

A teoria da justiça de Nancy Fraser em quatro dimensões: um exercício de interpretação sociológica

Enrico Bueno¹

Recebido em

Aceito em

RESUMO

O artigo tem como objetivo analisar a proposta de Nancy Fraser para uma teoria da justiça, considerando sua formulação em quatro dimensões: teoria social, teoria política, política prática e filosofia moral. Busca-se demonstrar se, e de que maneira, a autora sustenta sua proposição teórica sobre um diagnóstico sociológico e político do tempo presente. A metodologia consistiu em um estudo de natureza bibliográfica dos textos publicados pela autora acerca da justiça social entre 1995 e 2011, categorizando sua abordagem teórica nas quatro dimensões mencionadas. Como resultado, confirmou-se a possibilidade de realizar uma interpretação sociológica da teoria da justiça de Fraser, na qual a posição normativa emerge de um diagnóstico de época fundamentado por uma teoria social explícita e coesa.

Palavras-chave: Teoria da Justiça; Teoria Crítica; Pensamento Social, Movimentos Sociais; Nancy Fraser.

Nancy Fraser's theory of justice in four dimensions: an exercise in sociological interpretation

ABSTRACT

This article aims to analyze Nancy Fraser's propose toward a theory of justice, considering her formulation through four dimensions: social theory, political theory, practical politics and moral philosophy. The intention is demonstrate if, and how, the author supports her theoretical proposition over a sociological and political diagnosis of the present epoch. The methodology of this work consisted of a bibliographical study of texts published by Fraser about social justice between 1995 and 2011, categorizing her theoretical approach in the four mentioned dimensions. As a result, was confirmed the possibility of conducting a sociological interpretation of Fraser's theory of justice, in which the normative position emerges from a diagnosis of the present time based on an explicit and cohesive social theory.

Keywords: Theory of Justice; Critical Theory, Social Thought, Social Movements; Nancy Fraser.

Introdução

Nas três últimas décadas, muito se tem produzido a respeito do debate sobre redistribuição e reconhecimento, protagonizado por Nancy Fraser e Axel Honneth na

¹ Professor de Sociologia no Instituto Federal de Goiás, câmpus Anápolis. Licenciado em Filosofia e Ciências Sociais. Mestre e doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: enricobuenodasilva@gmail.com

transição do século XX para o XXI. Nascida de uma divergência da filósofa feminista em relação ao monismo moral da Teoria do Reconhecimento, a discussão foi tratada por não poucos teóricos sociais de renome, como Judith Butler (1998), Boaventura de Sousa Santos (2006), Alain Touraine (2006), Richard Rorty (2008) e Rainer Forst (2008). Também no Brasil o tema obteve relevante recepção, tendo sido discutido por autores como Celi Regina Jardim Pinto (2008), Jessé Souza (2000), Josué Pereira da Silva (2008), Alessandro Pinzani (2020), Emil Sobottka (2015), dentre outros nomes de destaque.

Tendo-se em vista a abrangência temática e teórica da produção da autora, este artigo se limita a tratar dos trabalhos especificamente voltados à formulação de uma teoria da justiça, com ênfase nos livros *Justice Interruptus* (1997), *Redistribution or Recognition* (2003) e *Scales of Justice* (2009), bem como outros escritos que tratam de temas adjacentes e que foram publicados pela autora entre 1995 e 2011. Desse modo por mais relevantes que sejam as discussões mais recentes da autora a respeito da crise da reprodução social (FRASER, 2016) e do “neoliberalismo progressista” (FRASER, 2020) não se encontram no escopo fulcral deste artigo.²

Considerando, portanto, a relevância da polêmica teórica com Honneth e a necessidade de elucidação dos conceitos que a envolvem, o artigo propõe uma sistematização da teoria da justiça de Fraser à luz de uma divisão disciplinar metódica intuída pela própria autora, mas não aprofundada nem atualizada pela mesma a saber, a estruturação de seu argumento em quatro dimensões: filosofia moral, teoria social, teoria política e política prática. Tal delineamento argumentativo pode ser encontrado em seu conhecido texto “Social Justice in the Age of Identity Politics”, que compõe o livro conjunto com Axel Honneth *Redistribution or Recognition?* (FRASER e HONNETH, 2003), certamente a obra mais emblemática do debate.

Integrar redistribuição e reconhecimento em um único paradigma não é tarefa simples. Para lidar com ela, é necessário se debruçar sobre problemas profundos

² É importante destacar que a seleção temporal não é arbitrária. Com efeito, a partir de meados da década de 2010, os trabalhos da autora continuaram a discutir alguns temas caros a ela desde a juventude – como gênero, neoliberalismo, as disputas no interior do movimento feminista e a articulação entre diversidade cultural, desigualdade material e participação política. Contudo, o vocabulário próprio de sua teoria da justiça (redistribuição, reconhecimento, representação, estrutura de governança, paridade participativa) é pouquíssimo mobilizado nesses estudos recentes. A respeito do problema da Economia Política nos estudos mais recentes de Fraser, ver: BUENO, 2018.

e difíceis, contemplando muitas áreas do conhecimento. Na *filosofia moral*, por exemplo, a tarefa é imaginar um conceito amplo de justiça que acomode tanto reivindicações defensáveis por igualdade social quanto reivindicações defensáveis pelo reconhecimento das diferenças. Na *teoria social*, como veremos, a tarefa é formular uma concepção das sociedades contemporâneas que possam acomodar tanto a diferença entre classe e *status* quanto sua eventual imbricação. Na *teoria política*, por sua vez, a tarefa é imaginar um conjunto de arranjos institucionais e reformas políticas que possa remediar tanto a má distribuição quanto a falta de reconhecimento, enquanto minimiza as interferências mútuas que, provavelmente, surgirão quando os dois tipos de reparação forem buscados simultaneamente. Na *política prática*, finalmente, a tarefa é fomentar um engajamento democrático que cruze a fronteira das duas correntes a fim de construir uma orientação programática de base ampla que integre o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas do reconhecimento (FRASER, 2003, p. 26-27; trad. minha).³

