

PARA A CRÍTICA DO SIMBOLICISMO: NANCY FRASER SOBRE O FEMINISMO PSICANALÍTICO E O FEMINISMO DESCONSTRUTIVISTA*

TOWARD THE CRITIQUE OF SYMBOLICISM: NANCY FRASER ON PSYCHOANALYTIC FEMINISM AND DECONSTRUCTIVIST FEMINISM

Nathalie de Almeida Bressiani

<https://orcid.org/0000-0001-9946-2835>

nathalie.bressiani@ufabc.edu.br

Universidade Federal do ABC, São Paulo, Brasil.

RESUMO *Nancy Fraser defende, recorrendo ao jovem Marx, que a tarefa da crítica social consiste em promover o autoentendimento dos desejos e das lutas de uma época. Embora essa definição seja central em seu trabalho, poucos são os textos em que Fraser explicita o que entende por ela. Neste artigo, meu objetivo é contribuir para essa explicitação, por meio de uma estratégia indireta. Mobilizando artigos escritos pela autora entre os anos 1980 e o início dos anos 1990, reconstruo suas críticas ao simbolicismo. Primeiro, ao simbolicismo do que ela chama de feminismo psicanalítico ou de lacanismo, representado aqui sobretudo pelo trabalho de Julia Kristeva. Depois, ao simbolicismo do que ela denomina feminismo desconstrutivista, representado aqui pelo trabalho de Drucilla Cornell. Nos dois casos, como procurarei mostrar, o cerne do argumento*

* Artigo submetido em: 04/01/2025. Aprovado em: 19/06/2026.

de Fraser é o de que, apesar de distintas, as teorias do discurso elaboradas por essas autoras conferem muita ênfase ao simbólico e às dinâmicas de sua subversão ou transformação, as quais procuram compreender a partir de uma análise de constantes a-históricas: a vida psíquica ou a lógica da desconstrução. Ao fazerem isso, afirma, elas se afastam do tipo de análise histórica concreta exigida pela crítica social como autoentendimento dos desejos e das lutas da época. Um afastamento que Fraser procura recusar ressaltando a relação entre crítica social e diagnóstico de época.

Palavras-chave: *Simbolicismo. Feminismo. Lacanismo. Desconstrução. Crítica social. Diagnóstico de época. Nancy Fraser.*

ABSTRACT *Nancy Fraser argues, drawing on the young Marx, that the task of social critique is to promote the self-clarification of the desires and struggles of our age. Although this definition is central to her work, Fraser only discusses what she means by it in a few texts. In this paper, I aim to contribute to elucidating its meaning, albeit through an indirect strategy. Mobilizing some papers written between the 1980s and the early 1990s, I present her critiques of symbolicism. First, the symbolicism of what she calls psychoanalytic feminism or Lacanism, represented here mainly by the work of Julia Kristeva. Then, the symbolicism of what she calls deconstructivist feminism, represented here mainly by the work of Drucilla Cornell. In both cases, as I will try to show, the core of Fraser's argument is that, although distinct, the theories of discourse developed by these authors place great emphasis on the symbolic and the dynamics of its subversion or transformation, which they seek to understand through an analysis of ahistorical constants: the psychic life or the logic of deconstruction. In so doing, she claims, they move away from the kind of historical analysis required by social critique, such as the self-clarification of the desires and struggles of our age. An escape from the world that Fraser seeks to reject, highlighting the relationship between social critique and the diagnosis of the times.*

Keywords: *Symbolicism. Feminism. Lacanianism. Deconstruction. Social Critique. Diagnosis of the Times. Nancy Fraser.*

Entre os anos 1970 e 1990, há um aumento da importância do pós-estruturalismo no debate filosófico estadunidense. Tal importância também pode ser observada no âmbito da teoria feminista, à medida que as obras de

Jacques Lacan, Jacques Derrida e Michel Foucault começam a ser mobilizadas por autoras como Gayle Rubin, Gayatri Spivak, Judith Butler e Drucilla Cornell, dentre outras. Trata-se, segundo Nancy Fraser, de um movimento amplo, que também estaria ganhando força em função de traduções recentes das obras de Julia Kristeva, Monique Wittig, Lucy Irigaray e Hélène Cixous para o inglês, e que colocaria em pauta uma questão teórica importante: a de saber se essas concepções pós-estruturalistas de linguagem contribuem para uma crítica social politicamente engajada da realidade social, tal como a feminista (Fraser, 1992: 1–2)¹. É nessa chave que podemos compreender alguns artigos escritos por Fraser até o início dos anos 1990, nos quais ela analisa e problematiza a crescente influência do pós-estruturalismo, sobretudo em suas vertentes lacaniana e derridiana, na teoria feminista estadunidense (Fraser, 1989; 1991; 1992; 2018a; 2018b; 2022a).

O objetivo deste artigo é reconstruir esse enfrentamento com o objetivo não só de explicitar algumas das diferenças, semelhanças e limites dessas duas vertentes do feminismo pós-estruturalista, mas também com o de contribuir, por meio dele, para a explicitação daquilo que Fraser entende como a tarefa da crítica social, a saber, o autoentendimento dos desejos e lutas da época, para a qual a política e o diagnóstico de época são centrais. Para isso, o texto foi dividido em duas partes. Na primeira delas, abordo suas críticas ao feminismo psicanalítico, representado aqui principalmente pelo trabalho de Julia Kristeva. Na segunda, abordo suas críticas ao feminismo desconstrutivista, representado aqui sobretudo pelo trabalho de Drucilla Cornell.

I Contra o simbolicismo: dos limites do lacanismo² para a crítica social

Em diferentes versões de um artigo intitulado, por fim, “Estruturalismo ou Pragmática? Sobre a teoria do discurso e a política feminista” (2022a), Nancy Fraser diagnostica uma influência crescente do trabalho de Jacques Lacan na teoria feminista francesa e estadunidense. Cada vez mais, autoras estariam buscando elementos produtivos para a crítica social na junção, que

1 Ainda que em um contexto social distinto, uma tarefa semelhante parece se impor hoje no Brasil, onde a ampliação da teoria feminista também vem acompanhada da tradução para o português de obras sobre a “escrita feminina”, bem como de uma forte influência de autores como Lacan e Derrida.

2 Como reitera Fraser, “por ‘lacanismo’ entendo a leitura neoestruturalista típico-ideal de Lacan que adquiriu enorme credibilidade entre as feministas anglófonas. Ao discutir o ‘lacanismo’, deixo de lado a questão da fidelidade dessa leitura, que poderia ser acusada de superestimar a influência de Saussure, em detrimento de outras influências de igual peso, tal como Hegel” (Fraser, 2022a, p. 187). Vale ainda ressaltar que o feminismo psicanalítico é mais amplo do que o lacanismo. Aqui, trataremos especialmente da vertente lacanista do feminismo psicanalítico.

teria sido promovida por ele, entre uma concepção de subjetividade perpassada pelo gênero, desenvolvida a partir de Freud, e uma concepção estruturalista de linguagem, desenvolvida com base em Saussure³.

Para Fraser, porém, longe de produtivo, o resultado da influência de Lacan na teoria feminista teria sido negativo, uma vez que levou a um afastamento de discussões sobre diagnóstico de época. Um afastamento que poderia ser observado tanto no modo como essas autoras compreendem a subordinação de gênero quanto no modo como elas compreendem sua transformação. No que diz respeito ao primeiro ponto, tal afastamento decorreria da tendência das feministas lacanianas de partir de uma compreensão “simbolicista” da subordinação de gênero que, abstraindo de discussões sobre teoria social, acabam por compreendê-la como resultado de uma ordem simbólica a-histórica e monolítica. Em relação ao segundo ponto, por sua vez, tal afastamento decorreria da tendência dessas mesmas autoras em assumir uma compreensão psicologista acerca da origem dos processos de transformação do gênero, a qual remetem a uma dimensão pré-discursiva da vida psíquica, motivo pelo qual não desenvolveriam uma compreensão historicamente situada das práticas políticas existentes e de seu real potencial de transformação.

Segundo Fraser, partindo de uma visão estruturalista da linguagem fortemente influenciada por Saussure, o lacanismo feminista distingue a *langue* (língua), que corresponde a um sistema de signos, da *parole* (fala), que diz respeito à linguagem utilizada pelos próprios falantes nas práticas sociais e em discursos comunicativos. A *langue* tem, nesse caso, um estatuto “(quase) transcendental” e não se confunde com as falas empíricas. Ela corresponderia a um sistema sincrônico e unitário de signos que confere sentido a todo significante, material e signo significador. O pressuposto, aqui, é o de que o sentido de qualquer um desses elementos decorre da posição que ele ocupa, no interior desse sistema simbólico, em sua relação com os demais elementos. A *parole*, por sua vez, corresponderia às diferentes falas históricas e contingentes que, contidas como possibilidade no interior desse sistema de signos, são enunciadas na realidade social. Como, nesse quadro, é o sistema de signos (a ordem simbólica) aquilo que confere sentido aos significantes e à fala, é ele que deve ser o objeto privilegiado da análise, cujo objetivo é reconstruí-lo. A *parole* corresponde ao ponto de partida histórico dessa reconstrução, mas não é seu ponto de chegada. A variabilidade e o sentido dos elementos contingentes

3 Se, inicialmente, teóricas feministas tinham grande resistência à psicanálise (Beauvoir, 2009, pp. 71-85), a partir dos anos 1970 é possível identificar um esforço conjunto de mobilizar a psicanálise para compreender a subordinação das mulheres e as possibilidades de sua superação (Moi, 1985, pp. 91-100).

presentes na fala, bem como nas práticas e nos discursos sociais, estão contidos na estrutura linguística e só podem ser adequadamente compreendidos a partir dela.

