

## Corpos em condição de exclusão e/ou de reconhecimento: dialogando Nancy Fraser e Judith Butler<sup>1</sup>

*Bodies in a exclusion condition and/or acknowledgment: dialoguing with Nancy Fraser and Judith Butler*

Eduarda Borges da Silva,<sup>2</sup> UFRGS  
Guilherme Nicolini Pires Masi,<sup>3</sup> UFRGS

### Resumo

Este artigo estabelece um diálogo teórico entre as filósofas Nancy Fraser e Judith Butler sobre corpos em condição de exclusão e/ou de reconhecimento. Fraser compreende o conceito de reconhecimento voltado à noção da moral, atribuindo-lhe uma condição de justiça, enquanto Judith Butler o desenvolve ligado à ética. Nesse diálogo, o reconhecimento é considerado necessário para superar a exclusão e não somente para valorizar as diferenças identitárias, pois, as identidades fixas, enquanto naturalização/universalização resultam em normatividade e exclusão social. Por fim, se evidenciou que essa mesma condição de exclusão é potencial para que o reconhecimento da interdependência e a transformação social se efetivem em um processo de responsabilização ética.

**Palavras-chave:** corpos; exclusão; reconhecimento.

### Abstract

This article establishes a theoretical dialogue between philosophers Nancy Fraser and Judith Butler about bodies in an exclusion/acknowledgment condition. Fraser understands the concept of acknowledgment aimed at the notion of morality, giving it a condition of justice, while Judith Butler develops it linked to ethics. In this dialogue, acknowledgment is considered necessary to overcome exclusion not only to value identity differences, because they as fixed identities, as naturalization/universalization, result in normativity and social exclusion. Finally, it was shown that this same condition of exclusion can lead to the acknowledgment of interdependence and to the social transformation to take place in a process of ethical accountability.

**Keywords:** bodies; exclusion; acknowledgment.

### Introdução

*Ils ont partagé le monde  
Plus rien ne m'étonne  
(Doumbia Jah Fakoly)<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> Artigo desenvolvido para a disciplina Teoria da História e Historiografia - Análise Bibliográfica do PPG/História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ministrada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Céli Regina Jardim Pinto (em 2017/2).

<sup>2</sup> Doutoranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: eduardaborgesdasilva@outlook.com

<sup>3</sup> Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: guilhermenpm@gmail.com

<sup>4</sup> Eles repartiram o mundo/ Mais nada me surpreende (FAKOLY, Jah Moussa, *Plus rien ne m'étonne*, 2004).

Alguns corpos são reconhecíveis. Outros, no entanto, encontram maiores resistências, sejam elas as mais distintas e variadas possíveis, para a obtenção de um reconhecimento. Dentre esses últimos, muitos chegam ao final de suas vidas sem que sequer sejam chorados, e, sem que antes disso terem tido a condição de uma vida vivível, ou mesmo usufruído da condição de si como sujeito de direitos, inclusive de luto. Existem muitas lógicas nas quais os corpos podem ser vistos, lidos, interpretados e analisados como detentores de vidas humanas, outros não. A esses cabe um sistemático processo de desumanização, tornam-se não humanos. O reconhecimento é, portanto, atribuído diferencialmente aos corpos. Sendo que todos os corpos se encontram em risco, já que não há possibilidade de alguém ser imortal, não obstante, alguns estão mais ameaçados, ou em condição de destruição que outros. O reconhecimento dessa condição compartilhada pode ser um ponto de diálogo para a transformação, para a diminuição das dores e das violências, e, para possibilitar vidas efetivamente vívidas, pois toda destruição implica, em alguma medida, uma autodestruição, e somente sendo receptíveis às reivindicações do outro que poderemos ser ouvidos/lidos e constituir alianças capazes de superar as exclusões/opressões.

Dito isso, em nossas reflexões estão projetados os trabalhos de duas autoras, as filósofas estadunidenses Nancy Fraser e Judith Butler, que aqui serão mais bem apresentadas em seus pensamentos e em quais contextos históricos desenvolvem suas obras. Tendo em mente o caso brasileiro, expomos alguns pontos comentados por Fraser: a saber, a distinção que realiza entre a redistribuição e o reconhecimento, a noção de paridade de participação e, quando uma política de reconhecimento, ou dita como tal, pode ser usada diminuindo uma de redistribuição. Por sua vez, do pensar de Butler, aproveitamo-nos de sua focalização das normas de reconhecibilidade e na ação de autoconhecimento. Por fim, a conclusão relacionará as noções construídas pelas filósofas abordando a responsabilidade em reconhecer o outro, sobretudo os considerados distintos ou distantes de “nós”, como possibilidade do reconhecimento de *Si*.

Em seus trabalhos Nancy Fraser discute, principalmente, políticas feministas, justiça, redistribuição, reconhecimento e representação. Judith Butler concentra suas contribuições nos campos da filosofia política, ética, feminismo, teoria *queer*, violência de Estado, judaicidade e democracia. Essa filósofa ficou popularmente conhecida, no Brasil, após sofrer perseguições, seguidas de agressões verbais por figuras de extrema direita associados ao Movimento Brasil Livre (MBL) e pelo então ator de filmes pornô Alexandre Frota (posteriormente eleito deputado federal pelo PSL, atualmente no PSDB), sob a pecha de propagadora da “ideologia

de gênero”<sup>5</sup> quando esteve, em novembro de 2017, em São Paulo, para participar do seminário internacional “Os Fins da Democracia”, promovido pelo SESC São Paulo.

É importante compreender os contextos históricos que influenciaram a reflexão dessas autoras. Fraser aborda em seus textos três tempos: um período que chama de enquadramento Keynesiano-Westfaliano, no auge do Estado de bem-estar democrático, entre 1945 e 1970; a segunda onda do feminismo nos EUA, da década de 1960 até a de 1980 e, em outro, fala do período pós-socialismo, que tem como marco simbólico a derrubada do Muro de Berlim, em 1989.

Já Butler reflete, em seus trabalhos mais atuais, sobre os efeitos do dia 11 de setembro de 2001, data do ataque as Torres Gêmeas do *World Trade Center* em Nova Iorque que deu início a política estadunidense conhecida como guerra ao terrorismo e acirrando uma política Ocidente X Oriente. Além desse período, também consideramos que as obras de Foucault, especialmente sobre a constituição de si, do começo da década de 1980, são um marco histórico importante nas reflexões desta filósofa.