Ao longo do texto, Fraser desenvolve seus objetivos com razoável sucesso. Este artigo, porém, não almeja sintetizar aquele escrito, mas propor uma nova contribuição. Para isso, fazem-se necessárias quatro considerações referentes à produção da autora: a) no texto de 2003, Fraser explora pouco a dimensão da *classe* no que se refere à sua teoria social, ainda que este conceito seja trabalhado com mais empenho em outros escritos; b) muitos aspectos de seus estudos em teoria política e em filosofia moral foram repensados ao longo dos anos seguintes, mas Fraser jamais tornou a sistematizar sua argumentação através daquela divisão disciplinar; c) seus estudos de juventude,⁴ voltados à dimensão da política prática, são lateralizados ao longo daquele texto, mas voltaram a ser referenciados em produções posteriores; d) o texto de 2003 se inicia tratando da filosofia moral, e as outras três dimensões são entendidas a partir daquela; proponho aqui fazer o exercício contrário, através do qual a concepção filosófica de justiça emergirá após trabalhadas as outras três dimensões. Proponho, em suma, uma estruturação mais sociológica do pensamento da autora, na qual é a teoria social que emerge como pedra-de-toque.

³ Em uma conferência proferida na UERJ, em 2001, Fraser já falara dessa sistematização argumentativa em quatro dimensões. Na transcrição traduzida (FRASER, 2002), a expressão *practical politics* foi colocada como “prática política”. Penso que a inversão dos sintagmas – “política prática” – possa ser uma tradução mais adequada, remetendo ao solo empírico no qual se dão as relações políticas efetivas e, de modo especial, o processo de formulação de políticas públicas; ou seja, uma modalidade da política referida às relações empíricas e não aos seus postulados normativos.

⁴ Refiro-me, sobretudo, às suas proposições para uma *política de interpretações das necessidades*, cujas maiores contribuições teóricas encontram-se no livro *Unruly Practices* (FRASER, 1989a). Para uma periodização da produção de Fraser, ver: BUENO, 2021.

Esta última justificativa merece melhor explicação. Ela se refere ao posicionamento teórico, assumido pela própria filósofa, de constituir seu quadro normativo não a partir de abstrações filosóficas, mas da luta concreta dos movimentos sociais. Uma vez que Fraser concebe – como é próprio da teoria crítica desde Marx – uma imbricação necessária entre teoria e *práxis*, a teorização não pode ser entendida apenas em seu momento de abstração, mas necessita estar calcada no movimento real das relações e conflitos sociais. Partindo dessa postura epistemológica, faz-se relevante verificar se, e de que maneira, é possível desenvolver uma linha argumentativa em que as percepções sociológicas e politológicas dos conflitos sociais precedam a formulação da teoria da justiça. Este é o exercício a ser desenhado nas linhas que se seguem.

Teoria Social: Marx, Weber e além

Em sua empreitada teórica, Fraser explicita as percepções de estrutura e estratificação social que sustentam seu argumento do ponto de vista teórico-social. Dois clássicos balizam essas percepções: de Weber, Fraser absorve a distinção analítica entre as ordens econômica, social (cultural) e política, que corresponderiam – no vocabulário weberiano – aos agrupamentos em termos de *classe*, *estamento* e *partido* (WEBER, 1982); de Marx, a autora recebe a influência relativa ao conflito social oriundo dessa estratificação – o que o marxismo denomina luta de classes – bem como a concepção de que as injustiças socioeconômicas da chamada modernidade ocidental são estruturais e alicerçadas sobre o modo de produção capitalista.

Embasando-se nesses dois referenciais, Fraser propõe inicialmente uma concepção dualista de estratificação social: ela é simultaneamente socioeconômica, em termos de classe, e cultural, em termos de *status*. Esse dualismo é compreendido a um só tempo como categorização heurística – portanto, não estritamente correspondente à realidade social concreta, de modo que, nesta, as duas vias de estratificação são entendidas como imbricadas – e irreduzível, ou seja, não há um determinismo, nem em última instância, da economia sobre a vida cultural ou vice-versa.

A relação de Fraser com a noção marxiana de classe, e com o marxismo em geral, é complexa e multifacetada: desde sua tese de doutoramento (FRASER, 1980) e os

escritos de juventude (FRASER, 1989), a autora dialoga com a obra do filósofo alemão. Não obstante, as discussões desenvolvidas por ela na década de 1990 se afastam ainda mais da ortodoxia. Um curto artigo denominado “Um futuro para o marxismo” (FRASER, 1999) nos ajuda a entender essa relação. No texto, a pergunta que quer responder é simples: o marxismo tem futuro nesta era que se apresenta como “pós-socialista”? A resposta é complexa. Argumenta a autora que, enquanto discurso totalizante metanarrativo da sociedade capitalista como referência para a política de oposição, o marxismo encontra-se derrotado. Por outro lado, valiosas contribuições do pensamento de Marx permanecem sendo de grande valia para uma política de superação das injustiças do mundo contemporâneo. Argumenta, assim, em favor de um “pós-marxismo” emergente que não dispensa concepções marxianas originais, considerando fundamental que os movimentos sociais contemporâneos não fiquem alheios às dinâmicas de classe e aos processos político-econômicos globais “que auxiliam na conformação das desigualdades de gênero e raciais” (FRASER, 1999, p.4).

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

Um segundo aspecto diz respeito ao conceito de classe, entendido tradicionalmente pelo campo em dois níveis: a classe “em si”, atribuída teoricamente aos atores sociais que partilham de uma característica objetiva, que é a de não possuir a propriedade dos meios de produção, apenas de sua força de trabalho que deve ser vendida; e a classe “para si”, a autoidentificação de um grupo social mobilizado, com uma identidade social coletiva, cujos atores atingem sua autoconsciência do processo de exploração ao qual estão submetidos. Uma das grandes questões do marxismo, segundo Fraser, é a relação entre os dois aspectos: em que circunstâncias a classe em si torna-se classe para si? De acordo com a autora, foi nesse espaço que o marxismo pensou, negativamente, as questões da consciência, cultura, ideologia e discurso. À luz dos conflitos sociais contemporâneos, Fraser se propõe a pensar tais temas de outra maneira.