Diversas teóricas feministas mobilizam uma concepção estruturalista de linguagem semelhante a essa para compreender a subordinação das mulheres, em sua interminável variedade e monótona similaridade (Leland, 1992, pp. 114-5; Rubin, 2017, pp. 37-49; Mitchell, 1974). Interpretando a teoria lacaniana nessa chave, elas reiteram o caráter falocêntrico da ordem simbólica e o seu poder tanto na determinação da organização social quanto na determinação do processo de subjetivação. No que diz respeito ao primeiro ponto, elementos centrais da organização da sociedade são explicados a partir de seu sistema de parentesco, cuja base seria a troca de mulheres e, portanto, uma ordem simbólica em que as mulheres não têm os mesmos direitos que os homens. O processo de subjetivação que leva à formação do eu, por sua vez, é compreendido como o resultado da resolução do complexo de Édipo por meio da submissão à Lei do Pai. O processo de subjetivação é, assim, estruturalmente vinculado à entrada dos sujeitos nessa ordem simbólica falocêntrica na qual o feminino não tem lugar, é mera falta. Nesse quadro, a subordinação das mulheres é compreendida como o resultado da inscrição, nos sujeitos e na realidade social, de uma ordem simbólica falocêntrica que codifica a autoridade cultural como masculina. Apesar de sua variabilidade geográfica e histórica, essa subordinação seria um traço constitutivo de toda cultura, que faz com que tudo que é codificado como não masculino não detenha autoridade, valor ou voz. Tendo isso em vista, Fraser defende que o lacanismo feminista tende a “postular a existência de uma ‘ordem simbólica falocêntrica’ repressiva que subjaz — e constrange — todos os aspectos de nossa vida” (Fraser, 1992, p. 3).

A ordem simbólica é compreendida como una e estruturante: todas as culturas são consideradas como patriarcais, o tabu do incesto é tomado como um universal cultural e a troca das mulheres é vista como a base de toda forma de parentesco (Leland, 1992, p. 119). Essa posição faz com que a análise das sociedades concretas e das diferentes formas de subordinação das mulheres ocupe uma função secundária, ilustrativa: serve apenas à compreensão das várias formas empíricas que uma mesma ordem simbólica assumiu na realidade histórica e social. A variabilidade dos tipos de subordinação das mulheres se dá apenas no nível da *parole*. O falocentrismo, porém, está no nível da *langue*. A subordinação das mulheres seria, portanto, parte constitutiva de um processo

de enculturação que “seria independente da cultura” (Fraser, 2022a, p. 189)⁴. Por esse motivo, Fraser defende que, a despeito de seu intuito desnaturalizante, o lacanismo feminista não iria muito longe. Ele apenas substitui a postulação de um destino biológico para as mulheres pela postulação de um destino psicológico, simbólico⁵. Faltaria a ele uma análise verdadeiramente histórica da subordinação de gênero; algo que, naquele contexto, exigiria um diagnóstico das relações de gênero no capitalismo administrado pelo Estado (Nicholson, 1986).

Fraser reconhece, todavia, que o lacanismo feminista é mais complexo do que isso: em geral, suas representantes sustentam que os sujeitos sociais são cindidos — isto é, são compostos de linguagem, mas também de pulsões libidinais recalcadas (Rose, 2020). Ao fazerem isso, elas conferem um estatuto de precariedade à ordem simbólica, que permanece sempre sob a ameaça de irrupção das pulsões recalcadas. É recorrendo a essa cisão que elas buscam compreender as práticas de subversão da estrutura simbólica e, com ela, sua transformação. É o que faz Julia Kristeva, feminista búlgaro-francesa que desfrutava de ampla influência no debate estadunidense nos anos 1980, e corresponde ao principal alvo das críticas de Fraser em “Estruturalismo ou Pragmática?”. De acordo com Kristeva, por mais que o trabalho de Lacan ajude na compreensão da subordinação das mulheres, sua ênfase no caráter estruturante da ordem simbólica o impediria de conceber novas práticas de significação que geram rupturas e inovações discursivas (Kristeva, 1986a). Com o objetivo de compreender essas práticas, Kristeva elabora então um conceito de sujeito falante, que é situado social e historicamente, mas não totalmente determinado pelas convenções discursivas existentes. Trata-se de uma tentativa importante de superar o lacanismo. A despeito disso, para Fraser, o modo como esse projeto é levado a cabo não permite sua realização, uma

4 Butler desenvolve uma crítica semelhante em *Problemas de gênero* (Butler, 2003, pp. 33-4). Em uma entrevista, Gayle Rubin reconhece que, embora ao usar Lacan e Levi-Strauss em “Tráfico de mulheres” (2017), sua intenção fosse explicitar o caráter não necessário e não biológico da subordinação das mulheres, o sistema sexo/gênero permaneceu preso a uma interpretação fixa da “diferença sexual”. Revendo sua posição, ela então afirma: “um dos problemas que tenho com Lacan é o fato de que seu sistema parece não dar espaço o bastante para a estruturação social do simbólico” (Rubin; Butler, 2003, pp. 162-6, p. 192).

5 Em “Simbolicismo e circularidade fálica”, Léa Silveira defende que o próprio Lacan lida com essa questão a partir do final dos anos 1950, momento no qual “a determinação do sujeito pelo significante [...] passa a ser confrontada com a necessidade de reconhecer aquilo que é trazido pelo corpo com a construção do grafo do desejo”. Com isso, “a ordem simbólica passa a ser concebida”, por ele, “como algo não totalizado a partir da noção de falta no Outro” (Silveira, 2020, p. 331). Fraser, de fato, não enfrenta o texto de Lacan; seu alvo é o lacanismo feminista. De todo modo, como procurarei mostrar neste artigo, o cerne de sua crítica não é propriamente a circularidade fálica, mas o fato de que, no lacanismo feminista, tanto esse “destino cultural” quanto o afastamento diante dele são pensados a partir de dinâmicas da vida psíquica, e não de uma análise da sociedade que explicita em que circunstâncias concretas as pessoas se tornam capazes (ou não) de romper com discursos hegemônicos, que conferem certa aparência de objetividade à realidade social existente.

vez que Kristeva permaneceria presa ao neoestruturalismo que pretende negar. Vejamos por quê.

Kristeva concebe o simbólico como um princípio universal que estrutura a cultura e permite a reprodução da ordem social por meio da inscrição de convenções linguísticas sobre desejos anárquicos. Essa inscrição, que explicaria o processo de formação dos sujeitos sociais, é compreendida como um processo por meio do qual a Lei do Pai *suprime* a multiplicidade de significados que caracteriza a relação primária dos sujeitos com o corpo materno. Kristeva parte dessa tese, mas rejeita sua extensão. Para ela, o simbólico não é capaz de determinar integralmente as práticas de significação, que contêm também uma dimensão semiótica, que é tornada abjeta (Kristeva, 1980). Trata-se, para ela, de uma “dimensão da linguagem que é ocasionada pelo corpo materno⁶ primário ... e que serve como uma fronte perpétua de subversão no interior do simbólico” (Butler, 1992, p. 163). Vinculado ao pré-edípico e à relação com o materno, o semiótico é compreendido e valorizado por Kristeva como “um ponto de resistência à autoridade cultural paternalmente codificada” (Fraser, 2022a, p. 196). Ele corresponde a um excedente, a algo que não tem como ser plenamente integrado ao simbólico sem desintegrá-lo. Trata-se de algo que carrega consigo a ameaça de subverter a linguagem, pois pode trazer à tona aquilo que escapa a qualquer possibilidade de representação linguística coerente: “um outro radical que desafia constantemente o sujeito, ameaçando-o com a ausência de sentido” (Rodrigues; Gruman, 2021, p. 70).

Afastando-se da circularidade fálica que atribui a Lacan, Kristeva distingue então entre o simbólico e o semiótico⁷ e atribui ao último um potencial de transformação social. A autora admite, entretanto, que a dimensão simbólica é predominante no uso cotidiano da linguagem. Por esse motivo, ela identifica o potencial subversivo do semiótico sobretudo nas práticas poéticas de vanguarda, que seriam capazes de romper com as regras gramaticais e sintáticas vigentes por meio do ritmo, da assonância, da entonação, da sonoridade e da repetição. A linguagem poética revelaria uma heterogeneidade de sons e de significados que não pode ser reduzida à unidade, explicitando que o linguístico não se confunde inteiramente com o simbólico, não podendo ser reduzido a ele. Para Kristeva, a poesia fratura e multiplica os significados, trazendo à

6 O corpo materno não designa um sujeito específico, como o feminino, ou um objeto específico de desejo, como o corpo da mãe. Trata-se, antes, de um tipo de relação que é anterior à instauração da identidade do simbólico e se caracteriza pela heterogeneidade dos impulsos libidinais (Butler, 1992, p. 165; Kristeva, 1980; Moi, 1985, p. 165).

