violência, discriminação e assassinatos com excessivo requinte de crueldade. Além disso, por não serem reconhecidas em suas identidades, acabam não encontrando espaço e aceitação na vida pública. A discriminação contra elas surge como uma prática social que, ao longo do tempo, foi sendo institucionalizada pelas esferas públicas, mas também ganhando espaço no âmbito familiar, na educação formal, no trabalho e em tantas outras esferas do cotidiano. Não há como remover injustiças culturais e simbólicas desses grupos que historicamente foram invisibilizadas reparando somente as desigualdades sociais do ponto de vista econômico. Esses sujeitos reclamam o direito ao reconhecimento. O direito de serem consideradas – jurídica e politicamente – com igualdade, naquilo que possuem de mais diferente e, que essas diferenças não sejam base de fundamentação para a discriminação, preconceito e intolerância. Diante disso, não há como elas participarem em condições de igualdade na vida social.

Assumir o compromisso de pensar nessa parcela da sociedade que mais sofre com esses processos é assumir o compromisso em lutar em favor da liberdade e do direito à cidadania. É esse o compromisso assumido por grande parte das organizações e movimentos sociais que têm buscado construir nas últimas duas décadas um debate interseccional que leve em consideração o recorte de classe, de raça e gênero, que se apresenta como indispensável para suprir as desvantagens reais desses sujeitos mediante os privilégios historicamente atribuídos àqueles que sempre se mantiveram em posição de superioridade em virtude de sua classe, raça e orientação sexual.

1 John Rawls e a questão da justiça

1.1. Democracias liberais e os “novos” desafios para a filosofia política

No dia 14 de setembro de 2010, o Senado francês aprovou, com 246 votos a favor e um contra, a proibição do uso de véus islâmicos em público, inclusive para turistas. O argumento usado pela então ministra da Justiça francesa, Michèle Alliot-Marie, foi o de que “não estamos falando de segurança ou de religião, mas de respeito aos nossos princípios republicanos”.⁴ Com a aprovação dessa lei, a Anistia Internacional, bem como assim como outros países europeus teceram duras críticas, questionando se essas medidas seriam realmente protetivas, tendo em vista a crescente onda de terrorismo, ou se não haveria, por trás delas, uma tentativa sórdida de atentado às liberdades individuais.

No dia 5 de maio de 2011, a notícia “STF aprova por unanimidade reconhecimento da união homoafetiva” estampava a capa dos principais jornais, revistas e tabloides do mundo. Em Brasília, os ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) julgaram a união civil entre pessoas do mesmo sexo como aceitável, tendo o voto favorável de todos os dez ministros. Essa ação do STF visava – além de reconhecer a união civil entre pessoas do mesmo sexo – assegurar a esses casais o direito à pensão alimentícia, previdência e à herança em caso de morte do cônjuge. Além de admitir que não vê as homossexualidades como um ato criminoso, nem uma crença ou opção de vida, para o ministro Luiz Fux, “já que a homossexualidade não é crime, não há porque impedir os homossexuais de constituírem família”.⁵ Essa decisão gerou controvérsias e promoveu acaloradas discussões na sociedade em torno das questões de gênero, orientação sexual, bem como dos possíveis avanços ou retrocessos sobre as políticas públicas direcionadas à população LGBT.

Nos Estados Unidos, a jovem psicóloga e professora Brittany Maynard, de 29 anos, comoveu o mundo ao realizar suicídio assistido, no dia 1º de outubro de 2014, em sua casa, no Oregon, seis meses após ter sido diagnosticada com um tumor no cérebro.

⁴ “Senado da França proíbe o uso de véus islâmicos em público”. São Paulo, 14 set. 2010. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/09/100914_france_burca_mdb.shtml> Acesso em 17 fev. 2017.

⁵ “STF aprova por unanimidade reconhecimento da união homoafetiva”. *Estadão*, São Paulo, 05 mai. 2011. Disponível em: <<http://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral,stf-aprova-por-unanimidade-reconhecimento-da-uniao-homoafetiva,715367>>. Acesso em 17 fev. 2017.

Muito se questionou nesse período sobre por que não se pensar, em alguns casos de pacientes terminais, na prática da eutanásia, que é proibida nos Estados Unidos e na maioria dos países do mundo. A decisão de Brittany Maynard reacendeu um intenso debate sobre a eutanásia.⁶

Esses casos expostos acima são fatos que a teoria política liberal busca discutir. No seio de suas conceituações teóricas, esses acontecimentos demonstram o quanto diversas democracias estão cercadas por questões polêmicas que, com o passar do tempo, vão se corporificando: o problema das liberdades individuais, a luta por mais autonomia para deliberar sobre o que os cidadãos farão com suas próprias vidas, a luta por igualdade jurídica, reparação social e reconhecimento etc. Esse conjunto de reivindicações que trouxemos como exemplo ilustram o amplo campo das discussões éticas e políticas, sobre o qual autores na filosofia política têm se debruçado contemporaneamente porque nele é possível diagnosticar diferentes maneiras de manifestação das crenças de determinados grupos ou indivíduos, sejam elas morais, políticas ou filosóficas. Esses conflitos são complexos e fazem parte do escopo de reivindicações que grupos e indivíduos fazem há décadas na luta por liberdade e igualdade.

Quando nos deparamos com as discussões sobre liberdade e igualdade, nos vemos diante de uma realidade aparentemente sem saída, sobre a qual pairam apenas incertezas. Alguns temas tidos como polêmicos são difíceis de serem discutidos porque estão apoiados na premissa de serem desnecessários e “nocivos” à sociedade. É justamente o desprezo por esses conflitos que irá alimentar nossa pesquisa, pois dele depreendemos os processos de rupturas e descontinuidades que irão nos interessar, uma vez que, na história da filosofia – ao que nos parece – essas questões foram vistas como secundárias ou irrelevantes. A filosofia política, de maneira especial, é um campo fértil para refletir sobre esses conflitos, uma vez que eles perpassam seu terreno, indo desde questões morais, religiosas, econômicas, até lutas em favor da liberdade, igualdade e reconhecimento.

No Brasil, as questões relativas aos direitos sexuais atualmente encontram-se em aberto e em disputas constantes entre os movimentos sociais e setores conservadores, sobretudo, pelos fundamentalistas religiosos, que entendem que as pautas do campo da sexualidade divergem e provocam fissuras na suposta ordem e moralidade de viés predominantemente judaico-cristão. Além disso, há grandes discordâncias sobre qual

⁶ “Morre americana com câncer terminal que anunciou suicídio assistido”. *GI*, São Paulo, 03 nov. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2014/11/morre-americana-com-cancer-terminal-que-anunciou-suicidio-assistido.html>> Acesso em 17 fev. 2017.

caminho tomar e quais teorias melhor conseguem resolver os problemas que se desdobram desse embate, haja vista as múltiplas fragmentações dentro dos movimentos sociais, ONG's e setores independentes que reivindicam reconhecimento das diferenças, cidadania e direitos da população LGBTs. Não há consenso quando se discute, por exemplo, sobre a identidade travesti. Se, por um lado, o movimento travesti reconhece as travestis como “pessoas que vivem uma construção de gênero feminino, oposta à designação do sexo atribuída no nascimento, seguida de uma construção física de caráter permanente”⁷, por outro, uma quantidade bem expressiva de travestis não articuladas no movimento a negam. Do ponto de vista das liberdades individuais, podemos analisar esses paradoxos como formas da expressão e construção de si, mas, do ponto de vista jurídico, há como consequência o avançamento nas conquistas sociais e no debate entre a sociedade civil, o que também se desdobra em formas de humilhação, discriminação e processos de violências simbólica, psicológica ou física.

Quando nos deparamos com o cenário político contemporâneo, essas questões são muito mais complexas do que podemos imaginar, já que a origem de inúmeros conflitos de interesses entre os indivíduos se dá no campo político, no qual se efetivam factualmente os arranjos sociais. Nesse sentido, a filosofia política elaborada pelo filósofo norte-americano John Rawls (1921-2002) se apresenta como uma alternativa para refletir sobre as circunstâncias vivenciadas no cotidiano dos sujeitos ou dos grupos considerados minoritários⁸ nas democracias liberais contemporâneas que reivindicam direitos civis e uma série de outras bandeiras. Suas contribuições são pertinentes, sobretudo, porque ele se propõe a pensar sobre os direitos civis dos indivíduos, preservando e respeitando a pluralidade de identidades e, além disso, consegue se valer de uma reflexão filosófica genuína que busca dar conta de problematizar as divergentes opiniões sobre as exigências da liberdade e da igualdade e suas possíveis bases filosóficas e morais para as instituições democráticas liberais. Rawls acredita que os conflitos enfrentados por esses indivíduos decorrem

⁷ Conceito de travesti assumido pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). Disponível em: <<https://antrabrasil.org/sobre/>>. Acesso em: 17 fev. 2017.

⁸ A ideia de sujeito ou grupo minoritário tem sido trabalhada ao longo dos anos por pesquisadores de várias áreas. Adotaremos o conceito de minoria social cunhado por Muniz Sodré e explicitaremos seu emprego no terceiro capítulo. Em linhas gerais, de acordo com Sodré, um indivíduo minoritário é aquele que não se vê contemplado pelas regras do ordenamento jurídico e, por isso, atua de modo a conquistar seu reconhecimento movido pela força de uma luta diária por meio de processos de resistência contra o poder hegemônico a partir de estratégias discursivas socialmente planejadas ou de políticas de enfrentamento sistematicamente estabelecidas. Cf. Sodré, Muniz. “Por um conceito de minoria”. In Paiva, Raquel; Barbalho, Alexandre (Orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 11-14.

não só de diferenças de interesses sociais e econômicos como também de diferenças entre teorias políticas, econômicas e sociais gerais sobre o funcionamento das instituições, bem como de concepções diferentes sobre as prováveis consequências de políticas públicas. O que discutimos aqui é uma outra fonte de conflito: como as diferentes doutrinas filosóficas e morais entendem as exigências antagônicas da liberdade e da igualdade, a ordem da prioridade entre elas e seu peso relativo, e como se deve justificar uma determinada maneira de ordená-las.⁹

Rawls dedicou boa parte de sua vida à elaboração de uma teoria da justiça, a qual intitulou “justiça como equidade” apresentada de modo mais consistente em 1971 em sua principal obra *Uma Teoria da Justiça*, que serviu de inspiração para muitos reformadores sociais. Considerado como sendo o grande tratado jurídico-político contemporâneo, *Uma Teoria da Justiça* rendeu a Rawls o título de um dos maiores pensadores sociais do século XX. Sua teoria da justiça herda da tradição liberal e de autores prestigiados como o filósofo inglês John Locke (1632-1704), o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) e o filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873) questões importantes e polêmicas para pensar os problemas contemporâneos. Muitos filósofos políticos a consideraram uma obra fundamental e afirmaram que, desde a Guerra Fria, nada de tão importante havia sido publicado até aquele momento na área, sendo, portanto, uma relevante contribuição que marcou os estudos em filosofia moral e política no século XX. O pensamento rawlsiano surge num contexto de intensas revisões dos princípios do ideal liberal de sociedade, tendo como ponto de partida as críticas feitas tanto por comunitaristas quanto por libertários. Segundo Nythamar Fernandes de Oliveira, o conjunto da obra rawlsiana

marca não apenas o renascimento do liberalismo político e do jusnaturalismo associados a contratualistas como Locke, Rousseau e Kant, mas ainda o início de um infindável debate entre racionalistas e culturalistas, universalistas e particularistas, liberais e comunitaristas, para além da polarização ideológica entre capitalistas e socialistas. *Uma Teoria da Justiça* deve ser lida, portanto, como uma obra seminal, em todos os sentidos, mas sobretudo pelo seu caráter de produzir discussões em torno de problemas clássicos da ética e filosofia política, que tem sido reformulado e provocado reflexões e problemáticas originais acerca da natureza e justificativa das instituições sociais, políticas e econômicas, em particular, aquelas que viabilizam o Estado

⁹ Rawls, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 3.

democrático de direito.¹⁰

A partir daí, e do grande impacto que *Uma Teoria da Justiça* provocou na filosofia moral e política, Rawls se ocupou em responder às críticas e alterar aspectos de sua teoria, abrindo espaço para a revitalização dos estudos de filosofia política apresentando uma proposta moderna e de fundamental importância para a teoria política, sobretudo para as relações entre moral e política após a metade do século XX.

Reestabelecendo o modelo contratualista clássico para sua teoria da justiça de 1971, Rawls reestabelece, conjuntamente, uma série de problemas tratados por autores como John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Contudo, ele rompe com o contratualismo clássico sem desprezar elementos que lhe são fundamentais. Como se sabe, a grande preocupação dos teóricos contratualistas centrava-se na formulação do estado civil, como o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), que buscou, em sua obra *Leviatã* (1651), oferecer uma base teórica para o problema político da justificação do Estado e suas formas de organização. O distanciamento desses autores clássicos acontece no momento em que Rawls postula que o acordo realizado entre sociedade civil e Estado-Soberano não pode ser feito de modo forçoso ou coercitivo, mas definido de forma pública e imparcial. Contudo, ele mesmo postula que sua proposta de uma teoria da justiça responde aos anseios do utilitarismo clássico, tendo como ponto principal dessa divergência, “a adoção de uma posição original que rejeita por completo o princípio da maximização da utilidade dada pelo utilitarismo”.¹¹

A teoria utilitarista apoia-se no princípio de utilidade,¹² segundo o qual uma ação é boa se suas consequências aumentam a felicidade do maior número de pessoas. Esse princípio avalia as reivindicações morais recorrendo a um padrão externo de dor e prazer, introduzindo o indivíduo na esfera moral como alguém capaz de ser afetado por esses

¹⁰ Oliveira, Nythamar Fernandes de. “Justiça Global e Democratização segundo John Rawls”. In *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo v. 3, n. 5, 2002, p. 33.

¹¹ Quintanilha, Flavia Renata. “A concepção de justiça de John Rawls”. In *Revista Intuitio*. Porto Alegre: PUCRS, vol. 3, n. 1, jun. 2010, p. 33.

¹² Sobre a história do princípio da utilidade, Colin Heydt afirma na que “na época de John Stuart Mill, o princípio da utilidade possuía uma longa história que remonta à década de 1730 (com raízes que remontam a Hobbes, Locke e até mesmo a Epicuro). No século dezoito e começo do século dezenove, ele foi invocado por três grupos intelectuais britânicos. Embora todos tenham concordado que as consequências de uma ação para a felicidade geral viessem a ditar sua correção ou incorreção morais, as razões por trás da aceitação desse princípio e os usos que lhe foram dados variaram muito”. Cf. Gontijo, Fernanda Belo. Tradução: John Stuart Mill (1806-1873). In *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*. Pouso Alegre, v. VI, n. 16, 2014, p. 211. Disponível em: <[www.http://www.theoria.com.br/edicao16/11JOHNSTUARTMILL.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao16/11JOHNSTUARTMILL.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2017.

sentimentos. Em sua obra *Utilitarismo* (1861), inspirado pelo utilitarismo secular¹³ de Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) defende a visão de que devemos maximizar a felicidade geral para todas as pessoas. Entretanto, essa visão implica o pressuposto de que a exclusão daqueles que não forem contemplados nessa maximização pode ser justificável, uma vez que seu objetivo é a maximização da felicidade para o maior número de pessoas e não de todas as pessoas, implicação essa que lhe rendeu inúmeras críticas.

Por muito tempo se acreditou que a concepção utilitarista seria a mais adequada para responder aos problemas das bases de fundamentação das instituições sociais, bem como suas práticas. Contudo, Rawls empreende sua crítica tanto a Mill quanto aos demais utilitaristas clássicos, pois o princípio da utilidade, além de pretender alcance universal, considerando o número de pessoas e a estrutura de maneira indireta, não reduz as desigualdades sociais e econômicas existentes. Uma teoria da justiça que busque promover vantagens aos mais desfavorecidos e uma justa igualdade de oportunidades é o que Rawls pretende com sua justiça como equidade. Como propõe Júlio Esteves:

De acordo com Rawls, o utilitarismo aplicaria o princípio da prudência individual à sociedade como um todo. Assim, também do ponto de vista social, o que interessaria é a soma total e coletiva da satisfação de interesses e necessidades, mesmo que os interesses e necessidades de determinados indivíduos inevitavelmente tenham de permanecer insatisfeitos. Segundo essa analogia, uma sociedade deveria se comportar com relação aos seus indivíduos componentes do mesmo modo que cada indivíduo se comporta ou deve se comportar com relação a cada um de seus interesses e necessidades particulares. Diante disso, Rawls acusa o utilitarismo de considerar como bem ordenada e justa uma sociedade que privasse alguns indivíduos da satisfação de seus interesses em prol da maximização do bem-estar e satisfação da coletividade ou da maioria.¹⁴

Deste modo, torna-se evidente um dos motivos pelos quais Rawls rejeita a concepção utilitarista: seu interesse é garantir que não se sacrifiquem os direitos que os

¹³ É importante lembrar que, na história da construção do princípio da utilidade, os primeiros defensores foram os utilitaristas religiosos, dentre eles, William Paley, autor de *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785). Essa primeira versão predominou até a década de 1830. Daí a origem do termo utilitarismo secular, pois não está ligado à ideia dos utilitaristas religiosos, que se voltava para o Deus cristão a fim de resolver o problema da harmonia dos interesses dos indivíduos frente aos da sociedade, mas propõe um princípio que servirá de instrumento de crítica política, social e jurídica.

¹⁴ Esteves, Júlio. “As críticas do Utilitarismo por Rawls”. In *Ethic@*. Florianópolis: UFSC, vol. 1, nº.1, jun. 2002, p. 84.

indivíduos possuem em virtude do cálculo dos interesses pessoais¹⁵ e, ao mesmo tempo, vai na contramão da proposta monista de bem oferecida pelo utilitarismo, já que vivemos em uma sociedade plural em que os interesses dos indivíduos, bem como suas concepções de bem, divergem entre si.

Outra diferença notória está ligada ao problema da filosofia moral. É certo que precisamos contextualizar para não empreendermos uma crítica anacrônica. Mas identifica-se na teoria contratualista clássica que as questões morais tiveram um lugar secundário e nem sempre foram tratadas de forma clara e objetiva. Nesse ponto, a virada rawlsiana acontece justamente quando se expande a perspectiva sobre o trinômio estado de natureza, contrato social e estado civil, para além do âmbito exclusivo da filosofia política e se passa a oferecer novos aportes teóricos para ressignificar esses elementos, levando em consideração, sobretudo, o fato de que, para Rawls, a preocupação política deve estar ao lado de outros elementos normativos, sejam eles morais ou legais.

De início, é necessário pontuar que Rawls deixa claro em seu ensaio de 1977, *The Basic Structure as Subject*, que a posição contratualista que adota em sua teoria da justiça se direciona para a estrutura básica da sociedade, mas também critica os utilitaristas do século XIX que forjavam uma resposta científica para solucionar a questão da justiça. Vemos, portanto, Rawls colocando a estrutura básica da sociedade como objeto primeiro da justiça. Vale ressaltar que, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls nunca discute se a justiça como equidade é uma doutrina moral abrangente ou uma concepção política de justiça. Essa distinção é feita a partir de *O Liberalismo Político* (1993), eliminando-se a ambiguidade e apresentando a justiça como equidade como uma concepção política e não como doutrina filosófica, moral ou abrangente. Esse deslocamento é fundamental em sua teoria, tendo em vista que sua concepção de justiça era considerada como parte de sua filosofia moral, o que gerou uma série de inconsistências teóricas em sua filosofia.

Outro passo significativo dado por Rawls em *O Liberalismo Político* é que ele corrige as falhas que considerou mais graves de *Uma Teoria da Justiça* e que se tornaram obstáculo para a compreensão das principais ideias da justiça como equidade. O intuito de Rawls, ao propor essas mudanças, é esclarecer certos pontos que aparentemente se

¹⁵ É válido destacar que, no capítulo dois de *Utilitarismo*, Mill irá inverter essa concepção e propor que, para agirmos corretamente, nem sempre precisamos estar motivados pela preocupação com a maximização da felicidade geral, uma vez que a maioria das ações está direcionada para o bem dos indivíduos e não para o bem de todos. Assim, mesmo não devendo nos preocupar com a felicidade do maior número de pessoas, Mill admitirá que, quando a felicidade dos outros – mesmo daqueles que desconhecemos – se torna importante para nós, sinaliza-se um grande sinal de avanço moral.

demonstraram obscuros em *Uma Teoria da Justiça*. Em *Justiça como equidade: uma reformulação* (2001), Rawls sintetiza essas mudanças:

Tentei aprimorar a exposição, corrigir alguns erros, e incluir algumas revisões úteis, bem como indicar as respostas e algumas das objeções mais comuns. Também remodelei a argumentação em vários pontos. *Teoria* tem quase seiscentas páginas que, somadas aos ensaios mais relevantes (cerca de dez), compõem um total de quase mil páginas. Além disso, nem todos os ensaios são compatíveis entre si, e ambiguidades na formulação de várias noções – por exemplo, a de um consenso sobreposto – dificultam a elaboração de um ponto de vista claro e coerente. O leitor interessado precisaria de ajuda para perceber como esses ensaios e *Teoria* se juntam, qual o sentido das revisões e que diferença elas introduzem. Tento oferecer essa ajuda apresentando num único volume uma exposição da justiça como equidade como agora o concebo, depois de todos esses trabalhos. Tentei fazer com que essa reparação fosse mais ou menos independente.¹⁶

Após expor preliminarmente alguns elementos gerais da filosofia política de Rawls, nas páginas que se seguem, faremos considerações sobre sua visão de sociedade e sua teoria da justiça. Rawls propõe uma concepção de justiça que chamou de “justiça como equidade”, como teoria da justiça que se efetiva a partir de um contrato social. Sua posição articula uma concepção liberal ampla de liberdades e direitos básicos. A principal meta da justiça como equidade, segundo Rawls, “é fornecer uma base filosófica e moral aceitável para as instituições democráticas”.¹⁷

1.2. Mudanças de paradigmas: a Reforma, o pluralismo e a questão da justiça

Numa sociedade marcada por conflitos de interesses e, sobretudo, por desigualdades econômicas e sociais, é possível imaginar a trama complexa e contraditória que significa existir e gerenciar os conflitos e impasses. A questão da justiça sempre esteve presente nos questionamentos de Rawls. A partir de sua concepção de justiça, ele buscou, portanto, oferecer uma saída para esse tipo de dilema e, ao mesmo tempo, procurou despertar questionamentos filosóficos que fossem capazes de lançar luz sobre as questões da pluralidade e das liberdades básicas. Rawls nos convida a voltarmos para a cultura pública da sociedade democrática e suas tradições como forma de encontrarmos nela ideias favoráveis à concepção de justiça que ele propõe. Sugere, portanto, que

¹⁶ Rawls, John. *Justiça como equidade*, pp. XV-XVI.

¹⁷ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 6.

os cidadãos de uma sociedade democrática tenham pelo menos uma compreensão implícita dessas ideias, o que se revela na discussão política cotidiana, em debates sobre o significado e os fundamentos dos direitos e liberdades constitucionais, e outras coisas afins.¹⁸

Para isso, Rawls passa a revisar aspectos importantes no conjunto de sua teoria. Ele irá partir do pressuposto de que, vivendo em uma democracia liberal – não mais em sociedades regidas por constituições teocráticas ou naquelas em que há um aparelhamento do Estado pela Igreja, como se presenciou ao longo do período medieval – os princípios que organizam, regulam e ordenam as relações em sociedade deveriam ter um fundamento filosófico e moral aceitável para as instituições democráticas.

Um evento crucial para essa mudança de perspectiva, segundo ele, foi a Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero (1483-1546). Há inúmeras controvérsias sobre esse evento. Contudo, para efeito das discussões que Rawls aborda, é fundamental atentar para o aspecto novo desse momento: a Reforma – embora motivada primeiramente por razões religiosas – impulsionou novas formas de mudanças políticas e sociais, gerando, assim, espaço para que o pluralismo surgisse. Como se sabe, na Idade Média era praticamente impossível se pensar em liberdade individual em termos de liberdade de expressão e de crença, uma vez que o agir (escolhas e decisões) e a moralidade passavam necessariamente pelo crivo da Igreja Católica, que controlava e buscava gerenciar a vida dos cidadãos.

Inicia-se, nesse momento, um novo período para as questões morais, em que uma nova moralidade começa a ganhar força e os indivíduos passam a contestar não só a moral vigente, como os arranjos sociais entre sociedade civil e Estado. Há uma alteração, portanto, na fonte da moralidade, com a ordem moral moderna surgindo em oposição à moral clássica. Como descreve Rawls,¹⁹ é possível dividir a ordem moral clássica em dois momentos. No primeiro, nos deparamos com o ideal grego de *telos* e, no segundo, com a moral estabelecida pelo clero da Igreja na Idade Média. São períodos totalmente distintos, mas que, no entanto, retratam aspectos compartilhados entre si. Um deles é seu aspecto externo. A filosofia moral grega, por exemplo, utilizou-se do exercício da razão livre e disciplinada, permitindo se sustentar por si mesma. A transição da ordem moral clássica para a moderna foi marcada de modo particular pelo surgimento da noção de sujeito, em

¹⁸ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 7.

¹⁹ Rawls John. *Introdução à História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 11.

que os agentes morais justificam suas escolhas não mais apoiados em aspectos externos a si próprio. Surge a ideia de autonomia do sujeito que escolhe e age por si mesmo, que cria uma moral que tem fundamento em sua própria consciência. O deslocamento da moralidade religiosa para a moralidade do sujeito moderno implica uma mudança de paradigmas que suscita novos questionamentos e abordagens.

Na perspectiva de Rawls,²⁰ a enorme ruptura provocada pela Reforma na estruturação moral proveniente da sociedade medieval colocou em xeque a soberania da Igreja e o primado do papado. Ao mesmo tempo, com o fortalecimento das monarquias nacionais, os reis passaram a ver a Igreja como uma instituição estrangeira que interferia em seus países. Nesse sentido, quanto mais a Igreja insistia em se apresentar como instituição universal que dava unidade moral ao povo cristão, mais ela ia se enfraquecendo na medida em que a sociedade civil, gradual e lentamente, iniciava um processo de contestação dos dogmas católicos. A partir desse enfraquecimento,²¹ se percebeu um crescente aumento do sentimento nacionalista: cada Estado passou a ter sua língua oficial – não mais o latim, língua oficial da Igreja – e reforçaram-se os conceitos de tradição e povo, que estava mais interessado em afirmar suas diferenças em relação a outros povos do que suas semelhanças. Em certo sentido, a Reforma, segundo Rawls, acabou correspondendo a esses interesses nacionalistas.

Outro fator importante e que merece destaque nesse novo modelo da sociedade é que, diferentemente do Antigo Regime – quando as sociedades eram pautadas no pressuposto comunitário da unidade e a questão da liberdade individual não era prioridade –, grande parte dos regimes democráticos passaram paulatinamente a adotar medidas que possibilitassem a existência da diversidade humana, de modo que os indivíduos pudessem viver seus respectivos projetos de vida sem que, para isso, precisassem levar em consideração os interesses do Estado, o que possibilitou novas formas de relações sociais e a garantia de uma série de direitos individuais.

A partir da fragmentação da unidade religiosa provocada pela Reforma Protestante, segundo Rawls, surgem novas chaves de compreensão relativas aos

²⁰ Rawls, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000, pp. 31-33.

²¹ Enfraquecimento na fundamentação do antigo modelo de sociedade. Como afirma Leno Francisco Danner: “O que se percebe, então, é o enfraquecimento ou mesmo o fim de um modo específico de fundamentação, isto é, a ontologia. Digo enfraquecimento ou fim no sentido de que uma das questões centrais da ontologia foi exatamente a busca dos primeiros princípios ou, se quiserem, de uma fundamentação última no que diz respeito às questões epistemológicas e morais, para além do relativismo, do pluralismo e do ceticismo”. Cf. Danner, Leno Francisco. “O Fato do Pluralismo em Rawls: sobre a Fundamentação da Sociedade Política”. In *Revista Estudos Filosóficos*, n. 5, 2010, p. 156.

problemas das liberdades nas democracias liberais.²² A que mais se destaca nesse período é o “fato do pluralismo razoável” que, segundo Rawls, é uma das principais características da modernidade. A partir dessa constatação, o que se vê prevalecer com o advento da Modernidade são formas mais variadas de projetos de vida distintos, o crescimento expressivo de movimentos de luta pelos direitos e liberdades individuais, lutas identitárias, a possibilidade de escolha autônoma desses projetos e de uma série de outros elementos que reforçam as diferenças não só de indivíduos, mas, sobretudo, de grupos estigmatizados, fortalecendo, com isso, a proliferação de ideias e doutrinas abrangentes, incluindo a própria liberdade religiosa (pluralismo religioso).

Essas reflexões nos encaminham para um primeiro esboço da filosofia rawlsiana, pois é evidente que elas refletem aspectos consistentes de sua teoria da justiça. Num primeiro momento, Rawls se preocupa, em *Uma Teoria da Justiça* (1971), com a questão da distribuição justa do produto social, com enfoque, sobretudo, no segundo princípio de justiça, que é o núcleo da sua teoria da justiça como equidade. Nessa obra, a garantia de direitos individuais está presente como condição primeira da garantia da distribuição do produto social (a questão do ordenamento dos dois princípios). Não há, portanto, referência à questão do pluralismo e da diversidade.

Entretanto, essa é a grande e significativa mudança feita em *O Liberalismo Político* (1993), no qual Rawls, na Conferência IV, desenvolverá a ideia de pluralismo razoável e afirmará que a fragmentação da unidade religiosa da Idade Média ocasionada pela Reforma Protestante, o desenvolvimento do Estado moderno com a centralização da administração, juntamente com o desenvolvimento da ciência moderna – iniciada no século XVII – contribuíram para o surgimento do liberalismo político.²³ Nesse momento, a questão da justiça, na teoria rawlsiana, passa a ser não só uma questão de distribuição (e redistribuição) do produto social, mas possibilita também a criação de espaços para que as mais variadas formas de pluralismo se manifestem.

Diferentemente das fundamentações metafísicas que asseguravam o estatuto político das sociedades não democráticas, a grande questão, para Rawls, diante do fato do pluralismo razoável, foi elaborar uma concepção de justiça para uma sociedade democrática plural, uma vez que se constatou que a

diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes

²² Rawls, John. *O Liberalismo Político*, p. 30.

²³ Rawls, John. *O Liberalismo Político*, p. 179.

não é mera contingência histórica fadada a logo desaparecer, e sim um traço permanente da cultura pública da democracia. Sob as condições políticas e sociais asseguradas pelos direitos e liberdades fundamentais propiciados por instituições livres, a diversidade de doutrinas abrangentes que são conflitantes e irreconciliáveis – e, mais ainda, razoáveis – necessariamente vai se manifestar e persistir, se é que já não se manifesta.²⁴

E essa aposta rawlsiana já se manifestava de fato. A partir do instante em que as bases de fundamentação da sociedade deixam de estar vinculadas a princípios metafísicos, o que resta saber, segundo Rawls, é como será possível fundamentá-la do ponto de vista político, levando em consideração inclusive as concepções religiosas, morais e filosóficas que estão presentes nesse modelo de sociedade? Na visão de Rawls, é plausível afirmar que o que regulará essa sociedade será o uso livre da razão humana, ficando sob sua responsabilidade diferenciar a pluralidade e a diversidade de projetos de vidas no interior de uma democracia liberal. Nesse aspecto, o fato do pluralismo razoável será, portanto, o ponto inicial para Rawls na tentativa de oferecer uma concepção política de organização da estrutura básica da sociedade.

Mas, se analisarmos ligeiramente alguns fatos que ocorrem nas democracias liberais, perceberemos que as reivindicações de determinados grupos ou indivíduos por seus respectivos interesses ocorre de forma totalmente antagônica e irreconciliável. Inúmeros são os exemplos que ilustram essa afirmação, mas levemos em consideração as disputas em torno da legalização ou criminalização do aborto. De um lado, encontramos grupos religiosos que são contrários à legalização do aborto e, de outro, coletivos feministas em favor da descriminalização e legalização do aborto. Os argumentos do primeiro grupo justificam-se em interpretações fundamentalistas dos livros sagrados, que postulam a vida humana como valor maior, e que somente aquele que a teria concedido – Deus – tem o direito de tirá-la.²⁵ Já os argumentos apresentados pelo segundo grupo reivindicam a autonomia da mulher sobre o próprio corpo e afirmam que a luta pela

²⁴ Rawls, John. *O Liberalismo Político*, p. 46.

²⁵ No Brasil, há mais de vinte e cinco movimentos organizados que lutam contra a legalização do aborto. Eles se articulam a partir da Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família (PROVIDAFAMÍLIA), que, atuando desde 1993, surge em um contexto em que esse tema já estava em estágio avançado no debate internacional. Atualmente é uma organização plural que, através de uma articulação nacional, agrega católicos, ecumênicos, espíritas e esotéricos. Humberto Vieira, presidente da PROVIDAFAMÍLIA, alega não ter conhecimento de movimentos pró-vida evangélicos organizados. Há um grande protagonismo também empreendido pela Federação Espírita Brasileira (FEB), com sede em Brasília-DF, que por meio de seminários, palestras, conferências e atendimento a gestantes, propagam os ideais do movimento na luta pela vida e pela criminalização do aborto. Cf. “Movimentos pró-vida brasileiros”. Disponível em: <<https://providafamilia.org.br/movimentos.htm>>. Acesso em 20 mar. 2017.

descriminalização do aborto e, conseqüentemente, sua legalização, não é uma questão de ordem religiosa, em acreditar ou não nos preceitos divinos, mas uma questão de saúde pública,²⁶ já que as mortes decorrentes de abortos clandestinos atingem especialmente mulheres de classe média baixa, negras, periféricas e solteiras. Estamos, portanto, diante de um grande exemplo de impasse em que, aparentemente, não há acordo possível que possa solucionar essas dicotomias. Diante disso, como pensar uma sociedade justa quando os interesses de seus membros divergem fortemente?

Nesse sentido, a grande contribuição de Rawls diante desses sintomas sociais está em tentar oferecer uma leitura alternativa e viável sobre esses conflitos a partir do fato do pluralismo razoável, que surgirá como uma tentativa de oferecer uma concepção eminentemente política de organização da estrutura básica da sociedade e das próprias relações entre cidadãos defensores das mais diversas e divergentes concepções de mundo.

O pluralismo rawlsiano substitui a ideia de fundamentação metafísica do corpo político, uma vez que propõe a discussão argumentativa ampla de projetos de vidas plurais em oposição à lógica da aceitação sem questionamento. A grande inquietação de Rawls pode ser sintetizada no momento em que ele questiona:

Como é possível que exista e mantenha-se ao longo do tempo uma sociedade democrática estável e justa, composta por cidadãos livres e iguais, que permanecem profundamente divididos entre si por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, incompatíveis entre si?²⁷

Na visão de Leno Francisco Danner, Rawls acredita que o fato do pluralismo razoável é um evento que marca o mundo contemporâneo, sendo ele “definitivo, não provisório; ele é fruto do livre desenvolvimento da razão humana, nunca fruto da irracionalidade; e não pode ser suprimido, a não ser pela opressão e pela violência”.²⁸ Além disso,

o pluralismo é o resultado da liberdade humana; é a liberdade humana

²⁶ Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), 20 milhões de abortos inseguros são praticados no mundo. De acordo com Jefferson Drezett, ginecologista e obstetra representante do Grupo de Estudos do Aborto (GEA), por aborto inseguro a OMS “entende a interrupção da gravidez praticada por um indivíduo sem prática, habilidades e conhecimentos necessários ou em ambiente sem condição de higiene. O aborto inseguro tem uma forte associação com a morte de mulheres – são quase 70 mil todos os anos”. Cf. Dip, Andrea. “Clandestinas”. *Pública*, São Paulo, 17 set. 2013. Disponível em: <<https://apublica.org/2013/09/um-milhão-de-mulheres/>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

²⁷ Rawls, John. *O Liberalismo Político*, p. XXV.

²⁸ Danner, Leno Francisco. “O Fato do Pluralismo em Rawls: sobre a Fundamentação da Sociedade Política”. In *Revista Estudos Filosóficos*, n. 5, 2010, p. 155.

em ação. Por isso, condená-lo equivale a condenar o livre e criativo exercício da liberdade humana, bem como nosso desenvolvimento racional. E, o que é mais grave, querer extirpá-lo pressupõe o uso do poder do Estado e, conseqüentemente, a violência contra os seres humanos. Não temos esse direito: a intolerância é ilegítima e injusta. Uma doutrina abrangente só se imporá sobre as outras por meio da força.²⁹

Para evitar que uma doutrina abrangente se imponha sobre o uso da força, torna-se necessário, todavia, não permitir que ela seja a base de estruturação de uma sociedade democrática, pois, deste modo, excluiria outras doutrinas abrangentes e estaria, a partir de uma perspectiva própria, exercendo o poder político apenas em favor de seus próprios interesses. Impedir que isso aconteça não é o mesmo que aniquilá-la da sociedade, mas permitir que haja uma concepção de justiça social aceita e compartilhada por outras pessoas que também possuem doutrinas abrangentes, concepções morais e filosóficas totalmente distintas. Por isso, o poder político, segundo Rawls, não pode ser exercido dessa maneira, sobretudo quando há uma pluralidade de doutrinas razoáveis e “não é razoável querer usar as sanções do poder do Estado para corrigir ou punir aqueles que discordam de nós”.³⁰ Ele deve visar uma concepção política de justiça que consiga responder às exigências da liberdade e igualdade de tal modo que essas diferenças permaneçam na sociedade.

Essas doutrinas abrangentes acabam negando a possibilidade de conciliar outras concepções de bem e de crenças, em uma sociedade liberal, pois, segundo elas, são conflitantes e não há reconciliação possível entre si. No prefácio de *Uma Teoria da Justiça*, Rawls afirma que sua intenção foi:

[...] formular uma concepção da justiça que fornecesse uma alternativa razoavelmente sistemática ao utilitarismo, que, de uma forma ou de outra, dominou por longo tempo a tradição anglo-saxã do pensamento político. A razão principal para buscar essa alternativa é, no meu modo de pensar, a fragilidade da doutrina utilitarista como fundamento das instituições da democracia constitucional. Em particular, não acredito que o utilitarismo possa explicar as liberdades e direitos básicos dos cidadãos como pessoas livres e iguais, uma exigência de importância absolutamente primordial para uma consideração das instituições democráticas.³¹

²⁹ Danner, Leno Francisco. “O Fato do Pluralismo em Rawls: sobre a Fundamentação da Sociedade Política”. In *Revista Estudos Filosóficos*, n. 5, 2010, p. 155.

³⁰ Rawls, John. *O Liberalismo político*, p. 184.

³¹ Rawls, John. *Uma teoria da Justiça*, p. XIV.

A alternativa encontrada por Rawls é buscar descobrir uma base pública para um acordo político que seja comunicado e voluntário entre os seus membros, vistos como cidadãos livres e iguais, ou seja, organizar uma base pública consistente³² sem utilizar-se dos recursos que se valham do uso da força para se chegar a essa ordem. A esse empreendimento, Rawls deu o nome de teoria da justiça como equidade, a qual abordaremos na próxima seção.

1.3. Justiça como equidade: uma concepção política de justiça

Quando abordamos a questão da justiça, logo pensamos, por analogia, sobre questões de injustiça. Do ponto de vista político, há práticas que, sob a ótica das democracias liberais, deveriam ser consideradas inaceitáveis. A negação de direitos humanos fundamentais e o cerceamento das liberdades individuais é um exemplo disso. Quando uma sociedade se organiza de maneira hierarquizada e os bens sociais produzidos são distribuídos de forma desigual, é evidente que problemas de ordem social e econômica afetarão as classes menos favorecidas. Essas desigualdades estão presentes em toda e qualquer sociedade, sendo perceptível no espaço rural, nas pequenas cidades e nas metrópoles.

Falar em desigualdade social requer, contudo, uma análise mais profunda da sociedade, levando-se em consideração fatores que moldam e condicionam a vida dos indivíduos. Quando se pensa em desigualdades econômicas, por exemplo, percebe-se que, em países em desenvolvimento, grande parte da população vive assolada pela fome, há falta de condições básicas de higiene e saúde, taxas de natalidades altíssimas, um grande e expressivo número de crianças desnutridas e sem acesso à educação, pessoas desempregadas ou, muitas vezes, trabalhando em empresas que concedem um regime de trabalho análogo à escravidão.

Esses exemplos ilustram algo muito presente ainda hoje nas democracias liberais:

³² Nesse ponto, Márcio Eduardo da Silva Pedrosa Morais afirma que, “apesar de afirmar parecer ser o utilitarismo o conceito mais racional de justiça [...] destarte a teoria do contrato social é a alternativa mais natural ao princípio da utilidade, sendo o objeto da doutrina do contrato o de explicar a exatidão da justiça mediante a presunção de que seus princípios surgem de um acordo entre indivíduos, indivíduos esses livres e independentes numa situação original de igualdade e que, portanto, refletem a integridade e a igualdade soberana das pessoas racionais que são partes no contrato (Rawls, 1986, p. 55)”. Cf. Morais, Márcio Eduardo da Silva. *O conceito de justiça distributiva no estado democrático de direito: uma compreensão da justiça distributiva e do acesso à justiça no estado constitucional democrático brasileiro*. Belo Horizonte, 2009, p. 77. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

a questão da justiça. Muitos se questionam se é justo que uma pequena parcela da população mundial concentre maior porcentagem da riqueza, enquanto a maior parcela da população vive abandonada à própria sorte, e afirmam que se houvesse uma justa distribuição dos bens sociais, não haveria tantas desigualdades – expressas, sobretudo, pela concentração de renda, poder, prestígio e riquezas. Se olharmos para a história da humanidade, perceberemos que a igualdade social é impossível, já que as sociedades de todas as épocas são compostas por indivíduos com diferenças ideológicas, políticas, identitárias, sexuais, raciais, de gênero, de sexo, de idade, de orientação sexual, de poder econômico, de inteligência, de espiritualidade etc.

Combater as desigualdades sociais através de uma equidade social é lutar para garantir as condições necessárias para que as pessoas tenham o direito de participar não “só da atividade política e econômica, mas também o direito de contar com os meios de subsistência e com o acesso a um conjunto de serviços públicos que permitem manter um nível adequado de vida”.³³

Todavia, dada a impossibilidade da existência de uma sociedade composta por indivíduos iguais, quando nos referimos à ideia de sociedade igualitária, é no quesito relacionado à igualdade de oportunidades, que deveria ser acessível a todos sem distinção. Pensando nesse problema, podemos situar a questão da justiça sistematizada por Rawls nesse espaço de reflexão filosófica que se ocupa de questionar as diferenças de oportunidades e participação dos indivíduos nas democracias liberais. Um primeiro ponto importante a ser destacado e que marca a teoria da justiça rawlsiana é que, para Rawls, a justiça é a primeira virtude das instituições sociais. Isso significa que, para ele, tanto as instituições quanto as leis que forem eficientes e organizadas devem deixar de existir, caso a justiça não prevaleça:

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros.³⁴

Rawls não acreditava que o utilitarismo pudesse resolver as questões de justiça ou explicar os interesses relacionados às liberdades e direitos fundamentais dos cidadãos. Por isso, se ocupou, ao longo de sua vida, em sistematizar uma teoria da justiça que

³³ Wolfe, Marshall. “Perspectivas sobre la equidade”. In *Revista de La Cepal*, n. 44. Santiago do Chile, 1991, p. 21.

³⁴ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 44.

conseguisse responder aos ideais de liberdade e de igualdade, elaborando, assim, uma teoria do contrato social alternativa aos princípios do utilitarismo.

Um dado importante e que ajuda a situar o contexto de produção de sua teoria da justiça encontra-se nas experiências vivenciadas por Rawls na Segunda Guerra Mundial. Nesse cenário, ele presenciou as atrocidades cometidas por governos, estando envolvido como combatente nas forças armadas norte-americanas, mas também absorveu e vivenciou a atmosfera política, econômica e social do pós-guerra.³⁵ Nesse contexto, acentuaram-se as lutas pelos direitos humanos universais, as discussões sociológicas, políticas e filosóficas sobre as liberdades individuais, igualdade jurídica, a luta por direitos civis, a luta por reconhecimento das minorias sociais, raciais e sexuais e um imenso leque de questões que pode caracterizar-se como a marca fundamental da sociedade pós-guerra.

Embora não seja de nosso interesse adentrar as questões teóricas relativas aos direitos humanos universais, torna-se indispensável, contudo, trazer à tona o quão importante foram suas contribuições para as reflexões em torno da justiça distributiva, uma vez que propagandeou os princípios de universalização e acesso à igualdade e à liberdade.

Como aponta Adriana Viana,³⁶ é importante demarcar a trajetória dos direitos humanos em três momentos. Ressalta-se nessa interpretação que, segundo Norberto Bobbio, a trajetória dos direitos humanos está intimamente relacionada com o ideal de sociedade individualista em que se destacam como primeiro marco dos direitos humanos as formulações lockeanas sobre o conjunto de direitos naturais (teoria do estado de natureza) coroada pela ideia do indivíduo portador de um conjunto de direitos inalienáveis, que usufrui, portanto, de sua liberdade individual. O segundo marco teórico, datado no final do século XVIII, seria um desdobramento das reflexões filosóficas do primeiro marco, tendo por evento significativo a proclamação das declarações de direito norte-americana e francesa, que reivindicavam, sobretudo, a não-intervenção do Estado nos direitos individuais. E, por último, a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) e, especialmente, a Declaração Universal de Direitos Humanos, de 1948.

³⁵ Para saber mais sobre aspectos biográficos de Rawls ler o artigo “A Brief Sketch of Rawls’s Life”, de Thomas Pogge, publicado em Richardson, Henry & Weithman, Paul. *Development and Main Outlines of Rawls’s Theory of Justice*. (Philosophy of Rawls, Vol. 1). New York: Garland Publishing, 1999. O artigo é uma ligeira alteração do primeiro capítulo do livro *John Rawls*. Munich: Verlag C.H. Beck 1994, de Pogge, e foi submetido a correções por Rawls e sua esposa.

³⁶ Viana, Adriana; Lacerda, Paula. “A trajetória dos direitos humanos”. In *Direitos e políticas sexuais no Brasil: mapeamento e Diagnóstico*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2004, p. 15.

A criação da ONU e de outros mecanismos internacionais visava à universalização dos ideais de liberdade e igualdade, que estavam diretamente ligados a um conjunto de princípios que permitisse, sobretudo, a facticidade dos pressupostos filosóficos e universais de igualdade e liberdade. Presumia-se que eles colocassem em prática tais ideais, permitindo, com isso, solucionar os impasses e conflitos ocasionados pelo choque de culturas, identidades e visões de mundo. A partir dessas importantes demarcações teóricas que traçam a trajetória da luta pelos direitos humanos universais, é possível perceber suas transformações e contribuições para a expansão das bandeiras de luta pelas liberdades individuais e uma série de outras causas fundamentais na vida do indivíduo moderno que, ao longo do tempo, foram se consolidando e que, por sua vez, permitiram a ressignificação de antigos princípios, a criação de novas ideias e valores morais que conseguissem dar conta de regular as relações humanas.

Posto isso, torna-se impossível elaborar uma teoria da justiça que não leve em conta esses eventos e, ao mesmo tempo, que não ofereça respostas para os problemas de desigualdades econômicas e sociais, como o fizeram algumas correntes teóricas do marxismo:

Durante boa parte da segunda metade do século passado, a luta por uma sociedade mais justa e a consequente correção das desigualdades sociais tinha como fundamentação teórica o pensamento marxista, que pregava a ideia de que a criação de uma justiça distributiva deveria passar obrigatoriamente por uma espécie de socialismo revolucionário. A queda do muro de Berlim, entretanto, significou também o fim de qualquer pretensão revolucionária, marcando definitivamente na história o declínio do sonho marxista. A partir de então, uma nova tendência surgiu no pensamento jusfilosófico, qual seja, a afirmação de que uma sociedade justa deve estar necessariamente vinculada ao princípio da dignidade humana. De acordo com este posicionamento doutrinário, apenas através da maximização deste princípio é que seria possível se solucionar, satisfatoriamente, os conflitos da sociedade multiculturalista contemporânea, em especial a desigualdade social e o desrespeito às minorias.³⁷

Como resposta direta aos problemas desse cenário político, além de dialogar com a tradição da filosofia política, a aposta de Rawls foi encontrar uma concepção de política a partir de uma nova teoria hipotética do contrato social, sintetizada por sua teoria da justiça como equidade. De acordo com Rawls, as pessoas que celebrariam esse acordo

³⁷ Tavares, Felipe Cavaliere. “Direitos Humanos e diversidade cultural: a dignidade humana entre o universalismo e o relativismo”. In *Anais do XIX Encontro Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI)*. Fortaleza, 2010, p. 4896.

estariam sob um “véu de ignorância”, responsável por garantir a equidade nos processos de escolha, permitindo que se escolha de modo imparcial os princípios de justiça que irão gerir a estrutura básica da sociedade.