Após a Segunda Guerra Mundial a preocupação com a redistribuição entre as classes excluía gênero, raça e grupos étnicos das pautas políticas. Na década de 1960, jovens começaram a contestar o que havia sido naturalizado: o sexismo, a heteronormatividade e o consumismo, por exemplo. Nessas conjunturas revolucionárias e contra insurgentes, formam-se novas formas de pensar, novos movimentos sociais que lutavam para modificar os cenários político e transformar os imaginários sociais. Fraser (2006, p. 231) alerta para um ofuscamento das noções de “interesse”, “exploração” e “redistribuição” e simultaneamente a emergência dos termos “identidade”, “diferença”, “dominação cultural” e “reconhecimento”.

Longe de ser um conceito novo, o “reconhecimento” aparece de forma bastante sólida e desenvolvida na filosofia ao longo dos séculos XIX e XX, mas suscita, atualmente, em novos debates. Partindo de premissas epistemológicas distintas, mas que podem dialogar, as filósofas Nancy Fraser e Judith Butler se dedicam, em suas obras, a questões que buscam superar as atuais formas de dominação e na luta pelo reconhecimento daqueles em desvantagem social.

### **Exclusão e reconhecimento em Fraser**

Um texto fundamental de Fraser, e amplamente debatido, é o: *Da redistribuição ao reconhecimento: Dilemas da justiça numa sociedade pós-socialista* (2006). Esse texto se inicia com a afirmação de que “A ‘luta por reconhecimento’ está rapidamente se tornando a forma

---

<sup>5</sup> VENTURI, Eliseu Raphael. Desideologizar a “ideologia de gênero”. **Justificando** (Carta Capital, 21/11/2017).

paradigmática de conceito político no final do século XX” (FRASER, 2006, p. 231), que introduz a importante questão da luta por reconhecimento diante da política da identidade. Coloca-se, então, uma tarefa intelectual e prática, para o desenvolvimento de uma teoria do reconhecimento “que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade” (FRASER, 2006, p. 231).

Ao tecer uma crítica ao multiculturalismo, Fraser (2006) entende que esse desprezou as questões econômicas, uma vez que é uma proposta que busca “compensar o desrespeito por meio da revalorização das identidades grupais injustamente desvalorizadas, enquanto deixa intactos os conteúdos dessas identidades e as diferenciações grupais subjacentes a elas” (FRASER, 2006, p. 237). A luta pelo reconhecimento deslocou o imaginário socialista, ao invés de aprofundá-lo, subordinando as lutas sociais às culturais e a redistribuição ao reconhecimento. Desse modo, acabou servindo ao neoliberalismo hegemônico. Em sua visão, o reconhecimento pertence ao campo da justiça, pois a esse cabe compensar o que não fora reconhecido.

Assim, conceitua dois tipos de injustiça: a econômica, que inclui a exploração, a marginalização e a privação; e a injustiça de representação/cultural, que engloba a dominação cultural, o ocultamento e o desrespeito. A autora vai além e pensa os remédios para essas injustiças. Para a econômica “pode envolver distribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas” (FRASER, 2006, p. 231). Denomina esse grupo de “redistribuição”. Já para combater a injustiça cultural considera necessário “a revalorização das identidades desrespeitadas [...], o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural [...], uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação” (FRASER, 2006, p. 232), grupo que denomina de “reconhecimento”.

Para Fraser a busca para ampliar o conceito de *justiça* requer tanto redistribuição quanto reconhecimento, num viés no qual as duas problemáticas apareçam de forma integrada, abrangente e singular. Um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto às reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença. A *justiça* deve ser tanto redistributiva quanto promover o reconhecimento. Podemos entender que essa noção de justiça como uma amalgama em que uma, redistribuição, não pode desaparecer na outra, reconhecimento. Sua proposta, em último plano, é que ambas sejam apagadas. Tanto quanto a injustiça, a redistribuição só pode ser apagada pelo fim do grupo.

O que a autora pretende demonstrar é que as abordagens transformativas chegariam ao cerne da questão proposta. Ou seja, transformando as injustiças culturais e desestabilizando as identidades hegemônicas. O objetivo transformativo seria aplicável ao não consolidar, por exemplo, uma identidade LGBTQIA+, mas desconstruindo a dicotomia homo-hétero de modo a desestabilizar as identidades fixas. “A proposta seria dissolver qualquer diferença sexual identidade humana única e universal; mas sim manter um campo sexual de diferenças múltiplas, não-binárias, fluidas, sempre em movimento” (FRASER, 2006, p. 237). Em outros termos, a política transformativa propõe discutir toda a base da heterossexualidade, repensando as hierarquias de gênero e heteronormativas.

Os remédios afirmativos, nesse sentido, seriam indicados para corrigir efeitos desiguais, sem abalar a estrutura, visam valorizar a identidade mulher, gay ou lésbica, por exemplo. Já os remédios transformativos remodelam-na, são associados à desconstrução e a desestabilidade. Esses defendem a política *queer*, ou seja, a desestabilização, ou subversão das identidades sexuais e de gênero fixa, sobretudo a desconstrução da heteronormatividade compulsória (FRASER, 2006).

Ainda pensando nas políticas afirmativas, Fraser (2006) aponta danos contra as mulheres, que entende como injustiças de reconhecimento:

[...] a violência e a exploração sexual, a violência doméstica generalizada; as representações banalizantes, objetificadoras e humilhantes na mídia; o assédio e a desqualificação em todas as esferas da vida cotidiana; a sujeição às normas androcêntricas, que fazem com que as mulheres pareçam inferiores ou desviantes [...]; marginalização das esferas públicas e centros de decisão; e a negação de direitos legais plenos e proteções igualitárias. Esses danos são injustiças de reconhecimento (FRASER, 2006, p. 234).

É difícil separar reconhecimento de redistribuição, porque alguns casos citados por Fraser além de injustiças de reconhecimento, também são injustiças de redistribuição, como a exploração sexual de mulheres. Pensemos em duas situações: o casamento heterossexual e a prostituição. Sabemos que muitas mulheres permanecem em um relacionamento abusivo vivendo sob o mesmo teto com o agressor por não ter condições de sustentar a si e aos seus filhos e não possuir nenhuma forma de amparo. Quanto à prostituição é um tema bastante polêmico, mas entendemos que parcela significativa das trabalhadoras do sexo se mantem em atividade por necessidade financeira (isso não exclui aquelas que manifestam ter escolhido essa profissão), pela não inserção no mercado formal de trabalho e como não existem dispositivos legais de proteção nesse ramo acabam sendo vítimas da exploração sexual, entendida nesse caso,

como situações que extrapolam o acordo feito entre trabalhadora e cliente e constituem violência de gênero.