7 Trata-se de uma reformulação da distinção que Lacan faz entre o simbólico e o imaginário (Leland, 1992, pp. 123-5).

tona a multiplicidade dos impulsos libidinais atrelados ao corpo materno e subvertendo a função de significação da linguagem cotidiana (Butler, 1992, p. 165; Kristeva, 1980, p. 136). Além da poesia de vanguarda, Kristeva também ressalta as experiências ligadas à maternidade (como a gravidez, o parto e a amamentação) e a homossexualidade feminina como práticas vinculadas ao semiótico. Ainda que de modos distintos, todas elas se baseiam na relação de dependência com o corpo materno e constituem uma rejeição à rejeição da mãe que estruturaria o simbólico. Todas carregariam, dessa forma, um potencial subversivo à Lei do Pai.

Ora, mas em que consiste efetivamente esse potencial subversivo? Para Judith Butler, cuja crítica a Kristeva é diretamente mobilizada por Fraser, ele entrega bem menos do que promete. Para Kristeva, a lei que funda os sujeitos é a proibição da união incestuosa com a mãe, uma proibição que “cria o domínio do simbólico ou da linguagem como um sistema unívoco de signos significadores” (Butler, 1992, p. 166). Nesse quadro, a irrupção do semiótico no simbólico não corresponde apenas à irrupção, na linguagem, da heterogeneidade libidinal recalcada (daquilo que foi tornado abjeto); ela significa também a irrupção de um “estado de dependência do corpo materno que é anterior à individuação do eu” (Butler, 1992, p. 166). Nesse sentido, a reincorporação do abjeto, do semiótico, “equivalaria ao aniquilamento do sujeito” (Rodrigues; Gruman, 2001, p. 71). Ela corresponderia à perda de uma identidade coerente. Uma experiência que se aproxima da psicose.

Não à toa, Kristeva compreende como insustentáveis as práticas que rompem com o tabu do incesto sem mediação — como a homossexualidade feminina. Se a cultura corresponde ao simbólico, e este à Lei Paterna, então a irrupção do semiótico, do corpo materno, só não leva à psicose nos casos em que ocorre por meio de práticas que participam, em alguma medida, do próprio simbólico — como a poesia de vanguarda, que mobiliza a linguagem, e as experiências vinculadas à maternidade, que têm um papel importante no processo de reprodução social. Tendo isso em vista, Butler afirma que o que está no horizonte de Kristeva não é nem bem a subversão do simbólico nem mesmo sua substituição pelo semiótico. Seu objetivo é mais modesto, consistindo na mera “validação daquelas experiências no interior do simbólico que permitem uma manifestação das fronteiras que dividem o simbólico do semiótico” (Butler, 1992, p. 168). A recusa do simbólico é impossível. Uma cultura diferente não seria sequer inteligível; ela não é passível de representação linguística coerente, estando necessariamente aquém ou além da linguagem.

Endossando as conclusões de Butler, Fraser afirma que, embora, à primeira vista, o modo como Kristeva analisa e classifica as práticas de significação,

distinguindo o simbólico do semiótico, possa parecer promissor para a teorização feminista, uma análise mais detida de seu trabalho mostra que essa distinção trai seu objetivo inicial de compreender as práticas de resistência. Ainda que o semiótico, em Kristeva, seja “uma força que irrompe por um momento a ordem simbólica, ele não constitui uma alternativa a ela, [...] a disputa entre os dois modos de significação é decidida em favor do simbólico: o semiótico é, por definição, transitório e subordinado, sempre e de saída fadado a ser reabsorvido pela ordem simbólica” (Fraser, 2022a, pp. 196–7). A tentativa de Kristeva de superar a circularidade fálica que atribui a Lacan não cairia, assim, muito longe do pé. A Lei do Pai continua unitária e todo englobante. Não há possibilidade real de subversão do simbólico pelo semiótico. “A única alternativa à identidade convencional de gênero é a psicose” (Fraser, 2022a, p. 191; Leland, 1992, p. 128). Para Fraser, ainda que tente se afastar do lacanismo, Kristeva permanece presa a ele. Ela hipostasia uma estrutura una e fixa por trás das diversas manifestações empíricas e historicamente variáveis da subordinação feminina e se mostra incapaz de compreender os potenciais concretos de resistência política e de transformação social (Fraser, 2022a, p. 197). Seu pós-estruturalismo assume a feição de um neoestruturalismo.

Além de questionarem o alcance do potencial subversivo do semiótico, as críticas de Fraser (e de Butler) a Kristeva também colocam em xeque o sentido que a autora atribui a ele. Em “O tempo das mulheres”, Kristeva identifica três gerações de movimentos feministas e rejeita a segunda delas: a do feminismo ginocêntrico, representado por defensoras da *écriture féminine* ou do *parole femme* (Irigaray, 2017; Cixous, 2022), cujo objetivo seria o de valorizar uma concepção de feminino que não teria sido definida de uma perspectiva masculina (Kristeva, 1986b; Silveira, 2020, p. 323; Fraser, 2022a, p. 199)⁸. Opondo-se a esse feminismo, que caracteriza como essencialista, Kristeva descreve sua posição como nominalista e radicalmente antiessencialista. Sua proposta, afinal, não é substituir uma ordem simbólica falocêntrica por uma ordem simbólica ginocêntrica — apenas alterando a identidade da substância que confere sentido ao simbólico. O recurso ao semiótico não visa simplesmente substituir o significante masculino pelo feminino. O corpo materno não designa

8 Ainda que Kristeva não cite essas autoras neste texto, Toril Moi defende que suas críticas ao essencialismo “estão dirigidas contra o ‘feminismo da diferença’ francês e às várias teorias francesas da escrita feminina (representadas de modo diferente e divergente pelo grupo *Psych et Po*, Hélène Cixous e Luce Irigaray” (Moi, 1986, p. 11). Em uma entrevista, Kristeva externa sua crítica a essa posição ao afirmar: “não há nada nas publicações passadas ou presentes das mulheres que nos permita afirmar que haja um tipo de escrita feminina (*écriture féminine*)” (Kristeva, 1977, p. 496). Sobre a relação entre feminismo francês e escrita feminina, ver Moi, 1985.

um sujeito específico, tal como “o” feminino. Ao recorrer ao corpo materno, Kristeva visa escapar da lógica da identidade como um todo, resgatando aquilo que estaria lá desde antes de sua instauração.

O problema é que, embora o seu intuito seja o de subverter a unidade do simbólico recorrendo à multiplicidade que caracterizaria o semiótico, este é concebido de modo monolítico, idêntico. Ele diz respeito à relação de dependência com o corpo materno, à “*jouissance* que precede o desejo e a dicotomia entre sujeito/objeto que o desejo pressupõe” (Butler, 1992, p. 165; Kristeva, 1986b, p. 191). Por trás da multiplicidade do semiótico, encontramos sempre o mesmo significante: uma causalidade materna puramente generativa que se opõe a uma causalidade paterna e repressiva. Longe de escapar de uma posição essencialista ou identitária, Kristeva acaba por reafirmá-la.

Problematicando a lógica da identidade que permanece por trás do binarismo entre materno e paterno, Butler então se pergunta, em “A política do corpo de Julia Kristeva”, o quanto essa construção fixa do corpo materno, em vez de remeter a algo pré-discursivo e anterior à ordem simbólica (que a desafiaria), não passa de algo que foi criado por ela (cuja afirmação a reforça). Para Butler, que reitera que não temos acesso a nada fora do domínio do simbólico, assumir o corpo materno como algo pré-discursivo não passa da manifestação de um arcaísmo biológico que reitera o dualismo que pretende rejeitar. Recorrer a ele, nesse sentido, seria apenas uma forma de amplificar e ocultar as relações específicas de poder por meio das quais o tropo do corpo materno é simbolicamente produzido (Butler, 1992, pp. 172-4). O semiótico não está fora do simbólico e irrompe nele, subvertendo-o. A construção do corpo materno, do abjeto, é parte constitutiva do simbólico⁹. Embora mais sofisticada, a estratégia argumentativa de Kristeva padeceria dos mesmos problemas nos quais recaem as representantes da *écriture féminine* e do *parole femme*, ou ainda as críticas ao binarismo do pensamento hétero. Todas postulam algo que escapa ao simbólico (descrito como falocêntrico e/ou heteronormativo) e que poderia ser compreendido como a origem de sua subversão. Além disso, todas postulam um “novo” significante, não fálico (ou que ressignifica o falo como significante), que confere um novo sentido à ordem simbólica. Com

9 A noção de abjeto é, assim, passível de diferentes interpretações. Aquela que apresentei anteriormente foi extraída do trabalho de Kristeva, e é assumida por Fraser em “Estruturalismo ou pragmática?” e por Butler em “The Body Politics of Julia Kristeva”. Nela, o abjeto remete a uma dimensão pré-discursiva que, embora recalçada, permanece emergindo na linguagem e ameaçando sua coerência, embora não tenha efetivamente como subvertê-la. Em textos posteriores, porém, Butler confere um sentido distinto a esse conceito e passa, inclusive, a incorporá-lo: nesse caso, entretanto, o abjeto não corresponde mais ao pré-discursivo, mas a algo que faz parte da linguagem, ainda que ocupe nela o lugar do irrepresentável, daquilo que carece de sentido e que, portanto, o ameaça (Butler, 2019).

isso, porém, elas não alteram o caráter uno dessa ordem nem seu estatuto “inerentemente” repressivo.