Deste modo, as pessoas envolvidas por ele não terão condições de saber as contingências do mundo social, conhecer fatos particulares de outras pessoas e de si próprias, como profissão, religião, orientação sexual, concepções políticas e partidárias etc. Ainda que de forma hipotética, seu emprego visaria garantir a igualdade de oportunidades e a participação equitativa na escolha dos princípios de justiça. Como explica Rawls:

Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou seu status social; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece a sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como por exemplo a sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou ao pessimismo. Mais ainda, admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir. As pessoas na posição original não têm informação sobre a qual geração pertencem.³⁸

É importante frisar que o acordo firmado entre os participantes na posição original deve ser visto como hipotético e ahistórico,³⁹ no qual todos as pessoas seriam consideradas iguais e livres e teriam as mesmas condições de possibilidades, direitos e deveres. Portanto, assumir a premissa da igualdade e liberdade nesse processo seria a forma mais coerente de garantir que a escolha dos princípios de justiça seja uma escolha equânime e justa, posto que todos encontram-se em situação semelhante e os princípios de justiça, portanto, não estarão sujeitos às particularidades.

A intenção de Rawls, com sua teoria da justiça, é criar uma teoria que torne possível uma distribuição igualitária, uma teoria que “generaliza e leva a um nível mais alto de abstração o conceito tradicional do contrato social”.⁴⁰ Essa teoria se baseia, portanto, na seguinte ideia: todos os bens primários – o que Rawls aponta como sendo

³⁸ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 147.

³⁹ “(I) É hipotético na medida em que nos perguntamos o que as partes (conforme foram descritas) poderiam acordar, ou acordariam, e não o que acordaram. (II) É ahistórico na medida em que não supomos que o acordo tenha sido concertado alguma vez ou venha a ser celebrado. E mesmo que o fosse, isso não faria nenhuma diferença”. Cf. Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 23.

⁴⁰ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 3.

liberdades, oportunidades, riqueza, rendimento e as bases sociais da autoestima – deveriam ser distribuídas de maneira igual e ser acessível a todos. Por conta disso, a teoria da justiça rawlsiana foi alvo de duras críticas, sobretudo de teóricos do reconhecimento, pois, muito embora o construto teórico que ele buscou fornecer a partir da ideia de liberdades iguais para todos tenha se demonstrado eficiente do ponto de vista jusfilosófico, demonstrou-se ineficiente do ponto de vista prático, uma vez que dar tratamento jurídico igual às pessoas não é o mesmo que remover as desigualdades existentes, sejam elas de origem econômica, social, raciais, étnicas ou até mesmo identitárias. Como pontua José Nedel:

As pessoas para que tivessem os mesmos direitos no processo de escolha dos princípios que regerão, na futura sociedade, o estabelecimento das formas de governo e dos tipos de cooperação social, deveriam ser iguais. Porém, na prática isto não ocorre; elas de fato são desiguais. Por isto, é preciso construir a hipótese de sua igualdade, através de uma “ficção”, um “recurso de representação”, um “artifício da razão. É a da posição original, uma postura abstrata, neutra, hipotética, descomprometida com quaisquer condições individuais dos participantes do acordo. Não é mais do que um artifício heurístico para pensar as questões da justiça.⁴¹

O ponto de partida da análise rawlsiana de “sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça” é supor que, de uma situação hipotética de contrato social que ele chamará de “posição original”, as pessoas vistas como cidadãos livres e iguais escolheriam os princípios de justiça que deveriam estruturar a sociedade na qual passariam a viver quando o véu de ignorância fosse “suspenso”: É o que Rawls afirma em *Uma Teoria da Justiça*:

Os homens devem decidir de antemão como devem regular suas reivindicações mútuas e qual deve ser a carta constitucional de fundação de sua sociedade. Como cada pessoa deve decidir com o uso da razão o que constitui o seu bem, isto é, o sistema de finalidades que, de acordo com sua razão, ela deve buscar, assim um grupo de pessoas deve decidir de uma vez por todas tudo aquilo que entre elas se deve considerar justo ou injusto. A escolha que homens racionais fariam nessa situação hipotética de liberdade equitativa, pressupondo por hora que esse problema de escolha tem uma solução, determina os princípios da justiça.⁴²

⁴¹ Nedel, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 57.

⁴² Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 12.

Surge aqui uma questão pertinente: já que a sociedade é um espaço construído por cidadãos livres e iguais, mas marcada por interesses que divergem entre si, por que, então, eles optariam pela cooperação social? Nesse ponto, Rawls é enfático:

A cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela cooperação mútua são distribuídos, pois para seguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor.⁴³

Entretanto, essa justificativa pode não fazer sentido caso seja tomada de forma isolada para análise. Por isso, Rawls sugere que, para entender os arranjos que serão efetivados no espaço público e de que modo ocorrerá a organização política, deve-se assumir a definição de sociedade como sendo

uma associação mais ou menos autossuficiente, de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela. Então, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo, visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses.⁴⁴

Essas regras, que são reflexo da sociedade como um grande “empreendimento cooperativo”, têm por finalidade as vantagens mútuas entre as pessoas. Por natureza, a sociedade rawlsiana é cooperativa, pois é por meio da cooperação social que há a possibilidade de uma vida melhor para todos, ou seja, a possibilidade de uma vida melhor em relação à que teriam caso vivessem isoladas e dependendo de seus próprios esforços para concretizar seus objetivos e anseios pessoais. Essa vida melhor só é possível, contudo, porque os indivíduos desse sistema reconhecem as regras de conduta e cooperam na busca da promoção do próprio bem.

Todos querem ter uma participação maior na distribuição desses bens, conforme sua própria concepção de bem. Mas, no momento da distribuição, se percebe conflitos de várias ordens que corroboram interesses individuais diversos:

⁴³ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, pp. 4-5.

⁴⁴ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 4.

A sociedade enquanto esse empreendimento cooperativo, no entanto, não está isenta de conflitos. As pessoas concordam que é melhor para elas individualmente fazerem parte de um meio cooperativo, mas não necessariamente concordam quanto à distribuição de benefícios produzidos pela cooperação social, de modo que, acredita Rawls, cada uma preferirá obter para si uma parcela maior, a uma menor, destes benefícios. A discussão sobre a justiça em John Rawls nasce, portanto, da necessidade de se estabelecer um parâmetro distributivo dos benefícios obtidos por meio da cooperação social com o qual as pessoas concordem.⁴⁵

Diante da notória presença dos conflitos decorrentes dos interesses sobre os benefícios e vantagens mútuas entre as pessoas surge, portanto, a necessidade de discutir princípios de justiça que deem conta de ordenar os acordos estabelecidos entre elas. Esses princípios são os princípios da justiça social, que fornecem, segundo Rawls, “os modos de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos bens e encargos da cooperação social”.⁴⁶

A ideia de Rawls é que, ao nos voltarmos para uma determinada cultura política pública de uma democracia liberal, iremos nos deparar com princípios que as regem, organizam e orientam. De início, Rawls é impulsionado a determinar esses princípios. Para isso, se lança em uma empreitada para analisar as ideias mais necessárias para a sua teoria da justiça. Para ele, dessas ideias necessárias a mais fundamental é a de “sociedade como um sistema equitativo de cooperação social”, pois é a “ideia organizadora central”⁴⁷ e possui pelo menos três aspectos essenciais:

(a) A cooperação social é algo distinto de mera atividade socialmente coordenada – por exemplo, a atividade coordenada por ordens emanadas de uma autoridade central absoluta. Pelo contrário, a cooperação social guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam aceitam como apropriados para reger sua conduta.

(b) A ideia de cooperação contém a ideia de termos equitativos de cooperação: são termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, e às vezes deveria aceitar, desde que todos os outros os aceitem. Termos equitativos de cooperação incluem a ideia de reciprocidade e mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação

⁴⁵ Braga, Leonardo Carvalho. “O Debate Cosmopolitismo x Comunitarismo sobre Direitos Humanos e a Esquizofrenia das Relações Internacionais”. In *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, jan./abr. 2008, p. 145.

⁴⁶ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 5.

⁴⁷ “Essa ideia central é elaborada em conjunção com duas outras ideias fundamentais a ela associadas que são: a ideia de cidadãos (os que cooperam) como pessoas livres e iguais (§ 7); e a ideia de uma sociedade bem-ordenada, ou seja, uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça (§ 3)”. Cf. Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 7.

conforme um critério público e consensual especificado.

(c) A ideia de cooperação também contém a ideia da vantagem ou bem racional de cada participante. A ideia de vantagem racional especifica o que os que cooperam procuram promover do ponto de vista do seu próprio bem.⁴⁸

Trata-se, portanto, de uma ideia que se guia por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que pressupõe duas outras ideias: a de termos equitativos e de vantagem racional de cada participante. Admitindo a ideia da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social entre pessoas livres e iguais, resta saber como determinar os termos equitativos de cooperação desse acordo. Rawls explicita que esses termos equitativos devem prover do acordo celebrado entre os contratantes na posição original, não podendo repousar no poder de um homem só sobre o restante do corpo político, como propunha Hobbes, tampouco em valores morais ou lei natural:

Um dos motivos por que isso é assim é que, dado o pressuposto do pluralismo razoável, os cidadãos não podem concordar com nenhuma autoridade moral, como um texto sagrado ou uma instituição ou tradição religiosa. Tampouco podem concordar com uma ordem de valores morais ou com os ditames do que alguns consideram como lei natural. Portanto, não há outra alternativa melhor senão um acordo entre os próprios cidadãos, concertando em condições justa para todos.⁴⁹

Mesmo que ocorram situações isoladas em que haja relações justas, é preciso, contudo, que suas instituições sociais tenham uma base pública e sólida para garantir o desenvolvimento da cooperação entre seus membros, já que “a natureza e a função da estrutura básica têm uma forte influência sobre as desigualdades sociais e econômicas”.⁵⁰ Nesse sentido, é preciso circunscrever os limites da teoria rawlsiana, como destaca José Nedel:

Rawls visa elaborar uma teoria razoável de justiça, mas sem a pretensão de que seja válida para todas as sociedades. Restringe sua validade a determinado tipo de sociedade moderna: a que haja superado os condicionamentos do desenvolvimento e tenha uma concepção ética de pessoa, vale dizer, sociedade em que homens são concebidos como seres racionais, livres, iguais entre si, colaboradores na realização do escopo social.⁵¹

⁴⁸ Rawls, John. *Justiça como equidade*, pp. 8-9.

⁴⁹ Rawls, John. *Justiça como equidade*, pp. 20-22.

⁵⁰ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 56.

⁵¹ Nedel, José. *A teoria ético-política de John Rawls*, p. 33.

Além da ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação social, há conjuntamente a ideia de uma sociedade bem-ordenada, ideia essa que servirá de alicerce para organizar a estrutura básica da sociedade.⁵² De acordo com Rawls, os membros de uma sociedade bem-ordenada jamais poderão aceitar barganhas e acordos políticos e econômicos que privilegiem quem se encontra em situações de vantagem social, uma vez que todo e qualquer tipo de relação entre os indivíduos se efetivará equitativamente. Então, para que haja uma justa distribuição dessas vantagens, é preciso que haja um conjunto de princípios que sejam responsáveis por permitir que a justiça social se realize.

A principal característica de uma sociedade organizada é ser “efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça, seja ela qual for”.⁵³ Em *Justiça como equidade*, Rawls é contundente ao afirmar que, ao se considerar uma sociedade bem-ordenada, é necessário que se admita três coisas:

Primeiro, e implícito na ideia de uma concepção pública de justiça, trata-se de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que os demais também aceitam, a mesma concepção pública de justiça (e, portanto, os mesmos princípios de justiça política). Ademais, esse conhecimento é mutuamente reconhecido: ou seja, as pessoas sabem tudo o que saberiam se sua aceitação de tais princípios tivesse resultado de acordo público. Segundo, e implícito na ideia de regulação efetiva por uma concepção pública de justiça, todos sabem, ou por bons motivos acreditam, que a estrutura básica da sociedade – ou seja, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como elas interagem como sistema de cooperação – respeita esses princípios de justiça. Terceiro, e também implícito na ideia de regulação efetiva, os cidadãos têm um senso normalmente efetivo de justiça, ou seja, um senso que lhes permite entender e aplicar os princípios de justiça publicamente reconhecidos, e, de modo geral, agir de acordo com o que sua posição na sociedade, com seus deveres e obrigações, o exige.⁵⁴

Mas quais são esses princípios e qual o papel que eles ocupam na teoria da justiça rawlsiana? Eles são denominados por Rawls como princípios de justiça. Antes, contudo, cabe esclarecer que eles irão regular todos os acordos firmados pelas partes na posição original e, ao mesmo tempo, especificarão quais tipos de cooperação social que cada

⁵² Segundo Roberto Gargarella, a concepção rawlsiana de sociedade bem-ordenada é aquela “direcionada para promover o bem de seus membros”, ou seja, uma sociedade em que predominam as circunstâncias de justiça é aquela onde não existe nenhuma abundância de bens, onde as pessoas são mais ou menos iguais entre si (quanto a suas capacidades físicas e mentais) e também vulneráveis às agressões dos demais (nesse sentido, por exemplo, uma sociedade hiperprodutiva, como a imaginada na utopia marxista, surgiria anulando ou melhor, “superando” as mencionadas circunstâncias de justiça)”. Cf. Gargarella, Roberto. *As Teoria da Justiça depois de Rawls. Um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Saraiva, 2014, p. 20.

⁵³ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 11.

⁵⁴ Rawls, John. *Justiça como equidade*, pp. 11-12.

membro no interior dessa sociedade realizará. Postula, portanto, dois princípios de justiça e questiona quais princípios seriam os mais apropriados para uma sociedade bem-ordenada “que não só professa, mas pretende levar a sério a ideia de cidadãos livres e iguais, e tenta concretizar essa ideia em suas principais instituições”.⁵⁵

Os indivíduos dessa sociedade bem-ordenada sabem, portanto, os princípios que deveriam regular a estrutura básica dessa sociedade. Eles são publicamente reconhecidos e decorrem do efetivo senso de justiça que eles possuem. Em outras palavras, uma sociedade que funcione como um sistema equitativo de cooperação social, que considera seus cidadãos pessoas livres e iguais, só poderá convergir para uma sociedade bem-ordenada que, por sua vez, é regulada por uma concepção pública de justiça.

É do consentimento enquanto indivíduos que mutuamente compartilham de um projeto equitativo de sociedade e do compromisso em promover o bem comum – independentemente de qual seja a concepção de bem adotada por quem quer que seja – que surgirão os princípios de justiça. Compete, portanto, saber quais seriam os princípios mais adequados para determinar direitos e liberdades fundamentais para regular as desigualdades econômicas e sociais do ponto de vista da perspectiva de vida de seus indivíduos. Os dois princípios escolhidos na posição original seriam:

(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de direitos e de liberdades básicas iguais, que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e a posições acessíveis a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades, e, segundo, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença).⁵⁶

A finalidade do primeiro princípio é colocar todos os cidadãos em condições de igualdade na própria estrutura básica, garantindo, com isso, um sistema amplo de direitos e liberdades iguais para todos.⁵⁷ Já o segundo princípio pode ser dividido em dois princípios complementares, sendo o princípio de igualdade de oportunidades o primeiro,

⁵⁵ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 55.

⁵⁶ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 60.

⁵⁷ Rawls elenca uma lista de liberdades dentre as quais se destacam como mais importantes: a liberdade política (o direito de votar, participar da vida política e ocupar cargos públicos), a liberdade de expressão e reunião, a liberdade de consciência e de pensamento, as liberdades da pessoa (proteção contra opressão psicológica e agressão física (integridade da pessoa), o direito à propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de Estado de direito. Segundo o primeiro princípio, essas liberdades devem ser iguais. Cf. Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 65.

e o segundo, o princípio da diferença, que tem por função determinar os tipos de desigualdades que serão permitidas, usando como instrumento norteador a premissa de que as desigualdades serão aceitas se beneficiarem os menos favorecidos e se assegurarem às partes representativas uma equitativa igualdade de oportunidades para acesso a cargos e posições. Em outras palavras, esse princípio visa restituir aos participantes menos favorecidos – no momento em que o “véu de ignorância” for suprimido – a compensação das desvantagens. Como sugere Valéria Lima Bontempo, há uma justificativa para essas desigualdades:

Destaca-se que as desigualdades admitidas por Rawls não são aquelas distinções entre cargos e posições e sim, as diferenças dos benefícios e cargos diretamente decorrentes deles. Com isso, a questão que se denuncia são as desigualdades na distribuição do poder e da riqueza resultante desses cargos e posições. Para Rawls, uma desigualdade não pode ser justificada sob a alegação de que as desvantagens por parte de uma minoria menos favorecida seriam compensadas por mais vantagens por parte de uma maioria mais favorecida. Nesse sentido, a equidade aponta para uma importante modificação em relação ao princípio utilitarista, o qual busca maximizar a soma das utilidades para um maior número de pessoas ainda que alguns sejam prejudicados.⁵⁸

Tanto o primeiro princípio quanto o segundo devem ser aplicados à estrutura básica da sociedade, já que têm por finalidade regular as vantagens sociais provenientes da cooperação social. Entretanto, o primeiro princípio deve ser empregado na constituição da sociedade, sendo esta escrita ou não, visando garantir, em uma situação hipotética de posição original, liberdades iguais para todos.

Já o segundo princípio deve focar nas instituições de fundo⁵⁹ da justiça social e econômica, que devem, por sua vez, assegurar os princípios complementares da igualdade equitativa de oportunidades e da diferença, destacando-se, com isso, a preocupação primária da justiça distributiva, a saber, encarar as desigualdades como sendo justas se, e somente se, promover benefícios para aqueles que se encontram em circunstâncias menos favorecidos. Como expressa Eduardo Carlos Bianca Bittar,

⁵⁸ Bontempo, Valéria Lima. “Justiça como equidade: uma concepção política da justiça”. In *Revista Eletrônica do Curso de Direito*, Serro: PUCMG, v. 2, 2010, pp. 107-108.

⁵⁹ Rawls explica em que consiste o papel das instituições de fundo. Para ele, “elas têm que funcionar no sentido de manter a propriedade e a riqueza tão uniformemente partilhadas ao longo do tempo quanto o seja necessário para preservar o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidade entre as gerações. Essas instituições fazem isso por meio de leis que regulam os legados e as heranças de propriedade, e de outros mecanismos tais como impostos, para evitar concentrações excessivas de poder privado”. Cf. Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 72.

A aplicação de ambos os princípios confirma continuamente a realização da justiça como equidade e igualdade. E isto sobretudo porque se trata de uma teoria que identifica as desigualdades naturais e procura corrigi-las. Deve-se mesmo, numa teoria que tenha este perfil, buscar-se romper a desigualdade natural entre as pessoas, para que assim se faça justiça. Não se trata de discutir se a distribuição natural é ou não justa, mas sim de se discutir se a justiça das instituições é capaz de suprir diferenças que impedem o exercício de iguais direitos; sexos diferentes, corpos diversos, situações econômicas distintas, posições sociais diversificadas não devem receber o mesmo tratamento. Mais que isto: os dois princípios devem se incumbir de fazer com que todos participem da melhor forma possível das estruturas sociais de forma que a estrutura cooperativa da sociedade facilite a manutenção de uma sociedade organizada.⁶⁰

Além de serem responsáveis pela distribuição mais equânime dos bens primários, os princípios de justiça permitirão que cada indivíduo compreenda melhor as reivindicações por igualdade e liberdade na sociedade democrática, tarefa essa que exprime o esforço de Rawls em abarcar, no cerne de sua teoria da justiça, as questões relativas à liberdade e à igualdade.

A grande questão que surge, após expor a teoria da justiça como equidade é: como tornar o processo político estável e, ao mesmo tempo, assegurar liberdades iguais para todos e manter a união social para os envolvidos nesse processo? Rawls afirma que esse processo dependerá de uma justiça procedimental pura que aplicará os princípios de justiça a partir de quatro estágios.⁶¹ No primeiro, os indivíduos escolhem os princípios de justiça (ainda sob o abrigo do véu de ignorância) na posição original. Feita a escolha, o próximo passo é ocupar seus respectivos postos na sociedade e, a partir daí, formular conjuntamente uma convenção constituinte. Nesse momento, vale lembrar que os indivíduos já não se encontram mais sob o véu de ignorância e, portanto, têm condições de conhecer a sociedade e “elaborar uma constituição justa e mais eficaz, que satisfaça os princípios da justiça e seja a mais bem projetada para promover uma legislação eficaz e justa”.⁶² A partir da elaboração da constituição, inicia-se o processo de promulgação das leis que vão reger os arranjos sociais, respeitando os acordos feitos na posição original, bem como as exigências dos princípios de justiça. Segundo Rawls, esse estágio é extremamente importante, já que é nele que “toda a gama de fatos sociais e econômicos

⁶⁰ Bittar, Eduardo Carlos Bianca. *Teorias sobre a justiça: apontamentos para a história da filosofia de direito*. São Paulo: J. Oliveira, 2000, pp. 217-218.

⁶¹ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 67.

⁶² Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 213.

de caráter geral entram em jogo”.⁶³ Por fim, os magistrados e governantes aplicam as leis aos casos particulares, ficando ao encargo do judiciário a sua interpretação.

Ainda em *Justiça como equidade*,⁶⁴ Rawls parte de três pontos básicos para entender esses princípios de justiça. No primeiro ponto, admite que os princípios da justiça se destinam a responder quais princípios seriam mais adequados a uma sociedade democrática como um sistema equitativo de cooperação social. No segundo, postula que, dado o fato de que o objeto primário da justiça política e social é a estrutura básica da sociedade, há de se supor que os cidadãos nasçam e vivam toda vida sob as instituições básicas, e que as desigualdades sociais e econômicas sejam fruto das diferenças de perspectivas de vida adotadas pelos cidadãos individualmente. O último ponto destacado é que a justiça como equidade é uma forma de liberalismo político que se justifica a partir do pressuposto do fato do pluralismo razoável e dos desdobramentos do problema da legitimidade do poder político.

O que esse esquema parece revelar é o cerne do problema da justiça distributiva: “como ordenar as instituições da estrutura básica num esquema unificado de instituições para que um sistema de cooperação social equitativo, eficiente e produtivo possa se manter no transcurso do tempo, de uma geração para outra?”⁶⁵ E mais: como conciliar direitos iguais em uma sociedade desigual?⁶⁶ Como regular as desigualdades socioeconômicas e transformá-las em uma sociedade liberal com justiça distributiva, ou seja, pensando a justiça como equidade?

A grande dificuldade de Rawls se dá justamente no momento em que sua teoria da justiça sai do horizonte puramente abstrato e racional e é aplicada, se defrontando com os objetivos e planos de vida dos indivíduos. Nesse ponto, Rawls foi intensamente criticado, por exemplo, pela tradição comunitarista encabeçada por pensadores como o filósofo norte-americano Michael Sandel (1953-), o filósofo britânico Alasdair MacIntyre (1929-) e o filósofo canadense Charles Taylor (1931-), que se posicionam de forma crítica ao universalismo rawlsiano, priorizando a ideia de bem em relação à de justiça. Além disso, criticam também o individualismo exacerbado, a ideia de Estado neutro e,

⁶³ É nesse momento que, segundo Rawls, “os diversos institutos legais devem satisfazer não apenas os princípios de justiça, mas também respeitar quaisquer limites na constituição. Por meio desse movimento de avanços e recuos entre os estágios da legislatura e da convenção constituinte, descobre-se a melhor constituição”. Cf. Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 213.

⁶⁴ Rawls, John. *Justiça como equidade*, pp. 55-59.

⁶⁵ Rawls, John. *Justiça como equidade*, p. 70.

⁶⁶ Trataremos desse assunto, em consonância com a discussão relativa ao direito à diferença, no próximo capítulo.

sobretudo, a postura racionalista e universalista que busca transformar o indivíduo em um ser desconectado da vida social e seu aspecto puramente abstrato.

Para esses autores, o pensamento rawlsiano se apresenta como um pensamento insensível aos processos histórico-culturais que, além de ignorar as peculiaridades da realidade social e concreta, negligencia dos indivíduos seus papéis coletivos na vida política. Desse modo, para os comunitaristas, uma teoria da justiça com base em princípios imparciais e universais, como fez Rawls, pressupondo a existência de indivíduos desenraizados, abstratos, desvinculados do mundo real ou desprendidos de quaisquer influência histórico-cultural, está fadada ao fracasso.⁶⁷ Como destaca Ubiratan Trindade:

Para os comunitaristas a moralidade é algo que está enraizada nas práticas particulares das comunidades. Sendo assim, seria impraticável a ideia de revelar princípios abstratos de moralidade para avaliar ou repensar as sociedades existentes. Uma sociedade procedimental aos moldes de Rawls e sua posição original geraria indivíduos isolados e sem vínculos patrióticos. A questão que fica para os comunitaristas, principalmente para Sandel, é como encontrar princípios de justiça social que poderiam comandar a submissão voluntária de todas as pessoas racionais, até de pessoas com perspectivas bastante diferentes sobre a vida boa. Sob as circunstâncias de uma ontologia social, a posição moral ou política adotada, [sic] é diferente do ponto de vista dos liberais e comunitaristas. Enquanto os liberais (atomistas) dão primazia aos direitos individuais e às liberdades, os comunitaristas (holistas) dão maior prioridade à vida comunitária ou ao bem das coletividades.⁶⁸

Diante disso, a questão que se coloca é a seguinte: será que uma teoria da justiça nos moldes da proposta rawlsiana conseguiria dar conta das lutas por reconhecimento das diferenças? É a teoria rawlsiana capaz de oferecer respostas pertinentes para esses

⁶⁷ Nesse sentido, em seu artigo *Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica*, Nythamar Fernandes de Oliveira levanta um pertinente questionamento: “Vemos destarte que a crítica comunitarista de pensadores originais como Sandel, Taylor, MacIntyre e Walzer retoma vários aspectos destacados na teoria liberal da justiça com o fito preciso de evitar a primazia do direito ou do justo sobre o bem, desvinculando concomitantemente o agente moral de seu entorno sociopolítico e contextos socioculturais, o que tornaria uma teoria da justiça estéril. Dessa forma, recoloca-se a questão do relativismo cultural, seguindo a crítica rawlsiana aos modelos fundacionistas em filosofia moral e política: pressupomos, afinal, um procedimento universalizável ou devemos sempre partir de contextos localizados ou de contextos socioculturais particulares (comunidades e tradições particulares, como as tradições monoteístas, judaico-cristãs ou ocidentais, com seus valores e crenças compartilhados) na tentativa de articular um discurso racional, coerente e defensável sobre justiça, ética e política?”. Cf. Oliveira, Nythamar Fernandes de. “Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica”. In *Síntese*. Belo Horizonte: FAJE, v. 41, n.º. 131, 2014, p. 400.

⁶⁸ Trindade, Ubiratan. “Uma teoria da justiça de John Rawls e seus críticos”. In *Revista Intuitio*. Porto Alegre: PUCRS, v. 8, n. 2, 2015, p. 74.

problemas?

1.4. Os limites da teoria rawlsiana nas lutas por reconhecimento

Numa época tão marcada por disputas ideológicas e conflitos étnicos, raciais e sexuais, como será possível aplicar os princípios de justiça para solucionar a questão do reconhecimento das diferenças? Pensar sobre a gama de reivindicações de luta por reconhecimento e, ao mesmo tempo, considerar a luta por direitos individuais de uma perspectiva não-comunitária parece ser algo problemático, sobretudo, para aqueles que acreditam que eles somente serão efetivados plenamente na comunidade.

Entretanto, muitas vezes as aspirações comunitárias que fundamentaram formas de organização social diversas, reivindicando a paridade participativa dos indivíduos na construção dos direitos e conquistas coletivas, acabaram escamoteando e, conseqüentemente, invisibilizando os indivíduos que não se identificavam com a identidade cultural do grupo ao qual pertenciam. A tentativa rawlsiana de oferecer aos indivíduos, por meio dos princípios de justiça, uma paridade participativa na vida social apresenta-se frágil nesse contexto, sobretudo quando parece não haver conciliação entre os teóricos da redistribuição e os da luta por reconhecimento das diferenças.

Para ilustrar, pensemos na questão das lutas empreendidas pelos movimentos sociais em torno das questões da sexualidade da população LGBT, sobretudo pela luta em prol do reconhecimento. Se olharmos para a história do movimento LGBT, é possível perceber os avanços e conquistas significativas nas últimas décadas em termos de direitos civis, políticas públicas, campanhas mundiais de combate ao extermínio da população LGBT, conquistados a duras penas. É possível elencar as pautas conquistadas pelo movimento, que vão desde leis que garantem a união civil entre pessoas do mesmo sexo até o direito do uso do nome social por pessoas travestis, transexuais e transgêneros.⁶⁹

⁶⁹ No decorrer do texto, o termo “trans*” será empregado como um termo guarda-chuva (*umbrella term*) para designar pessoas travestis, transexuais ou transgêneras. Do ponto de vista da escrita, seria menos “cansativo” utilizar o termo “trans*” para se referir a todas as identidades que a sigla T comporta. Entretanto, concordo e não deixo de compartilhar a concepção da socióloga Berenice Bento: “Termos guarda-chuvas não servem para retroalimentar concepções universalizantes e para apagar as diferenças? Aos poucos fui percebendo o caráter colonizador da utilização dos termos que se dizem universais. Ao fazer tal afirmação, não estou, de forma alguma, negando o direito individual de os sujeitos elaborarem suas identidades de gênero como “transgêneros”. Como categoria analítica/política, no entanto, não me serve para pensar as diferenças e as disputas internas que se dão na luta por visibilidade e pelo direito ao reconhecimento. Tampouco são úteis para entender os sentidos que os sujeitos atribuem às suas existências generificadas. Por mais ‘cansativo’ que possa ser, prefiro, atualmente escrever mulheres transexuais, mulheres não trans negras, travestis, mulheres não trans heterossexuais, homens transexuais gays...” Cf.

Entretanto, ainda hoje é muito comum que pessoas trans* sejam tratadas de forma discriminatória em virtude de sua sexualidade. Mas o preconceito e a discriminação não são fenômenos exclusivos do tratamento dado às minorias sexuais, pois outras minorias sociais, como negros, mulheres e indígenas, também são vitimados por eles.

Quando uma mulher transexual, negra, professora universitária e economicamente estabilizada deixa de ser atendida em um hospital, sendo vítima de violência verbal ou é desrespeitada com insultos transfóbicos no plantão policial, não há teoria da justiça distributiva que consiga solucionar esse impasse, uma vez que essas violências – tratamento humilhante e desrespeitoso – são frutos de padrões institucionalizados de valoração cultural que instituem a heterossexualidade⁷⁰ como norma sexual. Esses padrões, muitas vezes, são desconsiderados como elemento importante na análise das desigualdades por teorias da justiça distributiva. O que se constata é que nem toda ausência de reconhecimento de determinados grupos estigmatizados se deve necessariamente à má distribuição dos bens produzidos socialmente. Essa questão, por si só, já demonstra o quanto o desejo de efetivação da justiça social, somente pelo viés de políticas redistributivas, parece carecer de uma justificativa plausível para o problema do reconhecimento.

A filósofa norte-americana Nancy Fraser (1947-), importante teórica feminista, reconhece os avanços no campo das discussões sobre justiça distributiva e os esforços empreendidos por alguns teóricos igualitários que se apropriaram de conceitos de pensadores como Karl Marx (sobre exploração capitalista), Amartya Sen (“capacidade de função” iguais), Ronald Dworkin (igualdade de recursos) e John Rawls (justiça como seleção dos princípios que regem a distribuição dos bens primários), para conceituar a natureza das injustiças econômicas.

Atualmente é professora de Ciências Políticas e Sociais da *New School University* de Nova Iorque, centro de investigação que se destaca por seu caráter progressista – considerado *new left* – tendo como membros pacifistas, exilados europeus e pensadores

Bento, Berenice. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 25). Todavia, ao empregar o termo ao longo do texto, levamos em consideração as ressalvas feitas nesta nota.

⁷⁰ Exploraremos as questões que envolvem o conceito de “heterossexualidade/heterossexismo”, nos próximos capítulos, passando pelas teorias de Michel Foucault, Judith Butler, Berenice Bento e outros pensadores. Mas, em linhas gerais, nos aproximaremos, num primeiro momento, da definição dada por Daniel Borrillo, em que afirma: “A heterossexualidade aparece, assim, como o padrão para avaliar todas as outras sexualidades. Essa qualidade normativa e o ideal que ela encarna – é constitutiva de uma forma específica de dominação chamada *heterossexismo*, que se define como a crença na existência de uma hierarquia das sexualidades, em que a heterossexualidade ocupa uma posição superior”. Cf. Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 31.

críticos norte-americanos. Nesse centro de investigações, ela desenvolve sua teoria social e política, sua teoria feminista e suas investigações sobre os pensamentos contemporâneos francês e alemão, e onde participa ativamente como redatora da *Constellations*, revista internacional de teoria crítica e teoria democrática.

Fraser reconhece os ganhos obtidos por meio das análises feitas pelos teóricos da distribuição em torno das questões de justiça social, porém, ela se mostra limitada, uma vez que deixa de considerar o reconhecimento como uma questão de justiça. Por isso, Fraser buscará relacionar distribuição e reconhecimento de modo que seja possível desmistificar a suposição de que seja impossível conciliá-los. Para isso, estenderá sua crítica aos que se alinham aos modelos de justiça distributiva, pois, além de reduzirem suas visões apenas às questões econômicas e legais, acreditando, portanto, que as desigualdades existentes na sociedade são consequência do sistema de classes sociais geradas pelo capitalismo, desconsideram fatores culturais e simbólicos. Como desconsiderar esses elementos na análise dos problemas de justiça quando se elabora uma teoria de justiça que pretenda tratar dos problemas reais da sociedade?

Uma teoria que esteja comprometida em oferecer soluções para enfrentar as injustiças sociais que não esteja apta a lidar com as injustiças sofridas por grupos estigmatizados – como negros, indígenas, mulheres ou LGBTs –, para Fraser, precisa ser contestada. Nos modelos distributivos, como é o caso de Rawls, há o entendimento de que o reconhecimento é importante para solucionar as desigualdades enfrentadas por esses indivíduos, mas ele está limitado à uma visão que reduz tudo às questões econômicas e legais e pressupõe que a justa distribuição dos recursos ou dos bens primários já seria suficiente para satisfazer o não reconhecimento.⁷¹ Fraser se opõe a essa argumentação e aplica o padrão de paridade participativa a algumas controvérsias atuais:

Considere primeiro o exemplo do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Nesse caso, como já vimos, na lei matrimonial, a institucionalização de uma norma cultural heterossexista nega a paridade de participação a gays e lésbicas. Para o modelo de *status*, então, essa situação é patentemente injusta, e uma reivindicação por

⁷¹ “John Rawls, por exemplo, às vezes concebe os bens primários, tais como renda e emprego, como as bases sociais do autorrespeito, ao mesmo tempo em que fala de autorrespeito como um bem primário especialmente importante cuja distribuição é uma questão de justiça (veja Rawls, 1971: § 67, § 82; 1993: 82, 181, 318 ff.). Ronald Dworkin, igualmente, defende a ideia de igualdade de recursos como uma expressão distributiva do igual valor moral das pessoas (1981). Amartya Sen (1985), finalmente, considera tanto o sentido de si quanto a capacidade de aparecer em público sem vergonha como importantes para a capacidade de agir, portanto, como incluídos na finalidade de uma abordagem da justiça que celebra a distribuição igualitária das capacidades básicas”. Cf. Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?” In *Lua Nova*, São Paulo, 70, 2007, p. 116.

reconhecimento é, em princípio, justificada. Tal reivindicação busca remediar a injustiça por meio da desinstitucionalização do padrão de valor heteronormativo e sua substituição por uma alternativa que promove a paridade.⁷²

Nesse caso, a orientação sexual torna-se o padrão de valor que o regime heterossexual se utiliza para desvalorizar e não reconhecer o direito de pessoas do mesmo sexo contraírem o matrimônio que, em tese, é um direito exclusivo dos casais heterossexuais. Nesse sentido, o não reconhecimento consistiria, diria Fraser, na “depreciação de identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar ‘reconhecimento’”.⁷³ A falta de reconhecimento, de respeito e de autoestima jamais conseguirá ser revertida com a criação de um fundo indenizatório, uma pensão vitalícia etc.

No caso dos direitos da população LGBT, por exemplo, a justiça distributiva por si só se apresenta, segundo Fraser, como insuficiente em sua totalidade para dar conta de solucionar o problema do reconhecimento, uma vez que as individualidades das pessoas LGBTs passam a ser valorizadas em virtude de padrões institucionalizados de valoração cultural de cuja construção elas não participaram em condições de igualdade e que apenas a justa distribuição de recursos ou bens não conseguirá reparar: o respeito e a imagem pública de um indivíduo pertencente a esse grupo.

Pensar na questão da justiça, portanto, requer muito mais que cálculos matemáticos ou a criação de condições de paridade participativa na vida política. É preciso compreender as injustiças presentes na sociedade. Segundo Fraser, isso implica reconhecer e analisar a existência de duas formas distintas de injustiças: as econômicas, que existem na estrutura econômico-político, e as injustiças culturais e simbólicas, que se arraigam nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Esse será o desafio a ser analisado no próximo capítulo.

⁷² Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*, São Paulo, 70, 2007, p. 116.

⁷³ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”, 2007, p. 127.

2 Lutas por reconhecimento: para além da justiça redistributiva

2.1. Justiça e reconhecimento em Nancy Fraser: superando o dilema redistribuição vs. reconhecimento

A principal tarefa de Rawls ao elaborar sua teoria da justiça foi oferecer uma resposta política para os problemas da justiça social. Para responder aos anseios da justiça redistributiva e equalizar uma série de desigualdades, as ideias de Rawls para uma democracia liberal demonstraram-se satisfatórias para responder aos anseios das lutas por liberdade e direitos iguais, mas insuficientes para responder às questões do reconhecimento quando sua teoria se via confrontada pelas reivindicações de atores sociais em busca de reconhecimento das diferenças e dos aspectos culturais/simbólicos. Numa sociedade plural, não é possível desconsiderar o fato de que há questões culturais particulares de indivíduos que são ignoradas pela teoria da justiça rawlsiana. É evidente que na vida real esse paradoxo gerará inúmeros conflitos, já que haverá interesses individuais que se sobressairão em detrimento de interesses coletivos.

Como vimos no primeiro capítulo, a proposta de Rawls é justamente pensar em uma sociedade em que a cooperação social seja um compromisso de todos, em que não prevaleçam as preferências individuais. Assim, o papel da justa distribuição (princípio da diferença), proposta por ele, é criar um sistema social que não perpetue as desigualdades, oferecendo a todos posições equitativas na distribuição do produto social. Nesse sentido, nossa análise buscou aproximar as contribuições de Rawls no âmbito da justiça social para pensar uma continuidade da sua proposta que, por um lado, demonstrou-se importante para refletir a respeito dos arranjos entre a liberdade e a igualdade, o fato do pluralismo, o problema das individualidades, as questões relativas à sexualidade, as lutas pelos direitos civis, os espaços de participação política e representatividade e, por outro, insuficiente para responder às reivindicações dos grupos estigmatizados frente ao problema do reconhecimento das diferenças.

O que se constatou, portanto, é que a teoria rawlsiana da justiça é insuficiente para dar conta do problema do reconhecimento. Deste modo, vimos buscar nas reflexões elaboradas pela filósofa norte-americana Nancy Fraser (1947-) subsídios para suprir algumas lacunas deixadas por Rawls em relação a essas reivindicações.

Ao longo de sua carreira, se empenha em criticar a especialização universitária e

seus escritos procuram articular conceitos de diversas áreas do saber e vertentes teóricas, passando pelo pós-estruturalismo francês, o pragmatismo norte-americano, feminismo e a teoria crítica alemã. Também acumula críticas ao chamado “feminismo neoliberal” e atua na linha de frente nas lutas feministas desde o final dos anos 1960. Além disso, é uma intelectual que tem se posicionado como uma das grandes referências do pensamento crítico contemporâneo, tendo seu pensamento sido vinculado como herdeiro da última geração da Escola de Frankfurt, na qual ela se destaca na linha de frente dos trabalhos intelectuais que propõe fazer revisões críticas às teorias do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas (1929-).

Ainda no esforço de empreender suas críticas às tradições da filosofia política e da sociologia ocidental, ela repensa as questões relativas à justiça articulando propostas que permitem integrar múltiplas concepções das lutas sociais, integrando, sobretudo, as perspectivas de gênero e evitando posturas essencialistas de posições feministas da diferença. Também sugere uma síntese de elementos da Teoria Crítica e do Pós-estruturalismo como alternativa para a superação das “falsas antíteses” provocadas entre ambos no intuito de alcançar uma compreensão mais aprofundada dos temas sociais e políticos que encontram respaldo nas teorias de ambas as escolas de pensamento. Sua postura pragmática diante dessa abordagem visa oferecer uma leitura democrática das instituições públicas e dos movimentos sociais, enriquecendo, com isso, a tradição democrática-liberal com temas que perpassam a teoria crítica, o pós-estruturalismo, bem como a teoria feminista.

Sua teoria social se baseia na redefinição do conceito de justiça, pois entende que não se pode considerar apenas os aspectos distributivos – como fizeram os teóricos da distribuição – na leitura de uma compreensão dos fenômenos que se desdobram a partir da injustiça social. É necessário, pois, antes de qualquer coisa, compreender que apenas a justa distribuição de bens e recursos é insuficiente e inadequada para sanar grande parte dos eventos sociais, políticos e econômicos presentes na sociedade capitalista. Sua nova chave de leitura para essa sociedade pluriparadigmática, portanto, é a construção de um conceito de justiça que integre os pressupostos distributivos e do reconhecimento das diferenças, bem como o emprego do conceito de representação como um conceito importante e pertinente para indagar quem são os “novos” atores sociais e quais os problemas que atingem o mundo no cenário pós-guerra em que vigoram novos ajustes econômicos estruturais, demandas por direitos dos povos tradicionais e camponeses, imigração, questões climáticas, altas taxas de desemprego, crises econômicas, direitos

sexuais das pessoas LGBT, entre outros.

Em torno das problemáticas de gênero, sexualidade e das teorias feministas, Fraser também enfrentou um debate robusto contra as ideias da filósofa norte-americana Judith Butler (1956-), questionando o “suposto” sujeito do feminismo, as reificações culturais promovidas pela noção de identidade e a ontologia de Butler, que gera restrições no campo da normatividade.⁷⁴

Também é importante evidenciar os acalorados debates travados entre ela e Axel Honneth (1949-), filósofo e sociólogo alemão, acerca da problemática entre teoria distributiva e teoria do reconhecimento, ambos objetivando oferecer soluções para os impasses que cercam as questões de justiça social.⁷⁵ Não nos propomos detalhar o arcabouço teórico e conceitual desses referidos autores, já que há uma vasta bibliografia que se ocupa disso, mas é importante, contudo, trazer alguns elementos de diálogo entre suas teorias e críticas às teorias da distribuição e do reconhecimento, a fim de viabilizar um diálogo inteligível e uma identificação dos temas centrais desse debate ao longo de nossa investigação.

Um dos temas centrais em sua obra é a problemática da justiça em um mundo globalizado e “pós-socialista”. Em vários momentos, Fraser descreve que estamos vivendo uma era considerada como “*postsocialist*”. Em entrevista concedida a Álvaro Guzmán Bastida, ela expõe sua percepção sobre essa era:

Este era um momento na história das sociedades do pós-guerra, nas quais a problemática da justiça distributiva perdera sua capacidade hegemônica de organizar a esmagadora maior parte da luta e do conflito social. Até aquele ponto, no período pós-guerra, este paradigma de redistribuição era hegemônico, e quase todo discurso e conflito social estava organizado nesses termos. Isto significa que diversas questões tiveram bastante dificuldades em serem ouvidas. Muitas reivindicações foram banidas à margem porque não encaixavam na gramática distributiva. Basicamente o que podemos ver agora em retrospecto é que a ascensão das políticas de reconhecimento coincide com a ascensão do neoliberalismo. Neoliberalismo está, em efeito, deslocando o imaginário socialdemocrata e, em seu ataque à justiça distributiva igualitária, todo aquele modelo socialdemocrata está, se não ruindo

⁷⁴ Como afirma Ingrid Cyfer (2001), “a conclusão de Fraser, enfim, é a de que Butler oferece uma importante contribuição na análise da subordinação, mas encontra dificuldades em justificar a motivação da crítica, uma vez que sua concepção de identidade é incompatível com a superação da exclusão. O reconhecimento de um grupo é feito à custa da exclusão do outro, envolvendo, assim, sempre a produção ou reprodução de assimetrias (Fraser, 1997, p. 214)”. Cf. Cyfer, Ingrid. “Feminismo, Sexualidade e Justiça no debate entre Judith Butler e Nancy Fraser”. In *Sociedade Brasileira de Sociologia*. Curitiba-PR. Anais do Congresso Brasileiro de Sociologia – XIV – GT 16, 2011, p. 5.

⁷⁵ Ver mais sobre essa discussão em: Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition : a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

totalmente, ao menos esgarçando, perdendo seu apoio, perdendo sua habilidade de organizar espaço e discurso político, e de uma forma que abre espaço para as várias reivindicações e luta por reconhecimento.⁷⁶

A partir daí, o que se desenhou foi um quadro de debates em torno das questões de justiça social que ocuparam, nos últimos anos, um importante lugar de destaque nas teorias jurídicas, sociológicas e na filosofia política. Nesse sentido, as discussões em torno da luta por reconhecimento evidenciam-se no centro da disputa política a partir da guinada dos movimentos históricos de luta no século XIX e com o ativismo articulado dos movimentos sociais no final do século XX, a partir do pós-guerra:

Após 1989, com o colapso do comunismo e de todo Bloco Soviético, o que temos? Rapidamente, a ascensão de um antagonismo religioso, de um antagonismo nacional – agora estamos no terreno do reconhecimento. Anteriormente, essas reivindicações eram reprimidas – elas eram excluídas. Então, havia uma versão comunista do discurso distributivo. Isso foi destruído. No Oeste, é a perda da hegemonia social democrática. Além da ascensão do neoliberalismo, parte disso tem relação com o que está acontecendo com os novos movimentos sociais que saíram dos anos 1960. A Nova Esquerda tinha um *ethos* radical, pode-se dizer até anticapitalista, e então estava focada tanto em redistribuição quanto em reconhecimento de formas bem radicais, eu diria. Todavia, conforme as décadas passaram, e o tipo de espírito radical anticapitalista da Nova Esquerda desapareceu, o que sobrou, os movimentos sucessores – um novo tipo de feminismo, um novo tipo de antirracismo, a sexualidade política do movimento LGBT – tenderam a ignorar o lado político-econômico das coisas e focar em questões que analisaria em termos de condição ou reconhecimento.⁷⁷

A partir dessa mudança de curso nas pautas da esquerda pós-socialista, o enfoque dado às questões de justiça nas sociedades contemporâneas passa a pautar não só a qualidade de vida dos trabalhadores que reivindicam melhoria salarial e condições dignas de trabalho, como a busca por reconhecimento cultural e de valorização da identidade. Emergem, a partir desse novo mapa de reivindicações na sociedade, grupos sociais fortemente empenhados em fornecer uma agenda de lutas com reivindicações específicas, sejam elas pautadas nos interesses do movimento das negras e negros, das mulheres ou dos “homossexuais”.

Nesses três grupos citados, há interesses mútuos entre eles, por exemplo, o

⁷⁶ Batisda, Álvaro Gusmán. *Lavra Palavra - Entrevista com Nancy Fraser*. Trad. Felipe Kantor. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/09/23/entrevista-com-nancy-fraser/amp>>. Acesso em 07 mar. 2018.