Assim, a autora traz a noção de reconhecimento presente na afirmação de valores de um grupo. Quando afirmamos como específicos, os valores de um grupo, com o objetivo de fomentar uma diferenciação, se tece encómos à sua existência. Afirmando se promove o reconhecimento. Por outro lado há a necessidade de se abolir os arranjos econômicos, produzindo o que Fraser chama de “desdiferenciação do grupo”. Esses caminhos – reconhecimento e redistribuição – acabam frequentemente apontando para objetivos mutuamente contraditórios. “Enquanto a primeira tende a promover a diferenciação do grupo, a segunda tende a desestabilizá-la. Desse modo, os dois tipos de luta estão em tensão; um pode interferir no outro, ou mesmo agir contra o outro” (FRASER, 2006, p. 233). Eis o dilema da distribuição-reconhecimento.

Para alguns grupos, sujeitos tanto das injustiças econômicas quanto das culturais, este problema se coloca como uma necessidade de reivindicação dupla. Mas como seria possível? Distanciando-se dos extremos, encontramos coletividades “híbridas” ou “bivalentes”, ou seja, coletividades que necessitam tanto de redistribuição quanto de reconhecimento. “Coletividades bivalentes, em suma, 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” (FRASER, 2006, p. 233). Como exemplo desse paradigma bivalente, Fraser traz o “gênero” e a “raça”. Quando, nas relações trabalhistas, a estrutura político-econômica reflete modos de exploração, marginalização e privação especificamente marcados pelo gênero – no caso das mulheres –, o que se pede é o reconhecimento. Mas simultaneamente à afirmação do grupo, há a necessidade de redistribuição pela não afirmação em relação ao gênero. Ou seja, ocorre um entrelaçamento das demandas que, dialeticamente se reforçam contra as normas culturais sexistas e androcêntricas, institucionalizadas no Estado e na economia. A “desvantagem econômica das mulheres restringe a “voz” das mulheres, impedindo a participação igualitária na formação da cultura, nas esferas públicas e na vida cotidiana” (FRASER, 2006, p. 234). O gênero estrutura a divisão entre trabalho produtivo remunerado e trabalho reprodutivo (e doméstico), não remunerado. Logo, podemos pensar que o remédio é acabar com o gênero, já que ele realiza a cisão e promove uma distribuição desigual e inferior àqueles corpos que se identificam e/ou são identificadas como “mulheres”, bem como outros grupos sociais em situação desfavorável.



No entendimento de Fraser (2006, p. 234) devemos “conceder reconhecimento positivo a um grupo especificamente desvalorizado”, pois, a desvantagem econômica das mulheres impede a participação igualitária em todas as esferas sociais. Assim, ela questiona: “como as feministas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero?” (FRASER, 2006, p. 235). Esse é um dilema entre distribuição e reconhecimento, enquanto o primeiro quer acabar com o gênero, o segundo quer valorizar sua especificidade.

O mesmo ocorre com a “raça”. Quando esta, dentro de um sistema trabalhista, constitui uma classe de trabalhadores/as, a lógica constitui-se a mesma: acabar com a questão do grupo, para não haver diferenciação. Sob esse aspecto, a injustiça racial também aparece como uma espécie de injustiça distributiva, que clama por compensações redistributivas. “A ‘raça’ também é, portanto, um modo bivalente de coletividade com uma face econômico-política e uma face cultural-valorativa” (FRASER, 2006, p. 235). Novamente essas duas faces se entrelaçam para, nas palavras da autora:

Se reforçarem uma à outra, dialeticamente, ainda mais porque as normas culturais racistas e eurocêntricas estão institucionalizadas no Estado e na economia, e a desvantagem econômica sofrida pelas pessoas de cor restringe sua “voz”. Para compensar a injustiça racial, portanto, é preciso mudar a economia política e a cultura (FRASER, 2006, p. 236).

De acordo com o Índice de Vulnerabilidade Social do Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) levantado em 2015, no Brasil pessoas negras são 37% mais vulneráveis à pobreza e à exclusão (CALEGARI, 2017). Isso significa que a raça também engloba dimensões econômicas e culturais e necessita tanto de redistribuição quanto de reconhecimento. Portanto, não é possível combater o racismo somente concedendo reconhecimento positivo.

Além disso, devemos pensar no uso da expressão “conceder reconhecimento” utilizado por Fraser (2006, p. 234). Conceder é uma forma que retira o agenciamento e reforça a desvalorização de grupos já tão ocultados – como incapazes de ação –, enquanto conquistar demonstra a existência de luta e de organização coletiva desses corpos que se encontram em situação de desvantagem ou massacre social. Fraser também não reflete que se há uma concessão, há alguém/uma parte que concede, a qual ela não identifica e, se o faz (concede), é por algum motivo que deveria ser expresso pela filósofa. Por outro lado, Fraser (2006) aponta que uma “justa distribuição” não é suficiente para dar conta do não reconhecimento. Afinal, a

distribuição monetária de modo isolado não é suficiente para promover a paridade, vide os casos recorrentes de racismo contra pessoas negras que têm uma condição financeira favorável.

Este ensaio não pretende hierarquizar opressões, mas evidenciar o quanto classe, raça e gênero são interseccionados pelas relações de poder, ou seja, como diferentes categorias interagem produzindo uma variedade de opressões. De acordo com o mapa da violência sobre o homicídio de mulheres no Brasil (FLACSO, 2015), o homicídio de mulheres negras aumentou 54% em 10 anos (entre 2003 e 2013) e o de mulheres brancas diminuiu 9,8%, para o mesmo período analisado. Isso significa que só a redistribuição econômica não foi suficiente para combater a exclusão. Assim, o reconhecimento social é necessário para que políticas públicas possam efetivamente desenvolver uma participação igualitária.

A proposta de Fraser (2007) é tratar o reconhecimento como uma questão de *status* social e não como identidade.