No excerto que segue, por exemplo, a autora busca articular influências de uma abordagem pós-estruturalista, à época influente sobre sua obra, com a concepção marxista de classe para compreender a mobilização coletiva e a formação de identidades:

Um problema consiste em como conceitualizar a construção das identidades das pessoas e a formação dos grupos sociais. Certamente nós rejeitaremos o ponto de vista insustentável de que as identidades sociais coletivas são de algum modo encobertas pelas posições estruturais dos atores sociais. Ao contrário, vamos assumir que as identidades são culturalmente *construídas*. Por isso, entendo que elas surgem de processos contingentes culturais relativamente autônomos que escapam da determinação estrutural. (...) O discurso, sobretudo, é o meio cultural em que as identidades sociais são formadas e reformadas. Também é o meio em que os interesses são construídos e representados e o meio em que os grupos sociais são criados e mobilizados. (FRASER, 1999, p. 5).

Um terceiro ponto, desse modo, é a necessidade de teorizar a partir das relações entre classe, gênero e “raça”, e não mais a partir apenas do movimento das relações materiais de classe. A classe (para-si), assim como o gênero e a “raça”, seria vista como uma identidade coletiva construída por processos culturais discursivos. Afirmar isso não significa desprezar as estruturas sociais analisadas por Marx, mas admitir a relativa autonomia de tais processos. Todavia, a autora alerta que não se deve conceber estes eixos identitários como excludentes uns aos outros, mas como imbricados. Todo ator social é de gênero, de “raça”, de classe, de nacionalidade, etc. e ainda que um desses “fios” seja precipitado para o centro, de acordo com sua filiação política, isso não significa que os outros deixem de existir e sejam operativos.

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

Nessa ressignificação da classe marxiana, abre-se espaço para que o âmbito da teoria social se mostre receptiva ao pensamento de Weber (1982). Para este, é possível distinguir a *situação de classe* – quando um “certo número de pessoas tem em comum um componente causal específico em suas oportunidades de vida” que “é representado sob as condições de mercado de produtos ou mercado de trabalho” (WEBER, 1982, p.212) – da *ação de classe* – que ocorre quando as pessoas reagem contra a estrutura de classes ao tomar conhecimento da distribuição da propriedade existente ou da estrutura econômica concreta. Weber, portanto, concebe a classe como resultante da ordem econômica hierarquizada, constituindo-se em agrupamentos consequentes da distribuição desigual dos bens e oportunidades de vida entre os indivíduos; e concebe também que essa distribuição desigual pode resultar na constituição de grupos organizados para a luta social. Essa distinção, entre situação e ação, não contém as mesmas mediações de uma filosofia da consciência marxista – que diferencia classe em si de classe para-si – mas é difícil não ver alguma convergência entre as duas concepções.

Uma vez que, em Weber, ordem econômica não é soberana na determinação da estratificação social, este autor concebe que o estamento, ou *status*, é também expressão da desigualdade dos indivíduos; neste caso, não da desigualdade em termos de oportunidades materiais de vida, mas de prestígio social. A estratificação da sociedade não é vista, assim, como economicamente determinada, mas classe e *status* constituem ordens distintas de estratificação, que se retroalimentam e se influenciam mutuamente; não havendo uma determinabilidade simplista de um sobre o outro.

Este aspecto da concepção weberiana irá, sem dúvida, contribuir para que Fraser introduza a categoria de *status* em sua teoria social. Analisando tanto as variadas formas de injustiça social quanto as variadas modalidades de organização e demandas dos movimentos sociais, Fraser conclui que nem tudo pode ser explicado pela classe, havendo uma relativa autonomia do âmbito simbólico-cultural. Entretanto, recusa-se a pensar a cultura de modo “culturalista”, reificando identidades que ela compreende como construídas historicamente, dinâmicas e passíveis de ressignificação; tampouco pretende virar o marxismo de cabeça para baixo e colocar a cultura como determinante para as relações de classe.

Segue-se que para avaliar a estratificação estamental, é preciso examinar os “padrões institucionalizados de valoração cultural”. Quando estes constituem alguns atores como excluídos, inferiores, invisíveis – em função da “raça”, do gênero, da orientação sexual, da origem, etc. –, é detectado o que ela chama de não-reconhecimento, ou subordinação de *status*. “No modelo de status, então, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação” (FRASER, 2007, p.108). O conceito normativo de “paridade de participação” será aprofundado posteriormente. Importa, agora, constatar que Fraser atribui a hierarquização por *status* às normas institucionais que constituem determinadas formas de viver e conceber o mundo como superiores às outras; normas que vão da desigualdade do direito civil a preconceitos consolidados na família e na religião.

Alcança-se, assim, uma teoria social pautada em uma noção de estratificação para as quais classe e *status* são as duas noções centrais e irreduzíveis entre si. Como veremos a seguir, são as desigualdades nessas duas vias que resultarão na constituição de grupos mobilizados para a luta, mediante as percepções que tais grupos formulam das injustiças que recaem sobre eles. Aqui entra o elemento político que Weber traz ao lado da classe e do *status*; porém, ao contrário do clássico alemão, Fraser não se restringe ao “partido” institucionalizado, mas valoriza sobretudo o movimento social.

Uma teoria política tridimensional das demandas sociais

Do exposto até agora, poder-se-ia inferir que a teoria da autora para as lutas políticas conduz a um dualismo simples: haveria, assim, lutas em torno das “questões de classe” e lutas em torno das “questões de *status*”. De fato, nos primeiros escritos sobre o tema, esse dualismo se fez presente (FRASER, 1995, 2000) e rendeu intensas críticas (YOUNG, 1997; BUTLER, 1998; RORTY, 2008). Mas gradativamente o modelo foi sendo conduzido a uma concepção tripartite submetida a um monismo moral.

O debate conhecido sobre redistribuição e reconhecimento foi inaugurado em 1995, com o emblemático artigo "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age" (FRASER, 1995), publicado na *New Left Review*. No texto,

a teoria social acima delineada começa a ser esboçada, e logo vem à tona a dimensão teórico-política da questão: se as lutas provêm da estratificação em termos de classe e *status*, como compreendê-las devidamente? Quais são os principais obstáculos a seu sucesso no mundo contemporâneo?