⁷⁷ Batisda, Álvaro Gusmán. *Lavra Palavra - Entrevista com Nancy Fraser*. Trad. Felipe Kantor. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/09/23/entrevista-com-nancy-fraser>>. Acesso em 07 mar. 2018.

reconhecimento de direitos iguais e a valorização das diferenças, seja no âmbito do matrimônio, da saúde, da formação educacional ou da vida profissional. Porém, Fraser salienta que é importante lembrar que essa via de luta em prol do reconhecimento das identidades – por exemplo –, mesmo que legítima e necessária, enfraquece um movimento político mais amplo que busque o combate das mais variadas formas de exploração capitalista. Não se conclui, com isso, que Fraser defenda um modelo distributivo liberal, mas que assume uma postura intermediária entre as políticas sociais transformadoras e as políticas reformistas liberais, a chamada “reforma não-reformista”. Em entrevista concedida ao professor Gary Gutting para o *The New York Times* no dia 3 de novembro de 2015, Fraser faz críticas ao feminismo atual, em especial sobre sua relação com a luta anticapitalista e exemplifica o que entende por “reforma não-reformista”:

Eu gostaria de propor uma estratégia de “reforma não-reformista”, para usar uma ideia do pensador ecossocialista André Gorz. Ou seja, reformas que produzam resultados reais nos dias de hoje e, ao mesmo tempo, abram caminho para lutas radicais por mudanças mais profundas e estruturais no futuro. As feministas podem ter uma visão mais cética dessa abordagem. Não precisamos decidir agora se o resultado final deve ser uma sociedade pós-capitalista. Como eu disse antes, a dominação masculina não pode ser superada sem abolirmos a fixação do capitalismo pela produção econômica em detrimento da reprodução social. É por isso que eu enxergo a busca por transformações radicais como uma pauta mais realista do que a ideia de “romper barreiras”. Mas eu não teria problema se alguém provasse o contrário. Se um novo modelo capitalista for capaz de promover a libertação das mulheres (de todas as mulheres) sem prejudicar outras pessoas, eu aceito. Bom, então vamos correr atrás de reformas não-reformistas e ver no que dá.⁷⁸

Mas, enquanto as reformas estruturais mais amplas não se concretizam, o desafio a ser enfrentado nos tempos atuais é com o forte embate que existe, portanto, entre aqueles que defendem as teorias da redistribuição e aqueles que são favoráveis, por outro lado, às teorias do reconhecimento. Um dos caminhos sugeridos por Fraser é integrar os ideais de ambas as teorias e contestar aqueles que acreditam haver incompatibilidade:

A tendência a considerar os conflitos sociais como reivindicações por reconhecimento surge ao longo da segunda metade do século XX (nas

⁷⁸ Gutting, Gary. *Entrevista com Nancy Fraser: Um feminismo em que “romper barreiras” não rompe com a exploração*. Trad. Carolina Gomes. Disponível em: <http://feminismo.org.br/entrevista-com-nancy-fraser-umfeminismo-em-que-romper-barreiras-nao-rompe-com-aexploracao/>. Acesso em 10 fev. 2018.

obras de Charles Taylor e Axel Honneth, por exemplo), e, segundo Fraser, acaba por dispensar para segundo plano as demandas por redistribuição, que estavam em voga ao menos desde a metade do século XIX, em especial na obra marxiana. Fraser não propõe a volta à redistribuição como foco das questões de justiça, mas sim uma classificação não hierárquica e não unifocal, mostrando que exigências por justiça podem ser tanto baseadas numa falta de redistribuição quanto numa falta de reconhecimento, sem que por isso umas venham a merecer um tratamento prioritário frente às outras. Assim, a teoria de Fraser contrapõe-se também ao que ela mesma chama de “falsa antítese”, a saber, que a justiça deve priorizar ou reconhecimento ou redistribuição.⁷⁹

Nesse terreno ardiloso de disputas entre “redistribuição vs. reconhecimento”, Fraser pretende integrar redistribuição e reconhecimento e acredita ser possível compatibilizar os interesses de ambos os campos, pois redistribuição e reconhecimento são aspectos fundamentais e necessários para uma concepção ampla e plural de justiça social. Como exposto anteriormente, as teorias redistributivas enfatizam a justiça no acesso e na repartição dos bens, e as fundamentadas no reconhecimento enfatizam as injustiças culturais e simbólicas refletidas nas singulares experiências das chamadas “minorias sociais”. Diante disso, Fraser se dá conta que

de um tempo para cá, as forças da política progressista dividiram-se em dois campos. De um lado, encontram-se os proponentes da “redistribuição”. Apoiando-se em antigas tradições de organizações igualitárias, trabalhistas e socialistas, atores políticos alinhados a essa orientação buscam uma alocação mais justa de bens e recursos. No outro lado, estão os proponentes do “reconhecimento”. Apoiando-se em novas visões de uma sociedade “amigável às diferenças”, eles procuram um mundo em que a assimilação as normas da maioria ou a cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário. Membros do primeiro campo esperam redistribuir a riqueza dos ricos para os pobres, do Norte para o Sul, e dos proprietários para os trabalhadores. Membros do segundo, ao contrário, buscam o reconhecimento das distintas perspectivas das minorias étnicas, “raciais” e sexuais, bem como a diferença de gênero.⁸⁰

No clássico artigo “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age” (1995), Fraser já considerava inarredável a formulação de uma concepção de justiça que suprisse as especificidades e desafios do mundo contemporâneo, que, segundo ela, atravessava um período por ela denominado de “era pós-socialista”.

⁷⁹ Fleck, Amaro de Oliveira. “Sobre os conceitos de justiça e liberdade nas obras de Sen e Fraser”. In *Dissertatio* [37], 2013, p. 126.

⁸⁰ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, pp. 101-102.

Nesse artigo, Fraser diagnosticou uma crescente polarização entre aqueles que veem na redistribuição de riquezas e bens a solução para a extinção de uma série de injustiças sociais existentes, dentre os quais se destacam, de um lado, autores que teriam tentado conceituar as formas socioeconômicas de injustiça, como Karl Marx, John Rawls, Amartya Sen e Ronald Dworkin. Por outro, cita Charles Taylor, Axel Honneth, Patrícia Williams e Iris Marion Young como defensores de uma posição de centralidade para o reconhecimento, vendo nela a única solução para a reparação das injustiças. Para eles, já que há um conjunto de injustiças que marcam a sociedade e que decorrem dos processos de hierarquização da valoração cultural, a luta por reconhecimento torna-se indispensável.⁸¹

Porém, o que se percebe desse esforço constante de dissociação é uma extrema polarização entre as respectivas teorias que fragiliza a real compreensão dos esforços de ambos os grupos:

Alguns proponentes da redistribuição entendem as reivindicações de reconhecimento das diferenças como uma “falsa consciência”, um obstáculo ao alcance da justiça social. Inversamente, alguns proponentes do reconhecimento rejeitam as políticas redistributivas por fazerem parte de um materialismo fora de moda que não consegue articular nem desafiar as principais experiências de injustiça. Nesses casos, realmente estamos diante de uma escolha: redistribuição ou reconhecimento? Política de classe ou política de identidade? Multiculturalismo ou igualdade social? Essas são falsas antíteses, como já argumentei em outro texto (Fraser, 1995). Justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento; nenhum deles, sozinho, é suficiente. A partir do momento em que se adota essa tese, entretanto, a questão de como combiná-los torna-se urgente.⁸²

A partir dessa constatação, Fraser se empenhará em combinar essas posições, se comprometendo, portanto, em estabelecer uma visão mais abrangente da justiça social. É óbvio que os desafios a serem enfrentados seriam colossais – uma vez que está em diálogo permanente com a tradição –, entretanto, ela se dispõe a assumir os riscos de ver suas ideias serem intensamente bombardeadas. Mesmo assim, não hesita em afirmar que sua visão reflete sobremaneira os aspectos das mudanças que estavam em curso, sobretudo com o surgimento dos fenômenos oriundos do processo de globalização.

Para Heleno Florindo da Silva e Daury César Fabríz, a construção teórica de

⁸¹ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 232.

⁸² Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, pp. 102-103.

Fraser é fruto da visão que ela possui do tempo vigente e, por isso, a sociedade contemporânea está perto de uma grande transformação social,

onde a globalização exerce um papel fundamental, haja vista o fato da ordem internacional, dominada por Estados soberanos, começar a se desgastar, ou seja, aos poucos está sendo substituída por uma ordem globalizada, que reduzirá a capacidade de governação dos Estados Nacionais, afinal, esses já não correspondem mais aos anseios da sociedade do conhecimento em que estamos inseridos (FRASER, 2002). Diante do cenário percebido pela autora, é possível concluir que a globalização vem gerando um novo modus de reivindicação política, que pode ser denominado como uma luta por reconhecimento. De um lado, essa busca por reconhecimento pode ser vista como uma forma de ampliar o entendimento acerca da noção de justiça social, que passará a compreender não só questões inerentes à representação e à identidade, mas, também, questões acerca do problema da diferença.⁸³

Nesse momento histórico, o que se percebeu foi um crescente aumento das “demandas por reconhecimento das diferenças” que era o combustível para as mobilizações políticas, sobretudo, a questão identitária dos grupos e a dominação cultural que tinham substituído nesses postos, respectivamente, os interesses de classe e a exploração econômica.⁸⁴ Na visão de Fraser, com o fim do “socialismo real”, a queda do Muro de Berlim e, posteriormente, com o fim da URSS e o acelerado processo de globalização⁸⁵ em curso, viu-se alavancar as mais diversificadas bandeiras de lutas e frentes “progressistas” em torno da politização das diferenças culturais e étnicas e a um declínio paulatino da despolitização da política, cada vez menos contestada pelos movimentos sociais.

O que pode-se perceber nesse momento foi uma acirrada disputa dos movimentos sociais frente aos pressupostos da teoria igualitária/redistributiva para conseguirem oferecer uma solução para esse emblemático duelo entre os defensores da “redistribuição vs reconhecimento”. No entendimento de ambos os lados, a realização da justiça se daria apenas por uma via, não havendo, portanto, a possibilidade de coexistência e combinação das duas. Diante dessa falta de integração, imperaram apenas desentendimentos e

⁸³ Silva, Heleno Florindo da; Fabríz, Daury César. “A noção de Justiça Social em Nancy Fraser e o Estado Plurinacional: da reificação cultural pela identidade nacional ao reconhecimento paritário do outro”. In *Quaestio Iuris* vol.07, n. 01, Rio de Janeiro, 2014, p. 125.

⁸⁴ Fraser, Nancy. “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age”. In *New Left Review*, n. 1/212, 1995, p. 68.

⁸⁵ Sobre a questão da justiça social e globalização, ver: Fraser, Nancy. “A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação”. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Outubro 2002: 7-20” e “Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado”. In *Lua Nova*, São Paulo, n. 77, 2009, pp. 11-39.

acirramentos político-ideológicos.⁸⁶

Se, por um lado, as lutas dos movimentos sociais se pautaram nos pressupostos da igualdade social no último século, por outro, os “novos” movimentos sociais incorporam em suas agendas de luta a centralidade da luta pelo reconhecimento das diferenças. Surge nesse contexto uma questão importante: a emergência dos movimentos sociais em contracorrente aos ideais totalizantes das teorias marxistas que viam na luta de classe o interesse primário da transformação social e, de forma secundária, o suposto interesse pelas lutas dos grupos estigmatizados. Como pondera Raphael Cezar da Silva Neves:

Desde que as teorias sociológicas da ação voltaram-se para o papel dos atores, a análise sociológica parece ter sido reorganizada em torno de uma nova ideia: os movimentos sociais. De um lado, as teorias da ação coletiva presenciaram o enfraquecimento de explicações com base na reação irracional a crises ou à desintegração social, como as teorias da sociedade de massa e do comportamento coletivo e, de outro, perderam forças as interpretações marxistas que viam os movimentos como expressão de uma condição de classe decorrentes de uma posição estrutural comum.⁸⁷

Assim, o que se desenha nesse novo cenário político contemporâneo que Fraser define como efeito do processo de globalização⁸⁸ é o deslocamento da centralidade da redistribuição das riquezas para a valorização do reconhecimento cultural, de modo que seu efeito seja o extermínio paulatino da dominação econômica e, conseqüentemente, impedir que ela continue a gerir outras formas de injustiças. Esse processo transitório nos permite interpretar os conflitos do presente de forma diferente, pois a globalização e os seus efeitos possibilitam a criação de uma nova gramática para as reivindicações políticas:

Nesta constelação, o centro de gravidade foi transferido da redistribuição para o reconhecimento. Como deveremos caracterizar

⁸⁶ Habermas, Jürgen. *Direito e democracia*. Entre facticidade e legitimidade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

⁸⁷ Neves, Raphael Cezar da Silva. *Reconhecimento, multiculturalismo e direitos: contribuições do debate feminista a uma Teoria Crítica da sociedade*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005, p. 11.

⁸⁸ “Uma das ameaças à justiça social na globalização é resultado de uma ironia histórica: a transição da redistribuição para o reconhecimento está a ocorrer apesar (ou por causa) da aceleração da globalização econômica. Desta forma, os conflitos identitários alcançaram estatuto paradigmático exatamente no momento em que o agressivo capitalismo globalizante conduzido pelos Estados Unidos está a exacerbar radicalmente as desigualdades econômicas. Como resultado, a viragem para o reconhecimento encaixou-se perfeitamente em um neoliberalismo econômico que deseja acima de tudo reprimir a memória do igualitarismo socialista”. Cf. Fraser, Nancy. “A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação”. 2002, p. 10.

esta transição? Quais são as suas implicações para a justiça social? A meu ver, as perspectivas são ambivalentes. Por um lado, a viragem para o reconhecimento representa um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não restrita ao eixo da classe, a contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a “raça”, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Isto constitui um claro avanço relativamente aos restritivos paradigmas fordistas que marginalizavam tal contestação. Para além disso, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença. Também neste aspecto constitui um avanço positivo relativamente aos redutores paradigmas economicistas que tinham dificuldade em conceptualizar males cuja origem reside, não na economia política, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor.⁸⁹

Entretanto, há autores que afirmam que os pressupostos da redistribuição podem ser subsumidos nos de reconhecimento, dentre eles Axel Honneth (1949-). Fraser não concorda com Honneth, demonstrando que isso não é possível, mesmo que ele tenha buscado acomodar a igualdade econômica em suas abordagens. Segundo Wallace Ferreira,

tanto ela quanto Honneth desejam colocar a categoria do reconhecimento como central para a reconstrução de um pensamento crítico em relação às lutas sociais contemporâneas, teorizando o lugar da cultura no capitalismo e pensando padrões de justiça. Honneth, seguindo a tradição hegeliana, defende que o reconhecimento intersubjetivo é a condição para o desenvolvimento de uma identidade positiva necessária para a participação na esfera pública. Fraser, ao contrário, deseja enxergar o reconhecimento não como uma categoria central da Sociologia e da Psicologia Moral baseada na ideia de que o reconhecimento está ligado à autorrealização individual, mas, sim, como uma questão essencialmente de justiça. Ao contrário de Honneth, ela segue a tradição kantiana, daí querer mostrar, portanto, que a categoria do reconhecimento pode ser mais bem explicada de acordo com um padrão universal de justiça.⁹⁰

Muito embora Honneth esteja realmente comprometido com o problema do reconhecimento e das consequências que sofrem aqueles a quem ele é negado, na compreensão de Fraser, pensar no reconhecimento como “autorrealização” individual é deixar se levar pela engenhosa armadilha gramatical que sucumbe frequentemente ao reducionismo, não gerando resultados satisfatórios. Para Fraser, Honneth assume uma

⁸⁹ Fraser, Nancy. “A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação”. 2010, p. 9.

⁹⁰ Para aprofundamento dessas questões, ver: Honneth, Axel. *Luta por Reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

visão culturalista, mas reducionista da distribuição, pois ele supõe que

todas as desigualdades econômicas estão enraizadas na ordem cultural, que privilegia algumas formas de trabalho em detrimento de outras, ele acredita que a alteração dessa ordem cultural é suficiente para prevenir todo tipo de má distribuição. De fato, entretanto, nem toda má distribuição é um subproduto do não reconhecimento. Veja o caso do homem branco, trabalhador industrial especializado, que fica desempregado, em virtude do fechamento da fábrica em que trabalha, devido a uma fusão corporativa especulativa. Nesse caso, a injustiça da má distribuição tem pouco a ver com o não reconhecimento. Ela é muito mais uma consequência dos imperativos intrínsecos a uma ordem das relações econômicas especializadas cuja *raison d'être* é a acumulação de lucros.⁹¹

A grandeza das críticas tecidas por Fraser em relação aos teóricos da redistribuição reside no fato de que elas inauguram uma nova concepção de justiça social, não limitada tão somente às questões da redistribuição e, ao mesmo tempo, amplia a discussão sobre a justiça, as diferenças, a individualidade e o reconhecimento, tendo como ponto de partida uma proposta que pretende problematizar tanto os direitos de redistribuição quando os direitos das lutas por reconhecimento.

2.2. Dilemas em uma era pós-socialista: repensando o reconhecimento

No início de seu artigo “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age” (1995), Fraser busca situar as lutas por reconhecimento como provenientes de sociedades em que há uma grande desigualdade material. Nessas sociedades, os conflitos que decorrem das classes marginalizadas são mais nítidos, uma vez que as contradições expõem as múltiplas faces pelas quais os preconceitos, discriminação e processos de violência física, simbólica e cultural são naturalizados.

Para ilustrar, utilizemos o caso das questões relativas ao gênero e à sexualidade. Numa sociedade plural e marcada pela cultura heteronormativa, por exemplo, a população LGBT passa a reivindicar, sob o nome de direitos, o respeito à sua identidade, gênero e sexualidade, liberdades e tratamento não discriminatório. As reivindicações desses direitos aparecem num contexto mais amplo e surgem concomitantemente com outros direitos sociais e políticos. Para esse caso, enquanto a lógica do reconhecimento é valorizar as especificidades do gênero, a lógica da redistribuição é exterminá-lo, ou seja,

⁹¹ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 117.

“parecem ter com frequência objetivos mutuamente contraditórios. Enquanto a primeira tende a promover a diferenciação do grupo, a segunda tende a desestabilizá-la”.⁹² Surge daí, portanto, um dilema: como valorizar as especificidades do gênero e da sexualidade e, concomitantemente, abolir a diferenciação do gênero, ou seja, como respeitar e valorizar as diferenças sem que a existência de um não anule a possibilidade de existência do outro?

A busca por uma conciliação entre os dois campos é “bastante tensa” e “em muitos casos, as lutas por reconhecimento estão dissociadas das lutas por redistribuição”.⁹³ Segundo a filósofa estadunidense, há uma profunda confusão em relação a elas, e a falta de compreensão e a “suposta” força política que as antagonizam obscurecem ainda mais sua real compreensão. Um exemplo disso é o espaço acadêmico norte-americano. Embora seja um grande centro de produção das teorizações culturais e sociais, ao mesmo tempo, no âmbito da filosofia política, essas teorizações se encontram dissociadas tanto por teóricos redistributivos quanto por teóricos do reconhecimento das diferenças que se ignoram mutuamente, por não conseguirem perceber que as questões por eles levantadas estão intrinsicamente conectadas.⁹⁴ Em ambos os lados, os princípios da igualdade e da diferença, bem como a política de classe e a política de identidade, são tecidos de forma a supor que são mutuamente excludentes, inconciliáveis. É justamente contra essa presunção de incompatibilidade que Fraser argumentará ser possível “integrar redistribuição e reconhecimento sem sucumbir à esquizofrenia”.⁹⁵ Mas, para isso, é necessário dar conta de quatro questões filosóficas cruciais:

Primeiro, o reconhecimento é uma questão de justiça ou de autorrealização? Segundo, a justiça distributiva e o reconhecimento são dois paradigmas distintos e *sui generis*, ou algum deles pode ser subsumido ao outro? Terceiro, a justiça demanda o reconhecimento daquilo que distingue indivíduos ou grupos, ou o reconhecimento da nossa humanidade comum é suficiente? E, quarto, como podemos distinguir as reivindicações por reconhecimento que são justificadas daquelas que não são?⁹⁶

Insiste, portanto, em afirmar que as possíveis respostas para esses

⁹² Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 233.

⁹³ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 102.

⁹⁴ Fraser, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*. New York: Routledge, 1997, p. 5.

⁹⁵ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 105.

⁹⁶ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 110.

questionamentos estão comprometidas com o conceito de reconhecimento que se assume. Fraser, por sua vez, assume para sua análise o modelo de *status* visando oferecer uma leitura deontológica partindo de um alargamento da noção de moralidade. Sua estratégia é associar reconhecimento e *status*, endossando a concepção clássica entre reconhecimento e identidade e, ao mesmo tempo, resgatar para o interior da Teoria Crítica uma grandiosa questão deixada de lado a partir da virada linguística: resgata para o interior de sua análise a influência da trajetória econômica nessa nova dimensão da luta pelo reconhecimento.

Outro aspecto importante a ser lembrado é que, no modelo de *status*, as questões do reconhecimento são tratadas no campo da justiça e não no campo da ética. Durante muito tempo perdurou na filosofia moral a distinção das questões de justiça das questões de boa vida. No primeiro caso, encontram-se os pensadores da tradição kantiana que se alinham à justiça distributiva e, no segundo caso, os que alinham o reconhecimento à noção de ética hegeliana. Para Fraser, no primeiro caso, “as normas de justiça são pensadas como universalmente vinculatórias; elas sustentam-se independentemente do compromisso dos atores com valores específicos”.⁹⁷ Já no segundo caso, encontramos os que se alinham às reivindicações de reconhecimento pela diferença e encontram certas restrições. Nesse caso, “por envolverem avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais, características e identidades variadas, elas dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados”.⁹⁸ Em ambos os casos, não há conciliação, pois o que vigora são posições que estão fechadas em si mesmas e que não conseguem integrar os interesses de nenhuma das duas perspectivas:

Nesses alinhamentos usuais, os dois lados concordam que a distribuição pertence à moralidade, o reconhecimento pertence à ética, e ambos nunca se encontrarão. Então, cada um sustenta que o seu paradigma exclui o do outro. Se eles estiverem corretos, então as reivindicações por redistribuição e as reivindicações por reconhecimento não poderão ser coerentemente combinadas. Ao contrário, qualquer pessoa que deseje endossar reivindicações dos dois tipos corre o risco de padecer de esquizofrenia filosófica. É precisamente essa presunção de incompatibilidade que procuro desafiar. Contra as suposições usuais, argumentarei que é possível integrar redistribuição e reconhecimento sem sucumbir à esquizofrenia. A minha estratégia implicará construir a política do reconhecimento de uma forma que ela não seja vinculada prematuramente à ética. Ao contrário, tratarei as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça dentro de uma noção

⁹⁷ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 103.

⁹⁸ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 103.

ampla de justiça.⁹⁹

Nesse sentido, Fraser questiona: “o reconhecimento é uma questão de justiça, portanto, da moralidade, ou é um problema da boa vida e, portanto, da ética?”.¹⁰⁰ Para ela, o reconhecimento é uma questão de justiça, diferentemente do que propõem as perspectivas de Charles Taylor (1931-) ou Axel Honneth, que acreditam que “ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida. Negar a alguém o reconhecimento é privá-lo dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano”.¹⁰¹ Essa noção de desenvolvimento humano está intimamente relacionada à ideia de reconhecimento na teoria política contemporânea e aos estudos sobre multiculturalismo:

Fraser adota (a partir do pressuposto kantiano de que a moral é direcionada para todos os seres racionais) um modelo de reconhecimento vinculado à concepção de justiça universal a partir do qual (e ainda sob a influência de Kant) todos os seres humanos detêm igual valor e devem ser tomados como um fim em si mesmo. Fraser trata da noção de reconhecimento sob o aporte da moralidade, em que se põe em questão a noção de certo e errado, de modo que o reconhecimento remete à justiça. Honneth, por sua vez, trata do reconhecimento à luz da ética, na qual se põe em realce as condições qualitativas do bem-estar humano tradicionalmente definido como “vida boa”. O que se impõe aqui é uma justaposição entre dignidade (fruto da tradição kantiana) e felicidade ou autorrealização (fruto do legado hegeliano). No primeiro caso, são investigadas as disparidades de oportunidades entre os indivíduos, as quais repercutem no isolamento de alguns enquanto parceiros em relação desigual de participação perante os outros. No segundo caso, é a questão identitária que se impõe, à medida que está vinculado aos julgamentos de valor acerca de práticas, características e identidades. No âmbito do reconhecimento identitário, o reconhecimento denegado repercute enquanto nocivo à formação da autoidentidade e, portanto, retalha as condições qualitativas de bem-estar.¹⁰²

Vale ressaltar que um dos grandes marcos teóricos em torno das lutas por reconhecimento se deu com a palestra proferida por Charles Taylor na inauguração do *Princeton University's Center for Human Values*, em 1990, no qual ele mostrou a riqueza da ideia de reconhecimento intersubjetivo para lidar com os dilemas entre igualdade e

⁹⁹ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 105.

¹⁰⁰ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 105.

¹⁰¹ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 111.

¹⁰² Spinelli, Leticia Machado. “Repensando o reconhecimento: a crítica de Nancy Fraser ao modelo identitário de Axel Honneth”. In *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, v. 6, 2006. jan./jun, p. 207.

diferença. Em 1992, houve outro marco: a publicação da obra *Kampf um Anerkennung*, de Axel Honneth em que ele reatualiza alguns *insights* hegelianos por meio de elementos da psicologia de Margaret Mead (1901-1976). Em relação a esses teóricos do reconhecimento, Leticia Machado Spinelli, acrescenta que

embora Charles Taylor e Axel Honneth representem a retomada contemporânea da noção de reconhecimento tal como foi formulada por Hegel, esse legado obedeceu a discursos muito originais em cada um desses dois autores, trilhando caminhos distintos. Taylor, a bem da verdade, não procurou desenvolver, propriamente, uma teoria do reconhecimento “preservando” a herança hegeliana, mas tomando a ideia embrionária de Hegel lhe agregou novos arranjos conceituais e uma moldura argumentativa própria. Honneth, diferentemente, dedicou-se a uma reatualização do discurso de Hegel acerca do reconhecimento, direcionando-a e provocando novas abordagens bem como novas perspectivas acerca da noção de reconhecimento. O modo como cada um se serviu dos fundamentos de Hegel concedeu originalidade as teorias que desenvolveram.¹⁰³

Ambos os autores entendem a negação do reconhecimento como um problema de ordem ética e não de justiça social. Pensar o reconhecimento pelo viés ético não passa de um “falso reconhecimento”, segundo Fraser, pois o que está em jogo são as relações culturais e simbólicas que excluem de seu modo de operar determinados sujeitos ao negligenciar integralmente a interação social por conta de valores culturais construídos de forma desigual.¹⁰⁴ Fraser, portanto, postula o contrário:

[...] é injusto que, a alguns indivíduos e grupos, seja negada a condição de parceiros integrais na interação social, simplesmente em virtude de 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 lhes são atribuídas. Deve-se dizer, então, que o não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada – e, portanto, uma séria violação da justiça.¹⁰⁵

¹⁰³ Spinelli, Leticia Machado. “Repensando o reconhecimento: a crítica de Nancy Fraser ao modelo identitário de Axel Honneth”. In: *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, v. 6, 2006. jan./jun, p. 204.

¹⁰⁴ Como ela mesma afirma: “minha estratégia implicará construir a política do reconhecimento de uma forma que ela não seja vinculada prematuramente à ética. Ao contrário, tratarei as reivindicações por reconhecimento como *reinvidicações por justiça* dentro de uma noção ampla de justiça. O resultado inicial será trazer a política do reconhecimento de volta para o campo da *Moralität* e assim impedir que ela resvale para a ética. Mas, não é nisso precisamente que quero chegar. Ao contrário, eu irei conceder que possa haver casos em que a avaliação ética é inevitável. Todavia, uma vez que tal avaliação é problemática, sugerirei formas de adiá-la tanto quanto possível”. Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, pp. 105-106.

¹⁰⁵ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, p. 112.

Surge daí o interesse de Fraser em romper com o modelo padrão de reconhecimento – o da identidade¹⁰⁶ – e propor um novo modelo, aquele que exige em suas reivindicações reconhecimento de identidades culturais específicas e abandona as pretensões do modelo universal de identidade. Nesse modelo, a identidade é construída por meio do diálogo através do qual há um reconhecimento mútuo entre os membros da sociedade. Isso, segundo Hegel, é o que assinala uma relação recíproca ideal entre os sujeitos, na qual cada um se vê nesse processo como igual e, ao mesmo tempo, separado de si. Nesse ponto, Fraser concorda com Hegel e não desconsidera esse pressuposto. Ao contrário, acredita que:

uma pessoa se torna sujeito individual somente em virtude de reconhecer e de ser reconhecido por outro sujeito. O reconhecimento dos outros é, deste modo, essencial para o desenvolvimento da percepção de si mesmo. Ter o reconhecimento negado, ou ser “não reconhecido”, é sofrer tanto uma distorção da relação de alguém consigo mesmo, quanto um dano à identidade de alguém. Os que propõem o modelo de identidade transferem o esquema de reconhecimento hegeliano para o terreno cultural e político. Eles afirmam que pertencer a um grupo que é desvalorizado pela cultura dominante é ser não reconhecido, é sofrer uma distorção em sua relação consigo mesmo. Como resultado de repetidos encontros com o olhar fixo e estigmatizado do outro culturalmente dominante, os membros de grupos depreciados internalizam autoimagens negativas e são impedidos de desenvolver uma identidade cultural saudável de si mesmos. Nesta perspectiva, a política de reconhecimento visa reparar o autodeslocamento interno contestando o aviltamento da imagem que a cultura dominante faz do grupo. Ela propõe que os membros de grupos não reconhecidos rejeitem essas imagens em favor de novas autorrepresentações de suas próprias identidades em formação, negativas, internalizadas como refugio, e reúnam-se coletivamente para produzir sua própria cultura de autoafirmação, a qual, assegurada publicamente, ganhará o respeito e a estima da sociedade como um todo. O resultado, quando favorável, é o “reconhecimento”: uma relação sem distorções consigo mesmo.¹⁰⁷

O reconhecimento em Honneth fundamenta-se a partir do diálogo proveniente dos indivíduos que se autodefinem e da obtenção de recursos que viabilizam os processos de socialização. Ele trata o problema do reconhecimento a partir do próprio indivíduo e da noção que este tem de si mesmo enquanto sujeito do reconhecimento e, ao mesmo tempo,

¹⁰⁶ Para uma compreensão mais aprofundada do modelo de identidade, consultar: Fraser, Nancy. “Rethinking recognition: overcoming displacement and reification in cultural politics”. In *New Left Review*, n. 3, 2000, may/june, pp. 107-20.

¹⁰⁷ Fraser, Nancy. “Repensando o reconhecimento”. In *Revista Enfoques: revista semestral eletrônica dos alunos do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2010, p. 117. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br>>. Acesso em 09 mar. 2018.

se reconhece como o próprio objeto do reconhecimento. Nesse aspecto, podemos perceber o quanto sua concepção está intimamente ligada à teoria hegeliana no sentido de que o humano “opera” de modo dialógico, possibilitando que as relações subjetivas criem as condições possíveis para a formação da identidade desse sujeito, de modo que “as esferas do reconhecimento representam modelos normativamente substantivos de interação em que a natureza intersubjetiva dos seres humanos é expressa de uma forma generalizável”.¹⁰⁸ Sua posição está fortemente influenciada por elementos psicológicos, e são esses elementos que serão alvo das mais duras críticas a sua teoria do reconhecimento, sobretudo endereçadas por Fraser.

Um dos questionamentos levantados por ela trata dos padrões de valoração cultural arraigados na sociedade. Há uma cultura dominante que dita padrões de valoração cultural que só permanece consolidada porque se fundamenta na exploração e depreciação da identidade do outro, tido como inferior. Isso demonstra claramente que nem sempre os indivíduos de uma sociedade estarão dispostos a reconhecer e respeitar a identidade do outro e, partindo da sua própria afirmação enquanto indivíduos, exploram e hierarquizam o que deve ou não ser socialmente aceito. Esse processo de hierarquização gera uma série de exclusões, e toda sociedade que busque integrar os interesses de redistribuição e reconhecimento deve ser contrária a essas práticas. O modelo de reconhecimento demonstrou estar, segundo Fraser, profundamente “defeituoso”. Além do mais, está, sem dúvida, “teoricamente deficiente, bem como politicamente problemático, equipara a política de reconhecimento com a política identitária e, ao fazer isso, encoraja tanto a reificação de identidades de grupo, como o deslocamento de políticas de redistribuição.¹⁰⁹ Uma vez percebida essa hierarquização gerada pelo modelo de identidade, compete aos membros da sociedade, portanto, reformular os princípios de identidade coletiva que muitas vezes anulam e causam danos às subjetividades dos membros do grupo que não se enquadram nesse modelo universalista de padrão de identidade.

Ao criticar o modelo de identidade, Fraser se propõe a incluir em sua visão ampla de justiça os interesses distributivos e de reconhecimento das diferenças nas lutas das chamadas “minorias sociais”. Mas, para que isso seja possível, é preciso adotar um

¹⁰⁸ Honneth, Axel. “Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser”. In Fraser, N. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003, p. 145.

¹⁰⁹ Fraser, Nancy. “Repensando o reconhecimento”. In *Revista Enfoques*: revista semestral eletrônica dos alunos do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2010, p. 120. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br>>. Acesso em 09 mar. 2018.

método que valorize duas dimensões nas questões relativas à justiça. O trato que Fraser dá a essas questões propõe distinguir analiticamente duas formas genéricas de compreender a injustiça. Primeiramente, a injustiça possui uma face econômica que, segundo ela, se “radica na estrutura econômico-política da sociedade”.¹¹⁰ A segunda face da injustiça é a cultural ou simbólica que, para Fraser, “se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação”.¹¹¹ Na primeira, ela cita exemplos como “a exploração (ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros); a marginalização econômica (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, como também não ter acesso a trabalho remunerado)” bem como “a privação (não ter acesso a um padrão de vida material adequado)”.¹¹² Na segunda, aponta exemplos que vão desde “a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria); o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura)” até as formas mais comuns de “desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana”.¹¹³

A partir disso, ela insiste, portanto, em afirmar que – já que o diagnóstico dos sintomas apresentados pelas injustiças de ordem econômico-político difere dos de ordem do reconhecimento das injustiças culturais/simbólicas – é preciso que os “remédios” empregados na solução das anomalias também sejam distintos:

Insistirei em distinguir analiticamente injustiça econômica e injustiça cultural, em que pese seu mútuo entrelaçamento. O remédio para a injustiça econômica é alguma espécie de reestruturação político-econômica. Pode envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas. Embora esses vários remédios difiram significativamente entre si, doravante vou me referir a todo esse grupo pelo termo genérico “redistribuição”. O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização

¹¹⁰ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 232.

¹¹¹ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 232.

¹¹² Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 232.

¹¹³ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 232.

positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas. Embora esses remédios difiram significativamente entre si, doravante vou me referir a todo esse grupo pelo termo genérico “reconhecimento”.¹¹⁴

Nesse ponto, Fraser aponta para o aspecto bidimensional de sua perspectiva de justiça, a saber, que há duas dimensões distintas: uma de classe (econômica) e outra de status (cultural/simbólica). Nesse caso, nos vemos diante de exemplos de coletividades “bivalentes”, pois sofrem discriminação por pertencerem à classe explorada economicamente e terem a sexualidade desprezada. Nesses casos, essas coletividades bivalentes “podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e *co-originais*”.¹¹⁵

Para justificar essa cooriginalidade, Fraser emprega a categoria “gênero”. O gênero serve como um princípio organizador da economia política, inclusive da estrutura econômica da sociedade capitalista. No caso das mulheres, estrutura o trabalho produtivo pago do trabalho doméstico não remunerado e, ao mesmo tempo, demarca as fronteiras entre os espaços de atuação das mulheres e dos homens. Aos homens estão destinados os melhores cargos e a melhor remuneração salarial; já às mulheres destinam-se ocupações mal remuneradas, péssimos planos de carreira e mínima possibilidade de ascensão na empresa e, na maioria das vezes, apenas o trabalho doméstico não remunerado como se fosse uma vocação. Esse quadro nos apresenta formas de injustiças distributivas motivadas pelos papéis de gênero que cada pessoa assume em suas vivências – fundamentadas pelo sexismo – que engendram a estrutura econômico-política de nossa sociedade. Diante do sexismo, o que vigora é a dominação do masculino sobre o feminino. É a crença de que o homem possui, por si só, qualquer superioridade em relação às mulheres. Nesse ponto, é válido ressaltar o que sugere Daniel Borrillo:

O sexismo define-se, desde então, como a ideologia organizadora das relações entre os sexos, no âmago da qual o masculino caracteriza-se por sua vinculação ao universo exterior e político, enquanto o feminino reenvia a intimidade e a tudo o que se refere à vida doméstica. A dominação masculina identifica-se com essa forma específica de

¹¹⁴ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 232.

¹¹⁵ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 233.

violência simbólica que se exerce de maneira sutil e invisível, precisamente porque ela é apresentada pelo dominador e aceita pelo dominado como natural, inevitável e necessária. [...] Essa ordem sexual, ou seja, o sexismo, implica tanto a subordinação do feminino ao masculino, quanto a hierarquização das sexualidades.¹¹⁶

O que se percebe com isso é que os códigos de gênero que persistem permeiam os padrões culturais, evidenciando os traços da masculinidade em detrimento da feminilidade. Assim, qualquer circunstância passa a ser valorada com bases nessas normas que depreciam a imagem do feminino na cultura:

Essa inferiorização se expressa nos diversos danos sofridos pelas mulheres, entre eles o assédio sexual, a exploração sexual, a violência doméstica, a marginalização na esfera pública e nos corpos deliberativos, além das estereotípicas representações midiáticas trivializantes, humilhantes e objetificantes da mulher. Resulta daí que as mulheres sofrem formas de subordinação de status específicas de gênero, injustiças de reconhecimento relativamente independentes da economia política e, portanto, não meramente “superestruturais”. Vista sob esta ótica, que aproxima “gênero” de “sexualidade depreciada”, a injustiça de gênero requer para sua reparação a alteração da ordem de status da sociedade. Semelhante à superação do heterossexismo, a eliminação do androcentrismo exige a reestruturação das relações de reconhecimento, por meio da desinstitucionalização de padrões valorativos sexistas e sua substituição por outros que expressem respeito igual pelas mulheres. Em resumo, “gênero” é justamente uma coletividade ambivalente ou categoria social bidimensional, que requer tanto redistribuição quanto reconhecimento para remediar as injustiças que os seus indivíduos-componentes sofrem cotidianamente. O caráter bidimensional do “gênero” – sua composição de classe e status, sua especificidade construída a partir de diferenciais econômicos e padrões institucionalizados de valoração cultural – afasta a ideia de uma escolha entre o paradigma da redistribuição e o do reconhecimento e, por conseguinte, explode a falsa antítese aí implicada.¹¹⁷

Coletividades bivalentes – afirma Fraser – como as mulheres, homossexuais e negros, sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia política e à cultura. Gênero e raça, assim, são exemplos típicos de subordinação bidimensional. Isso significa dizer que, em ambos os casos, há uma divisão que coloca, de um lado, as injustiças econômicas vinculadas à raça/classe pelo viés distributivo e, de outro, as injustiças culturais-valorativas vinculadas ao gênero pelo viés do reconhecimento identitário. Esses

¹¹⁶ Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 30.

¹¹⁷ Lima, Alex Myller Duarte. *Justiça em Nancy Fraser*. Piauí, 2010, pp. 23-24. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) - Universidade Federal do Piauí.

eixos se entrecruzam, uma vez que estão subordinados. Todavia, “embora cada qual tenha suas peculiaridades não compartilhadas pela outra, ambas abarcam dimensões econômicas e dimensões cultural-valorativas”.¹¹⁸

Fraser sugere que, a partir do diagnóstico dessas patologias, é preciso, portanto, oferecer “remédios” para a cura das patologias econômico-culturais advindas da injustiça social, tanto pela via redistributiva, quanto pela via do reconhecimento, mas a dosagem do “remédio” para a injustiça somente poderá ser definida empiricamente.¹¹⁹

Tendo situado as coletividades bivalentes no cerne do dilema redistribuição-reconhecimento e assumido a necessidade de oferecer “remédios” para a injustiça, ao analisar concepções alternativas de redistribuição e de reconhecimento, Fraser busca mostrar como esses “remédios” operam nessa relação e os classifica, portanto, como remédios “afirmativos” e remédios “transformativos”:

Por remédios afirmativos para a injustiça, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Por remédios transformativos, em contraste, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente. O ponto crucial do contraste é efeitos terminais *vs.* processos que os produzem – e *não* mudança gradual *vs.* mudança apocalíptica.¹²⁰

Os remédios afirmativos visam corrigir e afirmar as diferenças, sem que, com isso, modifiquem ou desconstruam o *status quo* através do qual opera a injustiça redistributiva ou de reconhecimento. No máximo, é um paliativo que visa reparar e rearranjar aqueles que a ele estão submetidos. Contraditoriamente, os remédios transformativos atuam diretamente na desconstrução desse *status quo* que gera e reifica as injustiças presentes na estrutura cultural-valorativa vigente. Para ilustrar, Fraser propõe a análise do caso das sexualidades desprezadas.

Lésbicas, travestis, gays, bissexuais, transgêneros e transexuais constantemente têm direitos civis negados, liberdades cerceadas e, estatisticamente, endossam os índices de assassinatos motivados pela violência sexual e de gênero. Se, por um lado, temos, no interior dessa questão, aqueles que buscam valorizar a identidade “gay” desses sujeitos,

¹¹⁸ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p.233.

¹¹⁹ Fraser, Nancy; Honneth, Axel. ¿ *Redistribución o reconocimiento?* Un debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

¹²⁰ Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 237.

por outro, em contraste, também encontramos defensores das questões sexuais e de gênero que lutam por uma política *queer*¹²¹ que problematize a noção comumente disseminada de política de identidade “gay” e desconstrua a dicotomia instaurada pelo binarismo homo-hétero, de modo que venha a desestabilizar todas as identidades sexuais fixas. Como explica Fraser:

A política de identidade *gay* trata a homossexualidade como uma positividade cultural, com seu próprio conteúdo do substantivo, muito semelhante à etnicidade (ou à visão de senso comum desta). 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 à outra. O objetivo transformativo não é consolidar uma identidade *gay*, mas desconstruir a dicotomia homo-hétero de modo a desestabilizar todas as identidades sexuais fixas. A questão não é dissolver toda a diferença sexual numa identidade humana única e universal; mas sim manter um campo sexual de diferenças múltiplas, não-binárias, fluidas, sempre em movimento.¹²²

A grande diferença entre essas duas abordagens reside no fato de que, enquanto o remédio afirmativo almeja reafirmar a identidade “gay” e a diferenciação sexual, o remédio transformativo coloca em xeque a noção de identidade e busca subvertê-la e desestabilizá-la porque compreende que ela promove a reificação dos valores culturais que excluem e colocam à margem aqueles que não se veem representados por esses valores.

Mais do que isso: é preciso que, além dos remédios para a cura das patologias econômico-culturais, haja *paridade de participação*¹²³ no interior das reivindicações por reconhecimento das diferenças, de modo que a justiça só será possível se os arranjos sociais permitirem que os membros da sociedade interajam uns com os outros como

¹²¹ Abordaremos sobre a teoria *queer* no próximo capítulo.

¹²² Fraser, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, 2006, p. 237.

¹²³ Fraser afirma que, desde 1995, quando cunhou o termo, “‘paridade’ passou a ter um papel central na política feminista na França. Lá, ele significa a demanda de que as mulheres ocupem um total de 50 por cento das cadeiras no Parlamento e em outros órgãos representativos. “Paridade” na França, desse modo, significa igualdade de gênero estritamente numérica na representação política. Para mim, ao contrário, “paridade” significa a condição de ser um par, de se estar em igual condição com os outros, de estar partindo do mesmo lugar. Eu deixo em aberto a pergunta de até que grau ou nível de igualdade é necessário para assegurar tal paridade. Na minha formulação, além disso, 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. Não há nenhuma solicitação para que todos realmente participem em qualquer atividade”. Cf. Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 118.

parceiros. Neste caso, para que a paridade de participação seja possível, contudo, é preciso que duas condições sejam satisfeitas, uma subjetiva e outra intersubjetiva:

Primeiro, a distribuição dos recursos materiais deve dar-se de modo que assegure a independência e voz dos participantes. Essa eu denomino a *condição objetiva* da paridade participativa. Ela exclui formas e níveis de desigualdade material e dependência econômica que impedem a paridade de participação. Desse modo, são excluídos os arranjos sociais que institucionalizam a privação, a exploração e as grandes disparidades de riqueza, renda e tempo livre, negando, assim, a algumas pessoas os meios e as oportunidades de interagir com outros como parceiros. Ao contrário, a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social. Essa eu denomino *condição intersubjetiva* de paridade participativa. Ela exclui normas institucionalizadas que sistematicamente depreciam algumas categorias de pessoas e as características associadas a elas. Nesse sentido, são excluídos os padrões institucionalizados de valores que negam a algumas pessoas a condição de parceiros integrais na interação, seja sobrecarregando-os com uma excessiva atribuição de “diferença”, seja falhando em reconhecer o que lhes é distintivo.¹²⁴

Pensar o modelo de paridade participativa implica compreender que a insuficiência das teorias distributivas (Marx, Rawls, Sen e Dworkin) e de algumas perspectivas do reconhecimento das diferenças (dentre as quais Fraser aponta Honneth e Taylor) leva-nos a buscar uma resposta para a crise que as instituições públicas enfrentam por não conseguirem alinhar os interesses de ambos os lados e nem solucionar o problema das injustiças. Para que ocorram mudanças substantivas nas estruturas da sociedade e que padrões de culturais de valoração se alterem, é preciso que se altere a forma como lidamos com esses paradigmas.

Lidar com essas questões não é algo simples, porém, a justiça só será possível na medida em que houver condições de integração dos pressupostos das lutas distributivas aos das lutas pelo reconhecimento, sem que, para isso, se crie uma falsa antítese em torno delas. Da mesma forma que “ justiça, hoje, requer *tanto* redistribuição *quanto* reconhecimento”,¹²⁵ Fraser é categórica ao afirmar que, para que haja paridade de participação, é necessário tanto a condição objetiva quanto a condição intersubjetiva, pois, nenhuma dela sozinha é suficiente. Como explicita Susana de Castro:

¹²⁴ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 119.

¹²⁵ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, pp. 102-103.

Assim, a mulher dona de casa que não recebe nenhum tipo de remuneração por seu trabalho doméstico sofre um tipo de exploração econômica, mas ao mesmo tempo, ela sofre os efeitos da dominação cultural masculina que desvaloriza o trabalho doméstico por considerá-lo inferior aos outros tipos de trabalho exercidos pelos homens. A mesma coisa podemos dizer da situação do homossexual. Em um primeiro momento, diríamos que a maior injustiça que o homossexual sofre é a injustiça cultural ou de status, pois os valores heterossexuais são predominantes na sociedade. Seja na representação da família ideal e do relacionamento afetivo da propaganda, seja na própria legislação sobre as uniões afetivas, o modelo difundido de relacionamento afetivo e de preferência sexual é predominantemente o heterossexual. Mas, por outro lado, há também uma dimensão econômica envolvida. O profissional bem remunerado que resolve assumir a sua preferência sexual sabe que corre o risco de ser preterido quando surgirem chances de promoção. A bidimensionalidade das questões de injustiça perpassam [sic] todos os casos. Em função do reconhecimento dessa bidimensionalidade intrínseca, Fraser propõe um modelo de paridade participativa (Fraser, 2003, 2007).¹²⁶

Mas o que vemos cotidianamente nas instituições públicas, por exemplo, em nada se assemelha ao princípio de paridade participativa. Quando Fraser assume que a questão de justiça não está relacionada a uma concepção de vida boa, mas a uma noção de justiça abrangente que comporte em si mesma divergente concepção acerca do que seja uma boa vida, ela está falando sobre múltiplas formas de disputas que possibilitem a paridade participativa. No caso da redistribuição, ela encontra-se intimamente relacionada à ideia de paridade participativa quando os bens e recursos produzidos são socializados de forma igual por membros de um determinado grupo. Já no reconhecimento, todos os direitos civis seriam compartilhados por todos sem estarem limitados por qualquer restrição do grupo. Entretanto, o que se vê é uma desproporcional participação dos atores sociais considerados “minoritários” na elaboração das normas e regras que irão orientar as instituições públicas no emprego da “justiça”. Nesse sentido, Susana de Castro é pertinente ao afirmar que, para Fraser, o desenho institucional tem que ser justo. Caso isso não ocorra, é bem provável que o sonho por uma sociedade menos injusta, em que prevaleça paridade participativa entre seus membros, nem se concretize:

O desenho institucional, isto é, as normas e regras que organizam as instituições públicas, quaisquer que elas sejam, só será justo na medida em que todos os segmentos da sociedade, sejam eles de grupo

¹²⁶ Castro, Susana de. “Nancy Fraser e a Teoria da Justiça na Contemporaneidade”. In *Revista Redescrições* – Revista online do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana. Ano 2, n. 2, 2010. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano2_02/1_castro.pdf>. Acesso em 10 mar. 2018.

majoritários ou de grupos minoritários, tenham a possibilidade de participar de maneira igualitária na formulação dessas regras. Essa é a única forma de combater os padrões culturais excludentes que perpassam as regras das instituições. Não compete aos formuladores de política pública interferir nas crenças e no imaginário dos indivíduos; eles podem ser tão homofóbicos, racistas ou sexistas quanto queiram, no entanto, os padrões culturais excludentes devem ser banidos das instituições. Esse banimento dos padrões culturais excludentes não se dará apenas por sabedoria e benevolência dos dirigentes e gestores públicos. Na medida em que os cargos públicos de representação sejam ocupados exclusivamente pelos segmentos hegemônicos da população, a tendência é que não haja a moralização das regras institucionais.¹²⁷

O que resta diante desse preocupante quadro de ausência de representatividade é a ocupação de cargos por esses sujeitos minoritários nas instâncias representativas como forma de desestabilizar os segmentos hegemônicos das instâncias públicas de poder. Trata-se da necessidade de subversão da ordem, do estabelecido, pelo poder hegemônico, de espaços democráticos e inclusivos de participação política a partir da paridade participativa. Um exemplo que ilustra a representatividade dos cargos públicos é a ausência de negros e negras em cargos de chefia em setores públicos no Brasil. Muito embora 50,7% da população brasileira se autodeclare “parda” ou negra,¹²⁸ uma parcela muito pequena ocupa cargos públicos. Quando pensamos na representatividade na política, por exemplo, nos deparamos com outra constatação: dos 513 deputados federais eleitos em 2014, 80% se autodeclararam brancos. Já no Supremo Tribunal Federal, dos vinte e nove ministros, vinte e cinco são brancos, três são pardos e um preto.¹²⁹

Quando pensamos nos espaços de representatividade das mulheres no cenário político, os números são menores ainda. O Brasil tem uma das taxas mais baixas do mundo de presença de mulheres no Congresso. Dados divulgados pela União Inter-Parlamentar indicam que, de um total de 190 países, o Brasil ocupa o 116º lugar no ranking de representação feminina no Legislativo. Em números, das 513 cadeiras na Câmara, 51 são compostas por mulheres, enquanto no Senado, das 81 cadeiras, apenas 12

¹²⁷ Castro, Susana de. “Nancy Fraser e a Teoria da Justiça na Contemporaneidade”. In *Revista Redescrições – Revista online do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana*. Ano 2, n. 2, 2010. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano2_02/1_castro.pdf>. Acesso em 10 mar. 2018.