Diferentemente do modelo da identidade, então, o modelo de *status* é compatível com a prioridade do correto sobre o bem. Recusando o alinhamento tradicional do reconhecimento à ética, ele, ao contrário, o alinha à moralidade. Desse modo, o modelo de *status* permite que se combine reconhecimento com redistribuição (FRASER, 2007, p. 110).

O que exige reconhecimento não é a identidade de um grupo, mas a condição de membro, de participação paritária. O não reconhecimento significa subordinação social, é uma violação da justiça, pois é injusto negar a alguns a condição de parceiros. A partir dessa perspectiva, ela desenvolve a noção de paridade de participação: “a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como parceiros” (FRASER, 2007, p. 118). Esta noção é subdividida teoricamente entre: condição objetiva da paridade participativa, que todos tenham recursos materiais para sua independência e condição intersubjetiva, que todos tenham respeito para alcançar estima social. Contudo, Fraser (2007) não explica como se chegará a essa condição de paridade, deixando o seu conceito limitado à abstração.

Ademais, uma política aparentemente de reconhecimento de gênero pode ser empregada astuciosamente diminuindo uma política de redistribuição que atinge diversos setores sociais. Marcela Temer, ex-primeira-dama do Brasil, lançou o programa “Criança Feliz”, em 2016, do qual também era embaixadora, destinado ao atendimento de crianças de até três anos de idade em situação de vulnerabilidade. Essa ressurreição da imagem da então primeira-dama “caridosa” foi uma aposta para aumentar a popularidade daquele governo. Contudo, houve a retirada no orçamento de 2018 de 28,1% da verba destinada aos Centros de referência de assistência social



(que atendem desde crianças a idosos, pessoas em situação de rua, deficientes e demais pessoas em situação de ameaça ou violação de direitos) que atuam em 99% dos municípios brasileiros para investir no programa da, na época, primeira-dama. Sendo que, em levantamento realizado, em setembro de 2017, onze meses após o lançamento do programa de Marcela Temer, ele abrangia apenas e tão somente 6% dos municípios do país (ROSSI, 2017).

Historicamente as imagens das primeiras-damas estão associadas ao ideário da boa esposa, mãe e dona de casa, ou como na expressão que se popularizou no Brasil, “bela, recatada e do lar” (LINHARES, 2016), atribuídos à Marcela Temer. Esse ideário utilizado por muitos governos é uma política conservadora de manipulação de gênero e não de reconhecimento. Não há nenhum problema em uma mulher ser a porta-voz de um programa para o atendimento da primeira infância. O problema começa por ter o propósito político de agradar um público específico que aceita que mulheres figurem apenas na condição de primeira-dama. Logo após a primeira e até o momento única presidenta mulher do Brasil, Dilma Rousseff, ter seu mandato encerrado por um golpe de Estado, envelopado juridicamente no recurso constitucional do *impeachment*, cercado de controvérsias jurídico-políticas e repleto de violências políticas de gênero em todo o período do seu governo. Além disso, poderia causar a ilusão de que mulheres ocuparam espaços de poder no governo de Temer. E, o problema se aprofunda quando uma medida de redistribuição em pequena escala, pensando que o programa “Criança Feliz” possa ter esse potencial, se sobrepõe, retirando verbas de uma medida de redistribuição muito mais abrangente e concreta, como os Centros de referência de assistência social.

Aprofundando no pensamento de Fraser, ela propõe uma análise alternativa do reconhecimento, tratando este como uma questão de status social – *modelo de status*. O que exige em *reconhecimento* não ser a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O centro da concepção de Fraser está, então, na noção de *paridade de participação*, na qual a *justiça* requer arranjos sociais que oportunizem aos sujeitos de uma sociedade interagir uns com os outros como parceiros. Por outro lado, o não reconhecimento “não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa *subordinação social* no sentido de ser privado de *participar como igual* na vida social (FRASER, 2002, p. 15).

Entender o reconhecimento como uma questão de *status* significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como *parceiros*, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós

podemos falar de *reconhecimento recíproco* e *igualdade de status* (FRASER, 2007, p. 107, grifos da autora).

O modelo de *status* é entendido por Fraser como mais apropriado que o de identidade, porque desinstitucionaliza padrões de valoração cultural, evita essencializações, foca na institucionalização dos problemas e, principalmente, trás o reconhecimento para o campo da moral, afastando-se da ética. Para a autora este modelo evita dificuldades apontadas no modelo da identidade: primeiro por rejeitar a visão de reconhecimento como *valorização da identidade* de grupo, ele evita essencializar tais identidades. Outra vantagem do modelo proposto por Fraser é que, ao focar nos efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades para a interação, o modelo de *status* resiste à tentação de substituir a mudança social pela reengenharia da consciência. Além disso, enfatiza a igualdade de *status* no sentido da paridade de participação, valorizando a interação entre os grupos. Esse modelo também evita reificar a cultura – embora não negue a sua importância política. Mas destaca que o fato de os padrões institucionalizados de valoração cultural poderem ser veículos de subordinação, assim buscase desinstitucionalizar os padrões que impedem a paridade de participação e os substituem por padrões que a promovam.

Por último, Fraser entende que o modelo de *status* possui outra grande vantagem. Diferentemente do modelo da identidade, observa o reconhecimento de uma forma em que esse não é colocado no campo da ética.

Concebendo o reconhecimento como uma questão de igualdade de *status*, definido então como paridade participativa, ele fornece uma abordagem deontológica do reconhecimento. Sendo assim, ele libera a força normativa das reivindicações por reconhecimento da dependência direta a um específico e substantivo horizonte de valor. Diferentemente do modelo da identidade, então, o modelo de *status* é compatível com a prioridade do correto sobre o bem. Recusando o alinhamento tradicional do reconhecimento à ética, ele, ao contrário, o alinha à moralidade. Desse modo, o modelo de *status* permite que se combine reconhecimento com redistribuição – sem sucumbir à esquizofrenia filosófica (FRASER, 2007, p. 109, grifos da autora).

Fraser tenciona as noções de justiça e boa vida ao propor o *reconhecimento* como uma questão de *justiça*. Apoiando-se no modelo de *status*, quer ampliar o conceito usual de justiça para nele incluir as demandas por reconhecimento. “Alargando a noção de moralidade, evita, então, voltar-se prematuramente para a ética” (FRASER, 2007, p. 110). Dessa forma submete as noções a uma norma deontológica de paridade participativa, posicionando-as em um terreno comum da moralidade (FRASER, 2007, p. 120). A paridade participativa seria, então, uma

norma universalista que aponta para dois sentidos: em primeiro lugar por ela incluir todos os parceiros na interação; e segundo, por ela pressupor uma igualdade de valor moral dos seres humanos.