Para a autora, a emergência de lutas sociais que reclamam a superação das diversas formas de injustiça enraizada nos “padrões institucionalizados de valoração cultural” – ainda que não se valham desta expressão – é uma característica bastante própria das últimas décadas do século XX e do início do século XXI. A emergência de tais lutas, não por acaso, coincide historicamente com o enfraquecimento e praticamente supressão do “socialismo real”. Trata-se de uma grande quantidade de novas coletividades, com novas bandeiras políticas, usualmente denominadas de “novos movimentos sociais”. Fraser não define precisamente este termo, mencionando entre tais coletividades as feministas, gays e lésbicas, membros de grupos racializados, grupos étnicos desfavorecidos, dentre outros. São, no geral, grupos que politizam a diferença e visam superar a subordinação por *status*, em função dela. Ainda que nem todos estes movimentos reclamem, com esse termo, seu reconhecimento, Fraser agrupa este novo tipo de reivindicação política sob o constructo de *lutas por reconhecimento*.

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

Ainda que reconhecimento e redistribuição sejam tipos ideais com finalidades heurísticas, construídos para delinear dois tipos de “paradigmas populares” de luta por justiça social, Fraser observa que as reivindicações que mais se aproximam do conceito

de reconhecimento têm deslocado as lutas que mais se aproximam da redistribuição como conflito político fundamental. Ou seja, não só estes dois eixos norteadores das lutas sociais coexistem, como o primeiro têm substituído o segundo no *mainstream* das reivindicações políticas. Para ela, portanto, o tempo presente não é só marcado pela emergência das lutas por reconhecimento como também pelo enfraquecimento das lutas por redistribuição.

Entretanto, a teoria política da autora não se detém nessa perspectiva dualista. Visando dar conta dos novos desafios colocados pela globalização e incorporar a questão propriamente política em tais lutas, os escritos mais recentes têm trazido ainda uma terceira modalidade, emergente, de conflito por justiça: a luta pela *representação* política. Tal concepção parte do diagnóstico da transnacionalização das injustiças, que teria como consequência o rompimento de um pressuposto, antes evidente, de que a luta por justiça envolvia concidadãos no seio de um Estado nacional. Uma vez que constata a existência de fontes transnacionais de injustiças, Fraser entende que o Estado não pode mais ser tomado como interlocutor autoevidente: há cada vez mais obstáculos à superação das hierarquias socioeconômicas e culturais para os quais não está claro qual deve ser o “palco” da disputa e, portanto, a quem deve se dirigir as demandas e quais são os meios legítimos para concretizá-las. A este problema Fraser denomina “afonia política” (*political voicelessness*) (FRASER, 2009), dado que o descentramento do Estado-nação compromete o tradicional modo dos movimentos se colocarem no debate público e engendra empecilhos às possibilidades de resolução das injustiças.

Desse modo, movimentos que lutam por redistribuição e por reconhecimento são impelidos a lutarem também por representação, o que se dá em dois níveis: no interior do Estado-nação, visando ampliar os espaços democráticos e as possibilidades de colocarem suas demandas na ordem do dia; e no âmbito transnacional, buscando instrumentos, formas de articulação e meios de resolução de suas demandas que transcendam o espaço do Estado nacional. Ou seja, a autora é enfática na discussão da importância de se pensar a representação não apenas na escala nacional ou local, mas sobretudo os dilemas da falsa representação em face do contexto da “transnacionalização das fontes de injustiça social”.

Política prática: desafios da proteção social sob o neoliberalismo

Em relação aos obstáculos concretos para a efetivação das políticas de reconhecimento e redistribuição, o texto de 2003 – citado longamente no início deste texto – propõe observar as proposições remediativas para os problemas da redistribuição e do reconhecimento e em que medida elas seriam contraditórias entre si. A dúvida central era: poderiam políticas de igualdade (por redistribuição) conviver com políticas de diferença (por reconhecimento)? A princípio a autora mostra os difíceis caminhos pelos quais isto seria possível; entretanto, conforme constrói gradativamente sua teoria social pautada no *status*, passa a defender que o problema do reconhecimento não deve ser visto como uma questão de diferença entre culturas, mas como um problema ligado à igualdade/desigualdade de *status* entre os diferentes grupos culturais de um contexto social. Assim, encaminha-se uma saída para a preocupação relativa à conciliação das políticas, já que tanto reconhecimento quanto redistribuição podem se referir a demandas por igualdade, portanto não conflitantes.

Por outro lado, no que se refere à política prática, há algo pouco explorado no trabalho de Fraser: seus estudos de juventude sobre os embates entre movimentos sociais e burocracias estatais para a colocação de uma necessidade enquanto questão política legítima e a significação dessa necessidade pelas políticas públicas. O texto mais característico a este respeito é um artigo denominado “Struggle over Needs: outline of a socialist-feminist critical theory of late capitalist political culture”, encontrado na coletânea *Unruly Practices* (FRASER, 1989).

Diante de um contexto de decadência do Estado de Bem-Estar Social nos Estados Unidos, a autora se valeu das influências de Foucault, Habermas e Gramsci para pensar o tema das necessidades sociais de forma não essencialista. Ou seja, em vez de buscar uma definição conceitual para o termo, tratou da necessidade enquanto construção histórica, vocabulário específico de uma época e de um contexto sociocultural, constituída discursivamente em processos permeados por desigualdades sociais e assimetrias de poder. Concebendo assim, constatou que muitas das políticas de proteção social dirigidas a suprir necessidades carregariam em si definições e interpretações hegemônicas dessas necessidades, de cuja construção os variados grupos

sociais subalternos não participaram em condições paritárias; assim, as próprias políticas destinadas à proteção social acabavam muitas vezes por constituir formas de subjetivação que agiam contrariamente aos interesses dos grupos em questão.