É isso que permite a Butler aproximar, em *Problemas de gênero*, os trabalhos de Luce Irigaray (2017) e de Monique Wittig (2022) aos de Julia Kristeva. Segundo ela, em suas diferentes tentativas de escapar da lógica da identidade — pressuposta pela linguagem existente, na qual o falo assumiria a função de significante, de fonte irradiadora de sentido —, as três autoras recorrem a outros significantes: ao corpo feminino (Irigaray), ao corpo lésbico (Wittig), ou ao corpo materno (Kristeva). Ao fazerem isso, contudo, além de permanecerem presas à lógica da identidade, elas pressupõem as oposições binárias da linguagem que pretendiam superar (masculino e feminino, heterossexualidade e homossexualidade, ou lei paterna e corpo materno). Todas elas pressupõem um fora da linguagem com o intuito de negá-la, mas ao fazê-lo apenas repõem, tentando inverter o sinal, a identidade que queriam subverter (Butler, 2003). A despeito de seus esforços, portanto, elas permanecem presas à metafísica da substância, bem como à estrutura binária da lógica da identidade. Usando os termos de Fraser, poderíamos dizer que todas elas permanecem presas ao neoestruturalismo que atribuem a Lacan e pretendiam superar.

Essa conclusão, porém, ainda não é suficiente para compreendermos integralmente quais são os limites que Fraser identifica no simbolicismo e no psicologismo que caracterizaria o trabalho de Kristeva e desse conjunto mais amplo de feministas psicanalíticas. Assim como Butler, Fraser questiona o significado monolítico atribuído por Kristeva ao semiótico, bem como ao simbólico. O cerne de sua crítica, no entanto, é outro. O objetivo não é apenas mostrar que Kristeva continua pressupondo uma concepção fantasiosa (e metafísica) de identidade, que é por ela escamoteada sob a máscara da multiplicidade do semiótico. Por certo, para Fraser, “malgrado suas críticas explícitas ao ginocentrismo, há uma linhagem no pensamento [de Kristeva] que implicitamente partilha dele” (Fraser, 2022a, p. 200). O mais importante, todavia, não está em explicitar que o semiótico faz irremediavelmente parte do que Kristeva chama de simbólico, ainda que seja negado por ele, mas também e sobretudo defender que o simbólico remete ao social e não está fora da história.

Para Fraser, o feminismo psicanalítico tende a escamotear a relação existente entre discurso e sociedade e, com ela, o fato de que não é possível compreender a distinção entre materno e paterno abstraindo da realidade social e de sua história¹⁰. O que dá origem a esse dualismo e à subordinação de gênero

10 Butler parece concordar com a tese de que o feminismo psicanalítico tende a recair numa posição simbolicista, ao afirmar que “o social não tem grande expressão e, na verdade, não tem interesse para muitos dos que trabalham no domínio lacaniano” (Rubin, Butler, 2003, p. 166).

que lhe subjaz não é uma ordem simbólica idêntica e onipresente que determina o processo de subjetivação humana e a organização social desde sempre, e sim relações sociais de dominação historicamente específicas. Do mesmo modo, o que dá origem às práticas políticas de resistência e transformação existentes não é uma instância psíquica pré-discursiva, e sim as contradições presentes na realidade social. Em outras palavras, não é possível compreender nem a dominação de gênero nem a emergência e o sentido das práticas políticas de oposição sem uma análise das sociedades do capitalismo administrado pelo Estado. A análise do discurso, seja ela do discurso hegemônico, seja ela do discurso contra-hegemônico, requer uma compreensão da sociedade na qual ele emerge. No caso, ela requer um diagnóstico do capitalismo existente que leve em consideração, dentre outras coisas, suas dinâmicas específicas de dominação de gênero.

De acordo com o diagnóstico de Fraser, naquele contexto, a realidade social do capitalismo administrado pelo Estado não é fixa nem monolítica. Se, por um lado, a distinção entre trabalho produtivo e reprodutivo é funcional ao capitalismo e subjaz a distinção de gênero que o perpassa, por outro lado, essas mesmas distinções teriam sido politizadas e questionadas com o surgimento do Estado de bem-estar social e a implementação de diferentes políticas de compensação social com viés de gênero (Fraser, 2024a; Bressiani, 2024). Assim, mesmo que seja hegemônico e detenha certa aparência de objetividade, o discurso social que distingue masculino de feminino (materno de paterno e heterossexual de homossexual), e confere um determinado sentido e posição aos termos, é um discurso que vem sendo questionado. Tendo isso em vista, Fraser defende que os potenciais de transformação não precisam ser buscados aquém da realidade social, em uma dimensão da vida psíquica que resiste ao simbólico. Os movimentos políticos de oposição já existem. A tarefa central é, então, tomá-los por objeto e promover o seu autoentendimento.

A pergunta que se impõe, então, é: como melhor fazer isso? Aqui reside o cerne da crítica de Fraser, para quem o autoentendimento dos desejos e lutas *da época* não tem como ser alcançado por meio de uma análise da vida psíquica, cujo ponto de partida seriam os vestígios do semiótico no discurso. De acordo com ela, se levamos a sério a relação existente entre discurso e sociedade, bem como o seu caráter histórico e o fato de que não temos acesso a nada que seja pré-discursivo ou pré-social, a consequência é a de que a compreensão das práticas políticas de resistência depende de uma análise da realidade social atualmente existente, à qual elas estão irremediavelmente vinculadas. As práticas de resistência são historicamente situadas, motivo pelo qual sua compreensão requeria um diagnóstico de época, e não uma análise da instância

pré-edípica da vida psíquica. Para Fraser, assim, não é fortuito que Kristeva e o lacanismo feminista tenham se enredado em dificuldades. Ao atribuírem a fonte das práticas de resistência ao semiótico (Kristeva), ao corpo feminino (Irigaray), ao corpo lésbico (Wittig), elas localizam e atribuem os potenciais de subversão a uma constante a-histórica e pré-cultural que se caracterizaria pela multiplicidade libidinal de algo que precede e resiste à inscrição do simbólico nos sujeitos sociais. A origem da resistência política é rastreada a uma dimensão da vida psíquica que permanece em constante oposição à lógica da identidade que caracterizaria a ordem simbólica. O resultado é um quadro explicativo demasiadamente abstrato que oferece uma mesma explicação para um conjunto diferente de práticas de oposição.

Para Fraser, que discordaria aqui de Jacqueline Rose (2005, p. 91), essa estratégia argumentativa está muito longe de ser uma vantagem para o feminismo psicanalítico (Fraser, 2022a, p. 191). Segundo ela, enquanto for estabelecida nesses termos, a aliança entre feminismo e psicanálise faz com que o caráter histórico e material das relações de dominação e das práticas concretas de resistência se torne secundário¹¹. As diferentes formas de organização social se tornam manifestações empíricas e históricas de uma mesma ordem simbólica; do mesmo modo, as várias práticas de resistência se tornam manifestações empíricas e históricas de uma mesma dimensão da vida psíquica que resiste à lei paterna. É verdade que a realidade social continua sendo o ponto de partida da teorização; nem haveria outra alternativa. O objetivo, porém, é entender seus fundamentos: o simbólico ou a vida psíquica que resiste a ele (Fraser, 2022a, p. 185n). Rejeitando esse percurso, o objetivo de Fraser é fazer o caminho de volta e entender o que tal fuga do mundo teria a nos dizer sobre ele (Marx, 2010, pp. 71-2).