Talvez aqui resida a principal divergência de Fraser às propostas dos teóricos do reconhecimento. Como a própria autora admite esse tema “cria sérias dificuldades para aqueles que tratam o reconhecimento como um problema da ética” (FRASER, 2007, p. 124). Daí sua crítica a Axel Honneth (filósofo alemão). Em sua visão, este estaria reduzindo reconhecimento à noção de autorrealização. O *reconhecimento* em Honneth, para Fraser, é o reconhecimento do outro, o que constitui uma questão filosófica e psicológica e não uma questão social dada fora dos sujeitos. Fraser distingue o reconhecimento da distribuição porque não associa tais noções a atores, mas a princípios de justiça e a políticas públicas. Rejeita a afirmação de que a justiça “requer a limitação do reconhecimento público apenas para aquelas capacidades que todos os humanos compartilham” (FRASER, 2007, p. 120). Negando, dogmaticamente, o reconhecimento daquilo que “distingue as pessoas umas das outras, sem considerar se tal reconhecimento seria necessário em alguns casos para superar obstáculos à paridade participativa” (FRASER, 2007, p. 122). Sua abordagem propõe ver as reivindicações por reconhecimento da diferença de “modo pragmático e contextualizado, como respostas remediadoras para injustiças específicas pré-existentes” (FRASER, 2007, p. 122).

Colocando questões de justiça em posição central, ela entende que as necessidades por reconhecimento de atores subordinados diferem das dos atores dominantes e que *apenas aquelas reivindicações que promovem a paridade de participação são moralmente justificadas* (FRASER, 2007, p. 122, grifos nossos).

Fraser (2009) entende o viés político como constitutivo, no que diz respeito à natureza da jurisdição do Estado e das regras de decisão pelas quais ele estrutura disputas sociais. Esse viés fornece o palco em que as lutas por distribuição e reconhecimento são conduzidas, além de estabelecer os critérios de pertencimento social; denomina quem conta como membro e especifica o alcance das outras dimensões; designa quem está incluído, e quem está excluído do círculo daqueles que são titulares de uma justa distribuição e de reconhecimento recíproco. A dimensão política da justiça diz respeito propriamente à representação, ou seja, aos procedimentos que estruturam os processos públicos de contestação. Essa dimensão é conceitualmente distinta da justiça e irreduzível ao econômico e ao cultural, o que dá vazão a espécies conceitualmente distintas de injustiça. Ou seja, que criam obstáculos distintamente políticos à paridade, irreduzíveis a má distribuição ou ao falso reconhecimento. Esses obstáculos

surtem como constituição política da sociedade, em oposição à estrutura de classe, ou à ordem de *status*, que “só podem ser adequadamente entendidos através de uma teoria que conceitua representação, juntamente com distribuição e reconhecimento, como uma das três dimensões fundamentais da justiça” (FRASER, 2009, p. 21). Se a representação é a questão definidora do político, então a característica política da injustiça é a *falsa representação*.

### **Exclusão e reconhecimento em Butler**

Por sua vez, a filósofa estadunidense Judith Butler, em *Relatar a Si mesmo: Crítica da violência ética* (2015b), parte de uma discussão sobre a filosofia moral, expondo suas proposições a partir de uma reflexão sobre a compleição dos sujeitos, onde discorre sobre os pensamentos de Adorno, Nietzsche, Foucault, Hegel, Laplanche e Lévinas. Butler argumenta que os sujeitos são constantemente incompletos, num processo de não totalidade. E constrói um entendimento de que o relato de *Si* é incompleto, assim como os vários relatos de si mesmos. E é nisso que se dá o processo de relação.

Para elaborar o seu raciocínio Butler retoma a filosofia de Nietzsche, na qual identifica que há uma ausência de capacidade de poder relatar a *Si*, como algo depreciativo, na impossibilidade de construção de uma ética, ao que ela se contrapõe dizendo que é exatamente aí que a ética é encontrada.

O corpo singular a que se refere uma narrativa não pode ser capturado por uma narrativa completa, não só porque o corpo tem uma história formativa que é irrecuperável para a reflexão, mas também porque os modos em que se formam as relações primárias produzem uma opacidade necessária no nosso entendimento de nós mesmo (BUTLER, 2015b, p. 33).

Não é da síntese dos diferentes autores estudados pela autora que há uma formulação teórica, mas, aprioristicamente, admitindo que questões morais surjam no contexto das relações sociais, e, também, que as formas das questões mudam de acordo com o contexto – e que até o próprio contexto seja inerente à forma da questão. Assim Butler, embora critique, não nega as teorias dos autores, mas, em seu entendimento, é justamente na relação com estes que ela consegue a formulação de *Si*, de sua fala. É dessa relação que surge a possibilidade de transformar e de criar.

Nesse entendimento é inerente que para sermos reconhecidos temos, também, que reconhecer. O que coloca a noção de identidade num sentido de *relação entre*, e não como um fenômeno separado. Ou seja, o processo de reconhecimento da humanidade do *outro*, nos insere

num deslocamento de *Si*. Assim quando reconhecemos a vulnerabilidade do outro, isto é sua humanidade, estamos reconhecendo a nossa própria vulnerabilidade como humanos.

O sujeito faz um relato de si mesmo para outro, seja inventado, seja existente, e o outro estabelece a cena de interpelação como uma relação ética mais primária do que o esforço reflexivo que o sujeito faz para relatar a si mesmo (BUTLER, 2015b, p. 33).

É do *incompleto* que há a possibilidade do aprimoramento e do novo, assim é no limite da inteligibilidade que se encontra o *reconhecimento*. Dessa forma, reconhecer ou lutar por reconhecimento é um ato de transformar-se. E conforme o *Eu* é reconhecido, não é mais o *Eu* anterior, pois este agora é *Outro*, é um *Eu* reconhecido. E vice e versa.