¹²⁸ Dados divulgados pelo IBGE na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2016 revelam um significativo aumento no número de cidadãos que se autodeclararam pardos ou negros. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-pnad-c-moradores.html>>. Acesso em 15 mar. 2018.

¹²⁹ Dados apontam para a pouca participação de negros em instâncias representativas nas instituições públicas. Disponível em: <<http://temas.folha.uol.com.br/desigualdade-no-brasil/negros/com-metade-da-populacao-negros-sao-so-18-em-cargos--de-destaque-no-brasil.shtml>>. Acesso em 15 mar. 2018.

são ocupadas por mulheres.¹³⁰

O mesmo se dá quando pensamos nos cargos públicos ocupados por lideranças LGBT. O número de representantes é quase insignificante se comparado aos demais membros que compõem os setores mais reacionários e conservadores no Congresso. Uma vez que as reivindicações por direitos e cidadania dessa população passam diretamente por espaços de decisão como a Câmara dos Deputados e o Senado Federal, é importante que esses sujeitos estejam presentes para reivindicar direitos e visibilidade diante de tantos retrocessos, retirada de direitos e do forte avanço conservador na política.

No caso das sexualidades, quando há disputas por direitos e reivindicações, há uma forte e predominante tendência em vigorar os interesses dos sujeitos que se identificam como “heterossexuais”, uma vez que a cultura heterossexista está tão fortemente enraizada em nossas práticas discursivas e simbólicas. A diferença encontrada entre os grupos “heterossexuais” e “homossexuais”, além de ser constatada na vida e nas experiências cotidianas, “serve, sobretudo, para ordenar um regime das sexualidades em que os comportamentos heterossexuais são os únicos que merecem a qualificação de modelo social e de referência para qualquer outra sexualidade”.¹³¹ Diante disso, o que se constata são argumentos em favor das reivindicações específicas do grupo denominado “heterossexual” que oscilam desde “somos a favor da família tradicional: homem e mulher”, “homossexualidade não é normal” até “está na Bíblia”. O que esses argumentos nos revelam, à primeira vista, é que há uma verdade sobre o sexo – o verdadeiro sexo – que se fundamenta em uma noção de normalidade e natureza humana somado à perspectiva judaico-cristã. Mas, ao pressupor isso, cria-se, a partir daí, um processo sutil e velado de hostilidade contra as pessoas não-heterossexuais, aquelas que fogem à “normalidade” e beiram à aberração. Para Daniel Borrillo, essa hostilidade encontra sua gênese nas raízes da tradição judaico-cristã:

Para o pensamento pagão, a sexualidade entre pessoas do mesmo sexo era considerada um elemento constitutivo, até mesmo indispensável, da vida do indivíduo (sobretudo, masculino). Por sua vez, o cristianismo, ao acentuar a hostilidade da Lei judaica, começou por situar os atos homossexuais – e, em seguida, as pessoas que os cometem – não só fora da Salvação, mas também e, sobretudo, à margem da Natureza. O cristianismo triunfante transformará essa exclusão da natureza no elemento precursor e capital da ideologia homofóbica. Mais tarde, se o

¹³⁰ Disponível em: < <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-tem-menos-mulheres-no-legislativo-que-oriente-medio,1645699.amp>>. Acesso em 15 mar. 2018.

¹³¹ Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 16.

sodomita é condenado à fogueira, se o homossexual é considerado um doente suscetível de ser encarcerado ou se o perverso acaba seus dias nos campos de extermínio, é porque eles deixam de participar da natureza humana. A desumanização foi, assim, a *conditio sine qua non* da inferiorização, da segregação e da eliminação.¹³²

O que se busca ao enfatizar essa leitura feita por Borrillo não é o aspecto apologético e aversivo em relação às religiões de tradição judaico-cristã, mas, antes, permitir que categorias como “normalidade” ou “natureza humana”, por exemplo, sejam problematizadas e historicizadas em prol de uma compreensão menos contaminada por concepções religiosas, doutrinas diversas ou dogmas que firmam o princípio de laicidade do Estado e comprometam o bom funcionamento das instituições públicas. Todavia, o que sinalizamos é que argumentos religiosos não podem legitimar práticas jurídicas no âmbito do espaço democrático, quando justificados em si mesmos, pois nenhuma religião – seja ela qual for – pode determinar as obrigações, direitos e deveres, já que em uma sociedade que se assume democrática, plural e laica, nem todos os membros compartilham de uma única religião, ou sequer possuem qualquer tipo de religião.

Na esfera jurídica brasileira, inúmeros casos ilustram essa confusão, mas iremos citar o do jurista Jaques de Camargo Penteadó que, ao se referir à união civil entre pessoas do mesmo sexo declarou que

nem o direito natural e nem a legislação constitucional e infraconstitucional brasileira preveem a união homossexual. [...] Essas decisões isoladas jamais significarão que dois, ou duas pessoas, possam encontrar a felicidade e a proteção do direito a partir de uma conduta que é um desvio da natureza das coisas.¹³³

A partir dessa afirmação, uma consideração precisa ser feita. No fundo, o discurso presente nessa declaração compartilha a ideia de que, nessa forma de vida, ninguém será feliz e que, portanto, todo ordenamento jurídico que legitime e corrobore essas práticas insultaria o que a sociedade brasileira tem como suposto valor, a saber, a família, a moral e os bons costumes. Pode-se afirmar que o que se insulta são valores bem específicos, não qualquer valor: a família nuclear heterossexual e a moral conservadora religiosa judaico-cristã, sobretudo as de origem protestantes neopentecostais e os costumes advindos dessas

¹³² Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, pp. 43-44.

¹³³ Rios, Roger Raupp. “O direito ao reconhecimento para gays e lésbicas”. In *Homossexualidade e direitos sexuais: reflexões a partir da decisão do STF*. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 21.

instituições. Todavia, não é competência do Estado mensurar o grau de felicidade de seus membros, uma vez que essa se materializa de várias formas e das maneiras mais distintas. Nesse sentido, é pertinente o que pondera o juiz federal Roger Raupp Rios:

O direito moderno e democrático não pretende fazer a felicidade das pessoas. As pessoas podem ser felizes como quiserem, desde que não causem dano e não impeçam outros de igualmente buscar a felicidade. Esse é o sentido da liberdade civil e da tolerância entre cidadãos de um Estado democrático. Não é responsabilidade do Estado fazer seus cidadãos felizes na vida privada, e a felicidade alheia deve ser um problema alheio.¹³⁴

O que vigora nas declarações dadas anteriormente pelo jurista Jaques de Camargo Penteadó é uma noção compartilhada de sexualidade que deve prevalecer entre o grupo, uma noção historicamente construída que reifica os padrões culturais e simbólicos que atribuem à heterossexualidade a legitimidade necessária para se sobrepor aos demais membros do grupo, inclusive àqueles que dela discordam. Por isso, quando pensamos nos direitos sexuais da população LGBT de uma perspectiva comunitária, nos deparamos com alguns problemas de ordem prática.

O que Fraser apontará, nesse caso, é que a perspectiva comunitária não dá conta de valorizar as diferenças daqueles que não conseguem se ver contemplados dentro de uma comunidade marcada pela cultura heteronormativa. Deste modo, estaríamos, assim, nos encaminhando para uma nova forma de comunitarismo, mas que agora se traveste em discurso liberal-democrático. O grande problema da perspectiva comunitarista, nesse caso, é que, no transcurso da história, muitas vezes o “espírito” comunitário que fundamentou formas diversas de organização social contribuiu, sobremaneira, para invisibilizar sujeitos que não se identificavam com a identidade cultural do grupo ao qual pertenciam justamente por ela fomentar o processo de esquecimento e anulação das diferenças em virtude dos interesses comunitários, que muitas vezes se apresentaram de forma violenta e repressiva. Porém, é necessário enfatizar a importância das lutas por reconhecimento das diferenças, pois elas se propõem a desestabilizar as tradições obsoletas que não valorizam o reconhecimento como um aspecto importante para redesenhar os quadros político-econômicos em torno das injustiças sociais:

Ganhando cada vez mais terreno, a discussão acerca da valorização das

¹³⁴ Rios, Roger Raupp. “O direito ao reconhecimento para gays e lésbicas”. In: *Homossexualidade e direitos sexuais: reflexões a partir da decisão do STF*. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 39.

diferenças atingiu tanto o campo político quanto o científico, e hoje é questão marcante no Ocidente. Tem-se buscado demonstrar que a condição humana e toda a sua evolução não seriam possíveis sem que houvesse a mistura, a combinação de inúmeras características na formação de seres cada vez mais singulares. O indivíduo em sua luta por reconhecimento desenvolve a percepção de sua própria identidade e a do outro. Esse processo acontece subjetivamente, visto que cada sujeito apreenderá estes sentimentos de forma individual e intrinsecamente particular, o que não significa, entretanto, que essa individualidade o afaste da ideia de pertencimento a determinado grupo ou grupos sociais, ou que o impeça de criar laços dentro de diferentes comunidades.¹³⁵

Para Fraser, essas formas de organização comunitárias disseminam a ideia de um modelo de identidade cultural em que os indivíduos, inseridos em determinadas culturas, precisam compartilhar uma identidade cultural comunitária que requer de seus membros um constante esforço de remodelação da identidade coletiva. De acordo com ela, esse modelo é profundamente problemático, uma vez que submete seus membros a constantes transtornos psicológicos e desgastes por meio da pressão moral imposta pelas normas de identidade do grupo a se conformarem à cultura do grupo:

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 interseções 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.¹³⁶

No modelo padrão, as individualidades tendem a ser sufocadas sob o argumento de ameaçar a existência da comunidade. Por essa razão, Fraser é tão enfática ao propor uma luta por reconhecimento das diferenças e pela visibilidade para além dos interesses

¹³⁵ Aidar, Maria Aura Marques; Barros, Jacqueline de Melo; Fraga, Fabio & Santos, Leticia Lucia. “A orientação sexual e identidade na constituição dos movimentos sociais”. In *VII Seminário Saúde do Trabalhador e V seminário O trabalho em Debate*, 2010, Franca - SP. Trabalho, saúde e serviço social. Curitiba - PR: Editora CRV, 2010. v. único. pp. 327-336.

¹³⁶ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, pp. 106-107.

do coletivo, pois ela acredita que esta seja uma forma eficaz de ajudar no combate às violências sexuais e de gênero decorrentes dos discursos normativos que objetivam impor, anular e extinguir as identidades plurais.

Quando pensamos no modelo de identidade e o aplicamos à agenda de lutas da população LGBT, percebemos o quanto esse modelo desconsidera a complexidade da vida dos indivíduos e das relações que eles estabelecem entre si e com a própria sociedade. Na medida em que lésbicas, travestis, gays, transgêneros, transexuais ou bissexuais rompem com o modelo dominante de orientação sexual e de identidade de gênero – o heteronormativo¹³⁷ – essas pessoas sofrem preconceito, discriminação e intolerância que se manifestam em formas de LGBTfobia física ou psicológica. Aqui, percebemos o quanto os padrões de valoração cultural influenciam na exclusão, discriminação e nos processos de violação dos direitos humanos dessa minoria social. Nesse sentido, como sugere Daniel Borrillo,

a heterossexualidade aparece, assim, como o padrão para avaliar todas as outras sexualidades. Essa qualidade normativa – e o ideal que ela encarna – é constitutiva de uma forma específica de dominação chamada heterossexismo, que se define como a crença na existência de uma hierarquia das sexualidades, em que a heterossexualidade ocupa a posição superior. Todas as outras formas de sexualidade são consideradas, na melhor das hipóteses, incompletas, acidentais e perversas; e pior, patológicas, criminosas, imorais e destruidoras da civilização.¹³⁸

Esse exemplo ilustra o porquê da razão de Fraser em adotar um modelo de reconhecimento de status e não de identidade. Nessa perspectiva, “o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social”.¹³⁹ Estamos diante, portanto, da necessidade de reivindicar uma política do reconhecimento que repare as injustiças reificadas pelos padrões institucionalizados e que ofereça recursos para que os membros dessa sociedade sejam reconhecidos como capazes de participar igualmente com os demais, “fazendo do sujeito falsamente reconhecido, um membro integral da sociedade”.¹⁴⁰ Como pontua Spinelli em relação à Fraser:

¹³⁷ Abordaremos mais profundamente esse modelo no próximo capítulo.

¹³⁸ Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 31.

¹³⁹ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 107.

¹⁴⁰ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, pp. 107-108.

A autora observa que a ausência de reconhecimento pode assumir formas distintas, sendo tanto formalmente institucionalizados nos termos de normas jurídicas, códigos de práticas ou políticas de governo, assim como informalmente institucionalizadas na forma de padrões e costumes norteadores da prática social. Independentemente de sua fundamentação formal ou informal, esses padrões institucionalizados conduzem a uma relação social na qual alguns sujeitos tem as suas demandas mais consideradas do que dos outros, o que implica numa ausência de paridade. Trata-se do que a autora denomina de “subordinação institucionalizada”. O reparo dessa subordinação, na forma de concessão de reconhecimento tem de se dar na mesma via da sua denegação, isto é, atinge diretamente as normas institucionalizadas. Trata-se de uma mudança dos padrões que obstruem a paridade entre os indivíduos, os quais devem ser redirecionados em vista de uma relação simétrica.¹⁴¹

Isso é evidente quando se percebe que instituições sociais concedem ou deixam de conceder direitos sociais com base nos pressupostos estabelecidos normativamente pela cultura e, ao fazer isso, impedem outros sujeitos de interagirem em condições de igualdade. Exemplos não faltam para corroborar essa situação:

Exemplos abrangem as leis matrimoniais que excluem a união entre pessoas do mesmo sexo por serem ilegítimas e perversas, políticas de bem-estar que estigmatizam mães solteiras como exploradoras sexualmente irresponsáveis e práticas de policiamento tais como a “categorização racial” que associa pessoas de determinada raça com a criminalidade. Em todos esses casos, a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valoração cultural que constitui algumas categorias de atores sociais como normativos e outros como deficientes ou inferiores: heterossexual é normal, gay é perverso; “famílias chefiadas por homens” são corretas, “famílias chefiadas por mulheres” não o são; “brancos” obedecem à lei, “negros” são perigosos.¹⁴²

Para Fraser, o ganho substantivo ao adotar o modelo de status é que demandas por reconhecimento das diferenças como essas passam a ser valorizadas como importantes para “desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam”.¹⁴³ Além disso, esse modelo escapa das armadilhas promovidas pelo modelo de identidade:

¹⁴¹ Spinelli, Leticia Machado. “Repensando o reconhecimento: a crítica de Nancy Fraser ao modelo identitário de Axel Honneth”. In *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, 2006, p. 220.

¹⁴² Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 108.

¹⁴³ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 109.

Em primeiro lugar, ao rejeitar a visão de reconhecimento como valorização da identidade de grupo, ele evita essencializar tais identidades. Em segundo lugar, ao focar nos efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades para a interação, ele resiste à tentação de substituir a mudança social pela reengenharia da consciência. Em terceiro lugar, ao enfatizar a igualdade de status no sentido da paridade de participação, ele valoriza a interação entre os grupos, em oposição ao separatismo e ao enclausuramento. Em quarto lugar, o modelo de status evita reificar a cultura – sem negar a sua importância política. Atento ao fato de que os padrões institucionalizados de valoração cultural podem ser veículos de subordinação, ele procura desinstitucionalizar os padrões que impedem a paridade de participação e os substituem por padrões que a promovam.¹⁴⁴

Ao se opor ao modelo de identidade, Fraser expõe suas razões para acreditar que ele é insuficiente porque normatizador e reificador de padrões de valoração cultural que marginalizam e impedem que determinados membros da sociedade – as minorias sociais – possam participar de forma igual no acesso à justiça e ao reconhecimento pleno de seus interesses.

Assim, apresentando o modelo de status, Fraser supre a carência de referência à distribuição do modelo de identidade, resolve o problema do falso reconhecimento e desestabiliza o discurso que vinculava a plenitude do reconhecimento à subjetividade e aos aspectos psíquicos da aceitação do outro na constituição da identidade. A propósito disso, Fraser busca evidenciar que não é a receptividade psíquica que rege as relações dos indivíduos em prol de uma teoria do reconhecimento, mas a importância dos padrões institucionalizados que criam as oportunidades necessárias ou atravancam a conquista da igualdade entre os indivíduos no âmbito da vida social.

Como pudemos ver, o núcleo da teoria fraseriana de justiça repousa sobre a noção de paridade participativa. A partir dela, é possível refletir sobre questões emblemáticas nas esferas políticas e econômicas, levando em consideração seu caráter agregador e não sectário, incorporando para si as mais variadas reivindicações por direitos e a inclusão de uma série de pautas relacionadas no âmbito do reconhecimento das diferenças, bem como da redistribuição. Partindo da noção de paridade participativa, Fraser restaura para o interior das questões de justiça a noção de que qualquer arranjo social estipulado entre adultos na sociedade seja fruto da interação de uns para com os outros em pé de igualdade.

¹⁴⁴ Fraser, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. In *Lua Nova*. São Paulo, 2007, n. 70, p. 109.

Mas, infelizmente, o que se tem visto nos debates acerca das questões relativas ao reconhecimento das diferenças é uma recorrente reivindicação pelo viés normativo, ou seja, reivindicam, sob a égide do ordenamento jurídico,¹⁴⁵ a criação de outras normas com o propósito de promover certos princípios de alguns grupos em favor de uma identidade específica. Essa estratégia, por mais “bem-intencionada” que possa parecer, acaba sucumbindo novamente às armadilhas do modelo identitário, pois, além de reificar as normas já existentes que ajudam a excluir e impedir que esses mesmos sujeitos participem em pé de igualdade com os demais membros da sociedade, elas se fundamentam sob a bandeira de uma identidade de grupo. Ao reivindicar e reafirmar uma identidade coletiva, os pressupostos da justiça sob a ótica do reconhecimento, como postulados por Fraser, estariam fracassados, uma vez que, do ponto de vista normativo, o mais oportuno seria uma reavaliação das normas existentes para não reforçar os padrões de valoração que essas normas carregam.

Diferentemente de Rawls e de teóricos da redistribuição, Fraser buscou oferecer uma crítica pertinente não só aos modelos distributivos, mas, sobretudo, aos modelos de reconhecimento identitário, apontando suas inconsistências teóricas e, ao mesmo tempo, nos ajudando a pensar a importância da reivindicação da luta pelo reconhecimento das diferenças como caminho oportuno para restituir aos membros de uma minoria social sua dignidade em face das constantes violações às quais são submetidos. Como crítica aos modelos de distribuição, o modelo de status se apresentará, portanto, como necessário para reparar, aos grupos estigmatizados, os danos imateriais – como na autoestima, no respeito, na dignidade posta à prova, nas humilhações de todas as ordens etc. – provocados na vida das pessoas que têm esses valores negados.

Ficou evidente, portanto, que não é suficiente que grupos estigmatizados tenham acesso aos bens e recursos que são produzidos socialmente, como propusera Rawls e alguns teóricos igualitários. Antes, se faz necessário que elas possam, acima de qualquer coisa, gozar do pleno reconhecimento de forma que sejam incluídas na sociedade como iguais. Nesse sentido, Fraser é muito lúcida ao perceber que, quando a sociedade se organiza de maneira hierárquica e totalmente desigual, o direito ao reconhecimento

¹⁴⁵ Segundo Roger Raupp Rios, o ordenamento jurídico é entendido como um “conjunto de normas (princípios e regras jurídicas), é um processo de regulação social. Sua matéria-prima são as relações sociais, cujos diversos conteúdos (econômico, social, religioso, moral, sexual e assim por diante) são considerados (ou não) na elaboração da norma, visando a obtenção de um certo resultado, orientado por certos valores, que pode ser uma ação, uma omissão, a imposição de uma penalidade, a premiação de determinadas condutas”. Cf. Rios, Roger Raupp. “Para um direito democrático da sexualidade”. In *Horizontes antropológicos*: Porto Alegre, ano 12, n. 26, 2006, p. 80.

também não se conquista de maneira igual e universal, já que alguns problemas jamais dependerão apenas de fatores econômicos, pois envolvem aspectos culturais fortemente arraigados na sociedade.

No caso do Brasil, quando se vê o crescente aumento das violências contra a população LGBT, é notório que as políticas redistributivas de cunho compensatórias serão insuficientes para conseguir restituir a esses sujeitos o que lhes foi negado em virtude das injustiças a que estão subordinados e a negativa de reconhecimento pelo qual essas pessoas passam. As pessoas trans* não são violentadas apenas por causa de sua posição social, mas por causa da sua orientação sexual. A elas é renegado o direito à vida; nega-se o direito à própria afirmação de sua subjetividade e, quando o assassinato encerra um ciclo árduo de não reconhecimento, qualquer que seja o reparo proposto pela lei jamais conseguirá restituir uma vida humana com a posterior punição do crime ou com a concessão de uma indenização para a família da vítima. Por um lado, os dados referentes ao extermínio da população trans* provam que a criação de lei para garantir direitos e cidadania não efetiva as normas e não altera o comportamento e os valores culturais de uma sociedade, tampouco modifica suas estruturas. Por outro lado, os movimentos de lutas por reconhecimento, como o LGBT, acreditam que a criação de leis que combatam as violações dos direitos e da cidadania de seus indivíduos podem ser importantes, uma vez que parte significativa de seus avanços se deram por meio das políticas de enfrentamento e resistência travadas ao longo do tempo. Neste caso, o direito ao reconhecimento das diferenças não é a luta por privilégios de um grupo que visa oportunismo, mas é a luta por distribuição de valores, práticas e costumes que só existem e se produzem socialmente.

Parte significativa desses movimentos acreditam que o direito ao reconhecimento se apresenta como uma voz em favor das diferenças (o direito a ser considerado jurídica e politicamente como equivalente), e que essa diferença não seja motivo de discriminação, preconceito e intolerância. São essas práticas excludentes que reforçam ainda mais os estigmas e as práticas de invisibilização da diferença, permitindo que a intolerância seja aceita na vida social. Eles partem do pressuposto de que, vivendo em sociedades pautadas pelos princípios democráticos, os indivíduos não podem ter seus direitos fundamentais negados. Porém, o campo de disputa política-ideológica do gênero e da sexualidade é um terreno propício para que ocorram as piores formas de violação de direitos. Quando isso ocorre, representa um retrocesso para o desenvolvimento da democracia, da liberdade e da cidadania.

Mais uma vez, fica evidente que os movimentos sociais que se propuserem a lutar pelo reconhecimento das diferenças deverão também compreender a dimensão econômica que se encontra intimamente imbricada a essas lutas e terão, a longo prazo, desafios gigantescos para enfrentar. Diante disso, é preciso cautela para que não usem as suas específicas reivindicações para enclausurar-se em um abismo de padrões institucionalizados de valoração cultural, mas que, a partir da constatação da existência deles, criem plataformas de ação e caminhos alternativos que contribuam para desestabilizar as estruturas que consolidam as injustiças na sociedade.

Hoje, muitos acreditam que a justiça pode se concretizar na medida em que as normas já existentes forem aplicadas e que produzam os efeitos por elas propostos. Mas, infelizmente, a fragilidade dessas normas e sua falta de aplicação efetiva tornam o sonho por justiça algo que se põe apenas no horizonte para muitos indivíduos. Na prática, as lutas ainda precisam ser constantes para que alguns direitos e reivindicações sejam conquistados, mesmo sabendo que nem sempre é possível ter resultados satisfatórios. Isso apenas reforça o fato de que as existências de normas não alteram em nada a forma como a vida e a experiência de determinados indivíduos se dá na prática, seja em virtude da aquisição de alguns direitos ou mesmo na negativa deles.

O desafio que fica, portanto, é tentar compreender de que forma essa realidade se desenha na prática e nas vivências desses sujeitos. No caso da população LGBT, como é possível equacionar esses problemas de modo que as normas possam contribuir de forma positiva para o desaparecimento, mesmo que gradual, dos padrões de valoração cultural? É possível reivindicar uma identidade coletiva em favor do gênero e da sexualidade e, ao mesmo tempo, lutar por uma sociedade não generificada? Qual a importância de se comprometer com uma identidade LGBT? É possível pensar num sujeito universal que compõe esse grupo? Ou, considerando a pluralidade de identidades de gênero e sexual, torna-se-ia praticamente impossível e pretencioso demais supor uma identidade coletiva? Como gerenciar e superar os conflitos que surgem no seio dos movimentos de luta pelo reconhecimento das diferenças de gênero e sexualidade? No tocante à violência, será possível afirmar que ela gera efeitos padronizados em quem a sofre ou cada sujeito LGBT vivencia formas particularmente específicas de preconceito, discriminação e estigmatização? As pessoas trans* recebem o mesmo tratamento social se comparadas a um gay? Como elas encaram a falta de oportunidades nos espaços de decisão política, na vida social, no mercado de trabalho, no ambiente escolar, no tratamento recebido nos órgãos públicos e até mesmo dentro dos próprios movimentos sociais? Como lidar com

essas dicotomias existentes entre aqueles que se consideram iguais e, ao mesmo tempo, são totalmente distintos?

Encontrar respostas para esses questionamentos talvez possa ser possível a partir do momento em que conseguirmos ter uma visão ampla sobre as práticas discursivas e as vivências e permitir compreender de que formas essas subjetividades são fabricadas a partir dos lugares de fala que esses sujeitos ocupam. Mais do que isso, é preciso compreender de que modo as lutas em torno das questões de gênero e sexualidade se constituíram ao longo da história e como elas se localizam no âmbito das discussões por redistribuição e reconhecimento. Será possível pensar num alinhamento das lutas em favor do reconhecimento das diferenças sem que, para isso, seja necessário reificar os padrões institucionais de valoração cultural, responsáveis pela perpetuação dessas diferenças? Esses serão os desafios que abordaremos no próximo capítulo.

3 Gênero e sexualidade: fronteiras subversivas por uma política da diferença

3.1. Minoria sexual: uma invenção recente?

Em uma sociedade baseada a partir da norma heterossexista é possível afirmar que as pessoas que busquem se organizar acabará em algum momento sendo submetida ao regime de verdade em que essa categoria opera. No caso das pessoas que discordam da norma heterossexual, se organizar nessa sociedade é um dos grandes desafios encontrados por aqueles que ousam cruzar as fronteiras do gênero e do sexo. O sexismo aparece, nesse contexto, como uma ideologia que organiza hierarquicamente os sexos e determina papéis sexuais muito bem atribuídos: aos homens estão destinados o mundo exterior e a vida política, enquanto às mulheres está destinado a maternidade, a vida recatada nos limites do lar, ao trabalho doméstico não-remunerado e não sendo possível pensar sequer em atuar na vida política. Em relação a isso, Borrillo afirma que

essa ordem sexual, ou seja, o sexismo, implica tanto a subordinação do feminino ao masculino quanto a hierarquização das sexualidades, fundamento da homofobia; por conseguinte, a evocação constante da superioridade biológica e moral dos comportamentos heterossexuais faz parte de uma estratégia política de construção da normalidade sexual.¹⁴⁶

Nesse contexto, reconhecimento e redistribuição são categorias fundamentais para a compreensão dos paradigmas da justiça, não só social, mas cultural e simbólica. No caso da sexualidade das travestis, lésbicas, bissexuais, gays, transexuais ou transgêneros há de se reconhecer que, além de sofrer processos de estigmatização, discriminação e violência pela sociedade, também são vítimas de uma engenharia discursiva e violenta operada no próprio âmbito familiar. Quando pensamos nas questões que envolvem a sexualidade, percebemos que não só as pessoas LGBTs são nomeadas como pertencentes às “minorias sociais”, mas também as mulheres, os “favelados”, as pessoas negras, os moradores de rua, as pessoas com deficiência, os povos indígenas, os imigrantes e todos

¹⁴⁶ Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 30.

aqueles que por suas razões específicas são postos à margem e impedidos de participarem em condições de igualdade no acesso a uma série de direitos e, em último caso, à justiça social. Ao analisar os processos históricos de estigmatização, discriminação, desigualdade e resistência que atingem esses grupos, a conclusão a que se chega, mesmo que parcial, é a de que essas violações sistematicamente pontuadas geram diversas formas de desigualdades (econômica, social e política), desvantagens e, sobretudo, exclusão social.

Mas, quando pensamos em grupos estigmatizados, devemos levar em consideração o fato de que elas possuem mais visibilidade nas democracias representativas. Mas, muito embora na teoria a democracia representativa seja o regime das majorias que anseiam por representatividade nos espaços de decisão, na prática, quando vista sob a ótica qualitativa, a democracia é um regime das minorias, porque só no processo democrático é que as minorias conseguem reivindicar e serem ouvidas. Suas vozes são importantes e ajudam a intervir ativamente nas instâncias decisórias do poder a partir das lutas setorializadas daqueles que se empenham com as múltiplas modalidades de luta engendradas pelas questões sociais.

Muniz Sodré afirma que o termo minoria tem como ponto de partida um sentido de inferioridade quantitativa, e que grupos minoritários são movidos pelos impulsos de transformação, pois “possuem uma intencionalidade ético-política dentro de uma luta contra-hegemônica”, ou seja, “a minoria é uma recusa de consentimento, é uma voz de dissenso em busca de uma abertura contra-hegemônica no círculo fechado das determinações societárias”.¹⁴⁷ Segundo ele, as minorias possuem quatro características básicas:

- 1) **Vulnerabilidade jurídico-social** – O grupo dito minoritário não é institucionalizado pelas regras do ordenamento jurídico-social vigente. Por isso, pode ser considerado “vulnerável” diante da legitimidade institucional e diante das políticas públicas. Onde sua luta por uma voz, isto é, pelo reconhecimento societário do seu discurso.
- 2) **Identidade *in statu nascendi*** – Do ponto de vista de sua identificação social, a minoria apresenta-se sempre *in statu nascendi*, isto é, na condição de uma entidade em formação que se alimenta da força e do ânimo dos estados nascentes. Mesmo quando já existe há muito tempo, a minoria vive desse eterno recomeço. Por exemplo, um grupo como os curdos (Iraque), mesmo numeroso e antigo, constituem-se minoria ativa no interior do território nacional iraquiano. Nos Estados Unidos, os negros já puderam ser caracterizados como minoria, mas resta

¹⁴⁷ Sodré, Muniz. “Por um conceito de minoria”. In Paiva, Raquel; Barbalho, Alexandre (Orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 13.

determinar o seu status na luta contra-hegemônica. **3) Luta contra-hegemônica** – Uma minoria luta pela redução do poder hegemônico, mas em princípio sem objetivo de tomada do poder pelas armas. Nas tecnodemocracias ocidentais, a mídia é um dos principais “territórios” dessa luta. Há até mesmo o risco de que as ações minoritárias possam ser empreendidas apenas em virtude de sua repercussão midiática, o que de algum modo esvaziaria a possível ação no nível das instituições da sociedade global. **4) Estratégias discursivas** – Estratégias de discurso e de ações demonstrativas (passeatas, invasões episódicas, gestos simbólicos, manifestos, revistas, jornais, programas de televisão, campanhas pela internet) são os principais recursos de luta atualmente.¹⁴⁸

Essas quatro características básicas apontadas por Sodr e ajudam a compreender de forma ampla a gramática das reivindica es das minorias e em que contextos elas se dão. Um sujeito minoritário, portanto,   aquele que não se vê contemplado pelas regras do ordenamento jurídico e, por isso, atua de modo a conquistar seu reconhecimento movido pela força de uma luta diária por meio de processos de resistência contra o poder hegemônico a partir de estratégias discursivas socialmente planejadas ou de políticas de enfrentamento sistematicamente estabelecidas.

Não   nossa inten o estabelecer uma g nese da categoria “minorias”, até porque existe uma vasta discussão em torno dela nas esferas jurídicas, nas ciências sociais, na economia e em outras diversas áreas do saber. Contudo, nosso interesse reside no fato de que a problematiza o dessa categoria   importante para melhor compreender os lugares e as instâncias em que os sujeitos intitulados como “minoritários” atuam, onde suas reivindica es se situam, quais os campos de tensionamentos estratégicos e os processos de rupturas, deslocamentos e descontinuidades que suas lutas provocam.

Como parte dessa problematiza o, trazemos   baila as lutas pelo reconhecimento das diferenças e as formas mais diversas de reivindica es por direitos sexuais e de gênero. Em rela o a essas minorias, vemos Herbert Daniel, em *Jacarés e lobisomens: dois ensaios sobre a homossexualidade* (1983), questionar essa no o historicamente compartilhada de minoria sexual como uma recente “inven o”:

A existência da ‘minoria sexual’ não   apenas a forma da repressão, mas o próprio conteúdo da repressão. Não   por serem oprimidos que os homossexuais se tornam uma minoria. Eles se tornam homossexuais por serem inventados, moldados, enquanto minoria.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Sodr e, Muniz. “Por um conceito de minoria”. In Paiva, Raquel; Barbalho, Alexandre (Orgs.). *Comunica o e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 13.

¹⁴⁹ M collis, Leila; Daniel, Herbert. *Jacarés e lobisomens: dois ensaios sobre a homossexualidade*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983, p. 55.

Esse pensamento nos revela um aspecto muito importante no conceito de minoria sexual postulada por Daniel: o surgimento das categorias “homossexual” e “heterossexual” contribui para a invenção de sujeitos que estariam destinados a serem inferiores e anormais por terem desejos e “inclinações” sexuais desviantes e, ao mesmo tempo, possibilitou a propagação de discursos que instituíam a heterossexualidade como uma essência atemporal incontestável.

Quando analisamos a gênese dessas nomenclaturas, percebemos que esses rótulos serviram, num primeiro momento, a reformadores sexuais do século XIX, empenhados em criticar uma lei alemã que discriminava as relações sexuais *same-sex oriented* como “fornicação antinatural”. É o que aponta o historiador norte-americano Jonathan N. Katz em seu artigo *‘Homosexual’ and ‘heterosexual’: questioning the terms* (1997):

Aprendi que os termos ‘homossexual’ e ‘heterossexual’ foram cunhados por um escritor (e não por um médico), Karl Maria Kertbeny, e são conhecidos como sendo usados por ele, em primeira mão, em uma carta pessoal, de 6 de maio de 1868, para Karl Heinrich, outro reformador sexual pioneiro. Kertbeny usou o termo ‘homossexual’ em público pela primeira vez em 1869, em uma petição contra uma lei alemã que incriminava ‘fornicação antinatural’. O rótulo homossexual foi, então, apropriado por médicos do final do século XIX como uma forma de nomear, condenar e reivindicar seus direitos de propriedade sobre um grupo que então desfilava em bares, lugares de dança e ruas das maiores cidades da Europa e da América.¹⁵⁰

Como bem destaca Katz, esse rótulo foi uma forma encontrada pelo saber médico da época para “nomear, condenar e reivindicar” direitos, ou seja, uma forma de controle e vigilância sobre os processos de subjetividade de um determinado grupo por sua forma de se expressar. A partir daí, o termo passou a ser largamente utilizado pela psiquiatria, no século XIX, para designar uma perversão, um desvio do natural, uma doença.

Assim, esse intenso processo de patologização passou a estar presente nos discursos religiosos, nas instituições educacionais, na família, no âmbito jurídico, bem como nos discursos médicos e psiquiátricos. No contexto em que a dicotomia em torno dos termos “homossexual” e “heterossexual” surge, torna-se evidente que ela não dá conta de atender à pluralidade de desejos e de práticas desses indivíduos. Além do mais, historicamente essas categorias têm servido como forma de controle social que definem

¹⁵⁰ Katz, Jonathan B. “‘Homossexual’ and ‘heterossexual’: questioning the terms”. In Duberman, Martin. (org.) *A queer world*. Nova York: New York University Press, 1997, p. 177.

o indivíduo *same-sex oriented* como o abjeto, “o ‘Outro’, ou mais particularmente, como *queer* ou antinatural”.¹⁵¹

Vivemos ainda sob a teia discursiva na qual essa dicotomia está inscrita e os resquícios que ainda hoje vigoram são parte de um diagnóstico advindo da tradição judaico-cristã em nossa sociedade que tem por valor supremo a heterossexualidade compulsória,¹⁵² que se apresenta como o modelo de sexualidade universal. Numa sociedade amplamente falocêntrica como a nossa, a heterossexualidade é concebida como “natural”, universal e normal.¹⁵³ Seguindo esse raciocínio, não há outras formas possíveis de se viver a sexualidade, os desejos e os jogos sexuais, por isso, é preciso rejeitar as sexualidades heterodiscordantes e as dissidências de gênero.

Essa rejeição se reflete quando lidamos com as reivindicações das minorias sexuais em relação aos seus direitos, pois se veem diante de um campo que está sendo constantemente minado por vozes que se opõem de modo sistemático a essas reivindicações. As justificativas oferecidas por aqueles que se opõe são diversas, mas sobretudo, frágeis e inconsistentes, haja vista que se apoiam em valores tradicionais e afirmam que determinados “direitos” não são compatíveis com os princípios da família, da religião e da moral vigente. Mas, como se sabe, tanto a religião e a moralidade, quanto a família, são construções sociais que foram se modificando, e compete, portanto, àqueles que se comprometem em reivindicar tais direitos lutar para desestabilizar essa lógica e desnaturalizar esses elementos, pois todos eles são socialmente datados e geograficamente localizados sob um determinado regime de verdades em dadas relações de poder.

Esse é o desafio que grande parte dos movimentos sociais tem enfrentado nas últimas décadas: um enfrentamento sistemático frente aos ataques que as minorias sexuais e de gênero vêm sofrendo, seja por parte da sociedade de modo geral, seja pelo próprio Estado. As bandeiras de reivindicação desses movimentos buscam propor ações que,

¹⁵¹ Summers, Claude J. (org.). *The gay and lesbian literary heritage*. Nova York: Henry Holt and Company, 1997, p. XI.

¹⁵² A expressão “heterossexualidade compulsória”, criada pela norte-americana Adrienne Rich (1980-2010), compreende a heterossexualidade como uma instituição política em relação à qual a mulher tem sido parte da propriedade emocional e sexual dos homens e que sua autonomia e igualdade ameaçam a família, a religião e o Estado. As mulheres são tradicionalmente controladas pelas instituições regulatórias (família na figura do patriarca-chefe, Igreja, Estado) que se valem da legislação, da mídia e de meios de poder hegemônico para exploração e reificação da norma. Cf. Rich, Adrienne. “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”. In: Gelp, Barbara C. & Gelp, Albert (edits.). *Adrienne Rich’s Poetry and Prose*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1993.

¹⁵³ Louro, Guacira Lopes. “Pedagogias da sexualidade”. In *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 10.

articuladas por meio de táticas e estratégias políticas, reivindiquem não só o direito democrático de exercício da sexualidade,¹⁵⁴ mas, sobretudo, que o pleno exercício dessa liberdade consiga acumular forças e fazer alianças na luta pelo reconhecimento das diferenças, não apenas pela participação direta nos direitos de distribuição, mas, sobretudo, participando e usufruindo deles.

A partir do cenário descrito, no qual se vê as minorias sexuais sendo constantemente alvos de preconceito, discriminação e violências de todas as ordens, quais serão os riscos que os movimentos sociais deverão assumir ao tentar alinhar as lutas em favor do reconhecimento das diferenças sem que, para isso, haja reificação de padrões institucionalizados de valoração cultural? Como exigir direitos civis e sexuais por meio de políticas públicas implementadas pelo Estado e, ao mesmo tempo, profetizar a morte do mesmo? Como pensar a relação dos movimentos sociais e o atrelamento partidário-político? Ao fazer uso do Estado para reivindicar cidadania e direitos, estariam eles legitimando que o “rolo compressor” do Estado extermine suas pautas? Seria interesse do Estado manter as binariedades de gênero e de sexo para impor uma política de anulação das diferenças diluindo e homogeneizando formas diversas de identidade? Quanto à economia linguística dos ordenamentos jurídicos, seria ela fundamental para promover mudanças substantivas, remover injustiças historicamente consolidadas e extinguir os estigmas sociais? Como lidar com as violências que são decorrentes do preconceito, discriminação e estigmatização dessa minoria sexual tão vulnerável? Por que se tornaram tão naturais a morte de pessoas trans e a profunda banalização de seus corpos? Há corpos que merecem viver? Há corpos que importam? Quais são?

A partir daqui nosso esforço consistirá em apresentar algumas perspectivas analíticas que se propõem a criticar as formas essencialistas de pensar a sexualidade, de modo a desnaturalizar a compreensão acerca das categorias de gênero, sexo e sexualidade. A partir daí, buscaremos localizar quais os deslocamentos que essas teorias proporcionaram no interior das lutas por redistribuição e reconhecimento, bem como nos debates de gênero e sexualidade, a partir do contexto de emergência das lutas dos

¹⁵⁴ Em seu artigo “Para um direito democrático da sexualidade” (2006), o juiz federal Roger Raupp Rios busca fazer uma relação entre direito e sexualidade a partir de uma perspectiva democrática, questionando desde os direitos sexuais e reprodutivos até mesmo as bases que sustentam os arranjos sociais em torno das liberdades e direitos humanos fundamentais, considerando sobretudo, o pluralismo e a laicidade como princípios indispensáveis para a efetivação de um direito democrático da sexualidade. Ver mais em: Rios, Roger Raupp. “Para um direito democrático da sexualidade”. In *Horizontes Antropológicos*: Porto Alegre, ano 12, n. 26, jul./dez., 2006, pp. 71-100.

movimentos sexuais.

3.2. Da hipótese repressiva à subversão das identidades

Desde muito cedo, o sexo é algo visto com algo sujo, perigoso. Por isso, em muitas famílias, não é tão comum tratar dessa temática com tranquilidade, o que corrobora a ideia de que ainda há um grande tabu em torno dele. O que não fica claro é o seguinte: já que todos sentem, em certa medida, desejos e atração sexual em algum momento da vida, por que constantemente se vê uma forte repressão da sexualidade?

As contribuições do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) em torno da problemática da sexualidade, do sexo e das relações de poder é muito importante para os posteriores estudos de gênero e sexo e buscar entender uma gama de interrogações que vigoram em torno da repressão sexual. Sua trilogia *História da Sexualidade*¹⁵⁵ oferece uma interpretação que desconstrói as ideias arraigadas na cultura em relação à sexualidade.

De acordo com Foucault, as sociedades ocidentais ligavam a ideia de sexo à busca da verdade, que gradualmente se acentuou, sobretudo, a partir do cristianismo. A partir dessa constatação, Foucault buscava o discurso das verdades produzidas e analisava como o poder que se exercia sobre a loucura e a sexualidade produzia um discurso “verdadeiro” da psiquiatria e da sexologia. O sacramento da confissão católica e o exame de consciência, segundo Foucault, eram um modo eficaz que a Igreja encontrou de trazer a verdade sobre o sexo para o centro da existência. A partir daí, o sexo passou a ser objeto de vigilância, exame, confissão e transformou-se em discurso.¹⁵⁶ Tanto é que podia-se falar sobre a sexualidade, mas para proibi-la, denunciá-la, enclausurá-la. Essa constatação fazia parte de uma economia complexa, na qual o mecanismo da proibição era usado para esclarecer e “iluminar” a sociedade sobre a *verdade* do sexo.

Foucault afirmará que, na passagem do século XVIII para o século XIX, o que se constatou foi uma mudança na gestão da sexualidade. Se antes ela era mais um aspecto indiferente no dia-a-dia dos indivíduos e relativamente livre de intervenções sistemáticas,

¹⁵⁵ Além de *Vontade de saber* (1976), Foucault publica simultaneamente, em 1984, os dois volumes finais de *História da sexualidade*, intitulados *O uso dos prazeres* e *o Cuidado de si*, que, segundo André Constantino Yazbek, “constituem todo um trabalho de reflexão de Foucault acerca das formas de problematização moral e das práticas do “cuidado” e do trabalho de *si sobre si* na cultura greco-romana, marcando o que viria a ser considerado como um terceiro momento de sua trajetória. Um momento implicado em questões éticas fundamentais de resistência e *produção de si* no âmbito da transgressão manifesta do empreendimento ocidental de objetivação do indivíduo como domínio oferecido e disposto à inspeção dos saberes e, em consequência, às divisões normativas”. Cf. Yazbek, André Constantino. *10 lições sobre Foucault*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, pp. 29-30.

¹⁵⁶ Foucault, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015, p. 23.

agora ela passa a ser controlada, vigiada por meio dos dispositivos¹⁵⁷ da sexualidade. Acreditou-se, portanto, que essa teia discursiva que a todo instante produzia o sexo e que dizia verdades sobre ele contribuiu para que discursos “verdadeiros” formassem poderes específicos que levaram à repressão sexual. Mas o que Foucault denunciará no primeiro volume da *História da sexualidade 1: a vontade de saber* (1976) sugere outros caminhos possíveis para se pensar essa “repressão sexual”.

Em *A vontade de saber*, a proposta fundamental de Foucault é reverter a tese segundo a qual a sexualidade teria sido objeto de repressão e de censura. Essa tese Foucault nomeia de “hipótese repressiva”. Contrariamente ao que se pensava, Foucault questiona a hipótese repressiva justamente porque o que ele pode observar ao analisar a história da sexualidade presente nas sociedades modernas ocidentais, a partir dos séculos XVII e XVIII, é que, nela, mais do que em qualquer outro momento histórico, o sexo fora incitado, estimulado por meio da verbalização do desejo e de discursos – científico, médico, psiquiátrico, religioso, jurídico – que produziram a sexualidade como causalidade difusa de nossas vidas e sistemas de saber.

Sua hipótese é a de que o sexo foi incitado a se manifestar por uma *vontade de saber* sobre a sexualidade, como forma de controle dos indivíduos e da população. O que ocorreu nesse período, segundo Foucault, não foi uma censura, silenciamento em relação ao sexo ou uma vontade voraz de ocultar a sexualidade do alcance de todos, mas, antes, o que se viu foi uma “variedade, a larga dispersão dos aparelhos inventados para dele falar, para fazê-lo falar, para obter que fale de si mesmo, para escutar, registrar, transcrever e redistribuir o que dele se diz”:¹⁵⁸

Ora, considerando-se esses três últimos séculos em suas contínuas transformações, as coisas aparecem bem diferentes: em torno e a propósito do sexo há uma verdadeira explosão discursiva. É preciso ficar claro. Talvez tenha havido uma deturpação – e bastante rigorosa – do vocabulário autorizado. Pode ser que se tenha codificado toda uma retórica da alusão e da metáfora. Novas regras de decência, sem dúvida

¹⁵⁷ Segundo Judith Revel (2005), “o termo “dispositivos” aparece em Foucault nos anos 70 e designa inicialmente os operadores materiais do poder, isto é, as técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder. A partir do momento em que a análise foucaultiana se concentra na questão do poder, o filósofo insiste sobre a importância de se ocupar não “do edifício jurídico da soberania, dos aparelhos do Estado, das ideologias que o acompanham”, mas dos mecanismos de dominação: é essa escolha metodológica que engendra a utilização da noção de “dispositivos”. Eles são, por definição, de natureza heterogênea: trata-se tanto de discursos quanto de práticas, de instituições quanto de táticas moventes: é assim que Foucault chega a falar, segundo o caso, de “dispositivos de poder”, de “dispositivos de saber”, de “dispositivos disciplinares”, de “dispositivos de sexualidade” etc.” Cf. Revel, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 39.

¹⁵⁸ Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, p. 38.

alguma, filtraram as palavras: polícia dos enunciados. Controle também das enunciações: definiu-se muito mais estritamente onde e quando não era possível falar dele; em que situações, entre quais locutores, e em que relações sociais; estabeleceram-se, assim, regiões, se não de silêncio absoluto, pelo menos de tato e discrição.¹⁵⁹

Ao se debruçar analiticamente sobre a hipótese repressiva, Foucault, constata que a Igreja, a literatura e até mesmo novas técnicas racionais de regulação dos sujeitos estavam a todo instante intensificando a sexualidade, e não a interditando. São os discursos que se proliferam a partir disso, que possibilitam a criação de uma série de dispositivos para a gestão da sexualidade, dentre os quais se destacam o controle de natalidade, a interdição do sexo das crianças, a demografia, sexo entre adolescentes como problemas de ordem pública, entre outros. Tudo passa pelo sexo, mas sem se falar em sexualidade propriamente dita. Há códigos e protocolos específicos para dele se falar, há uma gestão da sexualidade promovida pelas instituições modernas, por meio de mecanismos de replicação sexual. Então, deste modo, discursos sobre a sexualidade passam a regular o sexo não o colocando na obscuridade, mas incitando que dele se fale como *o segredo*:

O segredo do sexo não é, sem dúvida, a realidade fundamental em relação a qual se dispõe todas as incitações a falar de sexo – quer tentem quebrá-lo, quer o reproduzam de forma obscura, pela própria maneira de falar. Trata-se, ao contrário, de um tema que faz parte da própria mecânica dessas incitações: maneira de dar forma à exigência de falar, fábula indispensável à economia infinitamente proliferante do discurso sobre o sexo. O que é próprio das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim, o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como *o segredo*.¹⁶⁰

Nesse ponto, Foucault é bem enfático ao dizer que, no início do século XVII, anteriormente à era Vitoriana, as práticas sexuais não eram confiscadas, tão pouco se buscava guardar segredos em torno dela. As palavras eram ditas sem qualquer tipo de pudor, sem “reticência excessiva e as coisas eram feitas sem demasiado disfarce”. Existiam discursos sem vergonha e os corpos eram expostos sem puritanismo e circulavam “anatomias mostradas”, inclusive entre as crianças que, sem qualquer escândalo, vagavam “entre os risos dos adultos”.¹⁶¹ Mas, no século XVIII, as instituições regulatórias começam a proliferar discursos sobre o sexo, a fim de controlar a população

¹⁵⁹ Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, pp. 19-20.