Na formulação dessa crítica, o recurso a Foucault – referenciado sobretudo em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 2008) e o primeiro volume da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, XXXX) – se mostra importante para um esboço de uma genealogia da necessidade e sua relação com o aparato instituído de saber-poder. A influência de Gramsci, por sua vez, manifesta-se na concepção de *hegemonia*: grupos e classes hegemônicos na formação social conseguem difundir suas concepções de mundo e estabelecê-las como legítimas, relegando as concepções dos grupos marginalizados também a uma condição marginal. Segue-se que não basta que os movimentos lutem pelo atendimento daquilo que se reclama como necessidade, mas é necessária também uma luta, no plano discursivo, pelo significado hegemônico do que é uma necessidade e de que como ela deve ser sanada. Essa disputa discursiva leva Fraser a recorrer a Habermas (1984; 1997) e sua teorização sobre a esfera pública. Considerando que grupos desiguais – em termos de classe, valoração cultural ou acesso ao poder político – possuem condições desiguais de discursar na esfera pública e não raro encontram-se excluídos dos principais espaços politicamente legitimados de interação comunicativa, a autora propõe a noção de “contrapúblicos subalternos” (FRASER, 1990b), que permite visualizar os espaços públicos alternativos (eventos, mídia impressa e eletrônica, rádios, editoras, e, nos dias atuais, comunidades virtuais) em que esses grupos formulam e fortalecem suas demandas para colocá-las diante da esfera pública burguesa.

Dessa forma, Fraser compreende que não basta uma pressão dirigida à instância de poder político institucionalizado; é preciso também transformar as concepções de mundo para uma real ampliação da democracia. O caráter contestatório dos movimentos sociais, portanto, não se dirigiria apenas a lutar por uma forma de seguridade ou por uma alteração legislativa, mas seria referente também à cultura política mais ampla, visando transformar suas definições e interpretações autorizadas para necessidades e identidades sociais. Nos termos de Gramsci (1984), tratar-se-ia de uma luta para a construção de uma nova hegemonia (cf. Williams, 1979). O conceito não é estranho a autora, que nos oferece textualmente sua interpretação para ele:

“Hegemonia” é o termo do marxista italiano Antonio Gramsci para a face discursiva do poder. É o poder de estabelecer o ‘senso comum’ ou a ‘doxa’ de uma sociedade, ou seja, a base das concepções autoevidentes da realidade social, normalmente não verbalizadas. Ela inclui o poder de estabelecer definições dominantes de situações e necessidades sociais, o poder de definir o universo das discordâncias legítimas e o poder de modelar a agenda política. A hegemonia, assim, expressa a posição favorável dos grupos sociais dominantes em relação ao discurso. Trata-se de um conceito que nos permite refundar o debate sobre a identidade social e os grupos sociais à luz da desigualdade social. (...) A noção de hegemonia aponta para uma intersecção entre poder, desigualdade e discurso. No entanto, isso não implica que o conjunto de concepções que circulam na sociedade compreende uma teia monolítica e contínua. Pelo contrário, a ‘hegemonia’ designa um processo em que a autoridade cultural é negociada e disputada. Ela pressupõe que as sociedades contêm uma pluralidade de discursos e espaços discursivos, uma pluralidade de posições e perspectivas a partir das quais se exerce a fala. (FRASER, 1990a, p.85; trad. minha).

Com a ascensão, difusão e fortalecimento de uma ideologia neoliberal, que resultou no enxugamento e quase extinção do Estado social em muitos países ocidentais, Fraser deixou essa instigante teorização de lado ao longo dos anos de 1990. Entretanto, com os efeitos sociais da crise econômica mundial que eclodiu em 2008 e o retorno do debate acerca do papel social do Estado, Fraser também voltou a tratar das questões ligadas à assistência e à proteção social. Além de retomar os elementos teóricos da juventude, inspirou-se n’A *Grande Transformação* de Karl Polanyi para aprofundar e aprimorar seu argumento.

Resumidamente, conforme nos descreve a autora, Polanyi (2000) teorizou sobre as crises não só como referentes ao âmbito econômico, mas também à “sociedade”. A crise não seria algo apenas oriundo do abalo econômico mediante suas contradições internas: estaria também relacionada à desintegração de comunidades, desfazimento de solidariedades e destruição da natureza. O autor trata, assim, de duas formas de relação entre economia e sociedade: pode-se conceber um “mercado enraizado”, no qual se busca uma subordinação e controle dos mercados pela moral e ética presentes na sociedade; ou um “mercado desenraizado”, livre, não regido por instâncias exteriores às relações econômicas, mas pela oferta e demanda. A crise, portanto, seria gerada pelos esforços dos interesses comerciais em desenraizar os mercados; mas, ao mesmo tempo, estariam presentes nela contra-esforços para defender a sociedade contra o livre

comércio, buscando reenraizá-los. Haveria, assim, o que Polanyi chama de *movimento duplo*, termo que caracteriza a luta entre os dois campos: de um lado, a luta pelo enraizamento mediante um sistema de proteção social; de outro, a luta pelo desenraizamento mediante uma mercantilização da sociedade.

Para Fraser, a teorização de Polanyi é útil se pensar na crise econômica mundial, mas também tem seus problemas: ao romancear a sociedade, Polanyi teria absolvido as políticas de proteção social que ratificam dominações; na medida em que as injustiças ancoradas na sociedade (como o racismo, o androcentrismo e o racismo) são codificadas em proteções sociais – como a própria Fraser argumenta desde a juventude –, seria indevido o tratamento implicitamente normativo que leva Polanyi a preferir a “proteção social” pura e simplesmente.

Em resposta, Fraser propõe revisar a concepção, propondo um *movimento triplo*: o terceiro elemento seria a emancipação. Se a *mercantilização* se opõe à regulação econômica pela sociedade e a *proteção social* se opõe à desintegração social pelos mercados desregulados, a *emancipação* quer se opor às formas de dominação de onde quer que ela venha: seja da sociedade, seja da economia. Ao criticar o livre mercado e seus efeitos sociais negativos, a luta por emancipação se aproxima da luta pela proteção social. Porém, ao criticar as formas opressivas de proteção social, ela parece coincidir com a mercantilização. Entretanto, argumenta a autora, a emancipação se distingue de ambas uma vez que “não busca suprimir nem defender as proteções sociais existentes, mas, sobretudo, procura transformar o modo de proteção” (FRASER, 2011, p. 623). A transformação seria necessária na medida em que, como Fraser já havia constatado, muitas formas de proteção social podem ser opressivas quando institucionalizam formas de subordinação social; por exemplo, quando estigmatizam mulheres e negros na formulação das políticas públicas, construindo-os como objetos de caridade e não sujeitos ativos na construção de tais medidas.