De acordo com Fraser, a teoria de Kristeva e de grande parte do feminismo psicanalítico francês em voga nos Estados Unidos naquele momento surgiu em um contexto social e político bastante específico, marcado pelo espírito de 1968 na França e pelo diagnóstico de que todas as relações e instituições existentes

11 Ao defender essa posição, Fraser não rejeita que a psicanálise possa ser produtiva à crítica social. Seu alvo é o simbolicismo e o psicologismo que identifica no feminismo psicanalítico. A meu ver, suas críticas não atingiriam o uso que autores como Max Horkheimer fazem da psicanálise — ao menos até a *Dialética do esclarecimento* (Nobre; Marin, 2012). Como nos mostra Inara Marin, Horkheimer ressalta a importância da psicologia para a compreensão da ideologia e defende em “História e Psicologia” que é “o caso de indagar como se produzem os mecanismos psíquicos que possibilitam manter latentes, entre as classes sociais, as tensões que suscitam a eclosão de conflitos com base na situação econômica” (Horkheimer *apud* Marin, 2022, p. 121). Para ele, no entanto, é preciso reiterar a precedência do histórico (e, portanto, do econômico) sobre o psicológico. Afinal, “se a história se articula segundo as diferentes maneiras como se consoma o processo de vida da sociedade humana, então não são as categorias psicológicas, mas as econômicas que são historicamente fundamentais” (Horkheimer *apud* Marin, 2022, pp. 125-6).

seriam inteiramente repressivas, parte de uma ordem social monolítica e todo englobante (Fraser, 1992, p. 2). É, segundo Fraser, por estar imersa nesse contexto e assumir uma posição simbolicista, que Kristeva acaba por “teorizar a reserva de significados linguísticos disponíveis como um único sistema simbólico”, desenvolvendo uma “compreensão monolítica da significação, a qual nega as tensões e contradições entre os significados sociais” (Fraser, 2022a, pp. 186-7). Nessa perspectiva, uma vez que até mesmo a identidade e os grupos sociais são compreendidos como meros produtos da ordem simbólica repressiva existente, sua ação política não é sequer vista como algo que desafia o *status quo*, e sim como algo que o reitera. Para Fraser, se assumirmos um diagnóstico monolítico e totalizante da realidade social como este e dermos precedência ao simbólico em sua determinação, de fato, o único caminho disponível para compreender os potenciais de transformação radical parece ser o de identificar algo que escape inteiramente à ordem simbólica existente, e que possa subvertê-la (quase) de fora, tais como práticas estéticas de vanguarda que expressam os impulsos libidinais recalcados (Fraser, 1992, p. 3). Não é por acaso que Kristeva elabora uma compreensão da transformação social que, partindo do semiótico, coloca a “produção estética de vanguarda como o lugar privilegiado da inovação” e tenda a “valorizar a transgressão e a inovação *per se*” (Fraser, 2022a, p. 195). A poesia e as atividades vinculadas à maternidade são alçadas à posição de locus privilegiado da transformação social. O resultado, para Fraser, é um projeto de revolução discursiva que acaba escamoteando aquilo que a transformação social requer, bem como qual o sentido político efetivamente contido nas práticas de oposição existentes (inclusive nestas). Em suma, o resultado é uma teoria que encobre as lutas e os desejos da época, em vez de promover seu autoentendimento.

Fraser, por sua vez, rejeita a distinção saussuriana entre *langue* e *parole*, que perpassa o lacanismo feminista. Para ela, tanto as formas empíricas de dominação como as de resistência não podem ser entendidas na chave de casos particulares de algo que os transcende (seja este algo o simbólico ou o semiótico). Por isso, ela defende que, ainda que diante de um contexto social *específico* marcado pela pervasividade quase total da repressão faça sentido buscar fragmentos de resistência em quaisquer práticas que não estejam totalmente integradas à ordem social existente (Fraser, 2022a, p. 195), a análise desses fragmentos deve ter como objetivo identificar suas condições sociais e históricas de surgimento e seus potenciais concretos de transformação. A análise do discurso não pode ser realizada em abstração da análise da realidade social. Em outras palavras, seu autoentendimento não pode ser promovido por meio de uma teorização psicologista, de caráter a-histórico, mas somente por meio de um diagnóstico abrangente da realidade social concreta.

A pergunta que se coloca então é se o diagnóstico do qual parte o trabalho de Kristeva é adequado para entender a época e seus potenciais de resistência. Trata-se de uma questão que já poderia ser feita para o caso da França no fim da década de 1960. Fraser, todavia, a coloca tendo em vista a situação nos Estados Unidos entre as décadas de 1970-80, ou seja, o período em que o feminismo psicanalítico francês teve ampla recepção entre as feministas estadunidenses¹². Sua resposta é negativa. Para ela, essa não é a situação das sociedades no contexto do capitalismo administrado pelo Estado, em que a aparência de objetividade da dominação não é pervasiva, e os discursos hegemônicos dividem espaço com discursos contra-hegemônicos (Fraser, 2024a). Tendo isso em vista, Fraser se pergunta: o que significa defender um diagnóstico totalizante da realidade social, tal como o implícito no lacanismo feminista, em um contexto no qual há um grande conjunto de vocabulários políticos e movimentos sociais coletivamente organizados e politicamente atuantes, como os movimentos feministas e negros, que estão mobilizando e disputando as próprias instituições que pretendem transformar¹³? Significa, de acordo com ela, a adoção de um modelo de discurso que, além de escamotear os movimentos políticos de oposição já existentes, não é capaz de explicar sua emergência naquele momento, suas características específicas ou seu potencial real de transformação social. Em outras palavras, significa a adoção de um modelo de discurso que não promove o autoentendimento dos desejos e lutas da época. Afinal, ele não é capaz de mostrar à época o porquê de suas lutas, explicando-lhe suas próprias ações (Marx, 2010, p. 72).

A crítica de Fraser à apropriação do feminismo psicanalítico francês pelas feministas estadunidenses visa, assim, mostrar que ele não oferece recursos conceituais adequados para a identificação e para o autoentendimento dos potenciais *políticos* de resistência e transformação social existentes, em particular daqueles que se fazem presentes na realidade social no capitalismo administrado nos Estados Unidos daquele período. Ao assumir uma posição simbolicista e enfatizar o caráter uno, repressivo e estruturante da linguagem, ele perde de vista a realidade social e o fato de que esta não é monolítica,

12 A mesma questão poderia ser feita hoje no Brasil. Ainda que por motivos diversos, dado que o contexto é distinto, a resposta me parece a mesma. A disputa, de todo modo, deve ocorrer no nível do diagnóstico e extrapola, em muito, o escopo deste texto.

13 Mesmo em uma condição mais desfavorável, como a "pós-socialista" (Fraser, 2022f), na qual os discursos reprimitizantes se tornam amplamente hegemônicos e tiram do horizonte político a crítica do capitalismo, para Fraser, a tarefa continua sendo a elaboração de um diagnóstico de época. Nesse caso, um diagnóstico que seja capaz de explicar e problematizar a pervasividade do discurso hegemônico e, com ele, o encurtamento do horizonte emancipatório das lutas sociais de oposição, contribuindo desse modo para sua crítica e autoentendimento (Fraser, 2022d).

mas cindida. Motivo pelo qual os vocabulários existentes são plurais e entram em conflito¹⁴. Ademais, ao assumir uma posição psicologista e rastrear os potenciais de transformação a uma dimensão pré-discursiva da vida psíquica, o feminismo psicanalítico se afasta do tipo de análise histórica e social que permitiria a compreensão dos processos de formação dos grupos e movimentos sociais. Movimentos que, naquele momento, teriam assumido a forma de lutas pela interpretação e pela satisfação de necessidades, em cujo horizonte estaria um ideal de socialismo democrático (Fraser, 2024a)¹⁵.

Em suma, a apropriação estadunidense do feminismo psicanalítico francês encobre o sentido das práticas de resistência e dos contradiscursos emancipatórios elaborados por mulheres e outros grupos subalternos; encobre o sentido emancipatório dos discursos e práticas políticas contra-hegemônicos que já teriam emergido e dividem espaço discursivo com os discursos hegemônicos, cuja aparência de objetividade estaria perdendo força naquele momento. Como afirma Fraser, ele não nos ajuda a compreender de modo adequado: a) “como as identidades sociais são moldadas e alteradas ao longo do tempo”; b) como, “sob condições de desigualdade, grupos sociais, entendidos como agentes coletivos, se formam e se desfazem”; c) como “a hegemonia cultural de grupos dominantes é assegurada e disputada”; d) nem, por fim, ajuda a explicar quais são “as perspectivas emancipatórias de transformação social e prática política” (Fraser, 2022a, p. 182). Tarefas que só teriam como ser realizadas por uma teoria não simbolicista do discurso que, levando a sério o vínculo existente entre discurso e sociedade, desenvolvesse um diagnóstico de época abrangente.

É também nesse sentido, a meu ver, que podemos compreender as críticas que Fraser direciona, no mesmo período, ao trabalho de alguns derridianos franceses, bem como aos de Drucilla Cornell e (em parte) de Judith Butler, ambas influenciadas por Jacques Derrida e pela noção de desconstrução.

14 Fraser defende, contudo, que tal conflito não deve ser tomado por seu valor de face, já que, num contexto de dominação, a consciência de si das lutas políticas requer a compreensão da época (Fraser, 2024c).