¹⁶⁰ Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, p. 39.

¹⁶¹ Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, p. 7.

e, ao mesmo tempo, valorizar a vida e a ordem no seio da família patriarcal burguesa. A partir daí, há uma mudança qualitativa no discurso sobre a sexualidade, criando aquelas sexualidades úteis e os “corpos dóceis”.¹⁶² Como afirma Leandro Neves Cardim:

Doravante, o estudo sobre as tecnologias do corpo deve ser colocado em relação à disciplina dos corpos e ao controle das populações, ou seja, uma tecnologia que *manipula, vigia, treina e torna os corpos úteis e dóceis*, e uma tecnologia “previdenciária ou reguladora”. Na primeira, “o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades”; na segunda, “os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto” (DS, 297). Eis aí as “duas séries” de tecnologias do corpo de que fala a filosofia de Foucault: “a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos reguladores – Estado” (DS, 298). Se fosse o caso de abordar o ponto que articula esses dois conjuntos de mecanismos, seria preciso analisar o dispositivo da sexualidade, entendendo por dispositivo a articulação de relações de saber e de relações de poder. Na junção, na encruzilhada do corpo e da população, “o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça de morte” (VS, 160).¹⁶³

Assim, evidenciam-se, no centro dos discursos sobre o sexo e o corpo, vozes que insistem na *produção do sexo verdadeiro* e, ao fazê-lo, também são responsáveis por “fabricar” o oposto: o sexo pervertido, doente, anormal, sodomita, pecaminoso. Nesse processo, evidencia-se a monogamia heterossexual como norma,¹⁶⁴ devotada à discrição e não contrária a qualquer lei jurídica ou natural. Essa noção de sexo verdadeiro faz parte da heterossexualização do desejo, como sugere a filósofa norte-americana Judith Butler (1956-):

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. A heterossexualização do desejo requer e institui a produção de oposições discriminadas e assimétricas entre

¹⁶² No último capítulo de *História da sexualidade 1: Vontade de saber* (1976), intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”, Foucault apresenta suas ideias sobre o corpo. Para entender melhor sobre o disciplinamento dos corpos, recomenda-se a leitura de *Vigiar e Punir* (1975), no qual Foucault discute melhor suas ideias em relação à disciplina e à regulamentação dos corpos nos capítulos intitulados “O corpo dos condenados” e “Os corpos dóceis”.

¹⁶³ Cardim, Leandro Neves. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009, p. 141, [grifo nosso].

¹⁶⁴ De acordo com a definição de Judith Revel, para Foucault, “a noção de norma está ligada àquela de “disciplina”. Com efeito, as disciplinas são estranhas ao discurso jurídico da lei, da regra entendida como efeito da vontade soberana. A regra disciplinar é, ao contrário, uma regra natural: a norma. As disciplinas, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, “definirão um código que não será o da lei, mas o da normalização; referir-se-ão a um horizonte teórico que não pode ser de maneira alguma o edifício do direito, mas o domínio das ciências humanas; a sua jurisprudência será a de um saber clínico”. Cf. Revel, Judith. *Michel Foucault*, p. 65.

“feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e “fêmea”.¹⁶⁵

Nesse sentido, os dissidentes da norma tornam-se objetos do discurso. Cria-se, a partir daí, uma série de nomenclaturas para enquadrar os sujeitos anormais, categorias para nomear e classificar o sexo e os desejos; fabrica-se indivíduos que devem corresponder a padrões de normalidade e, na mesma intensidade, se produz discursos que valorizam esse padrão. Isso equivale a dizer que a sexualidade passa a ser “cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir”.¹⁶⁶ E Foucault prossegue, afirmando que

em torno do sexo se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este *status* e deverá pagar as sanções. [...] Assim, marcharia com sua lógica capenga, a hipocrisia de nossas sociedades burguesas. Porém, forçada a algumas concessões. Se for mesmo preciso dar lugar às sexualidades ilegítimas, que vão incomodar noutro lugar: que incomodem lá onde possam ser reinscritas, se não nos circuitos da produção, pelo menos nos do lucro.¹⁶⁷

No caso dos homossexuais, Foucault afirma que, por volta de 1870, os psiquiatras passaram a considerar a homossexualidade como objeto do saber médico, e esse discurso da verdade produzido em relação à homossexualidade possibilitou a fabricação de sujeitos loucos e doentes sexuais, uma invenção estratégica advinda da mesma vontade de saber. Invenção essa que contribuiu inclusive para a patologização das mulheres, negros e demais minorias. Essa intervenção sistemática da psiquiatria e da medicina se caracterizou, portanto, como mais um meio de intervir e controlar a sexualidade e a população. A sexualidade passou a ser adotada como medida de valor e de verdade, por isso as ciências passariam, a partir daí, a se ocupar dela, investigando-a de modo que pudessem encontrar no seu âmago, *verdades* sobre o sujeito.

¹⁶⁵ Butler, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 44.

¹⁶⁶ Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, p. 7.

¹⁶⁷ Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, p. 8.

Logo, qualquer comportamento que destoasse das normas estabelecidas pelos regimes de verdades¹⁶⁸ era visto como desviante, inadequado. O efeito dessa economia política sexual foram a crescente vigilância, o controle e a normatização do sexo e dos corpos, que passou a ser visto como risco, um perigo a ser combatido, um inimigo a ser derrotado e, para isso, a necessidade que dele se falasse cada vez mais.

A partir da proposta de Foucault de que a sexualidade é um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de “sexo” como parte de uma estratégia reguladora para ocultar e, portanto, perpetuar as relações de poder, fica evidente que compreender os efeitos dessa economia política sexual é entender que não dá para pensar a sexualidade em Foucault sem falar em relações de poder e, ao mesmo tempo, nos debates atuais, deixar de associá-las às questões de gênero.

Muito embora não seja nosso objetivo traçar uma análise rigorosa sobre a concepção foucaultiana de poder, é indispensável, contudo, que pontuemos a centralidade que ela possui nos estudos que Foucault desenvolve ao longo de suas pesquisas, sobretudo, por sua “analítica do poder”,¹⁶⁹ que reflete nos estudos de gênero e sexualidade a partir da perspectiva das relações de poder.

É a partir de Foucault que diversos teóricos irão operar uma mudança significativa no modo de produção de saberes sobre o sexo, a sexualidade e o gênero, buscando desconstruir, descentralizar e fazer leituras revisionistas dos processos de naturalização desses conceitos. A análise do poder, diz Foucault, deve se dar não a partir do centro (que é entendido como o Estado), mas das periferias, pois, analisando as relações de poder em camadas periféricas da sociedade, pode-se ter uma noção melhor de como ele torna-se onipresente¹⁷⁰ em todas as estruturas sociais:

¹⁶⁸ De acordo com Judith Revel, “as análises de Foucault procuraram, em particular, trazer à luz as características de nosso próprio regime de verdade. Esse regime possui, efetivamente, várias especificidades: a verdade está centrada no discurso científico e nas instituições que o produzem; ela é permanentemente utilizada tanto pela produção econômica quanto pelo poder político; ela é muito largamente difundida, tanto por meio das instâncias educativas quanto pela informação; ela é produzida e transmitida sob o controle dominante de alguns grandes aparelhos políticos e econômicos (universidades, mídia, escrita, exército); ela é lugar de um enfrentamento social e de um debate político violentos, sob a forma de “lutas ideológicas”. O problema parece ser, conseqüentemente, para Foucault, o de interrogar os jogos de verdade – isto é, as relações por meio das quais o ser humano se constitui historicamente como experiência – que permitem ao homem pensar-se quando se identifica como louco, como doente, como desviado, como trabalhador, como quem vive ou quem fala, ou ainda como homem de desejo. É por essa razão que o filósofo define seu trabalho, no final de sua vida e de maneira retrospectiva, como uma “história da verdade””. Cf. Revel, Judith. *Michel Foucault*, pp. 86-87.

¹⁶⁹ Como leitura complementar sobre a “analítica do poder” ver: Maia, Antônio C. “Sobre a analítica do poder em Foucault”. In *Tempo Social - Revista Sociológica USP*. São Paulo, 7 (1-2), 1995, pp. 83-103.

¹⁷⁰ Foucault afirma que o poder é onipresente “não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos

Em primeiro lugar: não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos.¹⁷¹

Nesse sentido, as críticas da análise foucaultiana têm a ver com a natureza da soberania. Foucault queria se afastar daquilo que considerava uma ideia errada – a teoria política deveria envolver um entendimento do poder exercido por um soberano individual que aprova leis e pune os que a desobedecem. Antes de mais nada, sua noção de poder desorganiza as concepções convencionas e propõe que observemos o poder sendo exercido em diversificadas formas e direções, e não centralizado em uma pessoa – no monarca ou no governante – como a tradição política conjecturava.

Para Foucault, o poder – em vez de estar centrado no Estado – encontra-se difundido em microlugares por toda sociedade. Não se tem o poder – como posse – mas se exerce poder por meio das relações que estabelecemos constantemente em nosso dia-a-dia. Foucault criticava a filosofia política dominante (fundamentada, sobretudo, nas ideias hobbesianas) por se basear nas noções de autoridade formal e insistir em analisar uma entidade chamada “o Estado”.

Portanto, tendo em vista esse diagnóstico, os teóricos políticos precisavam, segundo ele, “cortar a cabeça do rei” e desenvolver uma abordagem que conseguisse dar conta de refletir essa mudança na percepção das formas de exercício do poder:

Trata-se, portanto, de, ao mesmo tempo, assumir outra teoria do poder, formar outra chave de interpretação histórica; e, examinando de perto todo material histórico, avançar pouco a pouco em direção a outra concepção do poder. Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei. Portanto: analisar a formação de um certo tipo de saber sobre o sexo não em termos de repressão ou lei, mas em termos de poder.¹⁷²

Segundo Judith Revel, Foucault nunca trata o poder como uma entidade coerente,

os lugares. E “o” poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las”. Cf. Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, p. 101.

¹⁷¹ Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 182.

¹⁷² Foucault, Michel. *História da sexualidade 1*, p. 100.

unitária e estável, mas antes procura situá-lo como relacional que supõe “condições históricas de emergência complexas e que implicam efeitos múltiplos, compreendidos fora do que a análise filosófica identifica tradicionalmente como o campo do poder”.¹⁷³ Além disso, Revel afirma que, muito embora Foucault pareça ter questionado a importância do tema “poder” em sua obra,

suas análises efetuam dois deslocamentos notáveis: se é verdade que não há poder que não seja exercido por uns sobre os outros – “os uns” e “os outros” não estando nunca fixados num papel, mas sucessiva, e até simultaneamente, inseridos em cada um dos polos da relação -, então uma genealogia do poder é indissociável de uma história da subjetividade; se o poder não existe senão em ato, então é à questão do “como” que ele retoma para analisar suas modalidades de exercício, isto é, tanto à emergência histórica de seus modos de aplicação quanto aos instrumentos que ele se dá, os campos onde ele intervém, a rede que ele desenha e os efeitos que ele implica numa época dada. Em nenhum caso, trata-se, por consequência, de descrever um princípio de poder primeiro e fundamental, mas um agenciamento no qual se cruzam as práticas, os saberes e as instituições, e no qual o tipo de objetivo perseguido não se reduz somente à dominação, pois não pertence a ninguém e varia ele mesmo na história.¹⁷⁴

Foucault, insiste, portanto, em pensar no “como” do poder e, a partir disso, efetuar deslocamentos críticos em relação a uma suposta ideia de “poder fundamental”. Para tanto, toma como objeto de análise as relações de poder que os sujeitos estabelecem uns para com os outros e não “o” poder em si mesmo. Ele pensa no poder como se fosse uma rede que adquire capilaridade no tecido social a partir das relações que uns estabelecem com outros. Para isso, o poder deve ser pensado, antes, como “uma estratégia”, de modo que, assim concebido, não seja visto como posse de algum indivíduo ou grupo que possa transmiti-lo ou negá-lo quando bem desejasse.

Os escritos de Foucault, além do mais, contribuíram para lançar um novo olhar sobre o deslocamento do sujeito e a desnaturalização de inúmeras dimensões da vida social que permitiu historicizar as identidades. Para a historiadora Margareth Rago, de diversos lados, via-se surgir, no curso histórico, a partir dos anos 1980, uma forte crítica à razão, ao sujeito universal e à lógica da identidade. Movimento esse, operado sobretudo, a partir dos escritos foucaultianos que denunciavam,¹⁷⁵ segundo Rago, “a armadilha de

¹⁷³ Revel, Judith. *Michel Foucault*, p 67.

¹⁷⁴ Revel, Judith. *Michel Foucault*, p. 67.

¹⁷⁵ Para a historiadora Margareth Rago, “há, ainda hoje, uma enorme resistência, sobretudo por parte dos intelectuais de tradição marxista, ortodoxa e heterodoxa, para entenderem a dissolução do sujeito operada por Foucault. Não se trata, nessa lógica, de negar a existência dos seres humanos e de suas práticas, como muitos afirmam, e muito menos de encerrá-los nas grades disciplinares, atando suas capacidades criadoras,

que temos sido vítimas ao tomarmos um modo histórico de produção de subjetividade, marcado fundamentalmente pela dimensão da sujeição na sociedade burguesa, desde os fins do século 18, como sendo natural para qualquer momento histórico”.¹⁷⁶

Foucault preparara o terreno radicalmente, ao questionar a naturalização do sujeito e as objetivações operadas pelas práticas discursivas dominantes. O filósofo francês apontava para a maneira profundamente ahistórica com que trabalhávamos sujeitos e objetos, denunciando a imensa ilusão de que éramos vítimas ao falarmos do sujeito universal, tomado por personagem não apenas “de carne e osso”, mas de quem tudo emanava. Logo, as feministas avançaram a crítica questionando a figura do sujeito unitário, racional, masculino que se colocava como representante de toda a humanidade. As mulheres, portanto, não tinham história, absolutamente excluídas pela figura divina do Homem, que matara a Deus para se colocar em seu lugar. Passamos, então, a perceber o deslocamento que se operava de uma forma de pensamento “arborescente”, “pivotante”, como diz Deleuze, fundado no privilégio do sujeito e, portanto, construído a partir da lógica da identidade, para as possibilidades de um pensamento relacional e diferencial, ou “rizomático”, como propõe este. Trata-se, nessa referência, de perceber que as subjetividades são históricas e não naturais, que os sujeitos estão nos pontos de chegada e não de partida como acreditávamos então; e ainda, que as conexões podem ser estabelecidas entre campos, áreas, dimensões sem necessidade exterior pré-determinada.¹⁷⁷

Nesse sentido, o sujeito mostrou ser efeito de uma dinâmica social de produção de saberes. O poder deixa de ser considerado como algo fixo e centralizado e dirige-se uma análise mais atenta para os efeitos do poder, que vincularia o sujeito “a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos”¹⁷⁸ do poder.

É a partir do legado deixado por Foucault e sua historicidade acerca da sexualidade, bem como do conjunto de sua teoria, que iremos propor uma análise das categorias de gênero e sexo. Refletir sobre elas fortalece nosso entendimento no que concerne às desigualdades de gênero quando pensamos, por exemplo, que homens e mulheres possuem papéis e funções sociais diferenciadas justamente por serem homens ou mulheres. Uma vez compreendido que gênero é o primeiro elemento diferenciador das

mas de denunciar estas formas de prisão que não se objetivam apenas no espaço carcerário propriamente dito. [...] Nessa perspectiva, o indivíduo é uma construção relativamente recente, assim como o próprio social. E, muito longe do que propõe o Iluminismo enquanto emancipação do homem pela razão, temos nos abrigado sob os braços do Pai ou da Mãe, do Médico ou do Diretor espiritual, da Autoridade, enfim, ao invés de nos autonomizarmos pelo uso prático da própria capacidade reflexiva”. Cf. Rago, Margareth. “Descobrimo historicamente o gênero”. In *Cadernos Pagu* (11), 1998, pp. 91-92.

¹⁷⁶ Rago, Margareth. “Descobrimo historicamente o gênero”. In *Cadernos Pagu* (11), 1998, p. 91.

¹⁷⁷ Rago, Margareth. “Descobrimo historicamente o gênero”. In *Cadernos Pagu* (11), 1998, pp. 90-91.

¹⁷⁸ Foucault, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 29.

relações de poder, torna-se indispensável, portanto, pensar como essas relações ajudam a compreender os modos como a construção social das identidades, do masculino e do feminino, se dão.

No caso das sexualidades “desviantes”, prevalece a mesma lógica: subordinação, servilismo, submissão e desigualdades no âmbito da vida pessoal, profissional, afetiva e sexual. Além do mais, reforça lógica misógina, machista e heterossexista para o interior das relações homoafetivas. Desigualdades que se fundamentam, sobretudo, por uma noção universalmente compartilhada de sexualidade verdadeira. Pressupor isto, não é o mesmo que sucumbir a uma análise vitimista diante das disparidades que encontramos na dicotomia homem-mulher ou hetero-homo. No centro dessa discussão, o que vem à tona é a constatação de que entender o modo como operam essas relações entre os sujeitos é determinante para desmistificar a oposição entre uma sexualidade “majoritária-dominante” de uma sexualidade “minoritária-dominada”. Uma vez que o poder não é algo que está de posse de um soberano absoluto, nem tão pouco centrado na figura do Estado, mas está em todos os lugares de modo, que seus efeitos surgem a partir das relações que os indivíduos exercem uns sobre os outros, então é certo afirmar que as relações entre homens e mulheres ou entre heterossexuais e homossexuais não podem ser entendidas como uma relação entre dominadores *vs.* dominados, nem na ordem das práticas sociais, muito menos na ordem discursiva. Não há domínio de um polo detentor do poder em relação a um polo vazio de poder.

O poder é exercido a partir das ações que os sujeitos estabelecem com outros sujeitos. Não há subordinação, mas disputas, sendo que, para que ocorra uma relação de poder, é necessário que o outro seja mantido como sujeito de ação e que haja abertura, diante da relação de poder, de um campo de respostas, reações, efeitos e invenções possíveis. Fica evidente, portanto, que gênero, sexualidade e relações de poder estão intimamente relacionados, e que sua articulação é mais do que necessária.

Essa compreensão do poder nas relações de gênero ocasionou grandioso debate para as lutas sociais, em especial para o movimento feminista. Essa nova percepção do poder, elaborada por Foucault, contribuiu para minar as antigas apostas de que o poder estaria supostamente concentrado em apenas uma entidade – no caso, o Estado –, ou num restrito grupo de privilegiados – burguesia. Para ele, o Estado era simplesmente a expressão das estruturas e da configuração de poder na sociedade, em vez de uma entidade que exerce dominação sobre os indivíduos. Essa visão do Estado como uma “prática”, em vez de uma “coisa em si mesma”, significava que um verdadeiro entendimento da

estrutura e da distribuição do poder na sociedade poderia ser alcançado por meio de uma análise mais ampla, entendendo o poder como “ações sobre ações”.

Compreender gênero e sexualidade é compreender como os indivíduos se organizam e se distribuem econômica e politicamente na vida social e, sobretudo, compreender que a ausência de entendimento sobre as identidades de gênero acarretará a produção de indivíduos em polos opostos e desiguais dentro dos arranjos sociais.

Um diagnóstico parcial seria suficiente para evidenciar que as noções de masculinidades e feminilidades já se encontram marcadamente definidas, que os papéis de gênero e as fronteiras limítrofes entre a normalidade, natureza, fragilidade, virilidade serão decisivas para selecionar e provocar as rupturas necessárias diante das hierarquias sociais. Isso significa que as noções de gênero e de sexo são construídas e transformadas constantemente em relações de poder nos processos sociais. Afirmar isso é perceber que é por meio das relações de poder que poderá ser possível explorar as complexidades dos papéis de gênero e perceber como eles contribuem para a falta de reconhecimento, a diferenciação, marginalização e exclusão de vários indivíduos em âmbitos diferentes da vida social.

3.3. Sexualidade e relações de poder: crítica às categorias de sexo e de gênero

Dentro do leque múltiplo de percepções em torno do gênero e do sexo, é possível compartilhar, entre os teóricos que discutem sobre a sexualidade, por um lado, que a categoria “sexo” é entendida como a classificação biológica das pessoas como machos ou fêmeas, baseadas em características orgânicas como cromossomos, níveis hormonais, órgãos reprodutivos e genitais. O que marcaria a noção de sexo são as diferenças entre homens e mulheres a partir dos componentes biológicos que os tornam aquilo que são: homens ou mulheres. Nos últimos dois séculos, esse marco biológico vigorou, sendo constantemente reforçado pelas correntes essencialistas vinculada a uma abordagem médica e científica que determina “o que é aceitável ou não, patologizando e/ou criminalizando o que se enquadra no segundo caso”.¹⁷⁹ Logo, o sexo é compreendido como uma categoria estável e dual – macho e fêmea – (dimorfismo sexual ou binarismo).

O gênero, por sua vez, se refere às formas pessoais e sociais das pessoas se

¹⁷⁹ Camargo Jr, Kenneth; Rohden, Fabíola; Cáceres, Carlos. “Ciência, gênero e sexualidade”. In Sonia Corrêa; Richard Parker (Org.) *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro: ABIA, 2011, p. 127.

identificarem, e serem conseqüentemente identificadas, como homens ou mulheres. Acredita-se que o gênero é construído socialmente, pela cultura, no tempo e é independente do sexo biológico, sendo assim, um processo que não tem origem nem fim, de modo que é algo que “fazemos”, e não algo que “somos”. Nessa perspectiva, o gênero não é algo fixo, natural ou essencial, mas um constante fazer-se.

Historicamente o conceito de gênero aparece em meados do século XX, quando a medicina se vê diante dos casos de recém-nascidos *intersex*. O saber médico precisava dizer a verdade sobre o sexo e, diante da falta de respostas para o nascimento de crianças *intersex*, era necessário que a verdade sobre o sexo aparecesse. O caso de Bruce/Brenda é emblemático e ilustra bem esse cenário.

De acordo com a filósofa francesa Elsa Dorlin (1974-), o caso de Bruce/Brenda pode ser considerado o marco do nascimento do conceito de gênero na medicina.¹⁸⁰ Em sua obra *Sexe, genre et sexualités: introduction à la théorie féministe* (2008), Dorlin relata que Bruce/Brenda foi uma criança de nove meses que, devido a uma cirurgia de circuncisão malsucedida, teve seu pênis castrado e, posteriormente, foi submetido a uma cirurgia de redesignação sexual, realizada pelo médico John Money, um dos maiores especialistas em transexualidade dos anos 1950 nos Estados Unidos.

De acordo com os médicos da época, a decisão tomada era mais do que certa, pois um homem biológico jamais poderia exercer sua identidade de forma normal sem ter o pênis. Nesse caso, Bruce/Brenda foi usado/a como cobaia pela medicina para demonstrar que é possível flexibilizar o sexo e o gênero e que, mesmo tendo nascido biologicamente menino, posteriormente, enquanto Brenda, poderia assumir sua identidade de gênero atribuída socialmente. Nessa concepção, o sexo é compreendido como biológico, natural – marcado por fatores endógenos, e o gênero, associado à cultura e elementos sociais, marcado por fatores exógenos. Esse experimento levou teóricos essencialistas a acreditarem que o sexo biológico é a causa da produção do gênero, não sendo possível, portanto, um indivíduo exercer sua identidade plenamente se o seu sexo não corresponder ao seu gênero de forma simétrica. Nesse sentido, uma pessoa *intersex*, por exemplo, desestabilizaria e perturbaria a causalidade do sexo biológico, uma vez que não se enquadra em nenhum dos sexos “naturais”, ou seja, de uma sexualidade natural, dada com o nascimento, possuidora de uma essência interior.

Na década de 1970, o conceito de gênero surgirá nos estudos elaborados pelas

¹⁸⁰ Dorlin, Elsa. *Sexo, género y sexualidades: introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2009, p. 33.

ciências sociais, devendo sua contribuição, sobretudo, à luta e à crítica feita pelas feministas anglo-saxônicas da chamada “segunda onda” do movimento feminista. O termo “gênero”, como compreendemos atualmente e é largamente difundido pelas ciências humanas, emerge dos trabalhos da historiadora norte-americana Joan Scott (1941-), que marcou consideravelmente a produção acadêmica com a publicação de seu artigo intitulado *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1990). Ela, que se assume pós-estruturalista, retoma o método de desconstrução do filósofo francês Jacques Derrida (1930-2004) para propor uma crítica que visa desconstruir vícios do pensamento ocidental, dentre eles a oposição universal e atemporal entre homem e mulher. Além disso, influenciada pelas análises foucaultianas, entende o gênero como um *saber* sobre as diferenças sexuais. Assim, havendo uma relação necessária entre saber e poder, o gênero estaria submetido a relações de poder, já que sua concepção incorpora a assimetria atribuída aos sexos e ao gênero, e, portanto, a noção de que as relações de gênero são relações desiguais de poder.

Segundo Scott, o gênero é uma organização social, construída sobre a percepção das diferenças sexuais imbricadas a relações desiguais de poder e, justamente por isso, os corpos – e conseqüentemente o gênero e o sexo – não podem ser tomados fora da cultura, dos discursos e das atribuições de sentido que eles construirão ao longo de sua existência:

Minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos que estão inter-relacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações de poder, mas a mudança não é unidirecional.¹⁸¹

Na primeira definição, Scott afirma que as diferenças anatômico-fisiológico entre os sexos se fundam em símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas. Na segunda, ela aponta que o gênero marca e estabelece as hierarquias entre os sexos. A partir do gênero, portanto, é possível compreender como as organizações concretas e simbólicas da vida, o incorporam na dinâmica da distribuição de papéis e nos arranjos sociais, bem como de que modo o poder é exercido nas relações entre os sexos.

¹⁸¹ Scott, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995, p. 86.

Estudar o gênero, nessa perspectiva, seria, segundo Scott, uma forma de decodificar e compreender as relações complexas entre as diversas formas de interação humana. Além disso, Scott sugere que, ao pensar na categoria “gênero”, não podemos apenas compreendê-la em seus usos descritivos, mas enquanto categoria de análise histórica, uma categoria útil não só para a história das mulheres, mas, sobretudo, para elucidar a história dos homens, das relações entre homens e mulheres, dos homens entre si e das mulheres igualmente, além de preparar um campo fértil para a análise das desigualdades e das hierarquias sociais.

Scott destaca três usos descritivos.¹⁸² Em primeiro lugar, o tratamento dado a “gênero” como sinônimo de “mulheres”. Esse uso teria sido criado para incluir – inicialmente – no meio acadêmico, o termo “mulher”, categoria historicamente invisibilizada na historiografia e que surgiria, portanto, para amenizar os efeitos desse processo de invisibilização. Em segundo lugar, Scott aponta para um segundo uso descritivo do gênero: o momento em que ele passa a agregar em sua definição os homens, o que cria uma situação relacional entre homens e mulheres e altera a visão de que gênero seja o estudo exclusivo das mulheres como categoria isolada. Por fim, Scott aponta para o terceiro uso descritivo do gênero: a noção de uma categoria que marca corpos sexuados, ou seja, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. Segundo ela, essa definição é o principal elemento que constitui a dicotomia sexo-gênero.

Expostos os usos descritivos do gênero, a intenção de Scott é afirmar que, tomados em si mesmos, esses usos não ajudam a fornecer uma abordagem precisa do que seja gênero. Por isso, é necessário entender o gênero como uma categoria de análise para além de seus usos descritivos, ou seja, que seu emprego ajude a questionar e problematizar o que convencionalmente acreditou significar homens e mulheres, desestabilizando a ideia naturalizada, essencialista e imutável como o corpo, o sexo e a biologia foram meticulosamente generificados ao longo da história. É o que questiona a antropóloga Maria Luiza Heilborn ao falar sobre as fronteiras simbólicas entre sexo, gênero e sexualidade:

Gênero, hoje, tornou-se uma categoria bastante difundida, ainda que se deva assinalar que há diferentes apropriações teóricas em cima do mesmo termo. O conceito de gênero refere-se à construção social do sexo e foi produzido com a ideia de discriminar o nível anátomo-fisiológico da esfera social/cultural. Em outras palavras, essa categoria

¹⁸² Scott, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In *Educação e Realidade*, v. 16, n° 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995, p. 73.

analítica visa, sobretudo, distinguir a dimensão biológica da social. É a organização social da diferença sexual (Grossi, Heilborn e Rial, 1998). O raciocínio que apoia essa distinção baseia-se na ideia de que há machos e fêmeas na espécie humana, mas a qualidade de ser homem e ser mulher é realizada pela cultura. Mas, por que é possível afirmar que homens e mulheres existem na cultura, ou melhor, que são realidades sociais e não naturais?¹⁸³

A partir desse questionamento, Heilborn afirma que “é justamente a inserção do indivíduo em diferentes esferas sociais que determina sua maneira de perceber o mundo”, ou seja, “isto significa dizer, em última instância, que as escolhas e preferências dos indivíduos são socialmente fabricadas”.¹⁸⁴ Seguindo esse raciocínio, é válido considerar a importância da categoria gênero para a análise histórica, uma vez que gênero enquanto construção social do sexo, se apresenta no horizonte de fabricação socialmente elaborada. Além disso, essa compreensão do gênero a partir de sua historicidade permitiu oferecer uma narrativa das experiências humanas a partir de perspectivas mais plurais no âmbito do processo de constituição das subjetividades. Nesse sentido, a interpretação de Rago para esse fenômeno nos ajuda a elucidar os ganhos substantivos ao incorporar a categoria do gênero para a prática das relações sociais:

A categoria do gênero permitiu, portanto, sexualizar as experiências humanas, fazendo com que nos déssemos conta de que trabalhávamos com uma narrativa extremamente dessexualizadora, pois embora reconheçamos que o sexo faz parte constitutiva de nossas experiências, raramente este é incorporado enquanto dimensão analítica. É claro que não estou me referindo apenas à importância dos estudos da sexualidade, como a história do amor, das práticas sexuais, da prostituição ou da homossexualidade. Muito mais do que isto, penso na dimensão sexual que constitui nossa subjetividade e que habita nossas práticas cotidianas, muito além das relações especificamente sexuais, como as entendemos. Uma partilha cultural que se tem até recentemente considerado como fundamental entre o universo masculino e o feminino, separando os corpos e opondo-os entre si. Ao mesmo tempo o desejo é pouco pensado e problematizado em nossos estudos, mesmo porque temos ainda operado com categorias pouco flexíveis que dão conta de algumas dimensões das relações sociais, muito mais racionais do que emocionais, psíquicas, intuitivas, sentimentais e afetivas, o que sem dúvida empobrece demais a experiência humana.¹⁸⁵

Recentemente, em entrevista concedida à revista *Mandrágora*, Scott afirma que,

¹⁸³ Heilborn, Maria Luiza. “Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade”. In *Cadernos Cepia*, nº 5, Gráfica JB, Rio de Janeiro, 2002, p. 76.

¹⁸⁴ Heilborn, Maria Luiza. “Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade”. In *Cadernos Cepia*, nº 5, Gráfica JB, Rio de Janeiro, 2002, p. 78.

¹⁸⁵ Rago, Margareth. “Descobrimos historicamente o gênero”. In *Cadernos Pagu* (11), 1998, p. 91.

nos dias atuais, o gênero ainda pode ser considerado uma categoria útil para a análise histórica, contudo, sua importância dependerá das perguntas que iremos fazer diante dele:

Eu penso que gênero ainda é uma categoria útil, apesar de sua cooptação por muitas agências internacionais, ONGs, governos e afins. Para mim, gênero representa uma pergunta a ser feita por qualquer sociedade, em qualquer momento: como mulheres e homens estão sendo definidos, um em relação ao outro? Dito de outra forma, dada a impossibilidade de realmente dizer o que as diferenças físicas entre os sexos significam, como as sociedades têm tentado impor significados e mantê-los no lugar? Como os indivíduos tem se imaginado, não se encaixando nessas categorias? Gênero é, em outras palavras, uma norma reguladora que funciona perfeitamente. Assim, as perguntas interessantes são: quem estabelece as definições? Para que fins? Como elas são aplicadas? Como indivíduos e grupos resistem as definições? Se usada dessa maneira, como um conjunto de perguntas cujas respostas não sabemos de antemão, o gênero ainda é uma categoria útil de análise.¹⁸⁶

Foi justamente essa ausência de respostas de antemão que impulsionou teóricas feministas, pensadoras de diversas áreas do saber, historiadoras, antropólogas, sociólogas e estudiosas das relações de gênero, sexo e sexualidade a aprofundar essas conceituações e ampliar a compreensão do que seja gênero, sexo e sexualidade, para além dos esforços de Scott. Dentre elas, destacamos a filósofa norte-americana Judith Butler (1956-) com sua crítica às categorias de sexo e gênero e os questionamentos provocados nos centros das fervorosas discussões feministas em relação ao que ela denomina como “o suposto sujeito do feminismo”.

3.4. Identidades descontínuas e desestabilização do gênero e do sexo

Porque precisamos falar em identidades contínuas? Ou melhor, por que o feminismo precisa reivindicar apenas uma identidade, de ordem metafísica, quando nos vemos diante de identidades plurais e fluídas? Seria possível pensar uma identidade singular que consiga dar conta de dizer a verdade sobre o sujeito? Esse e outros questionamentos são levantados pela filósofa norte-americana Judith Butler (1956-).

Considerada um dos maiores nomes de expressão nos estudos de gênero, teoria feminista e estudos *queer*,¹⁸⁷ Butler, que assume a cadeira de retórica e literatura

¹⁸⁶ Lemos, Fernanda. “Entrevista com Joan Scott”. In *Mandrágora*, v. 19, 2013, pp. 161-164.

¹⁸⁷ A obra da filósofa norte-americana Judith Butler, tem se apresentado como uma das literaturas principais para a compreensão do sujeito *queer*. Além de ser central sua análise em torno da categoria “sujeito”, o

comparada na Universidade da Califórnia, em Berkeley, tem suas produções acadêmicas concentradas em teorias psicanalíticas, feministas e pós-estruturalistas.

Butler, como pensadora preocupada com a temática da sexualidade, do gênero e do sexo, se opõe ao pensamento que sustenta a oposição binária entre sexo e gênero, presente, sobretudo, no movimento feminista. Segundo ela, as ideias de sexo como um dado da natureza e o gênero como sendo um dado da cultura e das experiências e registros históricos da formação do sujeito na interação social precisam ser contestadas.

Esse aspecto “natural” do sexo, ou seja, essa ideia comumente compartilhada de que o sexo é algo biológico e apenas o gênero seja uma construção social é fortemente negada por Butler, que afirma, dentre outras coisas que ambos são construções sociais discursivamente elaboradas. Assim, o sexo deve ser entendido como uma categoria social, culturalmente construída, e o gênero, do mesmo modo, performativamente construído. Porém, se engana quem acredita que a obra de Butler se presta à categorização fácil, como aponta Sara Salin:

Em maior ou menor grau, todos os seus livros levantam questões sobre a formação da identidade e da subjetividade, descrevendo os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumir as identidades sexuadas/“generificadas”/radicalizadas que são construídas por nós (e, em certa medida, por nós) no interior das estruturas de poder existentes. Butler está empenhada em questionar continuamente “o sujeito”, indagando através de que processos os sujeitos vêm a existir, através de que meios são construídos e como essas construções são bem-sucedidas (ou não). O “sujeito” de Butler não é um indivíduo, mas uma estrutura linguística em formação. A “sujeitidade” [“*subjecthood*”] não é um dado, e, uma vez que o sujeito está sempre envolvido num processo de devir sem fim, é possível reassumir ou repetir a sujeitidade de diferentes maneiras.¹⁸⁸

A noção de sexo e de gênero butleriano, portanto, não busca apoiar-se sobre uma substância permanente. O argumento de Butler é simples e foucaultiano: o sexo não é

conjunto de sua obra a torna uma das teóricas *queer* por excelência. De acordo com Sara Salin, o indivíduo *queer* é aquele que “não está preocupado com definição, fixidez ou estabilidade, mas é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação” (2017, p. 19). Essa compreensão é fruto dos estudos *queer*. Segundo ela, “a teoria *queer* surgiu, pois, de uma aliança (às vezes incômoda) [sic] de teorias feministas, pós-estruturalistas e psicanalíticas que fecundavam e orientavam a investigação que já vinha se fazendo sobre a categoria do sujeito. A expressão “*queer*” constitui uma expressão radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar, e seu radicalismo reside, pelo menos em parte, na sua resistência à definição – por assim dizer – fácil” (2017, p. 19). Cf. Salin, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. Sugestão de leitura para melhor compreender a origem e significado do termo “*queer*”: Sedgwick, Eve. *Epistemology of the Closet*. Londres: Penguin, 1990 e Sedgwick, Eve. *Tendencies*. Londres: Routledge, 1994.

¹⁸⁸ Salin, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*, pp. 10-11.

aquilo que fica fora da cultura e da história, logo, todas as relações de poder que influenciam na sua produção permitem afirmar que ele não existe de forma isolada, mas que também, assim como o gênero, é um fazer-se constante, é discursivamente construído. É o que postula a psicanalista Simone Perelson em relação à teoria butleriana expressa em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (1990):

Judith Butler empreende, em primeiro lugar, uma genealogia crítica, fortemente fundamentada no pensamento de Foucault, das categorias de gênero estabelecidas como uma *relação binária homem-mulher*. Irá demonstrar que o binarismo é um produto reificado de práticas discursivas múltiplas e difusas que funcionam como regimes de poder, sendo o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória apontados como os elementos definidores desta produção/construção. A genealogia crítica do binarismo dos gêneros conduzirá a autora à crítica da *distinção sexo-gênero*, à ideia de um sexo natural ou pré-discursivo, por um lado, e um gênero culturalmente construído, por outro. A construção do caráter natural do sexo, a produção da natureza sexuada como anterior à cultura é, de fato, uma maneira de assegurar a manutenção da estrutura binária dos gêneros. Vale observar, como nota Butler, que o discurso que opõe o sexo natural ao gênero cultural concebe de modo habitual que a natureza é feminina e precisa ser subordinada pela cultura, invariavelmente concebida como masculina. A crítica de Butler à ideia de um sexo natural fundamenta-se na crítica de Foucault à concepção da cultura como efeito de uma lei repressiva, na qual encontraríamos, de um lado, uma sexualidade subversiva ou emancipatória, livre da lei, do discurso e do poder (podendo esta ser feminina ou não) e, de outro lado, a lei repressora.¹⁸⁹

Por muito tempo se considerou a questão da sexualidade como algo pertencente à dimensão intimamente particular de cada indivíduo, não podendo, portanto, ser tratada como assunto público. Nessa perspectiva, a prática sexual, além de estar restrita ao casal heterossexual, era vista para fins de reprodução da espécie humana. As sexualidades homoeróticas, em oposição, eram consideradas uma aberração não-reprodutiva. O argumento utilizado pelos essencialistas buscava acoplar o sexo a uma noção biológica e justificar, por meio de um dado saber científico – o biológico –, a pretensão da naturalidade e originalidade da matriz heterossexual e a prescrição da heterossexualidade como modelo social. Assim, essa essencialização do sexo não permitiria que qualquer discurso discordante dessa matriz pudesse ser legitimado como verdadeiro. Então, toda “verdade” sobre o sexo era produzida sob o regime de verdade que favorecesse esse

¹⁸⁹ Perelson, Simone. “Da subversão do gênero à reinvenção da política”. In *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 7, n. 1. Rio de Janeiro, 2004, p. 5.

modelo:

As categorias do sexo, do desejo e da sexualidade deveriam se manter em uma relação coerente, segundo os parâmetros estabelecidos pelo modelo. Porém, essa estabilidade não consegue se sustentar. Os corpos promovem a desordem nesse modelo criado para regulá-los, fazendo com que ele perca sua força normativa no campo da sexualidade. Os processos de identificação são forjados para que a coerência seja mantida, fazendo uso de uma série de significações corporais, de atos e gestos que dão uma aparência de essência do corpo, de algo interno a ele, mas que estão de fato em sua superfície.¹⁹⁰

Butler, apoiada nos pressupostos foucaultianos, postula que o sujeito está sempre em processo contínuo, ele se constrói no e pelo discurso por meio dos atos que executa. Do mesmo modo, acredita que a identidade de gênero/sexo também seja uma construção discursiva. Assim, a identidade de gênero seria entendida como uma sequência de atos sem ator ou autor preexistente. Nesse sentido, falar em identidade da mulher, por exemplo, é falar de uma construção sem origem ou fim acerca do que compreendemos pelo sujeito “mulher”. Isso quer dizer que a identidade está aberta a formas de intervenção e de ressignificação contínuas desde que seja encarada como uma prática discursiva. Essa é a constatação que Butler tem em *Problemas de gênero*: a crença de que o sexo e o corpo sejam entidades materiais naturais e autoevidentes não se sustenta e, portanto, devemos desconfiar desse pressuposto essencialista. Segundo Sara Salin,

Butler descreve os processos pelos quais a identidade é construída no interior da linguagem e do discurso: as teorias construtivistas não tentam reduzir tudo a construções linguísticas, mas estão interessadas em descrever as condições de emergência – neste caso – do sujeito. Butler, seguindo Foucault, caracteriza esse modo de análise como “genealógico”. De forma muito breve, a genealogia é um modo de investigação histórica que não tem como meta “a verdade” ou o conhecimento. Como diz Butler, “a genealogia não é a história dos eventos, mas a investigação das condições de emergência (*Entstehung*) daquilo que é considerado como história: um momento de emergência não passa, em última análise, de uma fabricação” (RBP, p. 15).¹⁹¹

A ideia de uma construção unívoca do “sexo” já havia sido demonstrada por Foucault, em *História da sexualidade I*, como fabricada, ou seja, “produzida a serviço da

¹⁹⁰ Oliveira, Adriana Vidal de. “A teoria de Judith Butler: implicações nas estratégias de luta do movimento feminista”. In *II Seminário Nacional “O feminismo no Brasil, reflexões teóricas e perspectivas”*, Salvador: Bahia, 2008.

¹⁹¹ Salin, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*, p. 21.

regulação e do controle sociais da sexualidade” no intuito de unificar e ocultar “artificialmente uma variedade de funções sexuais distintas e não relacionadas” que então “aparece como *causa*, como uma essência interior que tanto produz como torna inteligível todo tipo de sensação, prazer e desejos específicos de um sexo”¹⁹². Como aponta, Butler:

Em oposição a essa falsa construção do “sexo” como unívoco e causal, Foucault engaja-se num discurso inverso, que trata o “sexo” como *efeito* e não como origem. Em lugar do “sexo” como causa e significação originais e contínuas dos prazeres corporais, ele propõe a “sexualidade” como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder, o qual produz a denominação imprópria de “sexo” como parte da estratégia para ocultar e, portanto, perpetuar as relações de poder.¹⁹³

Segundo Butler, essa *essencialização* do sexo e, conseqüentemente, a reivindicação de uma identidade unitária é problemática, pois, desta forma, o “sexo” se torna “imune às relações de poder e à sua própria historicidade”.¹⁹⁴ Quando se deixa de analisar essas relações de poder que constituem a sexualidade, deixa-se de considerar os próprios mecanismos e instituições nos quais o próprio poder atua e é exercido. Esse “erro” interpretativo das categorias conduz à análise da sexualidade por uma via enganosa e,

como resultado, a análise da sexualidade descamba em análise do “sexo”, e qualquer indagação sobre a produção histórica da própria categoria de “sexo” é impedida por essa causalidade invertida e falsificadora. Segundo Foucault, não só o “sexo” precisa ser recontextualizado nos termos de uma *sexualidade*, mas o poder jurídico tem de ser repensado como uma construção produzida por um poder generativo que, por sua vez, oculta o mecanismo da sua própria produtividade.¹⁹⁵

A questão do poder, como vimos na seção anterior, sempre esteve imbricada na problemática foucaultiana de análise da sexualidade empreendida ao longo de sua trajetória. Entretanto, sabe-se que Foucault, diferentemente de outros autores, não se propõe a fazer uma teoria do poder, mas uma analítica do poder. Ele se interessa em pensar o “como” do poder e seus deslocamentos críticos em relação a uma suposta ideia de “poder fundamental. Para tanto, o objeto que se toma para a análise são as relações de

¹⁹² Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 166.

¹⁹³ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, pp. 166-167.

¹⁹⁴ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 167.

¹⁹⁵ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 167.

poder e não o que convencionalmente se chama de “o” poder. As análises feitas em torno das questões da justiça distributiva, bem como as da luta por reconhecimento parecem endossar esse poder concentrado e muitas vezes desconsiderar as relações de poder que constituem o quadro mais amplo da luta por direitos das intituladas “minorias sociais”.

Resgatar esse debate sobre o poder é importante para essa discussão, pois são as relações de poder concretas que, segundo Butler, permitem analisar a construção e a condenação da sexualidade daqueles que se encontram fora da norma.¹⁹⁶ Ao pensar no contexto de agência em que as categorias de gênero e sexo possam ser bem empregadas, Butler, propõe revisitar a leitura de Foucault referente à introdução por ele feita aos diários que publicou de Herculine Barbin, um hermafrodita francês do século XIX. Antes de prosseguir, é preciso, contudo, se indagar quem foi Herculine Barbin e do que se trata esses diários?

Herculine foi um sujeito que, devido à sua “condição dupla” enquanto hermafrodita, sofreu processos de exclusão e de humilhação. A categorização do sexo e do gênero exerceu fortes influências em sua existência. Não obstante, foi forçado pelo crivo da lei a mudar de sexo. O relato autobiográfico de Herculine é de uma grandeza de detalhes e prende aqueles que se dedicam à sua leitura. Segundo Sarug Dagir Ribeiro,

esse é um texto que testemunha a “vida dupla” de um hermafrodita que viveu no século XIX, de 1838 a 1868, e suicidou-se devido a sua dupla existência. Herculine Barbin fora criado durante vinte anos entre moças, chegando à qualidade de professora primária, e aos vinte e um anos de idade fora-lhe designada sua verdadeira identidade sexual (pertencente ao sexo masculino) e mudado seu nome (de Adelaide para Abel) mediante processo judiciário. Nesta nova condição, sucumbiu no abandono e desprezo da sociedade de sua época.¹⁹⁷

A partir daí, os conflitos de Herculine o levaram em vários momentos a entender que seu corpo era a “*causa* de sua confusão de gênero e de seus prazeres transgressivos”.¹⁹⁸ A própria ideia que Herculine tinha de sua sexualidade – fortemente marcada pela noção da diferença sexual que separa sexo de gênero – leva-nos a crer que, para ele, houvesse uma essência do sexo verdadeiro a ditar os arranjos sexuais superiores

¹⁹⁶ Butler diz que, para “o Foucault ‘oficial’”, a sexualidade se situa sempre no interior das matrizes de poder, sempre produzida ou construída no bojo de práticas históricas específicas, tanto discursivas como institucionais, e que o recurso a uma sexualidade antes da lei é ilusório e cúmplice das políticas sexuais emancipatórias”. Cf. Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 170.

¹⁹⁷ Ribeiro, Sarug Dagir. “Apontamento acerca do discurso autobiográfico no diário de Herculine Barbin”. In *Revista de história comparada*, Rio de Janeiro, 2010, p. 95.

¹⁹⁸ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 174.

“normais”, dos inferiores e “anormais”:

Os prazeres e desejos de Herculine não correspondem de modo algum à inocência bucólica que medra prolifera antes da imposição da lei jurídica. Tampouco está ela/ele completamente fora da economia significativa da masculinidade. Ela/ele está fora da lei, mas a lei abrange este “fora”, mantendo-o em seu interior. Com efeito, ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado da estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que – por fidelidade – derrotarão a si próprias e aos sujeitos que, completamente submetidos, não tem alternativa senão reiterar a lei de sua gênese.¹⁹⁹

Aqui, a questão da diferença sexual ressurge sob uma nova luz: analisando as estruturas narrativas e convenções políticas e culturais que produzem e regulam os prazeres, talvez seja possível entender os processos pelos quais a sexualidade de Herculine fora incitada, favorecida, estimulada, produzida e condenada. A partir daí, surge alguns elementos que endossam a ideia de que, anterior à lei ou “fora” da lei, qualquer narrativa que ouse falar sobre a sexualidade de Herculine estará invariavelmente “dentro” de um discurso que “produz a sexualidade e depois oculta essa produção mediante a configuração de uma sexualidade corajosa e rebelde, “fora” do próprio texto”.²⁰⁰

Todavia, quando a univocidade produzida pelo saber jurídico da época permanece a ditar as verdades do corpo e do sexo, segundo Foucault, a inevitável consequência a ser enfrentada é o empobrecimento das vivências múltiplas nas experiências de Herculine. Fica evidente, portanto, que as tentativas de Herculine para o exercício de sua sexualidade não se demonstraram de maneira alguma simples, mas complexas, empreendidas por inúmeros tensionamentos, regulações, violências e imposições, já que o que predominou foram as categorias de sexo como reguladoras e produtoras da sua própria identidade corporal. É o que destaca Butler:

A anatomia de Herculine não fica fora das categorias do sexo, mas confunde e redistribui seus elementos constitutivos; na verdade, a livre interação dos atributos tem o efeito de denunciar o caráter ilusório do sexo como substrato substantivo permanente ao qual esses vários atributos devem presumivelmente aderir. Além disso, a sexualidade de Herculine constitui um conjunto de transgressões de gênero que desafia a própria distinção entre as trocas eróticas heterossexuais e lésbicas, subestimando seus pontos de convergência e redistribuição

¹⁹⁹ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 184.