Ao reconhecer a *Si* no *Outro*, os sujeitos adquirem uma capacidade de falar e de ser entendidos em um dado contexto social e histórico onde são criados. Ao mesmo tempo, reconhecer a *Si* no *Outro* amplia a capacidade cognoscente, de apreciação simbólica, equivalente à lei de correspondência, na qual o grau em que se realiza a existência do *Eu*, imanente ao *Ser*, eleva-se, simultaneamente, o reconhecimento, a realização e a manifestação do *Si*. A ideia de ser reconhecido pelo *Outro* é uma questão fundamental, não só em termos psicanalíticos ou filosóficos, mas em seu viés político. Ou seja, a luta política é uma luta pelo *Outro* de reconhecer o *meu* lugar. Mesmo que este *meu* lugar seja de enfrentá-lo como negação dele.

Enquanto Fraser mantém sua preocupação em entender o reconhecimento no campo da justiça para superar a subordinação social, Butler que tem o mesmo objetivo final tenta realizá-lo por outro caminho, pensando em formas de reconhecimento da precariedade da vida humana. Segundo sua teoria, se a vida não é considerada como vida, nunca será vivida ou perdida.

[...] se queremos ampliar as reivindicações [...] temos antes que nos apoiar em uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social (BUTLER, 2015a, p. 15).

Butler é uma pensadora da obra de Foucault e, para escrever sobre reconhecimento, abordou um dos seus temas de estudo, a constituição de *Si*, retomando alguns pontos: o que posso ser é limitado por um regime de verdade que fornece um quadro com formas/critérios de ser reconhecíveis e não reconhecíveis; o questionamento de *Si* significa colocar-se em risco, bem como, a própria possibilidade de reconhecimento e questionar as normas de reconhecimento é perguntar o que elas deixam de fora e o que deveriam abrigar.

As normas de reconhecimento não são penas as “*minhas*”, dependem do *Outro*, mas mais do que isso, já devem existir antes de “*nós*”, pois possuem estruturas que pertencem a uma sociabilidade que nos excede. Quando há falhas ou faltas de reconhecimento ocorre uma ruptura na normatividade e, desse modo, podem ser instituídas novas normas. Butler (2015b) tece uma crítica à Foucault, questionando sobre quem é esse *Outro* que tanto pode me reconhecer como desestabelecer a *minha* reconhecibilidade?

Na perspectiva hegeliana o reconhecimento é um ato recíproco entre, pelo menos, dois sujeitos, ou seja, quando reconheço sou potencialmente reconhecida/o, é uma troca e não pura oferta. Contudo, a história do *Outro* jamais será a *minha*, mesmo que semelhante, *Eu* não me reconheço nela, mas ao mesmo tempo, estamos ligados pelo que nos diferencia, a *nossa* singularidade. Além disso, cada encontro que vivencio me transforma. O reconhecimento (que vem do *Outro*) me torna outra/o, diferente do que já fui, ou seja, me altera. O *Eu* é transformado pelo ato de reconhecimento e é uma transformação sem retorno.

Há uma norma em atuação que condiciona o que será e o que não será um relato reconhecível (uso a norma e sou usada por ela). “O problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada” (BUTLER, 2015a, p. 20). É impossível fazer um relato de mim mesma/o que não se conforme as normas. É quando o *Outro* interpela que posso fazer um relato de mim mesma/o. Ainda assim, o relato que faço é parcial, há uma opacidade e para construí-lo ficcionalizo as origens que não posso conhecer. Já o enquadramento é uma operação de poder e estrutura modos de reconhecimento.

Há enquadramentos para definir o que pode ser apreendido como vida. Assim, os/as políticos/as quando defendem a liberdade reprodutiva fazem uso do enquadramento de vida precária das mulheres para justificar sua posição. Já os contrários ao aborto, que se apresentam “a favor da vida”, argumentam que o feto deve ser enlutado, considerado uma vida, mesmo sem avaliar as condições de se tornar uma vida vivível e negando a mulher sua condição de sujeito e de decisão corporal (BUTLER, 2015a).

[...] questionar a moldura significa mostrar que ela nunca conteve de fato a cena a que se propunha ilustrar, que já havia algo de fora, que tornava o próprio sentido de dentro possível, reconhecível. A moldura nunca determina realmente, de forma precisa o que vemos (BUTLER, 2015a, p. 24).

Geralmente mulheres, pobres, não-brancos/as e imigrantes têm suas vidas apresentadas pela mídia enquanto dados numéricos. Sabemos que o nome é característica essencial da



individualidade e ao retirá-lo/ocultá-lo/negá-lo o mesmo se faz com a sua condição de pessoa, com a sua dignidade. Na repercussão dos atentados em 11 de setembro de 2001 não houve luto coletivo pelos/as trabalhadores/as ilegais não-americanos/as, conforme Butler (2015a) observou. Essa é uma estratégia que evita empatia e solidariedade e revela que os governos e a mídia regulam quem merece o luto e quem não, pois o luto público depende de indignação e comoção.

A precariedade não é função ou efeito do reconhecimento. A precariedade é social. Somos expostos/as, vulneráveis e dependentes dos *Outros* e essa é nossa condição de existência. O (auto) reconhecimento de que a precariedade é compartilhada pode mobilizar compromissos para a universalização de direitos e de distribuição.

Talvez essa responsabilidade só possa começar a ser internalizada por meio de uma reflexão crítica a respeito das normas excludentes de acordo com as quais são constituídos os campos da possibilidade do reconhecimento, campos que são implicitamente invocados quando, por um reflexo cultural, lamentamos a perda de determinadas vidas e reagimos com frieza diante da morte de outras (BUTLER, 2015a, p. 61-62).

Existem corpos mais precários que outros, como o corpo das mulheres, por exemplo, que sequer tem a condição de corpo autônomo reconhecida. Afinal, é um corpo do Estado, da Igreja e da Medicina, tanto para abortar quanto para parir e nas relações sexuais não tem direitos respeitados, nem a possibilidade de escolha. Pessoas se sensibilizam de modo distinto, algumas vidas são choradas e outras não, pois há um enquadramento que nos faz reconhecer e auto-reconhecer determinados fatores como semelhantes em uns e distintos em outros. Mas é necessário que povos e governos se preocupem em diminuir a precariedade de todos, não só de seus semelhantes.