A revigoração do argumento de juventude escancara também problemas de cunho transnacional. Se no contexto do Estado-assistência a luta por necessidades envolvia uma disputa discursiva entre movimentos sociais e burocracias estatais, como pensar a questão quando as demandas extrapolam os limites do Estado nacional? Fraser considera que o aparato institucional transnacional para a justiça social é ainda

incipiente para dar conta das reivindicações. Muito embora muitos movimentos – como as articulações de feministas, negros, LGBTQIA+s e camponeses – estejam buscando constituir contrapúblicos organizados transnacionalmente contra injustiças que não estão simplesmente localizadas, eles ainda não encontram um quadro institucional transnacional que medeie conflitos desse tipo. A autora considera essa ausência um obstáculo sério para que as lutas pós-nacionais encontrem um caminho emancipatório.

Nesse movimento argumentativo bastante peculiar, Fraser parte de uma análise da “política prática” – a saber, das relações políticas efetivas que se dão mediante as demandas levantadas pelos movimentos sociais e seus esforços contra-hegemônicos para politizar a necessidade – e se aproxima de alguma concepção de emancipação. O que nos leva à sua filosofia moral, a saber, ao momento teórico em que a autora constitui um conceito normativo de justiça.

Para uma teoria crítica da justiça social

De forma bastante sintética, podemos dizer que a grande tarefa da teoria crítica de Fraser em sua maturidade é pensar uma concepção de justiça que possa articular redistribuição e reconhecimento, formular um modelo não culturalista do reconhecimento e responder às questões colocadas pelo descentramento do Estado-nação. São objetivos de grande importância teórica e política, e sua necessidade decorre, como já vimos, das usuais tensões e dilemas diagnosticados nos movimentos sociais e nas políticas públicas.

De acordo com a autora, a polarização entre redistribuição e reconhecimento ocorre não apenas no âmbito das lutas sociais, mas também no campo acadêmico e nas formas de se teorizar ambas. Assim, Fraser (2007) constata que as formulações filosóficas de seu tempo tratam comumente as questões de *justiça* como distintas das de *autorrealização*, ou da “boa vida”, de forma que as primeiras costumam estar ligadas ao problema do que é “correto” e as segundas com o problema do que é o “bem”. O tema da justiça distributiva seria, nesse caso, alinhado com a noção kantiana de moralidade (*Moralität*), enquanto o tema do reconhecimento tenderia a ser tratado como questão de autorrealização, remetendo à noção hegeliana de ética (*Sittlichkeit*). Ao apontar esse

contraste, a autora está indicando que as normas de justiça social são pensadas como questões universalizantes, que se sustentam independentemente dos valores específicos; as reivindicações por reconhecimento da diferença, por sua vez, seriam mais restritas, envolvendo avaliações qualitativas do valor das práticas culturais, características e identidades.

Por conseguinte, nestas duas grandes correntes de pensamento, a justiça distributiva e o reconhecimento correspondem a duas ordens distintas de normatividade: enquanto uma teoria política liberal e uma filosofia moral deontológica insistem que o “justo” tem prioridade sobre o “bem”, uma filosofia teleologista e partidários do comunitarismo defendem que uma moralidade universal é inconcebível, de forma que as reivindicações por valores comunitários específicos estariam acima de apelos universais da Razão. Decorre disso que aqueles que se alinham aos modelos distributivos de justiça tomam-na como questão de equidade, buscando eliminar as disparidades ilegítimas entre os atores sociais. Por outro lado, os que se alinham à perspectiva do “bem”, tratam a ética como questão de autorrealização, buscando promover condições qualitativas para o desenvolvimento humano (FRASER, 2007).

Portanto, genericamente, aqueles que (no campo das teorias da justiça) teorizam a respeito da redistribuição tendem à moralidade kantiana, enquanto aqueles que teorizam a respeito do reconhecimento seriam em geral vinculados à ética hegeliana. Contudo, os dois paradigmas aparecem no debate teórico como mutuamente excludentes, o que constitui justamente o fundo filosófico do dilema entre redistribuição e reconhecimento. Para superar tal ideia que encara redistribuição e reconhecimento como irreconciliáveis, a estratégia da autora foi pensar a política reconhecimento sem que esteja, *a priori*, vinculada à ética. Ou seja, pensar o reconhecimento como questão de justiça e equidade, não de autorrealização, desenvolvendo uma noção ampla de justiça. Para atingir este objetivo, o elemento fundamental foi propor uma noção justiça enquanto *paridade participativa*.

Tomando como pressuposto o princípio do igual valor moral entre todos os seres humanos, e que esse princípio é uma premissa à justiça, Fraser concebe a *paridade participativa* como condição de que os membros adultos de uma sociedade possam participar como parceiros na interação social, em condições de igualdade. Desde as

relações domésticas entre marido e esposa até os debates políticos na esfera pública, “o requerimento moral é que aos membros da sociedade seja garantida a *possibilidade* de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma dada atividade ou interação.” (FRASER, 2007, p. 118). Assim, construir uma sociedade justa significa superar os arranjos sociais que impedem a paridade participativa. Trata-se de eliminar os obstáculos à igualdade de condições na interação social.

Ao compreender que os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento – correspondentes à percepção de injustiças, respectivamente, na estrutura político-econômica e na estrutura cultural-valorativa – não se reduzem um ao outro, Fraser está postulando que não se pode entender todo problema distributivo como simplesmente engendrado pela hierarquização de *status* que desvaloriza alguns indivíduos e grupos; da mesma forma, não se pode entender todo não reconhecimento como determinado da má distribuição político-econômica que gera uma estrutura de diferenciação entre classes sociais. Desse modo, a teoria da justiça que quer propor deve examinar *tanto* os padrões de valoração cultural *quanto* a estrutura político-econômica do capitalismo.