²⁰⁰ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 173.

ambíguas.²⁰¹

Ao analisar os diários de Herculine, Foucault constata que um corpo hermafrodito denuncia e refuta todas as estratégias reguladoras de categorização sexual. Contudo, Butler acusará Foucault de romancear a sexualidade de Herculine, já que ele parece pressupor que, anterior à imposição das leis e das restrições do “sexo”, Herculine vivera no “limbo feliz de uma não identidade”,²⁰² o que parece não corresponder à prática, já que as categorias do sexo e da identidade não conseguem dar conta de capturar essa experiência de “ausência” de identidade:

Por pensar que o “sexo” unifica funções e significados corporais que não têm correlação necessária uns com os outros, ele prediz que o desaparecimento do “sexo” resultará numa feliz dispersão dessas várias funções, significados, órgãos e processos psicológicos e somáticos, bem como na proliferação de prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposto pelos sexos unívocos na relação binária.²⁰³

Para Foucault “ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais, é ter a lei que norteia essas regulações situada como princípio formador do sexo, do gênero, dos prazeres e dos desejos”.²⁰⁴ Assim, já que um corpo sexuado está submetido a um conjunto de regulações sociais, como pensar esse corpo que não se define, que não é nem “homem” e nem “mulher”, mas que, ao mesmo tempo, comporta marcas genitais de homem e de mulher?

Por isso, parece plausível questionar o modelo jurídico vigente, que demonstra se constituir e se guiar por padrões impostos pela estrutura de poder, que perpetuam a heteronormatividade e a exclusão daqueles sujeitos que não são inteligíveis. Esse modelo se sustenta em torno de saberes e práticas “legítimas” que produzem e reproduzem discursos sobre a *verdade* do corpo, da identidade corporal *normal*. Como a noção de “sexo” (como algo biológico, natural) se mantém, e o gênero continua a prevalecer como algo construído socialmente, dificilmente as reivindicações das minorias sexuais serão atendidas em sua plenitude.

Por isso, parece ser necessário que as relações de poder que encobrem essas normas sejam desveladas, pois geram exclusão e indivíduos anormais. Além disso, a

²⁰¹ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 176.

²⁰² Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 166.

²⁰³ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 169.

²⁰⁴ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 168.

noção de sexo, tão marcada nesse modelo jurídico, precisa ser reestruturada. Como aponta Foucault, é preciso que “não só o “sexo” seja recontextualizado nos termos de uma *sexualidade*, mas o poder judiciário seja repensado como uma construção produzida por um poder generativo que, por sua vez, oculta o mecanismo da sua própria produtividade”.²⁰⁵ É o que demonstra Butler, ao citar Foucault:

A noção de sexo acarretou uma inversão fundamental; tornou possível inverter a representação das relações entre poder e sexualidade, fazendo esta última aparecer não *em sua relação essencial e positiva com o poder*, mas como enraizada numa urgência específica e irreduzível que o poder faz todo o possível para dominar (p. 154).²⁰⁶

Além disso, segundo Butler, em *História da sexualidade 1*, Foucault se opõe explicitamente contra os modelos emancipatórios ou “libertinos” da sexualidade, pois “eles se conformam a um modelo jurídico que não reconhece a produção histórica do “sexo” como categoria, isto é, como um “efeito” mistificador das relações de poder”.²⁰⁷ Nesse sentido, qualquer tentativa de reivindicação de direitos sexuais ou a criação de instrumentos que favoreçam a cidadania das pessoas LGBTs que não considere as relações de poder no centro de suas análises serão frágeis. Isso se reflete de forma direta – como citado anteriormente – em Herculine – ao identificar no próprio corpo a *causa* de suas confusões e prazeres. Isso sem dúvidas demonstra, segundo Butler, o porquê do corpo de Herculine ser visto como “signo de uma ambivalência insolúvel, produzida pelo discurso jurídico sobre o sexo unívoco”.²⁰⁸

Não obstante, é comum encontrarmos uma crescente necessidade de reafirmação da identidade e uma repulsa às diferenças. É certo que, do ponto de vista de alguns grupos sexuais, negar o aspecto identitário pode ser problemático, já que é por meio da afirmação da identidade que se avança na luta política. Mas, por outro lado, de acordo com Butler, quanto mais houver a reafirmação das diferenças e se empreender uma crítica à naturalização do binarismo de gênero promovido pelas normas sexuais e de gênero – que são legitimadas inclusive pelos ordenamentos jurídicos – tanto mais se modificarão as práticas educativas e sociais desse sistema que castiga todas as formas de dissidências, ameaçando, intimidando e muitas vezes castigando com a própria morte esses sujeitos

²⁰⁵ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 167.

²⁰⁶ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 167.

²⁰⁷ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 168.

²⁰⁸ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 167.

“diferentes”.

Quanto a isso, Perelson destaca que, “a partir da explicitação dos limites de cada uma destas estratégias subversivas, Butler pode, enfim, esclarecer no que consiste o que ela considera uma estratégia política capaz de subverter as noções naturalizadas do gênero e a ilusão da identidade”:²⁰⁹

Em primeiro lugar, muito mais do que manifestar um repúdio radical e uma sexualidade construída, as práticas efetivamente subversivas são aquelas que, ao produzir uma descontinuidade e uma dissonância subversiva entre sexo, gênero e desejo, questionam suas supostas relações e nos permitem desconstruir a aparência substantiva do gênero e da identidade. Em segundo lugar, o meio eficaz para esta desconstrução se encontra nas deformações ou repetições parodísticas – nas performances dissonantes e desnaturalizadas que revelam que o original nada mais é do que uma paródia da ideia do original e do natural. Em terceiro lugar, os atos políticos são atos que subvertem a partir de dentro dos termos da lei, revelando, não o interior recalcado ou a base oculta da cultura, mas sobretudo uma outra versão dela própria, versão que surge quando a cultura se vira contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas. Enfim, para que haja uma ação política não é necessário supormos a existência prévia de uma identidade, sede dos interesses políticos pelos quais se luta. Pelo contrário, o *eu* constrói-se performativamente através de sua ação; ele é uma prática, e sobretudo uma prática discursiva.²¹⁰

Nos vemos, portanto, diante do gênero como performatividade. Butler acredita que o sujeito se constrói de múltiplos modos, e essa produção de subjetividade não é padronizada. Ao contrário, se institui “em contextos específicos e em momentos específicos (de tal modo que o nascimento em si se constitui numa cena de subjetivação)”.²¹¹ Por isso, é possível afirmar que “o sujeito pode ser instituído diferentemente, sob formas que não se limitam a reforçar as estruturas de poder existentes”.²¹² A proposta de Butler é supor que, para além da observação do sexo biológico dos indivíduos, é preciso, antes, nos atentarmos aos processos históricos e sociais que contribuíram para a construção daquilo que denominamos como homens e mulheres, ou seja, compreender as condições de emergência dos sujeitos e entender suas identidades – de gênero e sexual – como mutáveis e instáveis, que se constituem e se

²⁰⁹ Perelson, Simone. “Da subversão do gênero à reinvenção da política”. In *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 7, n. 1, Rio de Janeiro, 2004, p. 159.

²¹⁰ Perelson, Simone. “Da subversão do gênero à reinvenção da política”. In *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 7, n. 1, Rio de Janeiro, 2004, p. 159.

²¹¹ Salin, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*, p. 22.

²¹² Salin, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*, p. 22.

transformam constantemente.

A ideia de *performatividade* para a análise do gênero rendeu a Butler uma série de acusações e críticas, mas antes, vale lembrar que a crítica genealógica que ela faz em relação à categoria do sujeito se ajusta à noção de que as identidades generificadas e sexuadas são performativas. Nesse ponto, Salin é enfática ao afirmar que

Butler *não* está sugerindo que a identidade de gênero é uma *performance*, pois pressuporia a existência de um sujeito ou um ator que está fazendo tal *performance*. Butler rejeita essa noção ao afirmar que a *performance* preexiste ao *performer*, e esse argumento contraintuitivo, aparentemente impossível, levou muitas leitoras e leitores a confundir performatividade com *performance*.²¹³

Butler reforça o entendimento de que todos os corpos são generificados desde que existem e sua existência só é possível no nível do social. Ela quer destacar com isso que não existe corpo natural, uma vez que todo corpo já está inscrito na cultura. A marcação da cultura no corpo mostra que o gênero não é algo natural ou que haja uma essência, mas é algo que se faz constantemente através de atos, ou melhor, de uma série de atos em ações mutáveis e não fixas.

Essas afirmações ganharam o mundo e o interesse para além dos meios acadêmicos, pois os efeitos de suas declarações impactaram não só a filosofia, a biologia, as ciências sociais, a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise, como provocaram uma desestabilização nos setores conservadores e reacionários, sobretudo ligados às religiões cristãs.

Alvo de uma série de questionamentos, em dezembro de 2013, o jornalista francês Éric Aeschmann, em entrevista para o *Le Nouvel Observateur*, questionou Butler se sua teoria de gênero visava algum objetivo político. Sua resposta enfatiza, sobretudo, seu engajamento político e seu sonho por um “mundo mais tolerável para todos”:

Eu penso nas pessoas cujo gênero ou a sexualidade foram rejeitados, e eu gostaria de contribuir ao advento de um mundo onde as pessoas possam respirar mais facilmente. Tomemos por exemplo o caso da bissexualidade: a noção de orientação sexual faz com que seja muito difícil amar tanto um homem quanto uma mulher. Dirão a você que tem que escolher. Veja ainda a situação dos *intersexos*, as pessoas sexualmente ambíguas ou indeterminadas: alguns pedem que a sua ambiguidade seja aceita como tal e que eles não tenham que virar homem ou mulher. Como fazer para ajudá-los? A Alemanha acaba de criar um terceiro gênero como categoria administrativa. Eis aí uma

²¹³ Salin, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*, p. 22.

forma de deixar o mundo mais tolerável para todos.²¹⁴

Recentemente, a filósofa pôde sentir na própria pele a fúria e o ódio dirigidos a ela e ao seu pensamento pela ocasião de sua vinda ao Brasil em 2017. Antes mesmo de chegar, o site CitizenGo²¹⁵ já reunia uma petição online com mais de 360 mil assinaturas pedindo o cancelamento de sua palestra e participação na abertura do Colóquio “Fins da Democracia”, no Sesc Pompeia, organizado pela Universidade de São Paulo em conjunto com a Universidade da Califórnia, em Berkeley, nos Estados Unidos. Aos gritos de “pedofilia não”, “abaixo a ideologia de gênero”, “pela família tradicional”, dentre outros, manifestantes que se autodeclaravam tradicionais e ultraconservadores queimaram o boneco de uma bruxa, com o rosto de Butler, aos gritos de “queimem a bruxa”.²¹⁶ Esse episódio demonstra o quanto a ausência de compreensão acerca da teoria de gênero de Butler produz uma atmosfera de repulsa, medo e aversão as suas ideias, mesmo não sendo a questão de gênero o tema da palestra e do Colóquio. Como a própria Butler comentou na ocasião, “a postura de ódio e censura é baseada no medo, medo de mudança, medo de deixar os outros viverem de uma maneira diferente da sua”.²¹⁷

Na tentativa oferecer uma resposta às vozes que se opunham à sua vinda ao Brasil e despertar muitos outros questionamentos, Butler publicou um artigo no jornal Folha de São Paulo em que afirma seu objetivo em relação aos estudos de gênero.:

Mas o objetivo dessa teoria era gerar mais liberdade e aceitação para a gama ampla de identificações de gênero e desejos que constitui nossa complexidade como seres humanos. Esse trabalho [*Problemas de gênero*], e muito do que desenvolvi depois, também foi dedicado à crítica e à condenação da violação e da violência corporais. Além disso, a liberdade de buscar uma expressão de gênero ou de viver como lésbica, gay, bissexual, trans ou *queer* (essa lista não é exaustiva) só pode ser garantida em uma sociedade que se recusa a transformar em doentes e aviltar as pessoas que abraçaram essas categorias no intuito de viverem uma vida mais vivível, com mais dignidade, alegria e

²¹⁴ “Teoria do gênero: Judith Butler responde aos seus críticos”. *Le Nouvel Observateur*, França, 15 dez. 2013. Disponível em: <<https://historiadodesejo.wordpress.com/2015/01/10/teoria-do-genero-judith-butler-responde-aos-seus-cri-ticos/>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

²¹⁵ “Cancelamento da palestra de Judith Butler no Sesc Pompeia”. Disponível em: <<http://www.citizenngo.org/pt-br/fm/108060-cancelamento-da-palestra-judith-butler-no-sesc-pompeia>>. Acesso em: 12 abr. 2018.

²¹⁶ “As vozes da pequena grande batalha do Sesc Pompeia”. Disponível em: <https://www.brasil.elpais.com/brasil/2017/11/07/politica/1510085652_717856.amp.html>. Acesso em: 12 abr. 2018.

²¹⁷ “Judith Butler e o medo da igualdade” *Carta Capital*, 08 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/judith-butler-e-o-medo-da-igualdade>>. Acesso em: 12 abr. 2018.

liberdade. Meu compromisso é me opor às ofensas que diminuem as chances de alguém viver com alegria e dignidade.²¹⁸

O que Butler propõe é que cada um viva sua sexualidade, seus desejos, seu gênero sem que, para isso, necessite querer normatizar, controlar e oprimir a sexualidade alheia. Isso seria, sem dúvida, um passo significativo rumo a uma nova mentalidade libertadora que pudesse possibilitar novas leituras de mundo a partir das vivências específicas de cada minoria.

Como se sabe, não é possível universalizar as experiências sexuais, já que transgêneros, lésbicas, transexuais, bissexuais, gays e travestis são vítimas de opressão a partir das especificidades de seu corpo e performatividade no mundo. Butler não propõe que haja uma sociedade não generificada, pois isso não seria possível, da mesma forma que também não acredita em um mundo pós-racial. Ela parece acreditar que este não seja o caminho adequado para extinguir e combater efetivamente os preconceitos, a discriminação, a violência que se instaura como consequência da heteronormatividade.

Ao ser questionada por Aeschmann se acredita na possibilidade de uma sociedade desvencilhada do gênero, como alguns autores propõem, em que o gênero passasse a ser apenas mais uma variável, como a cor dos olhos ou dos cabelos, Butler é precisa em dizer que

Nunca pensei que precisaríamos de um mundo sem gênero, de um mundo pós-gênero, da mesma forma que não acredito em um mundo pós-racial. Na França, os eleitos da esquerda pediram que fosse retirada a palavra “raça” da constituição. É um absurdo! Isso implica em construir um mundo sem história, sem formação cultural, sem psique... Nós não podemos agir como se a colonização não tivesse existido e como se não existissem as representações raciais. O mesmo, em relação ao gênero: nós não podemos ignorar a sedimentação das normas sexuais. Nós precisamos de normas para que o mundo funcione, mas nós podemos procurar aquelas que melhor nos sirvam.²¹⁹

Entretanto, há diversas pensadoras que divergem dessa concepção butleriana e até postulam que o gênero deveria ser abolido. Nesse sentido, a produção intelectual da

²¹⁸ Butler, Judith. “Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil”. Trad. Clara Alain. In *Folha de São Paulo*, 2017. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/amp/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>> Acesso em: 12 abr. 2018.

²¹⁹ “Teoria do gênero: Judith Butler responde aos seus críticos”. *Le Nouvel Observateur*, França, 15 dez. 2013. Disponível em: <<https://historiadodesejo.wordpress.com/2015/01/10/teoria-do-genero-judith-butler-responde-aos-seus-cri-ticos/>>. Acesso em 12 abr. 2018.

socióloga brasileira Berenice Bento (1966-) vem justamente somar à luta dos movimentos de emancipação sexual, sobretudo nas discussões latino-americanas em torno do gênero, sexualidade e direitos humanos.²²⁰ Segundo ela, “é necessário empreender uma luta pelo fim do gênero, no sentido binário e naturalizado que vigora hoje. O gênero é um daqueles marcadores da diferença que produzem opressão”.²²¹ Porém, a luta pelo fim do gênero, na visão de Bento, não significa desconsiderá-lo em sua historicidade e, muito menos, a maneira como esse termo possibilitou que as relações de poder pudessem ser hierarquizadas ao longo do tempo:

Veja, não estou falando em acabar com a ideia de gênero, mas se eu não tenho obrigação de corresponder a um estereótipo de gênero, e se eu posso ‘brincar de gênero’, qual o problema? [...] Portanto, devemos lutar pela abolição do gênero, esvaziá-lo de seu caráter opressor. Essa luta, a meu ver, dialoga intensamente com a experiência histórica da luta pelo fim do racismo e da escravidão. Embora saibamos que a cor da pele é um operador para distribuição dos corpos na estratificação social, um discurso claramente racista, atualmente, é punido como crime. Quando penso na abolição do gênero, penso em ficarmos com a dimensão da fluidez e combater supostas determinações biológicas para a explicação de nossas subjetividades e desejos.²²²

A proposta de Bento é incentivar que seja feita uma crítica em relação ao gênero de tal modo que a multiplicidades das expressões e desejos sexuais não sejam enclausuradas e inferiorizadas por não corresponderem à norma heterossexista. Não é possível, no contexto em que há tantas violências sendo operadas contra uma minoria sexual, discriminações, preconceitos e uma série de atentados à vida dessas pessoas, haver a necessidade de postular a crença na linha de continuidade entre sexualidade e gênero, pois, segundo Bento, “sexualidade e gênero não têm nenhuma continuidade. E a anúncio performática e precária ‘eu sou mulher’ nada revela de minha/nossa/sua sexualidade”.²²³ Compete, portanto, àqueles que se propõem a analisar essas categorias,

²²⁰ Bento é professora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, onde atualmente desenvolve suas pesquisas e coordena o Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Diversidade Sexual, Gênero e Direitos Humanos Tirésias. Realiza pesquisas na interface de Sociologia e Antropologia, nos temas: decolonialidades, estudos transviad@s – terminologia criada por ela para se referir aos estudos *queer*, que visa política e estrategicamente contextualizar as lutas no eixo Brasil-América-latina. –, direitos humanos e marcadores sociais da diferença (sexualidade, gênero, raça/etnia).

²²¹ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 154.

²²² Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 154.

²²³ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 156.

questionar e desestabilizar as convenções acerca desses conceitos e se perguntar com seriedade: para que serve gênero? Essa questão é crucial para Bento:

Para que serve gênero? O gênero serve para construir corpos, é uma máquina de produção em série de seres humanos. Se você tem pênis, é homem; se tem vagina, é mulher. Em ambos os casos, você deve ser heterossexual. E há um conjunto de dispositivos linguísticos, médicos, religiosos... que se organizam e se estruturam a partir de uma engrenagem bastante complexa para produzir uma afirmação sobre o ser: ‘Eu sou mulher’. Essa afirmação tem uma força impressionante. O que significa alguém afirmar isso? ‘Eu sou uma mulher’ e, portanto, ‘eu não sou um homem’. Se consideramos que esse sistema de gênero não serve, pois produz exclusão e sofrimento, o que devemos fazer? Nós temos alguma coisa que chamamos de gênero, e algo novo só poderá ser produzido a partir desse velho esquema conceitual.²²⁴

Criar algo novo a partir de um esquema conceitual antigo exige, inclusive, que gênero seja pensado a partir de uma nova chave de leitura na qual ele não esteja ligado ao biopoder.²²⁵ Muito embora não seja uma tarefa fácil compreendê-la, também possibilita a compreensão de que o gênero, além de fundamentar as políticas do Estado – pois os temas relativos à população estão sempre direcionados à ideia de homem/masculino e mulher/feminino –, é o elemento central para o desenvolvimento de suas políticas públicas. Nesse sentido, Bento afirma que “em uma perspectiva biopolítica, a questão do gênero é realmente central”.²²⁶ E prossegue dizendo que

quando falamos sobre as relações de poder, quando sugerimos que gênero não deve ser um assunto da Medicina, quando defendemos o radical direito à autodeterminação de gênero, estamos tentando libertar o gênero do biopoder. Gênero é, hoje, um assunto de Estado. Ao produzir as identidades de homem e mulher com base na biologia, estamos produzindo identidades de gênero a partir de um processo extremamente violento, que está vinculado à produção de identidades sexuais. A produção do sujeito no mundo segue um protocolo de gênero

²²⁴ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 157.

²²⁵ Segundo Revel, “o biopoder surge nas discussões foucaultianas como uma instrumentalidade que se soma à disciplina como uma complementação de táticas para o exercício do poder. O surgimento de uma nova tecnologia de exercício do poder como o *biopoder* mostra que as relações de poder não acontecem somente no plano do sujeito em seu espaço restrito, mas ampliam-se também para o espaço da população. Assim, “a biopolítica” designa a maneira pela qual o poder tende a se transformar, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, a fim de governar não somente os indivíduos por meio de um certo número de procedimentos disciplinares, mas o conjunto dos viventes constituídos em população: a biopolítica – por meio dos biopoderes locais – se ocupará, portanto, da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade etc., na medida em que elas se tornaram preocupações políticas”. Cf. Revel, Judith. *Michel Foucault*, p. 26.

²²⁶ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 157.

e de sexualidade. Falamos sobre a ideia da inteligibilidade. Dizem que eu sou mulher, eu não faço a menor ideia do porquê. Eu sou um homem. Dentro daquilo que definem como sendo um homem, eu sou um homem. Eu não sou mulher. Eu sou mulher porque eu me visto como mulher? Mas a minha subjetividade é totalmente masculina, dentro do binarismo que circula por aí.²²⁷

É evidente, portanto, que essas definições, muitas vezes, além de limitadas, empobrecem as experiências humanas, pois não conseguem possibilitar uma visão interseccional para além dos binarismos. Esse mesmo binarismo que promove exclusões, ao mesmo tempo, se naturaliza constantemente por meio de uma mentalidade policialesca das normas sexuais e de gênero. Nessa mesma lógica, o que se vê prevalecer, nos tempos presentes, é aquilo que está vinculado ao universo masculino, uma forte expressão da mentalidade e da hierarquização das sexualidades, formas violentas de misoginia e, por fim, saberes, discursos, instituições, costumes, práticas, imagens e relações que naturalizam a inferiorização e a discriminação negativa contra a não-heterossexualidade.

Nesse sentido, a crítica de Bento à ideia de identidade é muito interessante. Do mesmo modo que Butler, empreende sua crítica a um suposto sujeito universal do feminismo. Apoiada nas sociologias de Pierre Bourdieu (1930-2002) e de Erving Goffman (1922-1982), Bento procura demonstrar o quanto é problemático pressupor um sujeito transexual universal. Sua aposta está em trabalhar a interseccionalidade sem fortalecer a produção de identidades, já que assume que gênero é uma categoria vazia, e, portanto, “se eu penso que gênero é capaz de dar conta da totalidade sobre o sujeito, eu estou essencializando o gênero”.²²⁸ No caso das pessoas trans, não supor a existência de um sujeito transexual universal é justamente considerar a historicidade da subjetividade desse sujeito e entender suas “múltiplas, localizadas e singulares” experiências:

As jovens trans, na reconstrução do corpo, enfrentam uma questão geracional muito interessante. A mulher-glamour dos anos 1970, siliconada, bundão, peitão, bocão... Esse não é mais o modelo. As meninas trans hoje em dia são mais enxutas, mais magras. Tem sim uma questão geracional; religiosa; de escolaridade. E a mesma coisa acontece com a homossexualidade. Ser gay é uma coisa como qualquer outra, que compõe a vida existencial de uma pessoa. Você pode ser antropólogo, gostar de música e ser gay... Uma pessoa é muitas coisas. Esses marcadores de diferença são fundamentais justamente em um movimento de desnaturalização, em que o olhar é orientado pela

²²⁷ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 157-158.

²²⁸ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 165-166.

diferença e não pela igualdade. Quando você não trabalha com o pressuposto da identidade, você parte da ideia de que sujeitos são diferentes e têm apenas pontos provisórios de identificação, pontos de unidade que se juntam e se desfazem.²²⁹

Nesse sentido, a historicidade é fundamental, pois ela desarma as críticas e ajuda a visualizar os problemas a partir de novas perspectivas e não nos permite apenas falar e agir a partir de pontos hegemônicos de saber, mas possibilita uma flexibilização e reajuste constante de antigos pressupostos tidos como imutáveis. Um caso que ajuda a entender essa desestabilização é pensar na questão do desejo sexual. É o que sugere Bento, ao afirmar que “brincamos de gênero todos os dias”:

Uma das maiores fontes de prazer é a realização de jogos sexuais generificados. O fato de um homem ter prazer em uma calcinha, uma cinta-liga, nos revela outra possibilidade do que estou chamando de brincar de gênero. Ele é gay? A pobreza de uma concepção identitária provavelmente não suporta pensar que uma mulher na cama possa colocar uma cinta com um pênis de plástico e penetrar seu companheiro, e que eles possam se deliciar nos jogos e fantasias de gênero. A cama também pode ser nosso palco de diversões.²³⁰

Um homem que na cama permita que uma mulher o penetre com um pênis de plástico parece não corresponder ao ideal de homem “cabra-macho”. Entretanto, quem disse que esse jogo sexual não é válido? Quando e por que se determinou que esse desejo não fosse permitido? Há um juiz que possa determinar *a priori* o que é prazeroso, permitido e legal? Por que não poderíamos “brincar de gênero” ao invés de reforçar a mentalidade policialista que insiste em adentrar, normatizar e subjugar os limites dos jogos sexuais alheios?

Pensar nessa situação parece, à primeira vista, constrangedor, ainda mais quando os valores morais que imperam nessa sociedade são conservadores, tradicionais e se fundamentam na ideia de família heterocentrada, monogâmica e cristã. Contudo, essa afirmação é fortemente contestada, já que podemos constatar que, entre a idealização desses valores (teoria) e sua execução (prática), há um gigantesco abismo que os separa.

Em 2016, realizamos uma pesquisa de campo entrevistando três travestis na cidade de Novo Horizonte, interior de São Paulo, como parte de nossa pesquisa que

²²⁹ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 166.

²³⁰ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 155-156.

contribui justamente para desfazer essas supostas incompatibilidades.

O intuito, além de evidenciar as questões que permeiam o cotidiano dessas mulheres, como a violência, a discriminação, a estigmatização, a rejeição e o desprezo social, era pensar como e de que modo essas experiências poderiam desestabilizar e deslocar a compreensão daquilo que convencionalmente se adotou como gênero e sexo. Todas essas contradições, desencontros, questionamentos e perguntas que aparecerão a partir das narrativas das travestis compõem o cenário sob o qual as lutas por reconhecimento das diferenças e as reivindicações por justiça se dão.

As demandas sociais são de reconhecimento das diferenças, mas o filtro político as traduz na linguagem da tolerância à diversidade. Tolerar é muito diferente de reconhecer o outro, de valorizá-lo em sua especificidade, e conviver com a diversidade também não quer dizer aceitá-la. Muitas vezes, essa linguagem promove um desserviço para a lutas concretas, pois utiliza-se de uma retórica da diversidade para manter intocada a cultura dominante. É comum vozes que afirmam: “vivemos numa sociedade universalista, a cultura é para todos”. O que está implícito é a ideia de que na sociedade há espaço para todos, desde que a cultura continue sendo o que ela é, ou seja, que mantenha as relações de poder intocadas. Nesse sentido, a proposta dos pós-coloniais, dos *queer* e dos saberes subalternos é a de uma política da diferença que vise o reconhecimento de quem é diferente para a transformação dos padrões institucionalizados de valoração cultural.

Assim, as experiências sexuais dessas travestis trazem à tona, a partir de suas próprias narrativas, elementos que ajudam a compreender como suas experiências, além de “múltiplas, localizadas e singulares”,²³¹ podem ajudar a repensar os pressupostos de uma sexualidade a partir de uma política da diferença. São essas experiências, movimentações e deslocamentos que abordaremos no próximo capítulo.

²³¹ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 166.

4 Narrativas de si: identidade e reconhecimento em disputa

4.1. Diário de uma travesti: experiências travestifóbicas no interior de São Paulo

Nesta embrionária pesquisa de campo, o esforço empreendido para registrar as narrativas das travestis entrevistadas foi considerável para tentar entender como elas, ao reivindicar uma identidade travesti, enfrentam e resistem aos preconceitos, violências e discriminações nas ruas, no mercado de trabalho, nos espaços públicos, na religião, no ambiente escolar e na família. Essa experiência possibilitou, além disso, pensar de que forma as categorias de gênero e de sexo sofreram processos contínuos de desestabilização, sobretudo, diante da conquista de direitos e analisando a partir dela quais são os mecanismos que reconhecem e, ao mesmo tempo, rechaçam essas identidades.

Visando alcançar esse objetivo, este trabalho se dividiu em duas ações: primeiro, acompanhar três travestis durante trinta dias, por meio de observação direta na cidade de Novo Horizonte, interior paulista, e, segundo, realizar entrevistas livres com as mesmas.

A metodologia adotada consistiu, de início, em conversas virtuais por meio da rede social *Facebook*, através da qual se deu o primeiro contato e, posteriormente, a realização de entrevistas qualitativas e de observação direta que buscaram evidenciar o método qualitativo de observação participante. Segundo seu autor, o antropólogo social Bronislaw Malinowski (1884-1942), a observação participante consiste em observar e participar para entender melhor aquilo que se pesquisa do que simplesmente perguntar, pois as respostas vêm com o tempo, junto com a observação e a participação.²³² Nesse sentido, o intuito foi ouvir essas vozes, colocando-as para dialogarem com a realidade social a partir das narrativas que elas mesmas possuem de suas vivências.

Em busca de entender as violências motivadas pelo ódio e aversão, em especial as travestifóbicas, percebeu-se que elas eram uma constante na vida dessas pessoas. Assim, a intenção que tivemos ao adentrar suas experiências foi a de encontrar, na prática, elementos que ajudassem a questionar as estatísticas e que pudessem fornecer subsídios para compreender as demais dimensões da vida desses sujeitos. No estudo de caso que será apresentado, como anunciado anteriormente, optou-se por trazer à tona o modo como as entrevistadas percebiam as violências e, sobretudo, a forma como eram percebidas

²³² Embora usado pela primeira vez por Malinowski na década de 1920, o termo foi posteriormente desenvolvido pela Escola de Chicago através dos esforços de Robert Park e Howard Becker.

enquanto travestis em seu dia-a-dia.

Consciente de que há uma vasta bibliografia nas ciências sociais, no direito, nos estudos de gênero e sexualidade, que há anos vem tratando sobre os problemas que fazem parte da vida das pessoas travestis e, sobretudo, mais recentemente, da própria produção acadêmica feita por travestis e transexuais sobre suas próprias experiências, o presente trabalho desenvolvido em campo com as travestis, surge, nesse contexto, como uma contribuição para questionar de que modo as discussões em torno das lutas por reconhecimento estão em sintonia (ou não) com a realidade vivida por esses sujeitos.

A contribuição do antropólogo Don Kulick, por exemplo, com a obra *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil* (2008) apresenta, no Brasil, um novo modo de perceber as travestis, lançando um novo olhar sobre a vida, as experiências e a realidade dessas pessoas. Nos anos 1990, Kulick resolveu dedicar-se à pesquisa e acompanhamento da vida das travestis na cidade de Salvador. O breve, mas importante relato de Érica Rosa Hatugai nos mostra como a experiência de Kulick se apresenta como importante para entender as vivências das pessoas travestis:

Vivendo em campo Kulick explorou as delicadezas em partes ínfimas das histórias de suas informantes permeadas por um pano de fundo constante que é uma das marcas mais registradas em suas vidas, a própria violência. Conheceu violência e sutilezas desde as infâncias permeadas pelas descobertas da sexualidade, de suas atrações sexuais por pessoas do mesmo sexo (quando éramos homens); da violência que será impressa no cotidiano delas a partir da repulsa da família e da comunidade local. Muitas dessas futuras travestis ou são expulsas de casa ou saem fugidas e migram para os centros urbanos devido às constantes ameaças de morte por parte da família, por medo da repressão que sofrem na cidade natal, geralmente histórias que se passam no interior dos estados brasileiros, possui em relação aos homossexuais, de forma mais geral, de tudo aquilo que desvie da heterossexualidade, única condição sexual aceita.²³³

Na tônica desses conflitos percebidos na experiência de Kulick é que procuramos nos aproximar das travestis para tentar entender, a partir de suas narrativas, de que modo suas vidas estão expostas às discriminações, violências, sofrimentos e de que forma são impedidas de usufruir de direitos, de ter acesso à cidadania e serem respeitadas em suas identidades de gênero e sexual. Suas narrativas ajudaram a compreender como surgem as

²³³ Hatugai, Érica Rosa. Kulick, Don. “Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil”. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2008, 280 p. In *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 01, n. 1, 2009, pp. 217-218.

categorias de gênero e sexo no discurso e como elas desestabilizam o que convencionalmente vigora nos binarismos da norma heteronormativa.

A travesti desperta no imaginário popular vários questionamentos, causando muitas vezes uma confusão de gênero grandiosa. Diante de sua existência, impera uma gama de atribuições, modos de perceber, de classificar e de dizer sobre o existir travesti, opiniões que divergem e produzem um saber sobre esses sujeitos que, na maioria das vezes, reificam os preconceitos e discriminações: é um homem que gosta de usar roupa de mulher, uma mulher de pênis, homem de dia e mulher de noite, um gay que gosta de se vestir de mulher etc. Esses são alguns dos nomes dados àquelas que possuem identidade de gênero e sexual que não se enquadra ao estabelecido pela norma heterossexual. Em todas essas definições, homem e mulher aparecem como polos opostos dentro de uma política de diferenciação sexual. Mas o que se quer dizer de um sujeito quando se determina que este é homem e aquele, mulher?²³⁴ Qual a carga simbólica e representacional que está implícita quando se determina que alguns indivíduos são homens e outros são mulheres?

Nos binarismos que circulam por aí, é comum ouvir dizer que as mulheres “verdadeiras” são aquelas que possuem útero, vagina, menstruam, têm a capacidade de gerir uma criança (maternidade). Se essa resposta for certa, é possível afirmar que ela não está completa. Ser mulher requer também, segundo os binarismos vigentes, que haja papéis de gênero a serem assumidos e, além disso, que se traje como uma mulher, se maquie como uma mulher, use brincos como uma mulher e também que seja feminina e doce como uma mulher. Seguindo esse mesmo raciocínio, ser homem, ao contrário, parece não exigir tanto esforço, afinal, todos os atributos masculinos estão em oposição ao feminino e vice-versa. Homem não usa brincos, não se maquia, não usa saias, em hipótese alguma pode demonstrar qualquer traço de feminilidade e deve ser o mais rude possível.

Mas e quando se pensa nas travestis? Como as normas sexuais e de gênero que se

²³⁴ A discussão acerca da disputa de verdade sobre aquilo que constitui e distingue homens de mulheres assume contemporaneamente o centro da problemática em torno das questões de identidade. Segundo Berenice Bento, em *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias ‘travesti’ e ‘transexual’ no discurso científico* (2011), “Jorge Leite coloca-nos diante de uma parafernália produtora incessante de identidade de gênero normais e anormais. Politicamente, sabemos que há um lugar de inferioridade reservado às expressões do gênero feminino e de superioridade aos atributos e performances masculinas. Mas o político não coincide com o biológico; aliás, ao nos movermos no campo da suposta “descrição biológica”, já estamos inseridos (as) na esfera política”. Cf. Bento, Berenice. “A politização das identidades abjetas”. In *Transviad@s*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 285. Ver mais em: Leite Junior, Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias ‘travesti’ e ‘transexual’ no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.

apresentam aparentemente como intocadas conseguem manter esse *status* quando a vida das travestis passa a ser o centro de produção dos discursos e saberes? Seria a identidade travesti capaz de colocar em xeque sua estabilidade? Será que é possível classificar, nomear, dizer sobre sua identidade a partir do binarismo de gênero instaurado em nossa sociedade? É possível que esses sujeitos que historicamente foram invisibilizados possam oferecer narrativas a partir das experiências de *si*? Suas vozes podem dizer algo útil sobre seus corpos, práticas sexuais e afetivas e também desconstruir a precária ideia de que às travestis estão legados apenas os salões de beleza, a criminalidade e a prostituição?

As respostas para esses questionamentos perpassam o horizonte das narrativas feitas pelas três travestis conforme as descrições apresentadas nas páginas que se seguem desse trabalho de campo,²³⁵ no interior da capital paulista.²³⁶ Após apresentar a proposta e explicar de que forma a pesquisa consistiria, elas se mostraram solícitas e prestativas.²³⁷ Inicialmente, Fernanda Bittencourt²³⁸ foi questionada como ela se percebia enquanto travesti em uma cidade pequena e interiorana, distante cerca de 400 quilômetros da capital. Ela relata o sofrimento que é, para ela, ser travesti na cidade:

Aqui na cidade é muito difícil ser travesti. A gente sofre demais. Começa que quando alguém te vê na rua, já olha com cara fechada. “Cê” passa na frente das construções e os pedreiros fazem piadinhas. “Cê” vai no mercadinho e os clientes “chega” a torcer o pescoço de tanto que “olha”. Mas, “olha” não arranca pedaço, né? O problema são as piadinhas e chacotas...Aff...(faz gesto estrangulando o pescoço) dá vontade de esganar...“Oia”, menino... “dexa” te “conta” essa: um dia eu “tava” indo na rodoviária pegar o “busão” pra Parada (Gay) de São Paulo aí quando eu cheguei no guichê, o motorista me olhou com nojo, deve ser por causa da minha roupa, né? Como seu eu fosse uma aberração. Isso machuca e acaba desestimulando a gente, sabe? Mas isso não é só na roça. Na capital, não é diferente. É até pior, porque quando “cê” chega lá na Parada, as próprias “gays” te humilham, te maltratam. E muitas nem te respeitam como mulher...te consideram apenas um “traveco” pobre e caipira, que vem do interior pra querer se aparecer lá. Dá pra dizer que no interior é diferente dá capital? Até dá.

²³⁵ Todas as informações contidas nessa pesquisa foram gravadas com o consentimento das entrevistadas. Também utilizamos, em alguns momentos, anotações em cadernos, na ausência dos aparelhos gravadores.

²³⁶ Vale pontuar que, em virtude do tempo para a realização desses encontros e da permanência no campo, o primeiro contato com elas se deu por intermédio do *Facebook*.

²³⁷ Uma das condições propostas pelas entrevistadas para a continuidade dos trabalhos era a garantia de que os seus verdadeiros nomes fossem mantidos em anonimato, impossibilitando qualquer identificação por terceiras/os. Solicitamos, portanto, que escolhessem um nome fictício que seria adotado ao longo da pesquisa, como forma de respeitar e garantir o anonimato das mesmas.

²³⁸ Fernanda Bittencourt tem 27 anos. Faz curso técnico em uma instituição pública. Iniciou um curso superior em uma instituição privada, mas abandonou, segundo ela, devido ao preconceito e “falta de oportunidades” por ser travesti. Atualmente mora com a mãe e faz estágio em uma repartição pública local.

Mas sofremos humilhação tanto lá, quanto cá.²³⁹

Na narrativa, fica evidente os preconceitos e as discriminações pelas quais a travesti está submetida. No primeiro momento, sua aparência física é motivo de estranhamento e, posteriormente, segue-se os olhares do outro que se coloca no lugar de normal e “fecha a cara” ao perceber a travesti, já que a patologia, a anormalidade e o “erro” sempre está no outro. Além de refletir um pensamento colonizador, se evidencia a partir de seu relato, que o tratamento discriminatório no supermercado, nas ruas, no ambiente de trabalho e inclusive, no próprio círculo LGBT, faz parte do dia-a-dia da travesti.

Na medida em que os dias iam avançando e o contato com elas se tornava mais frequente, ficou nítido que o tratamento concedido às travestis, seja no âmbito público ou no privado, era discriminatório pela maior parte das pessoas: situações de indiferença, olhares de reprovação, outros de nojo, a insistência nas piadas de cunho sexual em que se atacava diretamente a “suposta” feminilidade das travestis e até mesmo humilhações, xingamentos e insultos diretos.

Constatou-se também que população é bem religiosa, expressando suas crenças em monumentos, templos e símbolos religiosos cristãos. Por isso, buscou-se explorar a dimensão da espiritualidade na vida das travestis com o intuito de saber até que ponto a religião exercia papel discriminador ou emancipatório no modo como elas construam suas identidades. De início, todas demonstraram possuir uma religião, espiritualidade ou crença em uma entidade superior. Ter fé em Deus, segundo elas, é fundamental e ajuda “a suportar essa vida dura e dar sentido a ela”, pois “sem Deus no coração não dá ‘pra’ encarar os problemas”. As experiências relatadas por Paolla²⁴⁰, Michelly²⁴¹ e Fernanda²⁴² respectivamente, foram essas:

Minha vida já foi uma salada de frutas, uma bagunça só. Era católica e ia na capelinha lá no (bairro) São Francisco. Aí a mulher foi surgindo [apontando para si própria] e já não dava mais “pra” ir, né?. Comecei a ir no terreiro de Umbanda e passei a me sentir melhor, mais acolhida,

²³⁹ Fala registrada no dia 5 de julho de 2016.

²⁴⁰ Paolla Colucci tem 20 anos, se autodeclara parda, pobre e periférica. Atualmente mora com amigas em Novo Horizonte, mas sua família é de uma cidade vizinha. Possui ensino médio completo, mas concluiu depois de um ano fora da escola, por meio do supletivo, devido à evasão escolar que, segundo ela, foi provocada por *bullying* travestifóbico.

²⁴¹ Michelly Brum tem 18 anos. Não concluiu o ensino médio. Atualmente vive na casa dos pais, está desempregada e trabalha como prostituta.

²⁴² Essas falas foram registradas na noite do dia 10 de julho de 2016.

sabe? Tipo assim: na católica só tinha eu de travesti. Aí eu ficava no canto sozinha. E do outro lado, o povo hétero tudo junto. Isso pra mim já é o quê? Discriminação, né? Já começa daí, né? Na macumba²⁴³ não, eu entro e saio. Além de mim, tem várias gays e travestis. Entro e saio como mulher normalmente. Antes eu vivia amargurada e excluída. Agora, na Umbanda me sinto acolhida por todos do jeito que sou.

A minha religião é a Umbanda. Já fui evangélica. Fui criada na evangélica. Mas, devido a minha “transformação”...virei travesti e aí o pastor não me aceitou mais. Na época, eu tinha uns 12 anos. O pastor achou que lá não era um bom lugar pra mim. Ele chegou até a falar que “se eu quisesse ficar lá, deveria colocar uma roupa de homem e ser um homem”. O que eu achei disso?... O cúmulo né?

Sou do Candomblé, mas também já fui católica, evangélica e umbandista. É assim ó: na católica *a gente* ia e era conotada a regras que não eram compatíveis com nossa vivência. Na evangélica, o intuito “dos” pastor era só um: tirar os “demônio” da sua vida. Passei pela Umbanda, mas, como foi jogado “o” búzios lá, meu *ori*²⁴⁴ deu que eu “devia” ser do Candomblé. No começo eu ia por curiosidade, mas com o tempo percebi que lá era meu refúgio espiritual. Lá eu me sinto bem, muito mais que em outras denominações. Eu me sinto super aceita como eu sou. O único problema dessa cidade aqui é que além de “cê” sofrer o preconceito por ser travesti, também sofre preconceito maior ainda por ser do Candomblé. Aqui “tá” cheio de católico tradicional e de crente fanático. Falam que a gente é uma aberração, mas o que me deixa chocada mesmo é com a intolerância e falta de amor dessa gente toda que vive socada em igreja, mas que não pratica a caridade.²⁴⁵

Essas falas deixam nítido que as experiências vividas por elas em religiões cristãs também foram motivo de discriminação e de preconceito. Porém, na Umbanda e no Candomblé encontraram acolhimento e receptividade, diferentemente das religiões cristãs, que anulavam suas identidades e as invisibilizavam. Nas religiões de matriz afro-brasileiras, a interação entre os adeptos parece ser favorável, dado que o espaço físico torna-se um território de sociabilidade no qual as múltiplas vivências humanas podem ser compartilhadas em sua plenitude, experiência religiosa não encontrada por elas em outras denominações.

²⁴³ Macumba é um instrumento de percussão de origem africana, semelhante ao reco-reco. No Brasil, o emprego do termo macumba se difundiu para classificar os indivíduos que tocavam esse instrumento nas cerimônias religiosas do Candomblé e, posteriormente, foi popularmente difundido com cunho pejorativo, para se referir aos adeptos da religião brasileira Umbanda.

²⁴⁴ No dialeto *yorubá* tem muitos significados, mas na ritualística do Candomblé, religião afro-brasileira, designa de forma geral a cabeça física do adepto. De acordo com a tradição africana, a cabeça cumpre a função de ser o centro de força da espiritualidade, uma vez que é o ponto mais alto do corpo humano. Ele é a “fonte emanadora do axé” acredita-se que no *orí*, há a regência do Orixá, que resulta em um lugar sagrado. Para aprofundar, recomenda-se a seguinte leitura: Dias, João Ferreira. “À cabeça carrego a identidade: o *orí* como um problema de pluralidade teológica”. In *Afro-Ásia*, n. 49, 2014, pp. 11-39.

²⁴⁵ Essas falas foram registradas na noite do dia 10 de julho de 2016.

Há diversos estudos em antropologia da religião, nos estudos culturais e nos trabalhos de interseccionalidade entre religião e homossexualidades²⁴⁶ que apontam que a escolha feita por indivíduos não-heterossexuais pelas religiões afro-brasileiras se deve ao fato de que nelas o preconceito, a discriminação e a rejeição oriundos da orientação sexual e de gênero são bem menores do que em outras denominações, sobretudo das neopentecostais. Entretanto, ainda assim, gays, lésbicas e bissexuais que se identificam com as religiões cristãs coabitam esses territórios religiosos e participam de seus rituais por se identificarem e construírem laços afetivos mais profundos com a religião.

Nas narrativas das travestis, fica evidente que as vertentes cristãs veem na desigualdade sexual entre o sexo biológico e identidade de gênero das travestis o motivo primordial para que elas fossem submetidas a uma conversão imediata, a um processo de correção e normalização dos seus desejos e corpos. O fato da sexualidade, na visão cristã, não ser encarada como fonte de prazer, mas para justificar os fins de procriação, contribuiu significativamente para que elas não se sentissem à vontade para manifestar suas crenças. Mas as pessoas não podem ser reduzidas apenas à sua sexualidade. Quando alguém passa a ser desvalorizado socialmente por causa de sua orientação sexual, surge um engenhoso sistema de classificações excludentes e hierarquizantes. Nesse aspecto, o economista indiano Amartya Sen (1933-) está correto em afirmar que

efetivamente, uma importante fonte de conflitos potenciais no mundo contemporâneo consiste em admitir que as pessoas podem ser classificadas de uma maneira única com base em sua religião ou em sua cultura. A fé implícita no grande poder de uma classificação singular pode transformar o mundo em um barril de pólvora.²⁴⁷

Embora haja uma multiplicidade de identidades de gênero sendo produzidas, não só nos terrenos da sexualidade, mas em várias dimensões da vida humana, ainda há uma resistência grandiosa por setores da sociedade em aceitar essa multiplicidade. A produção

²⁴⁶ Cf. Landes, Ruth. “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”. In *A cidades das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, pp. 283-296; Birdman, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Relume Dumará, 1995; Parizi, Vicente Galvão. “Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras”. In *Último Andar*. Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião, PUC-SP, n. 11, 2004, pp. 67-86 e Santos, Milton Silva dos. *Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. 2007. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

²⁴⁷ Sen, Amartya. *Identity and Violence: the illusion of destiny*. New York/London: W.W. Norton & Company, 2007, XV.

das identidades de gênero e sexuais está intimamente relacionada às relações de poder e quando indivíduos ousam cruzar as fronteiras do gênero, parecem ameaçar a ordem pressuposta nos maiores postos de poder na hierarquia sexual, na qual homens heterossexuais, desde sempre, assumem a liderança. Mas, em uma sociedade que constantemente vivencia profundas transformações sociais, a todo instante percebe-se a manifestação de identidades plurais. Assim, a pretensão de singularizar as experiências e esvaziá-las de suas dimensões plurais ou pressupor uma identidade estável parece ser o combustível responsável por acender o barril de pólvora ao qual Sen se refere.

Nesse sentido, não se sabe ao certo quais os caminhos trilhados pelas travestis rumo à emancipação sexual, do corpo e política, dada a sua pluralidade. Entretanto, parece que eles possuem vias de mão dupla na qual transitam não só os que estão em busca de uns “prazeres rápidos”, objetificando-as e hipersexualizando-as como “naturalmente” pessoas disponíveis para o ato sexual, como também aqueles que, munidos de ódio e aversão, se posicionavam à espreita, prontos para cometer algum tipo de delito.

No caso das travestis, mesmo que rejeitadas, transitam nos espaços públicos, usufruem de serviços como a saúde e educação, pleiteiam vagas em concursos públicos e no mercado de trabalho formal, utilizam o transporte público, reivindicam direitos civis e, como qualquer outro ser humano, lutam por cidadania e condições dignas de existência. Mas, diferentemente de outros cidadãos, direito, cidadania e respeito são questões que ainda precisam ser conquistadas, já que as travestis são acometidas por preconceitos e discriminadas em vários âmbitos da vida social. A critério de ilustração, Michelly Brum narra o quão constrangedor é ter que necessitar dos serviços públicos na área da saúde:

Essas situações de humilhação nas ruas a gente até suporta, ignora. Quando a gente chega em casa, até chora. Mas depois a gente se reergue e bola pra frente. Mas, e quando acontece no postinho? Você só procura eles pra cuidar da saúde e quando chega lá, só passa constrangimento. “Vô” te dá um exemplo. Eu entrei no hospital procurando atendimento com meu R.G. de nascida, de nascimento...como Ricardo, né? E lá no prontuário tem uma opção que você pode escolher o nome. Eu pedi pra por Michelly. Eles não colocaram. Por qual motivo? Porque no R.G. “tá” Ricardo, né? Aí na hora de ser atendida, tá lá eu...enorme, de vestido, batom, cabelos longos, toda mulher e de repente a enfermeira chama: “Ricardo, na sala 2 por favor”. Aí eu levanto e todo mundo já começa a olhar, uns dão risadinhas, outros cutucam o colega. E eu fico superconstrangida com isso. Mas, “fazê” o que? Nem nessas horas temos direitos.²⁴⁸

²⁴⁸ Fala registrada no dia 5 de julho de 2016.