A compreensão de reconhecimento em Butler é, portanto, distinta daquela de Fraser, pois introduz justamente esta noção de transformação do sujeito que reconhece em um campo de implicação ética. Para Butler, reconhecimento é uma ação tanto de transformação quanto de ameaça, ameaça ao poder do *Outro*. Dessa forma o reconhecimento não se restringe a uma perspectiva voluntarista, sendo resultado de luta. Esse é um entendimento que está ausente do pensamento de Fraser, que não concebe essa noção em sua teoria sobre a paridade de participação. É interessante pensar nessa noção trazida por Butler, especialmente porque a luta por reconhecimento não se dá numa lógica clausewitziana de vencedor e vencido. Mas sim

numa equação de soma zero, onde o reconhecimento torna o reconhecedor menos poderoso e o reconhecido *empoderado*.

Butler, ao trabalhar com o pensamento de Foucault, entende que a constituição de *Si* é central na obra da década de 1980 do filósofo francês. Para ela, a perspectiva foucaultiana possibilita o entendimento de *reconhecimento* contido naquilo que Foucault chamou de regime de verdade. Esta noção deve ser compreendida como um regime que fornece um quadro com formas e critérios do ser reconhecível ou não. Nesse sentido o regime de verdade não é algo fixo, pois da mesma forma que o *ser* em relação com o *Outro*, transforma-se, numa perspectiva que também está relacionada ao contexto e a temporalidade. É em relação a esse regime de verdade que o *reconhecimento* acontece. Assim, a relação com o *Outro* dentro de um regime de verdade é, também, uma relação com o *Si*.

As normas que governam o reconhecimento são passíveis de ser contestadas ou transformadas. Butler estabelece uma relação entre a contestação das normas com os períodos de crise, onde acontecem rupturas na normatividade. Por em questão o regime de verdade é por em questão a verdade de *Si*. Porque é este regime de verdade que legitima o *ser* reconhecido. Ou seja, no momento o *Ser* coloca em questão o regime de verdade, também ele é questionando. E, também, é questionada a capacidade de fazer um relato sobre *Si*. Para Butler, em Foucault o questionamento de *Si* torna-se uma consequência ética da crítica onde o questionamento vai ser sempre se colocar em perigo.

[...] colocar em perigo a própria possibilidade de reconhecimento por parte dos outros, uma vez que questionar as normas de reconhecimento que governam o que eu poderia ser, perguntar o que elas deixam de fora e o que poderiam ser forçadas a abrigar, é o mesmo que, em relação ao regime atual, correr o risco de não ser reconhecido como sujeito, ou pelo menos suscitar as perguntas sobre quem sou (ou posso ser) ou se sou ou não reconhecível (BUTLER, 2015b, p. 36).

Cabe, então, fazer dois tipos de perguntas para a filosofia ética: “Primeiro, quais são essas normas as quais se entrega meu próprio ser, que têm como o poder de me estabelecer ou, com efeito, desestabelecer-me como sujeito reconhecível? Segundo, onde está e quem é este outro?” (BUTLER, 2015b, p. 36). No entendimento de Butler, o próprio termo *si* mesmo depende do *Outro* e da dimensão social da normatividade. As normas pelas quais o *ser* reconhece o *Outro*, ou a *Si*, não são exclusivas do *Ser*. Elas são sempre pautadas na relação com o *outro*. Para o reconhecimento ser possível, as normas já devem existir. Esse sendo falho abre lugar para a ruptura, para a crise de um horizonte normativo, gerando, então, a necessidade

implícita da instituição de novas normas. O que por si só coloca em questão o caráter dado do horizonte normativo prevalecente.

Butler tece uma crítica a Foucault por esse não entender que colocar em questão o regime de verdade é o desejo de reconhecer o *Outro*, ou ser reconhecido por ele. “A impossibilidade de fazê-lo de acordo com as normas disponíveis me obriga a adotar uma relação crítica com essas normas” (BUTLER, 2015b, p. 38). Essa, que também é uma relação ética, coloca em questão uma ação de negação de *Si*, ou seja, de que *não vou* ou *não quero* me reconhecer nos termos disponíveis. Esses critérios ou formas de reconhecimento compõe um quadro referencial onde a função das normas não é só redirecionar a conduta, mas também, condicionar o encontro de *Si* no *Outro*. Esse entendimento deve ser associado à ideia de que o reconhecimento não parte do *Si*, pois não é próprio do *Ser*, já ele *O* precede. Para oferecer esse reconhecimento o *Si* se despossui dele e se submete a norma de reconhecimento.

Voltando-se para a filosofia de Hegel, Butler reafirma que “o reconhecimento não pode ser dado de maneira unilateral” (BUTLER, 2015, p. 39-40). Colocando-se no texto em primeira pessoa, Butler reconhece a *Si*, também, como potencialmente reconhecida (com o poder de reconhecer alguém). A possibilidade de ação é possível por estar ela própria numa posição de poder fazê-lo. O reconhecimento não é uma dádiva, não se dá só por uma simples vontade de fazer o bem e ofertá-lo. O momento de reconhecer é, também, um momento que confere e reposiciona socialmente um sujeito como uma pessoa reconhecida. Para Butler cabe, então, uma questão: existe outro encontro com a alteridade, com esse diferente, com o *Outro*? E como compreender a alteridade?

Butler se diz transformada pelos encontros que vivencia. Esse reconhecimento que vem do *Outro* a torna *Outra*, diferente do que já foi. O *Si* é transformado permanentemente por esse ato de reconhecimento. A partir desses contatos, cada vez mais o *Si* é transformado. Então não há como retornar. Também por uma questão temporal. A única maneira de se conhecer é pela mediação que acontece fora de *Si*. Por uma norma que o *Eu* não criou. O *Si* não é agente de sua própria construção. O que torna possível o reconhecimento não é só a capacidade de reconhecer, mas os critérios, o quadro de referência para determinar o que é reconhecível e ao mesmo tempo o que não é reconhecível.

Por fim, Butler (2015b) volta-se para as ideias de Adriana Cavarero, dizendo que a pergunta inicial para a noção de reconhecimento é *Quem és tu?* Questão que acaba por pressupor a existência de *Outro* desconhecido e que não é apreendido totalmente por *Si*. Para Butler existe *Outro* que *Eu* desconheço em sua totalidade. A autora deixa, então, a ideia de

Nietzsche de que a vida está associada ao sofrimento, e argumenta que somos seres com vulnerabilidades e singularidades expostas ao *Outro*. E nessa situação política aprende a lidar com essa exposição. No entendimento de Butler, em Cavarero o sujeito não é fechado no *Si*, existindo em função do *Tu*, ou do *Outro*. Sem esse *Tu* a narrativa de *Si* torna-se impossível. A exposição sofrida constitui a singularidade, fazendo parte da publicidade e sociabilidade, tanto pela forma pela qual torna reconhecível por obra da operação das normas. Butler comenta, ainda, que Cavarero dá dois direcionamentos para a noção de reconhecimento: o primeiro é que não podemos existir sem interpelar o *Outro*, e vice e versa. E o segundo é que embora cada um deseje o reconhecimento e o exija, não somos como o *Outro* e nem tudo vale como reconhecimento.