15 É importante reiterar que as críticas que Fraser dirige a Kristeva e ao feminismo lacaniano, nesse primeiro momento (que vai dos anos 1980 ao início da década de 1990), tem como objetivos explicitar que tais autoras não são capazes de compreender o sentido emancipatório das lutas políticas do período (entendidas por Fraser como lutas pela interpretação de necessidades) e, por isso, acabam por encobri-lo. Não demora muito, porém, para que suas críticas mudem de figura. Tão logo Fraser percebe a mudança do vocabulário político que tem lugar na “condição pós-socialista” (Fraser, 2022f; Fraser; Gordon, 2022c), ela passa a enxergar tais teorias como formas de legitimação de um estreitamento do espaço político existente, caracterizado pela destematização da economia e pela ênfase na cultura (2022d). Com isso, tais teorias deixam de ser entendidas como um encobrimento do sentido emancipatório das lutas políticas, tornando-se sua expressão acrítica (2022e). Não à toa, Fraser passa a assumir uma postura mais crítica aos movimentos sociais e, em *Destinos do feminismo*, insere seu artigo contra o simbolicismo na segunda parte do livro, que é dedicada à sua produção no período neoliberal, na qual o feminismo teria sido domesticado pelo neoliberalismo. Para um trabalho mais recente sobre essa transformação no vocabulário político e sua relação com as transformações no capitalismo, ver Gerstle, 2022.

II Contra o simbolicismo: dos limites da desconstrução para a crítica social

Na introdução que escreve para o livro *Reavaliando o Feminismo Francês* (1992), Fraser problematiza a crescente influência tanto da psicanálise como da desconstrução no debate feminista estadunidense. Segundo ela, nos dois casos, o que temos é a importação de quadros teóricos que oferecem ferramentas limitadas à crítica social. Ainda que de modos diferentes, ambos tenderiam a compreender a subordinação das mulheres remetendo-a a uma ordem simbólica repressiva e falocêntrica que perpassaria todos os aspectos de nossa vida e procuram conceber sua transformação ressaltando o potencial de subversão ou de desconstrução de práticas estéticas vanguardistas (Fraser, 1992, pp. 2-3). Esse retrato, por certo, é simplificador. O alvo, no entanto, tem alguma materialidade. Ele corresponde a um amplo conjunto de autoras que, ao escamotear o vínculo entre discurso e sociedade, acabaram enfatizando a importância do simbólico e de suas dinâmicas de transformação e se afastaram da tarefa de analisar a realidade social.

É preciso tomar cuidado, contudo, para que a aproximação das críticas a esse amplo conjunto de autoras não nos leve a uma falsa equivalência: há diferenças significativas entre o feminismo psicanalítico e o desconstrutivista, bem como entre as representantes de cada um deles. Diferenças que, a meu ver, explicam por que Fraser, muitas vezes, adota um tom mais brando em suas críticas ao segundo — sobretudo no que diz respeito a Butler, cujo trabalho combina elementos derridianos e foucaultianos e, com isso, não só não recorre a uma instância pré-discursiva para compreender as práticas de transformação social como tentar evitar uma explicação a-histórica para a violência de gênero (Butler, 2003, cap. 1). Neste artigo, porém, não entrarei nas críticas de Fraser a Butler, que requereriam um texto à parte¹⁶. Dedicarei esta seção apenas à análise dos textos em que Fraser se debruça (direta ou indiretamente) sobre o trabalho de Drucilla Cornell e sobre a noção derridiana de desconstrução¹⁷.

Em dois textos publicados em *Debates Feministas*, Cornell defende a importância de (uma interpretação de) Lacan para a teoria feminista. Assim como Kristeva, ela afirma que sua teoria nos ajuda a compreender as causas da

16 Isso porque o enquadramento do trabalho de Butler na chave do simbolicismo requeria uma análise detida de seus textos, dado que a própria autora rejeita explicitamente essa posição. De todo modo, para Fraser, ao compreender as práticas políticas de transformação social na chave da desconstrução, Butler também as desistoriciza (Fraser, 2022g).

17 Dei maior ênfase aos aspectos do trabalho de Drucilla Cornell que estão diretamente ligados à sua apropriação da desconstrução derridiana — estratégia que me permite aproximá-la de um conjunto maior de feministas derridianas, às quais as críticas de Fraser também poderiam (com mediações) ser dirigidas.

subordinação feminina ao mostrar que “as estruturas da linguagem consciente são generificadas por meio de um apagamento inconsciente do feminino da ordem simbólica, que é inseparável do apagamento do significado da mãe que ocorre com a ereção do falo como o significante transcendental” (Cornell, 2018b, p. 223). De acordo com Cornell, ao fazer isso, Lacan nos ajuda a compreender por que as mulheres têm dificuldade de se encontrar na ordem simbólica, de desenvolver uma imagem positiva de si, bem como de encontrar palavras para romper com a ausência de simbolização. Em suma, “ele nos oferece uma narrativa cultural poderosa do porquê a luta para expandir as simbolizações do feminino no interior da diferença sexual tem sido tão difícil” (Cornell, 2018a, p. 156). Embora reconheça a importância da teoria lacaniana para a teorização feminista, Cornell também afirma que “ela nos deixa sem escapatória”. A noção de destino em Lacan, na qual o falo seria sempre o significante irradiador de sentido, postularia a existência de uma estrutura simbólica fixa que bloqueia a disseminação ou a pluralização dos significantes (Cornell, 2018a, p. 152). Se levamos essa noção a sério, a conclusão que se segue é a de que “estamos presas num simbólico masculino, destinadas a bater nossas cabeças contra a parede” (Cornell, 2018a, p. 150). Assim, se, por um lado, Lacan nos auxiliaria a compreender como a realidade “é moldada por fantasias inconscientes que restringem severamente nosso campo de visão e nosso imaginário político”, por outro, seu quadro teórico não abriria qualquer espaço para “a possibilidade de um feminismo que pudesse contestar radicalmente a concepção da diferença sexual em dois gêneros” (Cornell, 2018a, p. 140).

Esbarraríamos, com isso, no limite de Lacan: ele não permitiria uma compreensão adequada dos processos de transformação do simbólico. Tendo isso em vista, Cornell ressalta que, embora deva recorrer a Lacan, a teorização feminista só pode existir caso dê um passo para além dele. Ao contrário de Kristeva, que dá esse passo recorrendo à multiplicidade libidinal que caracterizaria o semiótico, Cornell o faz mobilizando o trabalho de Derrida, em particular sua noção de desconstrução.

Derrida rejeita a tese de que haveria um centro irradiador de sentido na linguagem — seja ele o falo, a verdade, o ser, o logos, a estrutura ou a ordem simbólica. Para ele, não há uma verdade idêntica e não contraditória que se expressa no discurso, e que se contrapõe à falsidade, que só poderia ser compreendida na chave da falta. A ideia de um centro irradiador de sentido como fonte da identidade do discurso nada mais seria que uma ilusão produzida pelo próprio discurso. Não há um significante transcendental que permanece idêntico a si mesmo e garante a coerência do que é dito. Não há uma substância fixa ou um fundamento estável por trás do discurso. O que temos são somente

discursos empíricos que remetem fantasiosamente a esse suposto fundamento transcendental. Derrida rejeitaria, assim, a relação entre *langue* e *parole* presente no lacanismo neoestruturalista, tal como retratado por Fraser. Para ele, a variabilidade da fala não está contida, como possibilidade, em uma ordem simbólica única e fixa que lhe confere sentido. São os discursos empíricos que projetam a existência de um fundamento. Tais discursos, entretanto, se alteram e, à medida que o fazem, pluralizam “a” substância à qual remetem como fundamento. A ordem simbólica é contingente, e não necessária. Mais do que isso, ela não é uma.

Partindo dessa tese, Cornell defende que não é possível tomar o falo (independentemente do que ele seja) como o significante de todos os significantes, isto é, como a fonte única e irradiadora de sentido de uma ordem simbólica fixa e necessária. Ele não corresponde a um fundamento uno e sempre idêntico que bloqueia a disseminação dos significantes. A linguagem é produtiva. A cada nova fala, temos um deslocamento do sentido e uma disseminação dos significantes. A cada iteração, temos a inscrição de uma diferença. Uma diferença não apenas no nível da estrutura, ou seja, uma mudança na relação entre os termos de uma determinada estrutura linguística, mas sim no nível do “fundamento”, em outras palavras, um deslocamento que leva à pluralização dos supostos centros irradiadores de sentido. A iteração desconstrói a lógica da não contradição. Não há uma trajetória única de sentido, mas uma multiplicidade de trajetórias de sentido. Há espaço para a pluralidade, não só no nível da *parole*, mas também no da *langue*, que ela fantasiosamente projeta. Com Derrida, a diferença entre significado e significante se torna nada.

O resultado disso, para Cornell, é que “o significante Mulher e o campo de significação em que ele foi posicionado não têm como ser filosoficamente restringidos”. Ele não está fechado. Como continua ela, “os parâmetros e os limites do significado Dela [Mulher] permanecem abertos à possibilidade de serem desafiados. O objetivo da desconstrução de Derrida é precisamente nos mostrar que não pode haver tal restrição do significante do feminino” (Cornell, 2018a, pp. 152-3). Para Cornell, Derrida nos mostra que não há uma barreira absoluta na estrutura linguística que impede que o significado da “mulher”, como falta, seja alterado por meio de iterações que o desloquem. A desconstrução promovida pela iteração faz com que mesmo aquilo que, agora, está para além da linguagem, aquilo que hoje “não é”, possa vir a ser¹⁸. Em

18 Nesse ponto, problematicamente, Cornell retoma Lacan, para quem o que está para além desse limite é o inconsciente, com o objetivo de ressaltar que os limites entre consciente e inconsciente não são fixos. O significado dos termos, que foi congelado por meio do recalque, pode sempre ser descongelado por meio da

vez de um destino fechado, tal como postulado pelo lacanismo, o que temos aqui é um horizonte aberto.