Embora a identificação pelo nome social no Sistema Único de Saúde (SUS) seja um direito garantido por lei na carta de Direitos dos Usuários do SUS²⁴⁹ visando a inclusão das pessoas travestis e transexuais e o reconhecimento de suas identidades no âmbito da saúde pública, na prática essa inclusão nem sempre acontece, haja vista o relato de Michelly, no qual é possível perceber que, entre a teoria e a prática, há um abismo que separa esses sujeitos de uma real emancipação, cidadania e gozo pleno de seus direitos. Muitas vezes, medidas como essas adotadas pelo SUS são ineficazes quando não implementadas e acompanhadas por uma fiscalização e adequada formação dos agentes de saúde para lidar com essas circunstâncias. O que se constata é que não basta ter o direito de ser reconhecidos por meio de suas identidades assegurado por lei, quando, efetivamente, na prática, essas pessoas são expostas a humilhações, tratamento vexatório e desrespeito. Narrativas assim reforçam a necessidade de avanços na implementação de leis como essa, mas, sobretudo, o quanto as travestis estão expostas a constrangimentos, insultos e alvo de piadas travestifóbicas. Além do mais, denunciam a fragilidade das instituições públicas em não conseguirem gerir seus espaços, não estando preparadas adequadamente para lidar com as demandas dessa população.

Em outro contexto, a mesma situação se repete. A questão do nome no registro civil implica uma série de confusões e desacordos no dia-a-dia. Segundo Fernanda Bittencourt, essa situação coloca a travesti entre dois mundos distintos: o mundo ficcional, em que a família e os amigos mais próximos a tratam pelo nome de registro, e o mundo real, no qual sua identidade é valorizada e ela se sente verdadeiramente respeitada enquanto cidadã. Por isso, seria de fundamental importância para o exercício pleno de sua sexualidade, segundo elas, a mudança de nome no registro civil, pois seria uma forma de restituir a elas o respeito e tratamento digno de acordo com a identidade de gênero que se identificam. Paolla Colucci já pensou em mudar de nome e até mesmo buscou os meios jurídicos para ter seus direitos assegurados, mas as barreiras encontradas por ela a fizeram desistir da ideia por enquanto:

Essa situação aí a gente passa todo dia, não é só no “postinho” não. É na delegacia, no fórum, na escola...é em tudo quanto é lugar que a gente precisa apresentar o R.G. Mas, é uma burocracia só pra mudar o nome

²⁴⁹ Desde 2009, a identificação pelo nome social das pessoas travestis e transexuais no Sistema Único de Saúde é um direito assegurado pela carta de Direitos de Usuários do SUS pela Portaria 1.820 de 13 de agosto de 2009. Isso significa que, independentemente do registro civil que os usuários possuam, ser tratado pelo nome de sua preferência nas unidades de saúde é um direito do usuário. Essa medida foi tomada com a finalidade de evitar que o nome de identificação civil do usuário – no caso das travestis ou das pessoas trans* – não seja um motivo de constrangimento e de exposição a situações humilhantes ou vexatórias.

no cartório. Porque cê até consegue, mas e o “coisa”...o preconceito que cê sofre? Isso lá dentro, entendeu? O homem chegou até falar lá pra mim assim: “Onde já se viu homem querer por um nome de “muié”?”. Eles acham que não é normal. Aí eles querem te passar pro psiquiatra, tipo...acham que cê é “loco”, entendeu? Já não aguento mais ser humilhada.²⁵⁰

Predomina não só nessa narrativa, mas na das demais travestis o aspecto regulatório das instituições e o modo como o ultraje e a violência simbólica e psicológica estão institucionalizadas. Em diálogo com elas, a percepção que demonstram ter diante dessas situações denuncia os aspectos discriminatórios, o tratamento vexatório e patologizante pelo qual são submetidas. Traz à baila, sobremaneira, o binarismo presente nas instituições que não conseguem lidar com as diferenças e, muitas vezes, se apoiam em argumentos frágeis para justificar tal tratamento.²⁵¹

No caso brasileiro, o que se via era uma situação bem complicada, avanços lentos que, muitas vezes, mais dificultavam do que contribuía para mudanças reais na vida das pessoas transexuais e transgêneras. Embora, em 2017, a 4ª Turma do Supremo Tribunal Federal (STF) já houvesse concluído que a identidade psicossocial deveria prevalecer em relação à identidade biológica, as mudanças de sexo e de nome do registro civil ainda necessitavam de intervenção médica nos órgãos sexuais. Entretanto, somente no dia 1º de março deste ano, o STF, em uma decisão unânime, autorizou as pessoas transexuais e transgêneras a mudarem o nome e o sexo no registro civil sem que, para isso, precise realizar a cirurgia de transgenitalização ou precise de laudos médicos atestando sua identidade psicossocial, podendo ser realizada diretamente nos cartórios por meio de processo administrativo a partir dos dezoito anos.²⁵² Essa decisão demonstra ser um passo importante e significativo, fora dos marcos tradicionais, rumo à despatologização das identidades trans*²⁵³, uma vez que essa se apresenta como um grande impedimento ao exercício da autonomia, liberdade e cidadania das pessoas trans.

Em diversos momentos, as travestis deixaram transparecer uma feição de tristeza

²⁵⁰ Fala de Paolla Colucci registrada no dia 5 de julho de 2016.

²⁵¹ Na ocasião da pesquisa com as travestis, 2016, o Supremo Tribunal Federal ainda não havia julgado e deliberado sobre a alteração do nome e sexo no registro civil das pessoas transexuais e transgêneras.

²⁵² “STF autoriza mudança de nome no registro civil de transexuais e transgêneros sem cirurgia”. Brasília, 02 mar. 2018. Disponível em: < <http://www.mdh.gov.br/noticias/2018/marco/stf-autoriza-mudanca-de-nome-no-registro-civil-de-transexuais-e-transgeneros-sem-cirurgia>>. Acesso em 16 abr. 2018.

²⁵³ Berenice Bento, em seu artigo “A luta mundial pela despatologização do gênero”, fala sobre a campanha mundial pelo fim do diagnóstico de gênero que utiliza a estratégia discursiva da diferenciação sexual natural dos corpos como argumento para explicar as identidades. Cf. Bento, Berenice. “A luta mundial pela despatologização do gênero”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 87-95.

quando se dão conta de que são desprezadas por não terem sua identidade de gênero respeitada. Esse desprezo gera dor, promove exclusão e aumenta a angústia daquelas que sequer são aceitas socialmente como dignas de pertencer à comunidade local. Essa constatação faz coro à percepção de Paolla ao ser questionada sobre o sentimento que vem à mente quando vivencia na própria pele a humilhação e o desprezo por parte das pessoas.

O sentimento que passa é que magoa, magoa a gente. Porque a gente já é uma mulher no dia a dia, direto. Acorda e dorme como mulher. Usa roupa feminina, anda como mulher, só usa coisas de mulher. Nosso caráter é de mulher...tudo...Minha sobrinha de 7 anos, por exemplo, só me trata como mulher. Me chama de tia Paolla. Ela vê em mim uma mulher. Tanto é que um dia no mercado ela até me defendeu de um senhor que disse que eu era “viadinho e nunca seria uma mulher verdadeira”, que eu precisava “deixar disso e acreditar em Deus, pois Jesus estava voltando”. Ela retrucou: “Ela é mulher sim, é minha tia. E Deus também sabe disso”. Isso me faz pensar que as crianças entendem a parada, sabe? Depois de velho, os adultos fingem não entender. Eu sou uma mulher, me sinto uma, desde meus doze anos, entendeu? E a gente não tem nem o querer, o poder de ter um nome, ser chamado por isso... (choro) ...Pelo nome que a gente escolhe.²⁵⁴

Além de sua sexualidade estar submetida a uma hierarquização, a narrativa de Paolla ilustra como as travestis são discriminadas por não terem seu gênero e o sexo compreendidos. Os pressupostos essencialistas são evidentes nos argumentos apresentados e os elementos presentes no discurso biologizante do homem que se dirige a ela como “viadinho”, que nunca será uma mulher “verdadeira”, e que vincula esse pensamento ao fato de que ela precisa “deixar disso e acreditar em Deus, pois Jesus está voltando” confirmam, em última análise, elementos ligados ao pensamento religioso das raízes da tradição judaico-cristã. Além do mais, ao evocar o sujeito “viadinho”, é perceptível que a identidade travesti é percebida como a identidade gay, ou seja, como apenas um desdobramento de sua homossexualidade na medida em que, além de gay, quer se apresentar como mulher. Não há aí uma identidade propriamente demarcada como a identidade travesti, o que demonstra mais uma vez o quanto as travestis são invisibilizadas, não só nos discursos, mas na prática, sendo percebidas apenas como subproduto de uma identidade gay.

A cidade, embora pequena, possui algumas casas de shows, espaços majoritariamente frequentados por heterossexuais, adeptos do estilo de música sertanejo

²⁵⁴ Fala de Paolla Colucci no dia 15 de julho de 2016.

e *country*. Seguindo a agenda de compromissos, as travestis, em busca de diversão e entretenimento, foram a uma dessas casas de shows local que anunciava que, até as 23h, a entrada seria gratuita para as mulheres. Entretanto, elas relatam que, embora, estivessem “adequadamente vestidas com roupas femininas”, na portaria do evento, foram impedidas de entrar gratuitamente, pois, ao apresentar o registro civil (R.G.), constava o nome masculino. Essa situação que, de acordo com elas é, no mínimo constrangedora, é recorrente e faz parte do entendimento das pessoas que trabalham nas casas de shows locais. Diante disso, elas questionavam entre si quais critérios definem o estatuto do que é ser mulher ou homem. Dentre várias situações relatadas por elas, a de Fernanda Bittencourt nos chamou atenção justamente porque expõe qual seja o entendimento que há sobre gênero e sexo, não só em espaços de entretenimento e lazer, mas em diversos outros lugares na comunidade:

Ser mulher pra mim significa pôr a roupa de mulher, andar como mulher; ser tratada como mulher em qualquer lugar que a gente entrar. E não é assim que eles “trata” a gente. Tipo, aqui mesmo tem uma balada que não trata a gente como uma mulher. “Cê” não entra como uma mulher aqui em Novo Horizonte. Tipo, eu que sou travesti, eu fui uma vez. Ele simplesmente pediu meu R.G. e eu dei meu R.G. de homem. Aí na hora de “paga” ele falou que eu tinha que “paga” como homem. Pagava ou não poderia aproveitar a noite. Paguei. Entrei. Fui “usa” o banheiro, eles queriam que eu entrasse no masculino. Mas peraí, gente! Eu sou mulher, mas lá dentro eu era apenas um homem para eles. Eu não era a Fernanda, por mais que eu “tava” com a roupa de mulher, maquiagem, salto alto...tudo. Lá dentro eu era um homem. Quem melhor do que eu pra dizer sobre minha identidade?²⁵⁵

A autoafirmação de sua identidade é rejeitada nesse ambiente, prevalecendo, assim, o entendimento que o outro tem em relação a sua própria sexualidade e identidade. Logo, para a travesti, a ausência de reconhecimento de sua identidade gera constrangimento e impedimento ao exercício livre de sua sexualidade. Mas o que leva alguém a determinar que o outro seja um homem, quando esse sujeito se reivindica mulher? Fica explícito que essa atitude se deve ao fato de que convencionalmente atribui-se características masculinas ou femininas aos sujeitos porque socialmente se definiu modos de ser homem e modos de ser mulher. Além do mais, essa situação reforça a ideia de que “somos massacrados desde que nascemos com uma única possibilidade de

²⁵⁵ Fala de Fernanda Bittencourt na noite de 19 de julho de 2016.

construirmos sentidos identitários para as nossas sexualidades”.²⁵⁶ Logo, toda expressão sexual ou identidade de gênero que não corresponda à matriz heterossexual automaticamente se torna objeto de repulsa e de contestação.

Elas afirmam que se sentem bem como mulheres e que, mesmo não sendo aceitas assim, elas não deixarão de se identificarem enquanto tal. Por viverem como mulheres e assumirem papéis de gênero que não correspondem ao modo como foram socializadas desde seu nascimento, elas entendem por que suas vidas não são inteligíveis. Mas, ao mesmo tempo, ao viverem a sua identidade, elas tecem comentários sobre suas experiências sexuais e afetivas e suas narrativas parecem apontar, denunciar e desestabilizar os critérios de inteligibilidade que convencionalmente separaram os homens das mulheres.

A falta de reconhecimento identitário não acontece somente em espaços de lazer, entretenimento e socialização, ela também se reflete de forma direta no mercado de trabalho. Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA),²⁵⁷ 90% das pessoas travestis e transexuais estão fora do mercado de trabalho formal, por isso, a maioria dessas pessoas acaba entrando para a prostituição e encontram nela uma forma de sobrevivência. A falta de apoio familiar, o *bullying* travestifóbico que ocasiona a evasão escolar²⁵⁸ e o preconceito social que elas enfrentam são os principais fatores que impedem que essa parcela da população conquiste uma oportunidade profissional. Além do mais, quando conseguem ser selecionadas, o preconceito e a discriminação acabam impedindo que elas se estabilizem no trabalho:

Sobre serviço pra travesti é complicado. Resumindo: ninguém dá. Porque pra eles você é homem. Então, você não tem que se vestir como mulher pra trabalhar...você não existe na cabeça deles. Uma vez eu fui procurar serviço em um lugar e a pessoa falou na minha cara que não ia me contratar porque eu era travesti. Ela disse que na empresa dela não tinha travesti e nem ia ter. Aí tipo...a gente fica chateada. Aí depois as

²⁵⁶ Bento, Berenice. “Quando a intolerância virar passado”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 210.

²⁵⁷ Fundada em 2000, na cidade de Porto Alegre, a ANTRA é uma rede nacional que articula em todo Brasil 127 instituições que desenvolvem ações para a promoção da cidadania da população trans*. Ver mais em: <<https://antrabrasil.org>>.

²⁵⁸ Em 2009, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad/MEC) juntamente com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) lançaram um caderno de políticas e práticas educacionais intitulado *Diversidade sexual na Educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*, para que os atores da área de educação possam enfrentar o bullying LGBTfóbico e desenvolvam ações concretas para tornar a educação mais inclusiva, aberta as diferenças e segura para todos. Cf. Junqueira, Rogério Diniz (org.). *Homofobia escolar: Diversidade sexual na Educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009, p. 458.

peessoas falam assim: “Ah, a travesti faz programa. Ela não presta. É vagabunda”. Mas, peraí!?!?!...Se a gente não for atrás de um programa, quem vai sustentar a gente? A mãe da gente não tem capacidade de sustentar pro resto da vida. Tem que trabalhar. E tipo: a cidade não tem melhorias, eles não te dão oportunidades, por mais que você tenha profissão. Eles não querem saber se você sabe ou não. Eles “quer” te ver por fora, “na” aparência. E como a gente é travesti, pode queimar o filme da empresa, né? Então, a gente não presta pra eles²⁵⁹.

Há, sem dúvida, um grande preconceito em torno da vida profissional das travestis.²⁶⁰ Erroneamente, muitos acreditam que elas não possuem capacidades profissionais e nem estão aptas para entrar no mercado formal, por isso, acabam “escolhendo” a prostituição como um meio de vida, quando não optam por ser cabelereiras. Porém, a narrativa de Michelly aponta que a falta de oportunidades, motivada pelo preconceito contra sua identidade de gênero, é o que faz a travesti ir “atrás de um programa”, afinal, “a mãe da gente não tem capacidade de sustentar pro resto da vida”.

“Por que a vida sexual da travesti está sempre na berlinda? Por que a imagem de uma travesti é automaticamente vinculada à questão sexual? Isso faz parecer que não sabem fazer outra coisa... Será que é assim mesmo?”²⁶¹ Essa generalização parece não corresponder com a realidade, pois, além de empobrecer as experiências subjacentes aos processos de subjetivação, desconsideram a historicidade e particularidade da vida de cada uma delas. Com a exceção de Fernanda, que atua como estagiária no setor público, tanto Paolla, quanto Michelly já se prostituíram. Segundo elas, a prostituição não é algo que elas sempre desejaram, mas acabou se tornando a única opção diante de uma cidade sem oportunidades para as travestis. Para elas, o grande motivador para a entrada na prostituição é “a falta de oportunidades” que está ligada diretamente à desvalorização, invisibilização e desrespeito social às suas identidades.

Desde sempre eu trabalhei pra me sustentar. Mas eu já sofri demais. Eu

²⁵⁹ Fala de Michelly Brum no dia 10 de junho de 2016

²⁶⁰ Essa forma de violência é abordada na pesquisa *Violência e Sexualidade: Estudo de Lésbicas, Travestis e Transexuais* (2014). Nela, os autores desenvolvem uma abordagem pertinente sobre as violências simbólicas e interpessoais, vivenciadas na sociedade e no trabalho, dirigidas a lésbicas, travestis e transexuais. Ele versa sobre as violências “vivenciadas pelos sujeitos da pesquisa em seu contexto social mais amplo, envolvendo aspectos familiares, dentre outros, ampliando-se também a análise para além do trabalho formal”. Cf. Carrieri, Alexandre de Paula; Souza, Eloisio Moulin de; Aguiar, Ana Rosa Camilo. “Trabalho, Violência e Sexualidade: Estudo de Lésbicas, Travestis e Transexuais”. In *RAC*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, art. 5, 2014, pp. 78-95.

²⁶¹ Simpson, Keila. “Travestis: entre a atração e a aversão”. In Venturi, Gustavo; Bokany, Vilma (Orgs). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011, p. 113.

até trabalhava numa empresa de confecção. Mas, tipo assim: eu colocava uma roupa de homem pra trabalhar e uma de mulher pra “mim” sair de lá. Porque a empresa que eu trabalhava não aceitava. Eu tinha duas personalidades, vivia em dois mundos. Só que não aguentei a pressão e pedi pra sair. De uns tempos pra cá eu comecei a fazer programa por causa da falta de oportunidade. Decidi arriscar, ou passava fome. Aí as pessoas “fala”: “as travesti não presta porque “tá” fazendo programa” ou “as travesti é vagabunda”. Só que ninguém vê que a gente não tem chance, que ninguém quer a gente.²⁶²

Eu sempre procurei serviço. Aí “cê” sabe, né? Chega isso aqui, quase dois metros de altura, no salto alto, toda trabalhada na “make”, cidade pequena, todo mundo sabe que “cê” é travesti e aí o que a gente ganha? Porta na cara. Teve um dia que fui procurar serviço numa loja de sapato. Tinha um cartaz enorme: “Contrata-se vendedoras”. Entrei na loja, perguntei sobre a vaga, a gerente já mandou um “é pra você?” com tanto desdém que eu quase dei na cara dela. Ela pediu pra eu aguardar que ela ia se informar. Aí, esperei um pouco e depois de uns minutos ela voltou e disse: “Infelizmente já contratamos, mas obrigado pela confiança”. Um dia depois minha amiga foi na loja saber da vaga e foi contratada. O que “cê” me diz? É ou não é uma humilhação que a gente sofre com essas “coisa”? Nossa...voltei pra rua.²⁶³

No caso de Paolla, vestir-se como homem no ambiente de trabalho era uma pressão, pois significava que, para aquela empresa, ela representava nada mais do que a definição contida em seu registro civil. Trata-se de um processo violento de sequestro de sua subjetividade e anulação de sua identidade, ou seja, sua imagem e presença enquanto mulher travesti não era respeitada e existir nesse contexto enquanto tal talvez fosse possível apenas fora do ambiente profissional, pois nele esse tipo de pessoa não tem vez. Já para Michelly, retornar às ruas para se prostituir foi motivado, sobretudo, pela falta de aceitação, mais do que isso, pela rejeição das inúmeras portas fechadas diante de sua vida.

Devemos entender que essa situação é um reflexo das estruturas sobre as quais a matriz heterossexual atua de forma compulsória. Segundo Butler, ela irá constituir nessas circunstâncias não apenas as identidades inteligíveis e normais, mas, inclusive, as identidades e as possibilidades de existência do que pode ser considerado anormal.²⁶⁴

Nesse sentido, deve ser levado em consideração o fato de que o poder simbólico,²⁶⁵ como descrito pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002), se

²⁶² Fala de Paolla Colucci registrada no dia 22 de julho de 2016.

²⁶³ Fala de Michelly Brum registrada no dia 22 de julho de 2016.

²⁶⁴ Butler, Judith. *Problemas de gênero*, p. 44.

²⁶⁵ O poder simbólico é um dos temas centrais da obra de Pierre Bourdieu. Segundo ele, o poder simbólico é um poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que estão sujeitos a eles e aos que o exercem. Para saber mais, sugere-se: Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003; Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007; Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 6. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

materializa sobre os sujeitos por meio de violência simbólica, que se instaura através de um processo sustentado pelos reforços e estímulos de pensamentos subjacentes às estruturas sociais, de tal modo que os indivíduos se conformam ao que está instituído e se submetem à dominação de quem está no outro polo de exercício de poder. Talvez isso explique por que muitas travestis não conseguem romper com essas estruturas e acabam, como aponta Bourdieu, conspirando para sua própria dominação. A consequência disso é ter que se ajustar às estruturas sociais da matriz heterossexual.

Essas narrativas demonstram que a violência travestifóbica não acontece apenas por meio de agressões físicas. Suas vidas estão submetidas a processos de violência psicológica e simbólica que são legitimadas, sobretudo, por meio de práticas discursivas que reproduzem e reforçam os estigmas sociais, fomentam o ódio e a aversão às pessoas travestis, naturalizando, assim, o binarismo de gênero e de sexo. Assim, toda ação, prática, comportamento ou modo de existência que não corresponda à heteronormatividade passa a ser visto como digno de repulsa, insultos e discriminações de todas as ordens.

Essa violência psicológica, física ou simbólica contra travestis e transexuais se materializa nos ordenamentos jurídicos, políticas institucionais, nas produções científicas, nas representações culturais e sociais. Não é apenas um elemento local, mas está vinculado ao imaginário social e aos padrões institucionalizados de valoração culturais presentes em toda sociedade. Talvez isso explique o fato de que ainda hoje o Brasil lidere, segundo a ONG Internacional Transgender Europe,²⁶⁶ o ranking mundial de assassinatos de pessoas travestis e transexuais.²⁶⁷ Assassinatos que são cometidos com os maiores requintes de crueldade, muitas vezes caracterizados por execuções a tiros, mutilação dos genitais, estrangulamento, pauladas, carbonização dos corpos,

²⁶⁶ A ONG Internacional Transgender Europe faz parte de uma rede europeia que luta pelos direitos da população transgêneros e que, desde 2009, coleta, analisa, e organiza os dados referente à população trans*.

²⁶⁷ Esta atualização mostra relatos de pessoas trans* assassinadas em 33 países ao longo dos últimos 12 meses, com a maioria no Brasil (123), México (52) Estados Unidos (23), Colômbia (14) e Venezuela (14). Na Ásia, a maioria dos casos relatados estão na Índia (6) e Paquistão (5), e na Europa, em Itália (5) e Turquia (5). No geral, a atualização Tdor 2016 revela um total de 2.264 relatados homicídios de pessoas trans* em 68 países em todo o mundo entre 1 de janeiro de 2008 e 30 de setembro de 2016. Ao longo das seis regiões do mundo, os maiores números absolutos foram encontrados em países com os movimentos trans* e organizações trans* e LGBT que executam algum acompanhamento profissional: Brasil (900), México (271), Colômbia (114), Venezuela (110) e Honduras (89) na América Central e do Sul; EUA (154) na América do Norte; Turquia (44) e Itália (32) na Europa; e na Índia (60) Filipinas (41) e Paquistão (39) na Ásia. Disponível em: <<http://www.nlucon.com/2016/11/novo-relatorio-da-tgeu-reafirma-que.html>>. Acesso em: 03 abr. 2018.

atropelamento e esartejamento.²⁶⁸

Os dados científicos e as pesquisas sobre as violências contra a população LGBT no Brasil ainda são embrionários se comparados aos de outros países. Não há um órgão que atue especificamente para registrá-lo, mas apenas um grande esforço por parte de algumas instituições, movimentos sociais, ONG's. Contudo, várias pesquisas, relatórios e dossiês vêm sendo desenvolvidos nos últimos dez anos no Brasil, e tentam reunir elementos e dados estatísticos para a criação de uma compreensão melhor das violências e processos de estigmatização aos quais essas pessoas são submetidas.

Nesse sentido, os dados da pesquisa *Diversidade Sexual e Homofobia no Brasil*,²⁶⁹ realizada pela Fundação Perseu Abramo em parceria com a Instituição Rosa Luxemburgo Stiftung, em junho de 2008, nos despertou ainda mais a buscar respostas do porquê, paradoxalmente, travestis sofrem tanto desejo e aversão simultaneamente. Eles confirmam, sobremaneira, que a população travesti é a parcela da população que mais sofre com os preconceitos e as discriminações, já que 93% da população geral reconhecem que há preconceito e discriminação contra as travestis. Já entre a população LGBT, esse reconhecimento é de 99%.²⁷⁰

Em campo, pode-se perceber que os preconceitos e as discriminações dirigidas às travestis manifestavam-se de forma explícita, o que levou a crer que a naturalização da violência já havia ganhado capilaridade. As abordagens policiais sofridas pelas travestis, caracterizadas por represálias injustificáveis, uso da força e abuso de poder, representam momentos pelos quais elas mais se sentem vulneráveis. Como descreve Michelly:

Eu “tava” no Rodoanel²⁷¹ de boa, esperando cliente. De repente, aparece os “homí”²⁷². Aí eles *te* para e fala: “Porque “cê” *num* vai carpir um

²⁶⁸ De acordo com os dados divulgados no Dossiê 2016 elaborado pela Rede Trans Brasil – instituição com sede em Aracajú-SE, que se dedica a monitorar a situação de vida das pessoas travestis e transexuais – das 171 mortes desde janeiro a julho de 2016, 76 foram por arma de fogo. No Brasil, a taxa de mortes por arma de fogo é superior a 70%. No caso da morte envolvendo trans, essas mortes significam 44% - os casos restantes são de crimes com armas brancas, como facas, apedrejamentos ou estrangulamentos. Disponível em: <<http://redetransbrasil.org/dossiecirc2016.html>>. Acesso em 03 abr. 2018.

²⁶⁹ A obra também apresenta uma investigação minuciosa sobre o preconceito e a discriminação familiar, social e institucional contra a população LGBT. O peculiar dessa pesquisa é que ela direciona seu foco, sobretudo, para análises regionais e locais, o que contribui para um avanço na formação de uma jurisprudência favorável ao reconhecimento dos direitos que são negados à população LGBT. Entretanto, nela, podemos verificar dados preocupantes e que deveriam mobilizar o conjunto da sociedade na luta contra toda forma de violência contra a população LGBT e naturalização da mesma.

²⁷⁰ Simpson, Keila. “Travestis: entre a atração e a aversão”. In Venturi, Gustavo; Bokany, Vilma (Orgs). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011, p. 111.

²⁷¹ Rotatória na saída da cidade, próxima ao cemitério municipal, onde grande parte das travestis se reúnem para socializar e também se prostituir.

²⁷² Gíria utilizada para se referir aos policiais militares.

lote? Sei lá, trabalhar de servente de pedreiro? “Cê” é homem, rapaz”. Aí eu fiz a “egípcia”²⁷³, sabe? Ele disse: “Por isso que essa raça sofre preconceito”. Ele quis dizer isso porque a gente “tava” ali procurando programa. Mas, “critica” é fácil. Isso não é dá conta deles. Não sei ainda porque eles param pra encher o saco. Só que eles não “vê” o quanto eu levantei de manhã pra ir atrás de serviço. Aí eu tenho que “vesti” roupa de homem, mesmo odiando eu tenho que vestir...e, mesmo assim, não arrumo. Isso quando não implicam com o cabelo longo. Mas eu já saquei a parada: tanto como Michelly como Ricardo eu não consigo serviço...o preconceito não “dexa”. O problema não “tá” na roupa e nem no cabelo, né? O problema se chama travesti, entendeu? Nessas horas que a gente pensa em desistir da vida. Dói saber que “cê” não pode trabalhar porque pra empresa, você não pode ser essa coisa estranha chamada travesti.²⁷⁴

A abordagem desrespeitosa e a carga preconceituosa dos argumentos presentes no discurso do policial demonstram, em última instância, o quanto a vivência da travesti incomoda, seja por sua aparência física transgressora que muitas vezes causa confusão e subverte a lógica binária, seja porque muitas vezes sua presença é vista supostamente como perturbadora da ordem pública. A garantia da segurança pública com respeito aos direitos humanos e da participação social que deveria ser a missão e os valores que deveriam guiar o trabalho da polícia, parece ser deixada de lado no momento em que os próprios mecanismos que deveriam assegurar esses direitos demonstram não estar aptos para gerenciar os conflitos, desencadeando, com isso, indiferença e total descrença na capacidade desses mecanismos de atuar de forma eficaz no combate a essas violações. Além disso, tais argumentos reforçam a ideia já apontada anteriormente de que as travestis se tornam prostitutas porque não gostam de trabalhar ou porque querem ganhar dinheiro de forma fácil.

Como diz Michelly, nesse contexto, para as empresas, a travesti não tem lugar, vez e nem voz. Caso queira ocupar uma vaga de emprego, precisa anular sua identidade, sua forma de ser no mundo, deixar que as normas do ambiente de trabalho ditem as fronteiras do seu corpo, disciplinando-o, regulando-o e tornando-o um corpo “normal”. De modo geral, elas entendem que permitir essa violação é doloroso, pois gera sofrimento ter que assumir um modo de existir no mundo que não lhe é próprio, é um processo de se tornar aquilo que não se é. Configurado dessa forma, o preconceito demonstra não estar apenas nos trajes, mas enraizado nas práticas e nos costumes da comunidade local, não como um fator exclusivo, mas como expressão de um imaginário social compartilhado

²⁷³ Gíria para se referir a uma situação em que o sujeito se faz de desentendido ou quer ignorar alguém.

²⁷⁴ Fala registrada na madrugada do dia 29 de julho de 2016, no Rodoanel.

por muitos.

Sem muitas oportunidades de emprego formal, o que sobra para as travestis são as ruas e a noite, onde se sujeitam a envolvimento casuais e fazem da prática sexual uma forma de sobrevivência. Nesse aspecto, Kulick é lúcido ao afirmar que, para muitas travestis, a prostituição não é uma experiência negativa, pois é por meio dela que elas se sustentam e, muitas vezes, a própria família, além do mais, sentem que é por meio dela que podem se sentir desejadas do modo como são, com seus trajes, peitos e pênis:

A prostituição de travestis não é apenas uma fonte de renda, mas várias afirmam que experimentam prazeres com clientes que as pagam ou clientes que, atraentes, regateiam ou não têm dinheiro. As travestis, ao invés de considerar a prostituição como uma forma degradante de exploração sexual, a veem como um trabalho, assim como qualquer outro – com a diferença que na rua elas não têm chefe, exceto elas mesmas.... Além disso, a prostituição é a única esfera da sociedade brasileira onde as travestis podem ser admiradas e reconhecidas. A prostituição faz com que elas se sintam sexys e atraentes, nesse contexto podem desenvolver ainda mais sua autoestima, valor pessoal, autoconfiança, além de se sentirem objetos de verdadeiros e intensos desejos.²⁷⁵

Nesse contexto de prostituição, percebemos não só o quanto a autoestima das travestis é mais acentuada, como também o fato de que a prostituição oferece riscos, já que não dá para pressupor de antemão o perfil de seus clientes. Embora a cidade seja tranquila e nunca tenha registrado nenhum assassinato motivado pelo crime travestifóbico, a violência física é uma constante entre as travestis, se manifestando de variados modos, inclusive em forma de violência sexual, como relatado por Paolla:

Muitos falam assim: “só porque é travesti, gosta do que faz. Se não gostasse, ia caçar emprego”. Peraí! Não é que a gente gosta, é o que tem pra nós. A rua tem noite que “tá” boa, tem noite que tá ruim. Quem é que gosta de sair pra “trabaiá” toda noite e “voltá” sem “aquê”²⁷⁶? E outra, “dexa” te “falá”: quem gosta de ter um “cano” frio e gelado na cabeça? Eu já tive um na minha. Pensei que fosse morrer. Foi tipo assim, ó: o cara encostou o carro, perguntou o valor da “trabalhada”²⁷⁷ e quanto seria pra fazer o completo. Dei meu preço e ele topou. Aí montei no carro e fomos pro motel. “Chegano” lá, ele me obrigou a “ficá” pelada e já foi falando: “vou te comer de graça”. Aí eu disse que não, neguei até o último momento. Ele sacou a arma, meteu na minha cabeça e disse que quem mandava era ele. Me obrigou a “dá” sem

²⁷⁵ Kulick, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008, p. 151.

²⁷⁶ Gíria utilizada para se referir a dinheiro.

²⁷⁷ Gíria utilizada para se referir ao sexo oral.

camisinha e disse que se eu não fizesse ia morrer. Aí a pessoa que tá ali na hora vai “fazê” o que? “Cê” num vai querer morrer, né? A minha vida em primeiro lugar, ninguém tem peito de ferro pra enfrentar arma. Fiz tudo o que ele me pediu com a arma apontada na cabeça...me senti estuprada. O pior foi que saindo dali fui na delegacia “fazê” a denúncia e sabe o que eles me “disse”? Que não tinha nada pra fazer, porque eu “tava” procurando. E ainda ficaram bravos comigo, falando que não era pra eu “tá” na rua e que eles tinham coisas mais sérias pra “resolve” do que ficar dando bola pra “traveco”. Nessa noite voltei pra casa chorando e “cá” tristeza no peito, mas aliviada de “tá” viva.²⁷⁸

Embora não se tenha presenciado qualquer tipo de violência física contra as travestis no período em campo, as narrativas registradas de suas experiências refletiam em seus rostos a angústia de ser travesti e sobreviver aos prazeres e perigos noturnos. No relato de Paolla, na ocasião da tentativa de denúncia de violência sexual e porte ilegal de arma de fogo, o que se viu prevalecer foi uma cena de total descaso e culpabilização da vítima. Em que circunstâncias é admissível que uma denúncia dessa natureza seja ignorada?

Fica claro que, quando se é “traveco”, tudo é permitido, inclusive aceitar que uma situação como a vivida por Paolla seja ignorada e permaneça impune. Por não serem tipificadas como crime no código penal, as violências LGBTfóbicas são invisibilizadas do ponto de vista da lei, o que contribui também para que esses crimes de ódio praticados contra essa população sejam registrados apenas como lesão corporal, assédio ou injúria. O que vemos, portanto, são os registros da violência LGBTfóbica sendo misturados aos demais crimes comuns, camuflando e diluindo qualquer tentativa de ter um levantamento estatístico sobre esses crimes. Por isso, nos últimos anos, há um grande esforço de setores da sociedade empenhados em equiparar o crime de ódio LGBTfóbico à tipificação do crime de racismo. Segundo o jurista Roger Raupp Rios,

a falta de um tipo penal específico criminalizador da homofobia tem várias consequências, pessoais e institucionais. Pensemos na experiência de uma pessoa vítima de homofobia, ao ir na delegacia noticiar a violência. Os agentes de segurança pública, se dispusessem de uma tipificação, teriam melhores condições de identificar, acolher e responder a essas situações, ao passo que a inexistência da criminalização pode levar vários servidores da segurança pública a minimizar, e até mesmo desconsiderar, a gravidade desse quadro.²⁷⁹

²⁷⁸ Fala de Paolla Colucci registrada no dia 28 de julho de 2016.

²⁷⁹ “Como as polícias definem ‘homofobia’ no Brasil – enquanto ela não é crime”. Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/em-destaque/2017/01/como-as-policias-definem-homofobia-no-brasil-enquanto-ela-nao-e-crime/amp/>>. Acesso em 03 abr. 2018.

Às vezes, a falta de compreensão do histórico das lutas em torno das disputas pelo sentido do gênero e do sexo, bem como seu aspecto político, nos leva a entender o porquê, ainda hoje, muitos não compreendam as reivindicações das travestis em torno de sua identidade de gênero. Há quem afirme que elas “querem” ser mulheres quando, “na verdade”, são homens. Mas isso parece no mínimo estranho, já que elas mesmas se indagam: quem disse, quando se disse e por quem foi determinado que as travestis querem ser homens ou mulheres? Muitas delas querem mesmo é “virar o gênero de cabeça pra baixo”.²⁸⁰

Elas não conseguem estar “fora do meio”, já que o fora, para elas, comporta o dentro, pois para que existam enquanto tal, precisam estar “fora do armário”, já que sua identidade é visível e fica difícil passarem despercebidas. Embora um gay e uma lésbica também estejam submetidos a preconceitos, humilhações e discriminação por suas identidades, ainda assim, se comparadas às travestis e pessoas trans, a aceitação é maior. Em certa medida, seus corpos são aceitos. Ao passo que o corpo trans* continua submetido a uma política de extermínio diário. Nesse sentido, o que Bento aponta reforça esse entendimento:

Para o *gay*, é possível construir estratégias de aceitação (o que é diferente de reconhecimento), principalmente no que se refere à eliminação de quaisquer performances que o identificam com o feminino. Com as pessoas trans, no entanto, é diferente. Seus corpos apresentam diferenças insuportáveis para um contexto marcado pela hegemonia dos discursos que definem os sujeitos por suas genitálias. Os corpos trans seriam a própria materialidade da impossibilidade de assimilação. Se o *gay* tenta não “dar pinta”, através de uma limpeza em sua performance de tudo que sugere feminilidade; se a lésbica masculina é, de certa forma, protegida por um contexto social em que a moda unissex privilegia as mulheres, ou seja, uma mulher que usa roupas masculinas, tem o cabelo curto e performatiza uma estilística corporal masculina, possivelmente, não correrá grandes riscos; com as pessoas trans essas possibilidades são impossíveis.²⁸¹

O corpo trans* marca a diferença dentro da hierarquia sexual e mostra que, no interior dos sujeitos marginalizados, existem aqueles/as que são ainda mais inferiorizados. Seria a cirurgia de redesignação sexual ou plástica uma estratégia viável

²⁸⁰ Simpson, Keila. “Travestis: entre a atração e a aversão”. In Venturi, Gustavo; Bokany, Vilma (orgs). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011, p. 113.

²⁸¹ Bento, Berenice. “Brasil: do mito da democracia às violências sexual e de gênero”. In *Transviad@: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 59.

para contornar esse processo marginalizador? No caso das travestis, elas sequer cogitaram se submeter à cirurgia de redesignação sexual. Cada qual tem uma visão particular da forma como lidam com seus corpos e sexualidade, o que torna difícil a universalização das experiências e a padronização das subjetividades. Nesse sentido, pensar na univocidade do sexo e do gênero não parece corresponder às expectativas das travestis, afinal, elas buscam o direito de ter visibilidade e poder assumir sua identidade sem que, para isso, precisem se submeter a cirurgias, tratamentos psiquiátricos e serem vistas como uma patologia. A própria narrativa delas coloca em questão essa necessidade constante que a sociedade tem de “rotular as pessoas e enclausurá-las em caixinhas”. Isso fica claro quando Michelly nos conta o quão surpresa fica quando se depara, em seus programas, com clientes que se declaram héteros, casados e “fora do meio”, que estão em busca de sigilo absoluto e dispostos a pagar para serem penetrados ou para que ela realize suas fantasias e fetiches sexuais, como se maquiar, usar salto alto, calcinha e roupas de mulher:

Os clientes que eu saio geralmente são homens casados, com filhos e na faixa de uns 35 a 50 anos. Eles falam pras minhas amigas pros quatro “canto” que são héteros, que odeiam essas “traveca” que fica no Rodoanel. Mas, no fundo, eles são um bando de passivas. Esses dias “tava” comentando pra minha mãe que eu acho que depois de “véio” essas “homi” gosta de “dá” a bunda, porque não é normal. Nossa, eles são demais. Eu “tô” ganhando pra fazer aquilo, por isso eu faço o que eles pedem, né? Eu tinha um cliente fixo que pagava pra eu ir com ele no motel. Eu tinha que levar minhas calcinhas, roupas e maquiagens. O prazer dele era se maquiar, “ponhava” as minhas “roupa” e meu salto e saía desfilando pra lá e pra cá no quarto pra “mim” ver se ele “tava” bonita. Eu ficava deitada, tomando o que eu queria, fazendo a fina.²⁸² E eu aproveitava, ele pagava tudo. E a gente nem se tocava, não rolava sexo nenhum. O melhor de tudo é que ele me tratava super bem... pra ele, eu era uma mulher.²⁸³

A partir da narrativa de Michelly, é pertinente indagar: o que é gênero? Como pensá-lo diante de experiências como essas? Seria possível, como afirma Bento, “brincar de gênero” de tal modo que, em algum momento, o gênero não seja um marcador de diferença? Não se sabe se isso de fato acontecerá, e, enquanto isso não acontece, gênero, sexualidade e sexo precisam ser discutidos, problematizados e questionados. As violências que são efeitos da política identitária e de diferenciação sexual precisam ser contestadas, pois geram dor e sofrimento.

²⁸² Gíria utilizada para se referir a um comportamento fino, elegante.

²⁸³ Fala de Michelly Brum registrada no dia 29 de julho de 2016.

Esse foi o caminho trilhado ao realizar o trabalho em campo com as três travestis. Ele surgiu da necessidade de perceber como elas enfrentavam a discriminação, as violências, a estigmatização, a invisibilização social, a falta de respeito e o descaso diante de suas vidas. O que se percebeu, a partir da convivência com elas e do registro de suas histórias, é que em todas as áreas de suas vidas, a ausência de reconhecimento e a falta de oportunidades eram uma constante.

Isso pode ser comprovado em suas falas, pois evidenciaram, sobretudo, a atmosfera presente na cidade e o pano de fundo sobre o qual se inscreviam suas vivências: se elas desejassem alcançar o respeito social, deveriam estar de acordo com o que é “normal”, pois “a cidade não está preparada e as pessoas muito menos, para aceitar esse bando de marmanjos se vestindo de mulher e desfilando pelas ruas”.²⁸⁴

Suas falas também permitiram ver a singularidade de cada uma das travestis, a constante reivindicação de uma identidade travesti, suas angústias, medos e alegrias, oferecendo uma interpretação alternativa da vida dessas pessoas como atrizes sociais que sempre estiveram presentes na vida pública, mas que, de variados modos, dela sempre foram invisibilizadas. Suas narrativas também expressaram um forte desejo de serem vistas para além das práticas sexuais e que a sociedade deixe de vê-las como coitadas, doentes ou incapacitadas de atuar em qualquer que seja a esfera da vida social. Elas buscam ser protagonistas de suas próprias histórias e reescrever novas páginas que ajudem a ressignificar as experiências negativas, tentando recuperar a confiança em si próprias e exigir respeito às suas identidades, pois sua negativa gera impedimentos para o exercício pleno da sexualidade e da cidadania.

Como se constatou, em todos os âmbitos de suas vidas a falta de reconhecimento, de respeito por suas identidades de gênero e de sexo e a intolerância diante de suas vidas reforçam e confirmam aquilo que já se havia constatado: se sensibilizar diante das narrativas de si produzidas pelas travestis não ajuda efetivamente a promover a transformação nas estruturas sociais e nos padrões institucionalizados de valoração cultural. Em tese, travestis, transexuais e transgêneros desfrutam dos direitos que já foram conquistados historicamente através das lutas empreendidas pelo ativismo trans, pelos ordenamentos jurídicos ou por ONG's em defesa dos direitos humanos. Entretanto, a concessão de direitos e a criação de portarias por meio de políticas públicas – como num ato de misericórdia e complacência – têm demonstrado não serem suficientes para que

²⁸⁴ Fala de Fernanda Bittencourt, registrada em 30 de julho de 2016, fazendo alusão aos comentários que corriqueiramente ouve de moradores e moradoras locais.

essa população tão ultrajada adquira respeito e valorização das singularidades, ou seja, o reconhecimento das diferenças propriamente dito.

As diferentes formas de violência direcionadas contra LGBTs deveriam ser suficientes para a criação de uma jurisprudência²⁸⁵ favorável à criminalização dos crimes de ódio contra essa população vulnerável. Os movimentos de insurgência que, nos últimos anos, vêm acontecendo no Brasil, sobretudo a partir das jornadas de junho de 2013, expõem justamente esses opostos, as contradições do sistema capitalista, da luta setorializada e dos interesses políticos diante da crise representativa que o regime democrático vem enfrentando. Ressurgem, no meio dessa crise, questões bem mais antigas, sobretudo, no campo da sexualidade que remontam às lutas do Movimento Homossexual Brasileiro (MHB), reivindicando aceitação das homossexualidades no cenário nacional, até as reivindicações de setores reacionários e ultraconservadores que se levantam contra a agenda de lutas dos movimentos sociais, especialmente, contra os direitos sexuais das pessoas LGBTs, articulando manobras políticas, sobretudo, vindas de partidos que se denominam de esquerda, tentando aprovar projetos de lei e ementas, no intuito de impor uma agenda cheia de retrocessos para o país.

Quando se percebe uma incessante proliferação de discursos que expressam espanto diante do interesse dos partidos políticos de concepção ideológica de direita em adotar políticas voltadas para pensar a diversidade sexual, a impressão que se tem é que essa seja apenas uma pauta exclusiva da esquerda no Brasil. Mas pressupor que a esquerda esteja comprometida com os interesses da população LGBT pode gerar uma série de problemas, sobretudo, de ordem histórica: “[a] esquerda brasileira, que tinha como fundamento a crítica ao imperialismo, não encarou de frente a questão do pensamento colonizado. Diria que foi, em grande parte, um dos lugares de sua reprodução”.²⁸⁶ Os anos 1980 puderam confirmar que o sonho de construir a revolução comunista era tão almejado que o suposto interesse da esquerda pelas pautas dos grupos minoritário (mulheres, negros e LGBT) acabou sendo encarado como uma pauta secundária diante da agenda revolucionária.²⁸⁷ Nesse período, Bento relata que viveu experiências como essa na época

²⁸⁵ O site *Direito Homoafetivo* traz um exaustivo levantamento atualizado sobre a jurisprudência nacional acerca dos direitos homoafetivos. Além de disponibilizar biblioteca com livros, artigos, dissertações, teses, trabalhos, normas e ações, também conta com diversos escritórios especializados nas mais diversas áreas do direito homoafetivo. Cf. <www.direitohomoafetivo.com.br>.

²⁸⁶ Bento, Berenice. “Por uma Sociologia das abjeções”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 48, [grifos da autora].

²⁸⁷ Para Luiz Carlos Bresser-Pereira, a esquerda brasileira vive um paradoxo, pois sustenta um discurso de combate ao capitalismo, mas faz alianças com o capital para garantir a governabilidade em nome da justiça social. Além do mais, a experiência brasileira tem demonstrado que a “a esquerda vence as eleições, mas

em que militava em uma organização de esquerda:

A construção desse modelo interpretativo, fundamentado em uma visão eurocêntrica, não teve o cuidado de interpretar as singularidades das estruturas de uma sociedade que entra no capitalismo sem divorciar-se de seu recente passado escravocrata...ainda na década de 1980, quando eu fui militante de esquerda, as questões das mulheres e dos negros não eram importantes. Escutei e reproduzi uma verdade que nos alimentava: “*Depois da revolução, esses sujeitos serão habilitados à condição de ‘ponto de pauta’*”. Nem vou falar dos gays, lésbicas e pessoas trans. Esses eram “nossos abjetos”. O que eu estou sugerindo é que a dialética [proposta pela esquerda], como metodologia de análise da realidade, não serve para entender as fissuras, as diferenças, as exclusões sobrepostas de sujeitos que sempre ficaram fora do projeto de nação. Construir conceitos referenciados na binaridade e universalidade produz uma violência epistemológica sutil, porque contribuiu para reproduzir invisibilidades. O que sobrava desse esquema analítico e político? Os seres abjetos.²⁸⁸

Para além desse cenário constatado, muitos outros desdobramentos desses fenômenos se deram nas décadas posteriores, quando as organizações, movimentos sociais e ativistas passaram a reivindicar espaços de luta e representatividade dentro da esquerda brasileira. É importante levar em conta os processos históricos que permitiram que as pautas dessas minorias pudessem se estabelecer e serem gradualmente reconhecidas, caso contrário, essas questões serão percebidas de forma limitada e empobrecida de sentido.

Por isso, ainda hoje, diversas ONGs, movimentos sociais institucionalizados e ativistas LGBTs independentes de filiação partidária têm buscado articular e construir uma agenda de lutas que favoreça o avanço e a implementação de políticas públicas para essa população, lutando contra as opressões e combatendo diversas formas de violência. Os processos de lutas empreendidos nas últimas duas décadas têm demonstrado que as conquistas para a população LGBT têm conseguido trazer reconhecimento e legitimidade para suas pautas e avançando significativamente se comparados com os primórdios. Todavia, para Alessandro Soares da Silva, a sua institucionalização acarreta um conjunto de problemas que pode decorrer desse processo de reconhecimento e legitimação

na medida em que a agenda política dos movimentos LGBT é

não governa”. Cf. Bresser-Pereira, Luiz Carlos. “O paradoxo da esquerda no Brasil”. In *Novos Estudos*, 2006, pp. 25-45.