Nos escritos mais recentes, quando diagnostica os problemas propriamente políticos que comprometem a participação paritária, a autora passa a conceber em sua teoria a injustiça política. Esta se distinguiria das outras duas por ter também uma dinâmica relativamente autônoma, irreduzível à injustiça econômica ou à injustiça cultural. Trata-se de uma injustiça que conduz à *luta por representação*. Na medida em que alguns atores são excluídos *a priori* do debate público, impedidos de colocarem suas demandas por obstáculos estruturais ou se encontram diante da dificuldade de combater uma injustiça que transcende o espaço nacional, a negação à representação provocaria o que Fraser denomina afonia política.

Neste ponto, uma dúvida é pertinente: afinal, o argumento da autora é monista ou tripartite? Ou seja: a participação paritária deve ser entendida como critério normativo uno para a justiça? Respondendo a este questionamento, levantado por Rainer Forst (2008), Fraser defende que seu modelo para uma teoria da justiça é normativamente monista, centrado no princípio único da paridade participativa:

Embora eu conceba distribuição e reconhecimento (e agora representação) como duas (agora três) dimensões conceitualmente irreduzíveis da justiça, eu subordino ambas (todas) sob a norma única e abrangente da paridade participativa. Para mim, portanto, toda injustiça viola um único princípio normativo. Assim, minha visão é bidimensional (agora tridimensional), mas normativamente monista. (FRASER, 2008, p. 337).

Parece-me que sua proposta de recusar qualquer determinismo – seja da economia política, seja dos padrões culturais – e pensar “economia”, “cultura” e “política” como ordens de lógicas distintas que se relacionam entre si pode significar um avanço frente a explicações reducionistas e projetos transformadores unidimensionais. Destarte, sua tipologia das reivindicações – redistribuição, reconhecimento, representação – lida com a complexidade dos tipos de injustiça, os quais, analiticamente distintos, reforçam-se reciprocamente.

Por fim, é a própria autora que busca esclarecer uma possível confusão quanto ao conceito de participação paritária: ao contrário de um uso comumente feito na teoria política, sua concepção de paridade nada tem a ver com uma igualdade numérica de um procedimento eleitoral. Sinteticamente, enumera cinco características de seu conceito: 1) remete a um estado qualitativo: “*ser igual*, estar em *igualdade* com os outros, interagir com os outros em pé de igualdade; algo que os números não podem garantir” (FRASER, 2011, p. 624); 2) não se aplica apenas às instituições políticas, mas a todos os domínios de interação da vida social: mercado de trabalho, relações familiares, associações da sociedade civil, etc.; 3) a fim de evitar que a correção de uma disparidade exacerbe outra, a norma da paridade busca se referir a todos os eixos de diferenciação social em que pode haver relações de subordinação (gênero, “raça”, etnia, nacionalidade, etc.) sem privilegiar um deles em detrimento de outros; 4) a noção requer que seja garantida a *possibilidade* de que os membros adultos interajam uns aos outros como parceiros; 5) ela considera três dimensões analiticamente distintas e irreduzíveis da injustiça: econômica, cultural e política.

O alcance da paridade participativa deve satisfazer, portanto, ao menos aquelas três condições, eliminando-se seus respectivos obstáculos: uma distribuição de recursos justa, suprimindo-se as relações de dominação material; padrões de valoração cultural que garantam uma justa expressão de respeito para todos os participantes; e uma justa

possibilidade de representação política dos grupos atingidos pelas duas outras formas de injustiça, a fim de que todos tenham a oportunidade de lutar contra os fundamentos institucionais das injustiças que lhes afetam.

Conclusões

Neste artigo, busquei introduzir a natureza interdisciplinar da teoria da justiça social de Nancy Fraser, sistematizando e atualizando sua própria proposta de organização argumentativa. Ao contrário do que faz a própria autora, porém, tomei a dimensão sócio-teórica como ponto de partida, a fim de averiguar se seu arcabouço filosófico-moral pode ser lido e interpretado como sociologicamente enraizado.

De forma a concluir, algumas considerações emergem deste exercício. Primeiramente, foi possível de fato, demonstrar que sua teoria da justiça esboçada não é abstração metafísica, mas está calcada em uma certa compreensão das estratificações sociais e em um diagnóstico das lutas e desafios enfrentados pelos movimentos sociais da contemporaneidade. Tal posicionamento político-teórico está ligado à proposição marxiana de que uma teoria crítica deve consistir em uma “autoentendimento das lutas e desejos de uma época” (MARX, 2010, p.72).

A segunda consideração aponta que, embora muito útil para revelar o que foi apontado na primeira, a organização metódica do argumento nas quatro dimensões não pode ofuscar o fato de que no trabalho de Fraser as quatro dimensões estão em estreita imbricação. Assim, por exemplo, os conceitos sociológicos de classe e *status* são indissociáveis da perspectiva normativa da participação paritária. São conceitos críticos, negativos: eles expressam os bloqueios à justiça e emancipação diagnosticados na sociedade de seu tempo. Precisamente por causa dessa imbricação, nunca houve em Fraser uma preocupação com delimitações disciplinares; sociologia, filosofia moral e filosofia política encontram-se fundidos, de modo talvez indispensável para o caráter crítico de sua produção.

Há, contudo, algumas problematizações que podem ser levantadas. Uma primeira se refere às limitações de sua abordagem para a economia política, visto que a autora se detém muito mais detidamente em aprofundar sua compreensão de

“reconhecimento” do que de “redistribuição”. Com efeito, na última década Fraser tem buscado aprofundar melhor os seus estudos sobre economia e sociedade (cf. FRASER, 2015; 2020); contudo, isso tem sido feito sem mais aludir às suas investigações sobre justiça social e sem relacionar tais estudos com o conceito de redistribuição. De modo que as contribuições desses seus trabalhos mais recentes não se concatenam imediatamente com o modelo crítico de teoria da justiça, exigindo de seus intérpretes o tecimento dessas pontes (cf. BUENO, 2018).