### Considerações finais

É perceptível o distanciamento do pensamento das duas filósofas. Nancy Fraser tem um entendimento de reconhecimento voltado para a noção da moral, atribuindo-lhe uma condição de *justiça*. Por sua vez, Judith Butler distancia-se da moral e entende que uma noção ligada à ética seria mais apropriada. O reconhecimento é, portanto, um processo de deslocamento de *Si*. Uma ação, porque é constantemente construído e reconstruído. O sujeito é, então, percebido como devir. A compreensão de reconhecimento em Butler é distinta daquela de Fraser, pois introduz justamente a noção de transformação do sujeito que reconhece.

Em suma, tanto Fraser quanto Butler tecem críticas ao sistema capitalista, ao feminismo que se alinha ao neoliberalismo e ao multiculturalismo que leva a dimensão cultural à primazia. Preocupam-se com os excluídos e entendem que o reconhecimento, bem como, a redistribuição são necessários para superar a subordinação e para promover a condição de humanidade. Ambas são teóricas engajadas, que pensam a sociedade para a efetiva transformação social. Fraser trata, inclusive, dos remédios transformativos para a superação da exclusão. Na perspectiva de Fraser excluído seria aquele que não possui reconhecimento, respeito, visibilidade nem redistribuição, dinheiro, acesso e trabalho/renda. Contudo, os excluídos não estão à margem, sempre estiveram dentro das estruturas de opressão, sendo assim, o necessário não é incluir, mas reconhecer a precariedade que nos une como aponta Butler.

As autoras entendem que o reconhecimento é necessário para superar a precariedade e não para valorizar a identidade (para somente reforçar a diferença) e que políticas afirmativas podem ser úteis, mas são mais favoráveis às transformativas que deslocam o sistema, os quadros de poder e os corpos. Há uma preocupação maior de Butler em não essencializar/naturalizar ou

universalizar as identidades, pois em seu entendimento quando categorias são colocadas como identidades fixas elas resultam em normatividade e exclusão social.

Para Butler o reconhecimento não é somente uma questão de justiça social, mas também de auto-reconhecimento. Se o sujeito oprimido não se reconhece como tal não buscará formas de superar essa condição. Fraser não reflete sobre auto-reconhecimento ou reconhecer a *Si*. Essa autora separa analiticamente redistribuição de reconhecimento por entender que os remédios para cada uma dessas injustiças devem ser diferentes. Entretanto, além de não ser uma cisão “real”, mas sim uma abstração, uma política de redistribuição não se efetiva sem que os sujeitos discriminados se apropriem dela ao reconhecer sua condição de precariedade e, desse modo, nos aproximamos mais da teoria defendida por Butler por compreender que a responsabilização ética implica auto reconhecer-se e, é condição indispensável à superação das desigualdades sociais.

Nesse sentido, entendemos que para superar as opressões é necessário questionar a coerência e a estabilidade das normas que permitem que elas se reproduzam, inclusive das identidades que se apresentam como fixas em um contexto de heteronormatividade compulsória. Por exemplo, a categoria “mulher” excluindo ou “desreconhecendo” raça, classe, sexualidade, territorialidade, geração, escolaridade, entre outras multiplicidades que compõe um corpo intitulado socialmente como “mulher”. Questionar as normas e simultaneamente nos responsabilizarmos pelas opressões que mantemos é fundamental. Assumirmos a nossa parcela de responsabilidade com as estruturas machistas, racistas, homo/transfóbicas, burguesas e de predominância capacitista é urgente. Portanto, reconhecer a humanidade no *Outro* é reconhecer a precariedade que também é *minha/nossa*. A capacidade de sobrevivência de um depende dos *Outros*, dessa relação, do reconhecimento da nossa interdependência como humanos, que não acaba nas fronteiras de um Estado-território ou entre aqueles que se dizem nossos semelhantes, é global.

## Referências

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução: Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

CALEGARI, Luiza. Negros são 37% mais vulneráveis a pobreza e exclusão no Brasil. **Exame**. Publicado em: 02/09/2017. Disponível em: <https://exame.com/brasil/negros-sao-37-mais-vulneraveis-a-pobreza-e-exclusao-no-brasil/>. Acesso em: 28/09/2021.

FAKOLY, Tiken Jah. *Plus rien ne m'étonne*. **YOUTUBE**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bGZqtAohIPA>. Acesso em: 28/09/2021.

FLACSO; ONU MULHERES; OPAS/OMS; SPM. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil**. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/39NQ3zY>. Acesso em: 28/09/2021.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação, **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], nº 63, p. 07-20, 2002.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de campo**, São Paulo, nº 14/15, p. 231-239, 2006.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. **Lua Nova**, São Paulo, nº 77, p. 11-29, 2009.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança da perspectiva na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jesse e MATTOS, Patrícia. **Teoria Crítica no Século XXI** 2007. p. 79-93.

LINHARES, Juliana. Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. **VEJA**. Publicado em: 18/04/2016. Disponível em: <https://bityli.com/11O2vr>. Acesso em: 28/09/2021.

PINTO, Céli Regina Jardim. Nota sobre a controvérsia Fraser-Honneth informada pelo cenário brasileiro. **Lua Nova**, nº 74, p. 35-58, 2008.

PINTO, Céli Regina Jardim. Redistribuir e reconhecer: aportes para a igualdade. In: MIGUEL, Luis Felipe e BIROLI, Flávia (Org.) **Encruzilhadas da democracia**. Porto Alegre: Zouk, 2017, p. 147-167.

ROSSI, Amanda. Onze meses após ser lançado por Marcela Temer, Criança Feliz começa em só 6% das cidades brasileiras. **BBC Brasil**. Postado em: 04/09/2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41131754>. Acesso em: 28/09/2021.