²⁸⁸ Bento, Berenice. “Por uma Sociologia das abjeções”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 48

incorporada à agenda do Estado – o qual reconhece o papel daqueles para que sua agenda possa ser realmente implementada –, uma parte da liderança é incorporada a estrutura de governo e pode viver desconfortáveis situações de pressão, controle ou tutela do poder público no que concerne à liberdade de ação do próprio movimento, devido a sensação psicológica de perda de oportunidade e benesses que poderiam melhorar a vida de grupos organizados e mesmo do coletivo como um todo (SILVA, 2008). Há uma possibilidade de captura dos movimentos e conseguinte fragilização do processo de luta e resistência, que garantiu a emergência do próprio processo de conquista das políticas públicas em fase de implementação país afora.²⁸⁹

Para entender esse processo de institucionalização dos movimentos sociais, no contexto brasileiro, sem desembocar em generalizações, é necessário, contudo, levar em consideração os caminhos trilhados, desde as lutas empreendidas nos anos 1970, pelos coletivos que buscavam romper as barreiras ideológicas, culturais e simbólicas, lutando contra a patologização da homossexualidade e criando resistência ao poder hegemônico, passando pelo enfrentamento político, produção artística, cultural e a luta armada caracterizada no período da ditadura militar, pelos anos de redemocratização pós regime militar, a crise da epidemia HIV/Aids nos anos 1990, até a criação das instâncias participativas institucionalizadas por decretos, leis e portarias governamentais.

Para Bento, no Brasil, esse caminho é marcado por lutas institucionalizadas, o que muitas vezes cria impedimentos para a real emancipação do movimento em pautar lutas que não se limitem às políticas transitórias de governo:

No Brasil, eu acho que os movimentos sociais são muito institucionalizados. O contexto brasileiro é muito interessante para pensar, especialmente com a vitória do PT nas três últimas eleições. Essa militância que estava no movimento LGBT era filiada a um partido. O movimento LGBT não foi capaz de produzir a autonomia necessária para se constituir como um sujeito político independente e formar um campo de disputa contra-hegemônica. Ao contrário, eu afirmaria que foi assimilado pelo Estado. No Brasil é muito forte a partidarização dos movimentos sociais. E eu questiono se devemos buscar um caminho exclusivamente por meio dos movimentos sociais institucionalizados. É uma pergunta para a qual eu não tenho resposta. Penso em políticas públicas, em movimentos culturais, nas produções cinematográficas, nas artes plásticas e atividades culturais em geral, no papel das universidades. São muitos os caminhos pelos quais podemos problematizar e desconstruir o gênero.²⁹⁰

²⁸⁹ Silva, Alessandro Soares da. “Memória, Consciência e Políticas Públicas: o papel das Paradas do Orgulho LGBT e a construção de políticas inclusivas”. In *Revista Eletrônica e Psicologia Política*, ano 9, n. 27, 2011, p. 150.

²⁹⁰ Bento, Berenice. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 157.

O que Bento está afirmando é que, na medida em que as reivindicações da população LGBT são assimiladas pelo Estado, via movimentos LGBT institucionalizados, há o grande risco dessas reivindicações servirem apenas de plataforma política e especulação eleitoreira. Nesse sentido, mina-se a autonomia do movimento e cria-se um distanciamento do ideal de sujeito político que se opõe ao poder hegemônico, e os padrões institucionalizados de valoração cultural são reificados, ao invés de serem combatidos. O problema dessa postura é a sua consequência: muitas das pautas do movimento ficam a reboque de políticas de governo que, como se sabe, podem expressar tão somente a vontade passageira de um governo ocasional, geralmente limitada ao tempo de sua gestão e às circunstâncias específicas da vida política. Isso certamente pode ser constatado nos recentes fatos políticos que ocorreram no Brasil nos últimos anos, com o processo de *impeachment* da ex-presidente da República Dilma Rousseff (PT) em 2016 e com a atuação do seu sucessor, Michel Temer (MDB).

Com essa transição, temos exemplos que ilustram o exposto. O congelamento dos gastos públicos previstos na Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 55,²⁹¹ a Reforma do Ensino Médio, da Previdência e Trabalhista são apenas alguns exemplos do impacto das políticas de governo.

O cenário que se instaura a partir dessa transição parece oferecer um diagnóstico preocupante para a população LGBT, mas especialmente para as travestis e as pessoas transexuais, pois o impacto que essas mudanças operam na vida dessas pessoas é ainda maior. Nesse sentido, Cleyton Feitosa²⁹² questiona como será a vida das travestis e das pessoas transexuais diante da Reforma da Previdência, já que o benefício contemplará mulheres com no mínimo 62 anos de idade e 25 anos de tempo contribuição. Para uma população em que a expectativa de vida é de 35 anos,²⁹³ quais serão os impactos dessas mudanças na vida dessas pessoas? É o que afirma Feitosa:

²⁹¹ A PEC 55, popularmente conhecida como a PEC dos gastos públicos, aprovada em dezembro de 2016, é uma proposta de emenda constitucional que objetiva criar um novo Regime Fiscal para o Brasil, reequilibrar os gastos públicos e o orçamento do Governo Federal, além de buscar frear o crescimento da dívida pública, que gera muitos gastos com o pagamento dos juros. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materiais/-/materia/127337>>. Acesso em: 17 abr. 2018.

²⁹² Cleyton Feitosa foi consultor da UNESCO para a III Conferência Nacional LGBT. Pedagogo e Mestre em Direitos Humanos formado pela Universidade Federal do Pernambuco (UFPE), atualmente conclui suas pesquisas de doutorado em Ciência Política pela Universidade de Brasília (UnB).

²⁹³ Conforme os dados apresentados na pesquisa *Diversidade Sexual e Homofobia no Brasil*. Cf.: Venturi, Gustavo; Bokany, Vilma (Orgs). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

A baixa expectativa de vida decorre da alta vulnerabilidade social oriunda da violência transfóbica e da falta de assistência à saúde adequada e necessária a transformação de seus corpos construídos em muitos casos em espaços clandestinos. Sem falar na sua exclusão nas instituições educativas e no mercado formal de trabalho, principal fonte de contribuição à previdência social e meio para obter a aposentadoria. Ainda no tema Seguridade Social, que engloba a Saúde, a Previdência e a Assistência Social, como ficará o Serviço Único de Assistência Social (SUAS) com o desmonte das políticas sociais e dos equipamentos pertencentes a ela? Muitos dos Centros de Referência LGBT, que atuam na proteção da cidadania LGBT oferecendo atendimento psicológico, jurídico e assistencial, são financiados por organismos mantidos pelo SUAS, assim como os CRAS, CREAS, albergues e casas-abrigo, aportes públicos que beneficiam os setores mais carentes da população LGBT. Afinal, a população LGBT não se restringe a apenas aquelas que tem dinheiro, consomem produtos de marca e fazem carão na boate cara da cidade.²⁹⁴

Após a posse de Temer, o então Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos foi extinto, e a Secretaria Especial de Direitos Humanos ficou subordinada ao Ministério da Justiça e da Cidadania. Para Feitosa, essa fusão de ministérios representa um grandioso retrocesso para as políticas públicas direcionadas à população LGBT, sobretudo porque, ao subordinar a Secretaria de Especial de Direitos Humanos ao Ministério da Justiça e da Cidadania, ela “ficou menor na hierarquia estatal e foi banhada em uma concepção policialesca de justiça sob o comando de Alexandre Moraes”.²⁹⁵ E além do mais, Feitosa acredita que

no que diz respeito ao congelamento de gastos impostos pela PEC 55 é notório que a limitação de recursos destinados às áreas estratégicas como Saúde, Educação, Segurança, entre outras, afetam os direitos desse segmento. Como pensar as inúmeras ações, campanhas e atendimentos dirigidos à população LGBT no âmbito do SUS com sérias restrições orçamentárias? Vale lembrar que as demandas dessa população se constituem como “questão de Estado” a partir da saúde e da luta contra a epidemia do HIV/Aids nos idos dos anos 80. Como assegurar a Política Nacional de Saúde Integral da População LGBT e o processo transexualizador com o congelamento de recursos em um setor já deficitário e precarizado?²⁹⁶

²⁹⁴ Feitosa, Cleyton. “Falta a setores do Movimento LGBT uma leitura mais crítica do Neoliberalismo”. *Justificando*, São Paulo, 23 mar. 2018. Disponível em: <<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/03/23/falta-setores-do-movimento-lgbt-uma-leitura-mais-critica-do-neoliberalismo/>>. Acesso em: 17 abr. 2018.

²⁹⁵ Feitosa, Cleyton. “Falta a setores do Movimento LGBT uma leitura mais crítica do Neoliberalismo”. *Justificando*, São Paulo, 23 mar. 2018. Disponível em: <<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/03/23/falta-setores-do-movimento-lgbt-uma-leitura-mais-critica-do-neoliberalismo/>>. Acesso em: 17 abr. 2018.

²⁹⁶ Feitosa, Cleyton. “Falta a setores do Movimento LGBT uma leitura mais crítica do Neoliberalismo”. *Justificando*, São Paulo, 23 mar. 2018. Disponível em:

Todavia, a falta de comprometimento com a agenda de reivindicações do movimento LGBT não decorre exclusivamente desse processo de transição como exposto por Feitosa. Anteriormente, já havia iniciado no país uma agenda de retrocessos nos governos do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva (PT), que acabou por ser acentuando nos dois mandatos exercidos pela ex-presidente Dilma Rousseff.

Para lideranças de diversos movimentos LGBT, o governo Dilma tratou com descaso as pautas da diversidade sexual para priorizar os interesses da bancada religiosa e manter o *status quo* de um governo de coalizão. Para eles, desde que Dilma vetou o Projeto Pedagógico “Escola sem Homofobia”, em 2011, e declarou que em seu governo não permitiria “nenhuma propaganda de opção sexual”²⁹⁷ a militância LGBT se viu dividida em relação ao seu governo. Em 2014, a *Revista Fórum* perguntou em entrevista a lideranças LGBT se o governo Dilma havia “rifado” as questões do movimento. Para Marco Trajano, fundador e diretor do movimento Gay de Minas (MGM), o movimento vem sendo rifado sistematicamente e não apenas no caso do Projeto de Lei Complementar (PLC) 122²⁹⁸. Segundo ele, se o governo enfrentasse os parlamentares evangélicos, eles acabariam cedendo. Afinal, “no fundo o que eles querem é poder e dinheiro e não deixariam de apoiar a presidente em razão do PLC 122. Aliás, isso sempre serve como moeda de troca”.²⁹⁹ E continua:

Não há ideologia (no governo de coalizão), o PT associado ao Sarney, ao Renan, ao Maluf para a governabilidade. Hoje mesmo estamos vendo que a reforma ministerial serve apenas para saciar o projeto de poder dos partidos. A Dilma não reconhece, mas há um festival de toma lá, dá cá, que não é privilégio do governo Dilma, o sistema de governabilidade não ajuda.³⁰⁰

<<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/03/23/falta-setores-do-movimento-lgbt-uma-leitura-mais-critica-do-neoliberalismo/>> Acesso em: 17 abr. 2018.

²⁹⁷ Diante da pressão de setores conservadores no Congresso, liderado pela bancada religiosa, Dilma veta o Projeto Pedagógico “Escola sem Homofobia” após afirmar que não aceita “propaganda de opções sexuais” em seu governo. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/noticias/2011/05/26/nao-aceito-propaganda-de-opcoes-sexuais-afirma-dilma-sobre-kit-anti-homofobia.amp.htm>>. Acesso em: 17 abr. 2018.

²⁹⁸O PLC 122/2006 propunha a criminalização dos preconceitos motivados pela orientação sexual e pela identidade de gênero, equiparando-os aos demais preconceitos que já são objeto da Lei 7716/89. Após passar por uma série de alterações no texto e protelação da votação, foi arquivado.

²⁹⁹ Hailer, Marcelo. “O governo Dilma rifou as questões LGBT?” *Revista Fórum*, 23 jan. 2014. Disponível em: <www.revistaforum.com.br/0-governo-dilma-rifou-as-questoes-lgbt/>. Acesso em: 17 abr. 2018.

³⁰⁰ Hailer, Marcelo. “O governo Dilma rifou as questões LGBT?” *Revista Fórum*, 23 jan. 2014. Disponível em: <www.revistaforum.com.br/0-governo-dilma-rifou-as-questoes-lgbt/>. Acesso em: 17 abr. 2018.

Carlos Magno, então presidente da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), acredita que o governo de coalizão se apresentou como um “entrave” para a agenda dos Direitos Humanos que estava em curso. Se comparado ao governo Lula, o de Dilma foi pior na questão dos Direitos Humanos:

Não usaria o termo “rifou”, penso assim: esse é um governo cheio de contradições e que foi bem aquém do governo Lula, pois no governo anterior tivemos a I Conferência Nacional LGBT, na qual o presidente participou da abertura; tivemos o plano Brasil sem Homofobia, a criação da Coordenadoria Nacional, portanto, uma série de conquistas... A nossa expectativa é que pudéssemos dar prosseguimento no governo Dilma, mas foram poucos os avanços. Houve o episódio do veto ao Escola sem Homofobia, da campanha de prevenção [realizada por dois gays] vetada e, agora, a redução dos recursos direcionados para as políticas LGBT, que eram de R\$ 1 milhão e passaram para R\$ 500 mil. Então, percebemos que não há uma priorização da nossa agenda.³⁰¹

Esses exemplos demonstram o forte apelo do movimento LGBT às políticas públicas que, negociadas como moedas de troca pelos interesses político-partidários, estão em disputa a todo instante. Mas essas negociações, no final das contas, acabam expondo o desinteresse por parte dos representantes em assumir as pautas do movimento para além das políticas de governo. Nesse aspecto, a esfera jurídica brasileira é conivente com a negativa de direitos e se silencia diante das decisões que são de sua competência. Maria Berenice Dias³⁰² é contundente em afirmar que,

a omissão covarde do legislador infraconstitucional de assegurar direitos aos homossexuais e reconhecer seus relacionamentos, ao invés de sinalizar neutralidade, encobre grande preconceito. O receio de ser rotulado de homossexual, o medo de desagradar seu eleitorado e comprometer sua reeleição inibe a aprovação de qualquer norma que assegure direitos à parcela minoritária da população alvo da discriminação.³⁰³

As divisões internas dentro do próprio movimento LGBT mostram que nem mesmo entre seus pares há consenso na forma como lutar por direitos, reconhecimento e cidadania. As acirradas disputas entres setoriais LGBT para cargos e pastas nos últimos

³⁰¹ Hailer, Marcelo. “O governo Dilma rifou as questões LGBT?” *Revista Fórum*, 23 jan. 2014. Disponível em: < www.revistaforum.com.br/0-governo-dilma-rifou-as-questoes-lgbt/>. Acesso em: 17 abr. 2018.

³⁰² Ex-desembargadora do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul (TJ-RS) e advogada especializada em Direito Homoafetivo.

³⁰³ Dias, Maria Berenice. “Legislação brasileira e homofobia”. In Venturi, Gustavo; Bokany, Vilma (Orgs). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011, p. 168.

governos possibilitaram a criação de setoriais LGBT de concepção ideológica-partidária consideradas de direita – como o Diversidade Tucana, Secretariado criado com “a missão de inserir os conceitos sobre diversidade sexual no DNA do PSDB, e criar novas lideranças para militarem no partido”³⁰⁴ – que visam os mesmos ideais, a disputa política, a legitimidade e o espaço representativo para poderem atuar.

Além disso, também se viu surgir o apoio à candidatura do Deputado Federal Jair Messias Bolsonaro (PSL-RJ) à Presidência para as eleições de 2018 por militantes LGBT que se autodeclararam de direita, pois se viram decepcionados com a militância do movimento LGBT de esquerda, sobretudo, pela figura do Deputado Federal Jean Wyllys (PSOL-RJ). Segundo o arquiteto Clóvis Júnior, membro do Grupo Gays de Direita,³⁰⁵ o apoio a Bolsonaro se dá num contexto em que o país se vê abandonado e necessitando de patriotismo, ideias essas que, segundo ele, Bolsonaro está empenhado em defender. Em entrevista concedida ao jornal *O Estado de São Paulo*, em 6 de abril de 2017, Júnior afirma que “o objetivo do grupo era “quebrar a hegemonia da esquerda”. Eles (os gays de esquerda) vão destruindo a moralidade da sociedade com uma pauta que não tem nada a ver com a sexualidade”.³⁰⁶

Tendo em vista esse cenário de acirradas disputas e contradições internas e externas ao movimento LGBT, os desafios que se apresentam daqui em diante parecem ser grandes e se acentuarão ainda mais com o crescimento do fundamentalismo religioso que avança sobre a laicidade do Estado, pressionando os governos a não formular e implementar políticas públicas à população LGBT. Há uma real escassez de recursos financeiros destinados à manutenção dos projetos direcionados para as políticas LGBTs. Somado a isso, muitos governos municipais e estaduais não possuem sequer planos de ações para o combate ao preconceito, à violência e à discriminação à população LGBT. Enquanto isso, inúmeras legislações LGBTfóbicas estão sendo elaboradas em câmaras

³⁰⁴ O Secretariado do PSDB “Diversidade Tucana” foi fundado em 24 de julho de 2006, com o intuito de servir como referência para as questões relativas à população LGBT, quando da construção dos planos de governo dos candidatos do partido. Ver mais em: < www.diversidadetucana.com.br> Acesso em: 18 abr. 2018.

³⁰⁵ Fundado acerca de dois anos, o Grupo Gays de Direita reúne mais de 4.700 seguidores em seu perfil na rede social *Facebook*. “Veado é animal. Bicha louca aqui não tem voz, somos Gays de Direita e o recalque da esquerda passa longe” é assim que o grupo se define em perfil na rede social. O grupo recebeu mensagem de apoio de Bolsonaro que se encontra como publicação fixada no *feed* de notícias do perfil do grupo no *Facebook*. Ver mais em: <<https://facebook.com/GaysDireita/>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

³⁰⁶ Godoy, Marcelo. “Grupo Gays de Direita apoia Bolsonaro e quer fim da ‘hegemonia de esquerda’”. *Estadão*, São Paulo, 06 abr. 2017. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,grupo-gays-de-direita-apoia-bolsonaro-e-quer-fim-de-hegemonia-de-esquerda-entre-homossexuais,70001728838>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

municipais e estaduais país afora instituindo o “Dia do Orgulho Heterossexual” e, com ele, a proibição de se falar sobre as homossexualidades no ambiente escolar, tirando de cena a possibilidade de diálogo em torno das questões relativas ao *bullying* escolar, fator responsável pela evasão escolar de LGBTs.

Para além do que está sendo articulado pelos movimentos sociais no Brasil, nas últimas décadas, a maior parte das políticas públicas propostas surgem do diálogo entre setores da sociedade, movimentos sociais e da produção acadêmica das universidades brasileiras. Essa relação parece que vem se expandindo cada vez mais, haja vista que grande parte da produção intelectual nas áreas de ciências humanas tem travado um acalorado debate no que diz respeito às políticas identitárias, seja no campo do gênero, da raça ou da sexualidade.

Muitas dessas propostas fundamentam-se em políticas identitárias, que são produzidas a partir de processos identitários dinâmicos e em permanente mudança e que parecem pressupor atores sociais que se articulam para disputar um dado objeto (material ou simbólico). A estratégia adotada por eles consiste em questionar os pressupostos normativos que norteiam os costumes e as leis (entendidos como fenômenos socioculturais sujeitos à transformação) e propor mudanças significativas nas normas estabelecidas que geram desigualdades e impedem os sujeitos minoritários de participar em condições de igualdade na vida social.

Para o antropólogo Sérgio Luis Carrara, a problema da identidade no contexto das lutas por reconhecimento deve ser resgatado para o interior das produções acadêmicas, buscando dialogar com os movimentos sociais, mas certamente é difícil demarcar o que é plenamente acadêmico do que seja plenamente ativista ou político. Segundo Carrara, há um espaço de reflexão que vem sendo construído no Brasil nos últimos anos nesse sentido. Entretanto, o que tem predominado no *mainstream* acadêmico das Ciências Sociais são as teorias “pós-tudo” (pós-colonialista, pós-estruturalista, pós-identitária). Para o antropólogo, é importante considerar os avanços que essas reflexões trouxeram para os debates nas ciências humanas em torno da noção de identidade. Entretanto, não se pode descartar totalmente a força transformadora que essa noção exerce nos modos de subjetivação dos indivíduos, pois, embora a identidade seja construída – e, esteja suscetível a transformações –, ela é fundamental para pensar nas políticas públicas voltadas à população LGBT:

Temos que pensar também a importância da identidade, sem apenas

crítica-la a partir de um discurso muito abstrato, baseado na psicanálise, em Foucault, em diversos autores. Quer dizer, a gente tem que repensar, talvez, o peso e poder da identidade. Quando a Sontag diz: “Para o ativista a identidade é tudo”, o que isso poderia acarretar em termos de uma reflexão acadêmica ou em termos de pesquisa mais concretamente? Para além da discussão sobre se a identidade é ou não essencializada, se é ou não fixa, ou qual a relação entre desejo e a identidade. Deixando isso de lado, pensando muito mais seus efeitos sua importância e o modo pelo qual a identidade viabiliza alguns processos; seria uma forma do discurso acadêmico ouvir mais o discurso político. Eu acho que há uma tendência tradicional do discurso acadêmico, que é científico, de querer de algum modo orientar o discurso político. Ele não se coloca numa relação igualitária, digamos assim. A academia e a ciência, principalmente no Brasil, mas não só, sempre tiveram essa pretensão. A gente tem uma herança positivista muito forte em conduzir as massas políticas, e para mim é menos claro o modo como o discurso acadêmico ouve o discurso político.³⁰⁷

As políticas públicas voltadas para atender a população LGBT são baseadas nas políticas identitárias, como vemos no custeamento das cirurgias de redesignação sexual pelo SUS, alteração do nome e mudança de sexo no registro civil, Escola sem Homofobia, Centros de Referência LGBT, casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, entre outras. Surge, aqui, um problema que esbarra na ordem da disputa interna do movimento: o problema das identidades. Na medida em que se busca uma transformação dos padrões institucionalizados de valoração cultural, parece que a reivindicação de uma identidade contribuiria para reificar esses padrões. Já que a norma heterossexista fundamenta as políticas públicas, o direito, os saberes médicos, psiquiátricos, a educação e diversas outras áreas da vida humana, como pensar em reivindicações para as lutas em favor da população LGBT fazendo uso desses mecanismos, uma vez que eles atuam e promovem a discriminação daqueles que julga ajudar?

Talvez a resposta para esse questionamento venha com o tempo, o que não se pode afirmar, portanto, é a maneira como essas ideias serão disputadas. Por hora, o que se pode afirmar é que muitos caminhos ainda precisarão ser adotados para que haja consenso em torno das lutas por reconhecimento das diferenças. Mas os entraves que se interpõem diante desse debate parecem revelar que não há pretensão de consenso entre eles. Como todo grupo humano, as divergências e paradoxos sempre virão à tona para denunciar e refutar modos de fazer política e de conquistar direitos. Contudo, as disputas por reconhecimento, visibilidade e representatividade parecem ser a grande bandeira de luta que orienta as pautas dessa população. O importante para eles é avançar nas pautas,

³⁰⁷ Pecheny, Mario. “Entrevista com Sérgio Luis Carrara”. In *Revista Clam*, Rio de Janeiro, 2010, p. 16.

resistir aos retrocessos materializados nos projetos cunhados por setores fundamentalistas presentes na política, criar estratégias de visibilidade e empoderamento de identidades políticas nas demandas de reconhecimento das diferenças e de seus direitos.

No caso da experiência com as travestis, a política da identidade demonstrou ser necessária para a produção de suas subjetividades, pois em todas as narrativas o que elas reivindicavam era reconhecimento de suas identidades e que a construção de políticas públicas pudesse ser reconhecida a partir delas. A partir dessa constatação, ficou evidente que, no contexto brasileiro, a subversão da lógica identitária como estratégia para o rompimento com os padrões institucionalizados de valoração cultural demonstra estar longe de se concretizar. Ao menos, é esse o diagnóstico que se apresenta a curto e médio prazos. Se considerarmos o histórico das lutas dos movimentos sociais nas últimas quatro décadas, constatar-se-á que ele reforça a tese de que as políticas públicas direcionadas à população LGBT estão fundamentadas em políticas identitárias, e a tendência é que elas se tornem cada vez mais presentes, tornando, assim, o movimento LGBT ainda mais institucionalizado, uma vez que não deixará de disputar e ocupar os espaços políticos e ideológicos dentro das esferas de representação do Estado.

CONCLUSÃO

Em uma sociedade marcada por conflitos morais, religiosos, políticos e econômicos, falar sobre as desigualdades sociais requer, contudo, que levemos em consideração não apenas os aspectos econômicos que contribuem para essas desigualdades, mas também nos fatores culturais e simbólicos que também são responsáveis por reproduzir e, ao mesmo tempo, reificar os preconceitos e estigmas sociais que colocam à margem aqueles sujeitos pertencentes a grupos minoritários.

Ao pensar nesses indivíduos, importantes teóricos da distribuição, como John Rawls, acreditavam que a justa distribuição dos bens e produtos produzidos socialmente conseguiria dar conta de reparar não só as desigualdades sociais, mas também permitir que todos os indivíduos – reconhecidos como cidadãos livres, iguais e comprometidos com uma noção de justiça equitativa – pudessem deliberar por aqueles projetos de vida que fossem mais adequados à sua realidade. Essa ideia, sustentada por Rawls ao longo de sua teoria da justiça como equidade, vem seguida de um questionamento crucial: como a estrutura básica da sociedade deve ser organizada para responder as exigências da liberdade e da igualdade? É possível atingir a estabilidade em uma sociedade marcada pelo pluralismo?

Ao buscar respostas para esses questionamentos, Rawls propõe que para lutar contra as formas de desigualdades sociais é preciso assegurar aos indivíduos princípios de justiça que sejam capazes de reger a distribuição das vantagens, deveres e direitos entre os indivíduos nas principais instituições democráticas. Nesse sentido, é necessário, portanto, que o combate à essas desigualdades sejam garantidas pelas instituições públicas, a partir de um processo que seja mais equitativo possível. Garantindo a equidade é possível assegurar a possibilidade da existência de projetos de vidas distintos em uma sociedade liberal, marcada pela pluralidade.

Contudo, há limites na investigação rawlsiana quando a questão diz respeito ao reconhecimento. Minorias sociais, como a população LGBT, também sofrem de preconceitos que não necessariamente são decorrentes da má distribuição de renda, como é o caso do respeito social, da humilhação pública e das formas de violência relacionadas à sua orientação sexual e de gênero das pessoas LGBTs. Ao não considerar o reconhecimento como uma questão de justiça, Nancy Fraser demonstra como a teoria rawlsiana não conseguiu dar conta do reconhecimento, sobretudo, pelo fato de que historicamente, ambos os campos se mantiveram em constata oposição. De um lado, os

teóricos da redistribuição concentraram suas análises apenas nas questões econômicas e legais e, de outro, desconsideraram os fatores culturais e simbólicos como fatores importantes para a compreensão das lutas por reconhecimento.

O esforço de Fraser consistiu justamente em demonstrar que, ao não levar em consideração esses fatores, qualquer análise das desigualdades sociais estaria limitada a falar apenas das questões econômicas. Para ela, isso seria completamente problemático, uma vez que a busca por solucionar os impasses da injustiça passa necessariamente não só pelo reparo das desigualdades econômicas, mas, sobretudo, pelo enfrentamento das questões de reconhecimento das diferenças daqueles grupos ou indivíduos historicamente estigmatizados. Nesse caso, a saída encontrada por Fraser é questionar os padrões institucionalizados de valoração culturais que fortemente estão arraigados na sociedade e que muitas vezes são reificados por meio das políticas públicas e da própria justiça distributiva.

Fraser assume para sua teoria parte das contribuições dos teóricos da distribuição, entende, portanto, a importância de pensar as desigualdades sociais e econômica como frutos do sistema de classes do capitalismo, mas busca compreender os processos mais complexos de exclusão e de não-reconhecimento de determinados sujeitos, como a ausência de políticas de reconhecimento das diferenças. Quando há um padrão institucionalizado de valoração cultural que institui a heterossexualidade como a norma, toda sexualidade que não corresponda a essa matriz, passará a ser rejeitada socialmente, gerando assim, exclusão, estigma, preconceito e processos de violência e subalternização. Logo, ser travesti em uma sociedade onde o padrão sexual e de gênero é o heteronormativo é estar submetido à desprezo gratuito e à humilhação social comunitária. Neste caso, mesmo que essa travesti tenha condições econômicas favoráveis, ainda assim, ela será alvo de discriminação, pois, o padrão institucionalizado de valoração cultural – o heteronormativo – lhe nega um bem que é imaterial: o respeito, a autoestima

Isto reforça a ideia de que reparar os indivíduos apenas do ponto de vista econômico não é garantia de reparação plena das desigualdades sociais. Segundo Fraser, há duas formas muito distintas de injustiça: as econômicas e as culturais e simbólicas. Nesse sentido, a reparação das injustiças econômicas sem a modificação das estruturas que sustentam as desigualdades oriundas dos padrões culturais de representação, interpretação e comunicação, não ajudam a resolver o problema, ao contrário, reificam as normas culturais dominantes, criando barreiras intransponíveis entre os sujeitos, impedindo-os de participarem de forma igual nas esferas públicas, na vida cotidiana e na

própria formação da cultura.

Buscando entender o modo como as injustiças sociais ordenam a vida cotidiana dos indivíduos em sociedade, a partir do questionamento do modelo de identidade, Fraser procurou apontar as inconsistências e fragilidades nos modelos redistributivos, sobretudo, aqueles que se alinham aos modelos de reconhecimento identitário que, segundo ela, são problemáticos. Uma vez que se reivindica políticas públicas pautadas nas identidades, o reconhecimento das diferenças passa a ser desprezado em função da identidade coletiva. Aqui nos vemos diante de um grande impasse: como reivindicar direitos às minorias sexuais e de gênero sem que para isso haja a reificação dos padrões institucionalizados de valoração cultural? Se o modelo identitário apresenta-se como problemático, porque ainda assim as agendas dos movimentos sociais estão pautadas a partir dele?

Os caminhos traçados apontaram para o questionamento dos padrões institucionalizados de valoração cultural. Nesse aspecto, tornou-se importante reavaliar as categorias de gênero e sexo e identificar, sobretudo, como elas surgem e de que maneira elas foram tratadas historicamente. A constatação que chegamos é que refletir sobre elas sem levar em consideração os escritos de Foucault, principalmente sua interpretação sobre o poder, pode nos enveredar por um caminho obscuro que tende a ofuscar as relações de poder que ajudam a as discussões em torno das lutas por redistribuição e reconhecimento. Mais do que isso, a análise foucaultiana ajudou a compreender de que forma a produção de saberes sobre a sexualidade influenciou consideravelmente na desconstrução e na desestabilização dos processos de naturalização desses conceitos.

Compreender esse processo é importante para entender o modo como a sexualidade ajuda a organizar os indivíduos econômica e politicamente na vida social e, a partir disso, possibilitar deslocamentos críticos e pontuais de modo que, a partir deles, haja a possibilidade de criar novos caminhos para compreensão não só dessas categorias, mas, sobretudo, permitir que as fronteiras entre elas sejam transpostas. A partir de uma análise histórica do gênero foi possível compreender também como esse conceito foi sendo construído, incluído e problematizado na história, nas ciências médicas, sociais e psi. Esse movimento possibilitou a abertura para a percepção de que as identidades podem ser descontínuas, permitindo a desestabilização do gênero e do sexo, refletindo, acima de tudo, um dos principais questionamentos de Judith Butler: porque precisamos falar de identidades contínuas quando a todo instante nos vemos diante de identidades plurais e fluidas? Não seria pretensão demais pensar em uma identidade que consiga dizer “a” verdade sobre o sujeito?

A partir desses questionamentos Butler problematiza se há uma coerência entre sexo, desejo e sexualidade e qual o papel da linguagem e do discurso na construção das identidades. Nesse sentido, a partir de Foucault, ela propõe superar a ideia do sexo como algo unívoco e causal e entendê-lo como um efeito das relações de poder que o produz, o regula e o tenciona. A partir disso, Butler acredita que o gênero pode ser visto como performatividade, na medida em que o sujeito se constrói de modos diversos sem que para isso, reforce as estruturas de poder existentes. Segundo ela, o sujeito se institui de diferentes formas por meio de um processo permanente e constante de transformações.

Entretanto, Berenice Bento acredita que seja importante lutar para que o gênero seja esvaziado do seu caráter opressor. Para ela, o gênero é um dos marcadores de diferença que mais causam opressão. Ele estabelece hierarquias, permite a existência de desigualdades fundamentadas na norma heterossexista e reifica os estereótipos em torno da sexualidade. A necessidade de corresponder a papéis de gênero determinados empobrece as experiências vividas e em nada contribui para a superação das violências operadas a partir desses marcadores de diferenças. Por isso ela se questiona: para que serve gênero?

A partir desse questionamento como será possível pensar o gênero, o sexo, o desejo e a sexualidade quando essas categorias são pensadas como fixas, idealizadas a partir de contextos que não permitem sua flexibilização? Nos parece que pensar nessas categorias como sendo fluidas, mutáveis e passível de transformação é algo à primeira vista incompreensível. Mas, o trabalho de campo realizado com três travestis em Novo Horizonte, interior de São Paulo, contribuiu de forma significativa para lançar luz nessa discussão e colocar em xeque supostas incompatibilidades teóricas e até mesmo de ordem prática. Além do mais, ajudou a pensar o modo como a luta por reconhecimento das diferenças, bem como o cenário político brasileiro, está marcado por disputas, interesses eleitoreiros e até mesmo perceber as dicotomias presentes nos movimentos sociais e suas agendas de luta excessivamente institucionalizadas.

Nessa experiência foi possível perceber o quanto o cotidiano dessas mulheres está marcado por preconceitos, violências e desprezo social decorrente da orientação sexual e de gênero. Ao mesmo tempo em que podemos diagnosticar essas práticas excludentes e marginalizadoras, também foi possível entender a partir das narrativas de si os deslocamentos críticos operados sobre seus corpos e a desestabilização daquilo que historicamente se estabeleceu como sendo gênero e sexo.

Narrativas de si permeadas por bullying escolar, rejeição social, exclusão das

práticas religiosas, violências psicológicas, simbólicas e físicas vivenciadas nas ruas, na prostituição, no mercado de trabalho, na família e em diversos espaços públicos e privados. Entre discursos objetificados e narrativas sobre o cotidiano foi possível apreender o modo como suas identidades e processos de subjetivação são estabelecidos mediante um contexto marcado não apenas por gênero e sexualidade, mas também permeado pelo contexto religioso e imbricado no debate racial e classista.

Após analisar algumas conquistas dos movimentos trans*, bem como do movimento LGBT, podemos concluir que grande parte dos direitos conquistados nas últimas décadas se deu, sobretudo, via movimentos sociais institucionalizados a partir de políticas públicas fundamentadas em políticas identitárias.

Parece que o caminho percorrido pelos movimentos sociais no Brasil que lutam pela diversidade sexual e de gênero está longe de abandonar o terreno institucional, uma vez que é por meio dele que direitos são conquistados. Contudo, é necessário que eles não se contentem apenas a esses direitos de modo acrítico, mas que possam questionar e evidenciar as estruturas que reificam os padrões institucionalizados de valoração cultural. É importante ressaltar que as narrativas das travestis e as experiências por elas vividas ilustram de modo muito preciso que as leis em favor da população LGBT em si mesmas, não são suficientes para eliminar o preconceito que essas pessoas sofrem. Remover as injustiças culturais e simbólicas operadas sobre esses corpos requer muito mais do que portarias, decretos e leis jurídicas: é preciso uma constante contestação das normas que excluem as diferenças e promovem o preconceito, a discriminação e as variadas formas de violência.

BIBLIOGRAFIA

Aidar, Maria Aura Marques ; Barros, Jacqueline de Melo; Fraga, Fabio; Santos, Leticia Lucia . “A orientação sexual e identidade na constituição dos movimentos sociais”. In *VII Seminário Saúde do Trabalhador e V seminário O trabalho em Debate*, 2010. Trabalho, saúde e serviço social. Curitiba: Editora CRV, 2010, pp. 327-336.

Batisda, Álvaro Gusmán. “Lavra Palavra - Entrevista com Nancy Fraser”. Trad. Felipe Kantor. Disponível em: <<https://www.google.com.br/amp/s/lavrapalavra.com/2016/09/23/entrevista-com-nancy-fraser/amp/>>. Acesso em 07 mar. 2018.

Bento, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.

_____. “Por uma Sociologia das abjeções”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 45-51.

_____. “Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 147-168.

_____. “A luta mundial pela despatologização do gênero”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 87-95.

_____. “Brasil: do mito da democracia às violências sexual e de gênero”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 53-61.

_____. “Quando a intolerância virar passado”. In *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 209-211.

Birdman, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Relume Dumará, 1995.

Bittar, Eduardo Carlos Bianca. *Teorias sobre a justiça: apontamentos para a história da filosofia de direito*. São Paulo: J. Oliveira, 2000.

Bontempo, Valéria Lima. “Justiça como equidade: uma concepção política da justiça”. In *Revista Eletrônica do Curso de Direito*, Serro: PUCMG, v. 2, 2010, pp. 100-116.

Borrillo, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

Bourdieu, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003;

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007;

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Braga, Leonardo Carvalho. “O Debate Cosmopolitismo x Comunitarismo sobre Direitos Humanos e a Esquizofrenia das Relações Internacionais”. In *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, jan./abr., 2008, pp. 141-169.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos. “O paradoxo da esquerda no Brasil”. In *Novos Estudos*, 2006, pp. 25-45.

Butler, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

Camargo Jr, Kenneth; Rohden, Fabíola; Cáceres, Carlos. “Ciência, gênero e sexualidade”. In Sonia Corrêa; Richard Parker (Org.) *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro: ABIA, 2011, pp. 125-145.

Cardim, Leandro Neves. *Corpo*. São Paulo: Globo, 2009.

Carrieri, Alexandre de Paula; Souza, Eloisio Moulin de; Aguiar, Ana Rosa Camilo. “Trabalho, Violência e Sexualidade: Estudo de Lésbicas, Travestis e Transexuais”. In *RAC*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, art. 5, 2014, pp. 78-95.

Castro, Susana de. Nancy Fraser e a Teoria da Justiça na Contemporaneidade. In *Redescrições* – Revista online do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana, ano 2, n. 2, 2010. Disponível em: <http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/ano2_02/1_castro.pdf>. Acesso em 10 mar. 2018.

Cyfer, Ingrid. “Feminismo, Sexualidade e Justiça no debate entre Judith Butler e Nancy Fraser”. In *Sociedade Brasileira de Sociologia*. Curitiba-PR. Anais do Congresso Brasileiro de Sociologia, 2011, pp. 1-25.

Danner, Leno Francisco. “O Fato do Pluralismo em Rawls: sobre a Fundamentação da Sociedade Política”. In *Revista Estudos Filosóficos*, n. 5, 2010, pp. 155-173.

Dias, João Ferreira. “À cabeça carrego a identidade: o *orí* como um problema de pluralidade teológica”. In *Afro-Ásia*, n. 49, 2014, pp. 11-39.

Dias, Maria Berenice. “Legislação brasileira e homofobia”. In Venturi, Gustavo; Bokany, Vilma (Orgs). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011, pp. 163-174.

Esteves, Júlio. “As críticas do Utilitarismo por Rawls”. In *Ethic@*. Florianópolis: UFSC, vol. 1, nº.1, jun., 2002, pp. 81-96.

Ferreira, Wallace. “Justiça e Reconhecimento em Nancy Fraser: interpretação teórica das ações afirmativas no caso brasileiro”. In *Perspectiva Sociológica*, v. 5, p. 1, 2010, pp. 1-14.

Fleck, Amaro de Oliveira. “Sobre os conceitos de justiça e liberdade nas obras de Sen e Fraser”. In *Dissertatio* [37], 2013, pp. 117-138.

Fraser, Nancy. & Honneth, A. *Redistribution or Recognition: a Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

Fraser, Nancy. “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age”. In *New Left Review*, n. I/212, 1995, pp. 68-93.

_____. *Justice interruptus: critical reflections on the 'postsocialist' condition*. New York: Routledge, 1997.

_____. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. Trad. Julio Assis Simões. In *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006, pp. 231-239.

_____. “Reconhecimento sem ética?”. Trad. Ana C. F. Lima e Mariana P. Fraga Assis. In: *Lua Nova*, n. 70. São Paulo, 2007, pp. 101-138.

_____. “Repensando o reconhecimento”. In *Revista Enfoques: revista semestral eletrônica dos alunos do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ*, Rio de Janeiro, v.9, n.1, 2010, pp. 114-128. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br>>. Acesso em 09 mar. 2018.

Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir*. 7a ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

Gargarella, Roberto. *As Teoria da Justiça depois de Rawls*. Um breve manual de filosofia política. São Paulo: Saraiva, 2014.

Goffman, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Trad.). Rio de Janeiro: LTC, 1975.

Gontijo, Fernanda Belo. Tradução: John Stuart Mill (1806-1873). In *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*. Pouso Alegre, v. VI, n. 16, 2014, pp. 191-228. Disponível em: <<http://www.theoria.com.br/edicao16/11JOHNSTUARTMILL.pdf>>. Acesso em: 18 mar. 2017.

Gutting, Gary. “Entrevista com Nancy Fraser: Um feminismo em que “romper barreiras” não rompe com a exploração”. Tradução: Carolina Gomes. Disponível em: <<http://feminismo.org.br/entrevista-com-nancy-fraser-umfeminismo-em-que-romper-barreiras-nao-rompe-com-aexploracao/>>. Acesso em 10 fev. 2018.

Habermas, Jürgen. *Direito e democracia*. Entre facticidade e legitimidade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

Hatugai, Érica Rosa. Kulick, Don. “Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil”. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2008, 280 p. In *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 01, n. 1, 2009, pp. 217-222.

Heilborn, Maria Luiza. “Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade”. In *Cadernos Cepia* nº 5, Gráfica JB, Rio de Janeiro, 2002, pp. 73-92.

Honneth, Axel. *Luta por Reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo. Ed. 34, 2003.

Junqueira, Rogério Diniz (Org.). *Homofobia escolar: Diversidade sexual na Educação – problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009.

Katz, Jonathan B. “‘Homossexual’ and ‘heterossexual’: questioning the terms”. In Duberman, Martin. (org.) *A queer world*. Nova York: New York University Press, 1997, pp. 177-180.

Landes, Ruth. “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”. In *A cidades das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, pp. 283-296.

Latinoamericana: Enciclopédia Contemporânea da América latina e do Caribe. Coordenador geral Emir Sader; coordenadora executiva Ivana Jinkings; coordenadores Carlos Eduardo Martins, Rodrigo Nobile. – São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Laboratório de Políticas Públicas da UERJ, 2006, 1472 p. Verbetes Desigualdade, p. 407.

Leite Junior, Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias ‘travesti’ e ‘transexual’ no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.

Lemos, Fernanda. “Entrevista com Joan Scott”. In *MANDRÁGORA*, v. 19, 2013, pp. 161-164.

Lima, Alex Myller Duarte. *Justiça em Nancy Fraser*. Piauí, 2010. 151 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) - Universidade Federal do Piauí.

Louro, Guacira Lopes. “Pedagogias da sexualidade”. In *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

Maia, Antônio C. “Sobre a analítica do poder em Foucault”. In *Tempo Social*; Revista Sociológica USP. São Paulo, 7 (1-2): 1995, pp. 83-103.

Mícollis, Leila; Daniel, Herbert. *Jacarés e lobisomens: dois ensaios sobre a homossexualidade*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

Mill, John Stuart. *Sobre a liberdade*. Tradução: Ari R. Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2010.

Morais, Márcio Eduardo da Silva. *O conceito de justiça distributiva no estado democrático de direito: uma compreensão da justiça distributiva e do acesso à justiça no estado constitucional democrático brasileiro*. Belo Horizonte, 2009, 174 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Nedel, José. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de*

liberdade e igualdade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Oliveira, Nythamar Fernandes de. “Justiça Global e Democratização segundo John Rawls”. In *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo v. 3, n. 5, 2002, pp. 39-58.

_____. “Revisitando a crítica comunitarista ao liberalismo: Sandel, Rawls e teoria crítica”. In *Síntese*. Belo Horizonte: FAJE, v. 41, n. 131, 2014, pp. 393-413.

Neves, Raphael Cezar da Silva. *Reconhecimento, multiculturalismo e direitos: contribuições do debate feminista a uma Teoria Crítica da sociedade*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 86p., 2005.

Oliveira, Adriana Vidal de. “A teoria de Judith Butler: implicações nas estratégias de luta do movimento feminista”. In *II Seminário Nacional “O feminismo no Brasil, reflexões teóricas e perspectivas”*, Salvador: Bahia, 2008.

Parizi, Vicente Galvão. “Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras”. In *Último Andar*. Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião, PUC-SP, n. 11, 2004, pp. 67-86.

Pecheny, Mario. “Entrevista com Sérgio Luis Carrara”. In *Revista Clam*, Rio de Janeiro, 2010, pp. 1-18.

Perelson, Simone. “Da subversão do gênero à reinvenção da política”. In *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 7, n. 1, Rio de Janeiro, 2004, pp. 155-159.

Quintanilha, Flavia Renata. *A concepção de justiça de John Rawls*. In Porto Alegre: *Revista Intuitio*. Porto Alegre: PUCRS, v. 3, n. 1, jun., 2010. pp. 33-44.

Rago, Margareth. “Descobrimo historicamente o gênero”. In *Cadernos Pagu* (11), 1998, pp. 89-98.

Revel, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

Ribeiro, Sarug Dagir. “Apontamento acerca do discurso autobiográfico no diário de Herculine Barbin”. In *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, 2010, pp. 95-106.

Rich, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: Gelp, Barbara C. & Gelp, Albert (edits.). *Adrienne Rich's Poetry and Prose*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1993.

Rios, Roger Raupp. “Para um direito democrático da sexualidade”. In *Horizontes antropológicos*: Porto Alegre, ano 12, n. 26, 2006, pp. 71-100.

_____. “O direito ao reconhecimento para gays e lésbicas”. In *Homossexualidade e direitos sexuais: reflexões a partir da decisão do STF*. Porto Alegre: Sulina, 2011, pp. 21-58.

Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Original: *A Theory of Justice* (Edição revisada de 1975). Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Editora Ática, 2000. Original: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Original: *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Introdução à História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Conferências sobre a história da filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Salin, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Santos, Milton Silva dos. *Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. 2007. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

Sen, Amartya. *Identity and Violence: the illusion of destiny*. New York/London: W.W. Norton & Company, 2007.

Scott, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, Porto Alegre, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

Silva, Alessandro Soares da. “Memória, Consciência e Políticas Públicas: o papel das Paradas do Orgulho LGBT e a construção de políticas inclusivas”. In *Revista Eletrônica e Psicologia Política*, ano 9, n. 27, 2011, pp. 112-137.

Silva, Heleno Florindo da; Fabríz, Daury César. “A noção de Justiça Social em Nancy Fraser e o Estado Plurinacional: da reificação cultural pela identidade nacional ao reconhecimento paritário do outro”. In *Quaestio Iuris*, vol.07, n. 01, Rio de Janeiro, 2014, pp. 122-147.

Simpson, Keila. “Travestis: entre a atração e a aversão”. In Venturi, Gustavo; Bokany, Vilma (Orgs). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011, pp. 109-117.

Sodré, Muniz. “Por um conceito de minoria”. In PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (Orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 11-14.

Spinelli, Leticia Machado. “Repensando o reconhecimento: a crítica de Nancy Fraser ao modelo identitário de Axel Honneth”. In *Século XXI – Revista de Ciências Sociais*, v.6, 2006, pp. 204-234.

Summers, Claude J. (org.). *The gay and lesbian literary heritage*. Nova York: Henry Holt and Company, 1997.

Tavares, Felipe Cavaliere. “Direitos Humanos e diversidade cultural: a dignidade humana entre o universalismo e o relativismo”. In *Anais do XIX Encontro Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI)*. Fortaleza, 2010, pp. 4896-4904.

Trindade, Ubiratan. “Uma teoria da justiça de John Rawls e seus críticos”. In *Revista Intuitio*. Porto Alegre: PUCRS, v. 8, n. 2, 2015, pp. 66-75.

Vanali, Ana Crhistina. “Repercussões contemporâneas da Teoria Crítica: o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento”. In *Revista Vernáculo I*, [S.l.], nov. 2014. Disponível em: <<http://revista.ufpr.br/vernaculo/article/view/36400>>. Acesso em: 03 mar. 2018.

Viana, Adriana; Lacerda, Paula. “A trajetória dos direitos humanos”. In *Direitos e políticas sexuais no Brasil: mapeamento e Diagnóstico*. Rio de Janeiro: CEPESC, 2004, pp. 15-23.

Yazbek, André Constantino. *10 lições sobre Foucault*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

Wolfe, Marshall. “Perspectivas sobre la equidade”. In *Revista de La Cepal*, n. 44. Santiago do Chile, 1991, pp. 21-26.