Outro aspecto discutível é sua análise, algo peremptória, sobre a decadência do marxismo no texto “Um futuro para o marxismo”, de 1998. Na ocasião, a própria autora parece ter sido em alguma medida absorvida pelo “deslocamento da redistribuição pelo reconhecimento” que tanto critica, exagerando sua compreensão acerca da decadência do campo marxista. De certo modo, essa percepção foi revista naqueles textos mais tardios, nos quais se aproxima do feminismo marxista para desenvolver a crítica da reprodução social e do caráter generificado da acumulação primitiva de capital.

Por fim, uma dimensão de seu trabalho que encontrou diversas críticas – inclusive por parte de Axel Honneth em *Redistribution or Recognition* – é o problema da generalização da experiência norte-americana. Em *Scales of Justice*, Fraser chega a utilizar o trinômio redistribuição-reconhecimento-representação como categorias constitutivas de uma *ontologia social*, reforçando esse caráter universalizante. De fato, tal procedimento generalizador mereceria melhor cuidado argumentativo, tendo em vista que as contradições entre lutas por redistribuição e lutas por reconhecimento (que originaram a formulação original) devem ser tomadas como contextuais e contingentes por uma teoria social empiricamente informada.

Não obstante tais limites e contradições, a obra de Fraser tem legado importantes contribuições progressistas às teorias da justiça social, na medida em que valoriza as possibilidades emancipatórias inerentes aos movimentos sociais e suas agendas sem deixar de considerar as contradições imanentes dos mesmos e os caminhos possíveis para sua superação. Dessa forma, não apenas serve como fonte de importante reflexão para os próprios movimentos, como também para gestores de políticas públicas, sociólogos críticos que investigam o estado da arte das injustiças sociais e modelos normativos que vislumbram a construção de uma sociedade justa.

Referências

BUTLER, Judith. **Merely Cultural**. *New Left Review*, n. 227, 1998.

BUENO, Enrico. **Repensando a redistribuição: Nancy Fraser e a Economia Política**. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 18, n. 3, 2018.

BUENO, Enrico. **Luta por Necessidades, Luta por Justiça: uma introdução à teoria crítica de Nancy Fraser**. Campinas: Oficinas Terrestres, 2021.

FORST, Rainer. **First Things First: Redistribution, Recognition and Justification**. In: OLSON, Kevin (org.). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London: Verso, 2008.

FRASER, Nancy. **Adjudicating between Competing Social Descriptions**. New York: Thesis (PhD) - City University of New York, 1980.

FRASER, Nancy. **Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FRASER, Nancy. **The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics**. *Boundary 2*, vol. 17, n. 2, 1990a.

FRASER, Nancy. **Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy**. *Social Text*, n. 25/26, 1990b.

FRASER, Nancy. **From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Postsocialist Age**. *New Left Review*, n. 212, 1995.

FRASER, Nancy. **Um Futuro para o Marxismo**. *Revista Novos Rumos*, ano 14, n. 29, 1999.

FRASER, Nancy. **Rethinking Recognition**. *New Left Review*, London, n.3, 2000.

FRASER, Nancy. **Redistribuição ou Reconhecimento? Classe e Status na Sociedade Contemporânea**. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*. Rio de Janeiro, ano 4, n. 1, 2002.

FRASER, Nancy. **Social Justice in the Age of Identity Politics**. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem Ética?** Lua Nova, São Paulo, n. 70, [2001] 2007.

FRASER, Nancy. **Prioritizing Justice as Participatory Parity: a Reply to Kompridis and Forst.** In: OLSON, Kevin (org.). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics.* London: Verso, 2008.

FRASER, Nancy. **Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World.** New York: Columbia University Press, 2009.

FRASER, Nancy. **Mercantilização, Proteção Social e Emancipação: as Ambivalências do Feminismo na Crise do Capitalismo.** Revista Direito GV, n. 7, 2011.

FRASER, Nancy. **Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida do capitalismo.** Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 2015.

FRASER, Nancy. **Do neoliberalismo progressista a Trump – e além.** Política & Sociedade, Florianópolis, v. 17, n. 40, 2018.

FRASER, Nancy. **Contradições entre capital e cuidado.** Princípios: revista de Filosofia, Natal, v. 27, n. 53, 2020.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition: a political-philosophical exchange.** London: Verso, 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade.** Vol I: A vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão.** Petrópolis: Vozes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Direito e Democracia: entre a Facticidade e a Validade,** 2 vols. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção Dialética da História.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

MARX, Karl. **Cartas dos Anais Franco-Alemães (De Marx a Ruge).** In: *Sobre a Questão Judaica.* São Paulo: Boitempo, 2010b.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Nota sobre a Controvérsia Fraser-Honneth Informada pelo Cenário Brasileiro.** Lua Nova, n. 74, 2008.

PINZANI, Alessandro. **Redistribution, Misrecognition, Domination A look at Brazilian society**. In: CELENTANO, D.; CARANTI, L.. (Org.). *Paradigms of Justice. Redistribution, Recognition, and Beyond*. Abingdon: Routledge, 2020.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

RORTY, Richard. **Is 'Cultural Recognition' a Useful Notion for Leftists Politics?** In: OLSON, K. (org). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London: Verso, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Nuestra América: Reinventar um Paradigma Subalterno de Reconhecimento e Redistribuição**. In: *A Gramática do Tempo: Por uma Nova Cultura Política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SILVA, Josué Pereira da. **Sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição**. In: *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008.

SOBOTTKA, Emil Albert. **Reconhecimento: Novas Abordagens em Teoria Crítica**. São Paulo: Annablume, 2015.

SOUZA, Jessé. **Uma Teoria Crítica do Reconhecimento**. *Lua Nova*, n. 50, 2000.
TOURAINÉ, Alain. *Um Novo Paradigma: Para Compreender o Mundo de Hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006.

WEBER, Max. **Classe, Estamento, Partido**. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

YOUNG, Iris Marion. *Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory*. **New Left Review**, n. 222, 1997.