As feministas teriam então boas razões para lutar para além dos limites da linguagem existente. Em “O que é feminismo ético?”, Cornell retrata essa luta a partir do trabalho de escritoras mulheres que, utilizando metonímias e metáforas, deslocam o sentido de um campo de significação, abrindo novas possibilidades para a elaboração da experiência (Cornell, 2018a, pp. 155-6)¹⁹. “O fato de que não há um solo firme para a identidade da mulher [...] nos permite desafiar continuamente qualquer interpretação sobre nós como nossa verdade última” (Cornell, 2018a, pp. 158-60). Para Cornell, portanto, um simbólico feminino é possível, mesmo que seu significado permaneça em um contínuo processo de reescrita; um processo que também leva à desestabilização do significado de “homem”, como aquilo que “é” (Cornell, 2018b, p. 221). Em vez de uma barreira absoluta, temos um processo contínuo de ressignificação que leva à disseminação dos significantes e à alteração dos limites da linguagem, incluindo nela aquilo que antes não era.

Vemos, aqui, que embora os pontos de partida de Kristeva e Cornell sejam semelhantes, o horizonte de transformação aberto por suas teorias é diverso. Enquanto a primeira procura algo específico — e idêntico — que escapa à linguagem falocêntrica para pensar sua transformação (no caso, o semiótico que antecede e resiste à instauração do simbólico), a última parte da própria linguagem existente e busca compreender suas dinâmicas internas de transformação, isto é, de desconstrução. Sem recorrer diretamente a um sentido que estaria contido nos impulsos recalçados, Cornell compreende a transformação do simbólico como resultado da impossibilidade de totalização da linguagem. A iteração desloca o sentido daquilo que é dito, levando à expansão da linguagem; uma expansão que altera seus limites e pluraliza seus significantes. É, nesse sentido, que a autora mobiliza Derrida e defende que, ainda que o significado de algo possa ser congelado em função de códigos de repetição que reforçam a hierarquia de gênero, a iteração desses códigos desloca seu significado, desconstruindo-o (Cornell, 2018a, p. 154). Ao defender essa posição, Cornell nega um estatuto ontológico à ordem simbólica e reitera

análise, isto é, por meio de um processo que faz com que elementos do inconsciente se tornem conscientes, alterando o significado de ambos.

19 A literatura tem um papel importante para Derrida. Como ressalta Carla Rodrigues, “com a função de questionar a autoridade e a pertinência da pergunta ‘o que é’, a literatura será para o filósofo uma estratégia de abalo de qualquer autoridade metafísica. [...] [Na] literatura o signo não é necessariamente *signo de*”. Trata-se, conforme ela, de uma forma diversa de compreender a literatura do que a de Lacan, que, preso ao estruturalismo, ainda “pretende dizer a verdade do texto literário” (Rodrigues, 2013, p. 27).

que ela se desconstrói continuamente. A autora parece oferecer, assim, uma explicação para os processos de transformação sem ter de apelar para algo que permanece aquém ou além do discurso e fornece um espaço maior para a compreensão de sua pluralidade.

Apesar disso, Fraser defende que sua teoria não teria escapado inteiramente do problema da unicidade. Assim como Kristeva, Cornell postula a existência de uma ordem simbólica falocêntrica originária, e enxerga unidade naquilo que corresponderia, desde o início, a uma pluralidade de “regimes discursivos, posições de sujeito, práticas de significação, esferas públicas e significações” (Fraser, 2018b, p. 247). Nesse sentido, ainda que a desconstrução permita a ela compreender o processo de pluralização dos significantes na linguagem, o ponto de partida de sua teoria ainda é uma compreensão monolítica da realidade social, de acordo com o qual, na origem, o que temos é uma única ordem simbólica falocêntrica e todo englobante.

Fraser sustenta ainda que, ao afirmar que o feminismo “requer nada menos do que a criação de um simbólico feminino que se alimente do imaginário feminino e contesta os limites do discurso estabelecido”, Cornell recairia no problema do essencialismo (Cornell, 2018b, p. 220). É verdade que ela procura não atribuir características específicas a esse simbólico, nem antecipar o seu significado. Cornell não fala especificamente do corpo materno, por exemplo. Como Derrida, ela parece tentar substituir a ideia de significado pela noção de “momento de significação”, e a noção de identidade por processo de identificação. Um processo que “nunca se dá completamente” (Rodrigues, 2020, p. 40). Nesse caso, a elaboração de um simbólico feminino corresponderia a um processo de desconstrução (negativa e positiva) que nunca se encerra. A despeito disso, trata-se de um processo que parece se alimentar de um imaginário feminino e postula “a mulher” como significante (Fraser, 2018b, pp. 248-9). Cornell permanece presa a uma tendência de homogeneização essencializante da mulher. Como afirma Fraser, “a tese forte aqui é aquela associada à teoria feminista francesa, segundo a qual a ‘mulher’ não pode ser definida, mas significa diferença e não-identidade. Essa é, por certo, uma alegação paradoxal, dado que fazer da ‘mulher’ o signo do indefinível é precisamente, por meio disso, defini-la” (Fraser, 2018a, p. 112)²⁰. Como Kristeva, Cornell não teria conseguido escapar do essencialismo atribuído às representantes da *écriture féminine* ou do *parole femme*.

20 Essa crítica é dirigida por Fraser a Judith Butler, mas pode ser direcionada (a meu ver com maior razão) a Cornell.

Para além disso, Fraser defende que o recurso de Cornell ao trabalho de Derrida e à desconstrução não permitiriam a ela superar o a-historicismo presente no lacanismo. Afinal, para ela, aquilo que Derrida teria a oferecer é, no máximo, um conjunto de garantias metafísicas: a “de que o código linguístico não tem como ser congelado, de que a designação do feminino como falta não tem como ser definitivamente estabilizado, de que as estruturas atuais de identidade de gênero não podem ser nunca adequadas à ambiguidade vivida da sexualidade, e que sua ressimbolização é possível” (Fraser, 2018b, p. 248). Em Derrida, a desconstrução corresponde à própria dinâmica de transformação da linguagem. Trata-se de algo que acontece. Também aqui a explicação para as transformações nos processos de significação não é buscada nas práticas políticas concretas, e sim em uma constante a-histórica que as transcende. No caso, uma dinâmica de diferenciação inscrita na própria lógica de transformação linguística, cujo sentido, vale dizer, é a pluralização das trajetórias de sentido, a inscrição da *différance* em um movimento que rompe com a lógica da não contradição e da identidade.

Retomando sua crítica ao simbolicismo, Fraser se opõe então a Cornell e ao feminismo derridiano e rejeita que seja possível (ou produtivo) identificar uma lógica (quase) transcendental de desconstrução que explique os processos de transformação social independente de análises históricas. Afastando-se, assim, de uma discussão filosófica sobre a desconstrução nesses termos, Fraser procura pensá-la no nível da política e da crítica social (Fraser; Nicholson, 1989, p. 83). É, nesse sentido, que podemos compreender sua afirmação de que o compromisso com a crítica social não é compatível com a mera defesa da diferença e da desconstrução da identidade. De acordo com Fraser, a identidade coletiva por vezes decorre de um processo fantasioso e reificante de identificação, promovido por discursos hegemônicos; em outros casos, porém, ela decorre da articulação entre sujeitos sociais, que começam a tomar consciência da posição compartilhada de subordinação que eles ocupam na realidade social (Fraser, 2018b, pp. 238-43; 2022a, pp. 183-5; 2022g). No segundo caso, a articulação desses elementos comuns pode contribuir para processos coletivos de formação política e desencadear lutas por transformação social. Não há como definir de antemão, todavia, qual é o caso em cada caso. Como discurso e sociedade encontram-se vinculados, só é possível compreender quais processos de identificação são reificantes e quais são politicamente emancipatórios por meio de uma análise da realidade social, que consiga posicioná-los e relacioná-los entre si. Somente desse modo seria possível compreender como as diferentes identidades e discursos se formaram, como eles se relacionam, qual é a função

que eles cumprem naquele contexto e se eles são ou não produtivos para a crítica social e para a transformação política num sentido emancipatório.

Tendo isso em vista, Fraser defende que a tarefa central da crítica social não é simplesmente a de exortar a pluralização de perspectivas no nível do discurso, e sim a de analisar quais são os conflitos *reais* que se estabelecem entre os diferentes grupos sociais. É isso o que nos permitiria entender, em cada contexto, as diferentes perspectivas, bem como o sentido da disputa que se estabelece entre elas (Fraser, 2018b, p. 237). Para Fraser, contudo, tal tarefa é escamoteada pelo quadro teórico da desconstrução. Ao se afastar de considerações sobre a sociedade, ele perde de vista que o conflito entre as perspectivas está relacionado a diferentes posições sociais e que essas posições sociais não são só diferentes, mas desiguais. O resultado é uma “conversa celebratória e acrítica sobre as ‘*différences*’” (Fraser, 2018a, p. 113), que não é capaz de promover o autoentendimento dos movimentos feministas e/ou das lutas sociais em geral. Afinal, ainda que implicitamente, afirmar essa posição implicaria defender que seus anseios se esgotam na promoção da diferença, mesmo em um contexto de desigualdade. Mais do que isso, afirmar essa posição significaria assumir, mesmo que implicitamente, que a inscrição da diferença ou a desconstrução têm um estatuto necessariamente positivo. Nos dois casos, trata-se de se eximir de uma análise situada da identidade e da diferença e de qual é o potencial emancipatório dos diferentes movimentos sociais em um determinado contexto (Fraser, 2022g; 2022b). Por fim, aceitar essa posição significaria atribuir ao discurso (e à lógica de desconstrução) uma capacidade de determinação unilateral da realidade social que ele não possui.

Para Fraser, portanto, o que temos em Cornell não é propriamente um uso crítico da desconstrução, que tira dela consequências políticas produtivas²¹. O que temos é, na verdade, uma desconstrução da política (Fraser, 1989). Trata-se de uma diferente versão do simbolicismo, cujas consequências, todavia, seriam semelhantes às de sua versão psicanalítica. O olhar se volta a uma suposta dinâmica a-histórica de transformação da linguagem, entendida na chave da desconstrução. A análise empírica dos movimentos sociais e de seus potenciais reais de transformação política desempenha um papel secundário, meramente

21 Para Fraser, não é possível afirmar que a desconstrução é, em bloco, produtiva para a crítica social — como se a inscrição da diferença fosse positiva *per se*. Do mesmo modo, não é possível dizer que a desconstrução é *per se* irracionalista (Habermas, 2019). Em vez de uma defesa ou uma rejeição da desconstrução em bloco, o importante seria analisar em cada caso o que está sendo desconstruído e em nome do que tal desconstrução está sendo realizada (Fraser, 2022g). O próprio uso que Fraser faz, depois, da desconstrução pode ser pensado nesses termos. Isso ainda que ela se afaste de Derrida ao fazê-lo, já que submete a desconstrução aos objetivos da crítica social.

ilustrativo. Práticas específicas, sejam elas a politização do papel das Rainhas Mães em Gana, seja o romance de Alice Walker (Cornell, 2018b, p. 223), não passam de exemplos de um acontecimento cuja lógica as excede. O mundo é deixado para trás em prol de uma análise do simbólico e de suas dinâmicas a-históricas de transformação.

O feminismo desconstrutivista e o feminismo psicanalítico teriam, assim, um solo comum: um simbolicismo a-histórico. É esse solo comum aquilo que explica por que as escritas de vanguarda e outras práticas estetizantes assumem um papel central nos dois casos. É, além disso, esse solo comum aquilo que faz com que seja possível identificar algumas das principais diferenças entre ambos a partir de uma análise específica do lugar conferido por elas à literatura ou à arte de vanguarda.

No feminismo psicanalítico, discutido aqui a partir de Kristeva, a poesia *avant-garde* é transformadora porque corresponde à irrupção do semiótico, de algo que escapa inteiramente à ordem simbólica²². No caso do feminismo desconstrutivista, retratado aqui a partir de Cornell, não é isso que ocorre. A literatura, sobretudo a feminina, ao utilizar metonímias e metáforas, desloca o significado dos termos, pluralizando os significantes linguísticos e ampliando os limites daquilo que é. No primeiro caso, a poesia é transformadora porque carrega nela uma dimensão de verdade; no segundo, a literatura é transformadora porque amplia os limites da linguagem, desconstruindo os próprios significados de verdade e falsidade (Rodrigues, 2013). Nos dois casos, porém, a literatura e outras formas de escrita são importantes porque desencadeariam uma transformação ou uma subversão do simbólico²³, que teria um poder quase unilateral na determinação da organização social e dos processos de subjetivação. Trata-se, para Fraser, da extrapolação do poder de transformação social dessas práticas discursivas, combinada com a ausência

22 Segundo Toril Moi, “o exemplo por excelência desse tipo de atividade ‘revolucionária’ pode ser encontrado nos escritos de poetas do *avant-garde*, do final do século XIX, como Lautreamont e Mallarmé ou em escritores modernistas como Joyce” (Moi, 1985, p. 170).

23 Em sua tese de doutorado, que permanece não publicada, Fraser analisa três diferentes perspectivas sobre a revolução de 1848 na França. Uma delas é a de Marx, em *O 18 de Brumário*, mas as demais são as de Victor Hugo (*Napoleão. O pequeno*) e as de Auguste Flaubert (*Educação sentimental*). Não obstante ressalte que todas elas são narrativas sobre um mesmo evento, Fraser defende que algumas delas — sobretudo as de Marx e de Flaubert — são mais interessantes para compreendê-lo. Longe de se afastar necessariamente da matéria, à qual não temos um acesso não discursivo, a literatura pode nos ajudar a compreendê-la — ainda que esta não seja sua única função (Fraser, 1980). Além disso, é preciso ressaltar que, quando (em outros contextos) Fraser fala da importância política da literatura, em particular da criação de revistas ou jornais feministas, operários e antirracistas, o que ela ressalta é o papel que eles podem ter em um processo de *formação* política da consciência e na criação de um vocabulário comum (contra-hegemônico), que lhes permita tematizar sua própria situação social de dominação e se organizar para lutar por sua superação (Fraser, 2024a; 2022b).

de uma análise sobre o lugar e a função que elas efetivamente ocupam naquela realidade social e contexto (Fraser; Nickel, 2012, p. 172).

A meu ver, ainda é possível identificar uma segunda diferença quanto à posição das autoras sobre a política. Como vimos, Kristeva parece rejeitar o potencial transformador de movimentos coletivos, cuja base seria uma identidade fantasiosa e cujo horizonte se restringiria à mera reafirmação, conservadora, dessa identidade. O seu foco está no intrapsíquico e na resistência que a vida psíquica oferece à ordem simbólica (Fraser, 2022a). Resistência que se evidencia na poesia e nas práticas de maternidade, cuja origem remonta à memória recalcada de uma experiência originária de *jouissance* que precede a inscrição da ordem simbólica. Segundo Fraser, aqui não parece haver espaço para uma conceitualização dos movimentos políticos coletivos. No caso de Cornell, por sua vez, o reconhecimento do caráter fantasioso da identificação não a leva a rejeitá-los, mas apenas a reiterar que a identidade permanece sempre aberta, pois se desconstrói em um processo infinito de identificação e diferenciação. Há, aqui, maior espaço para pensar os movimentos sociais coletivos. Embora estes sejam concebidos como frutos de uma identificação fantasiosa, e tendam a se diferenciar, eles são atores relevantes nesse processo contínuo de desconstrução. Há aqui uma importante vantagem. Nos dois casos, entretanto, a consequência é a mesma. O político tende a ser compreendido em abstração da política.

Contrapondo-se ao simbolicismo, Fraser defende então que o ponto de partida da teoria crítica devem ser as lutas políticas de oposição. Estas, porém, não têm como ser adequadamente entendidas de um ponto de vista filosófico, no sentido de (quase)transcendental, mas apenas a partir de um diagnóstico de época que promova seu autoentendimento (Fraser, 1991, p. 1326). O seu ponto de partida — e de chegada — é político, mas seu meio é a análise da realidade social específica. É somente por meio dela, para Fraser, que a teoria social crítica pode promover o autoentendimento dos desejos e lutas de uma época.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

A autora declara que não há conflito de interesses.

Editor responsável:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- BEAUVOIR, S. [1949]. “O segundo sexo”. Trad. S. Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BUTLER, J. [1990]. “Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade”. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. “The Body Politics of Julia Kristeva”. In: FRASER, N., BARTKY, S. (eds.). *Revaluing French Feminism. Critical Essays on Difference, Agency and Culture*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992. pp. 162-176.
- _____. “Corpos que importam. Os limites discursivos do ‘sexo’”. São Paulo: N-1 e Crocodilo, 2019.
- CORNELL, D. [1995]. “O que é feminismo ético?”. In: BENHABIB, S. *et al. Debates feministas. Um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: UNESP, 2018a. pp. 117-161.
- _____. [1995]. “Repensando o tempo do feminismo”. In: BENHABIB, S. *et al. Debates feministas. Um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: UNESP, 2018b. pp. 215-232.
- CIXOUS, F. [1975]. “O riso da medusa”. Trad. N. Guerellus e R. Bastos. Rio de Janeiro: Bazar dos Tempos, 2022.
- FRASER, N., NICHOLSON, L. “Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism”. *Social Text*, Nr. 21, 1989.
- FRASER, N. “Adjudicating Between Competing Social Descriptions: The Critical, Empirical and Narrative Dimensions (With An Application To Marxism)”. Tese de Doutorado em Filosofia – The City University of New York, 1980.
- _____. [1984]. “The French Derrideans. Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?” In: *Unruly Practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. pp. 69-92.
- _____. [1989]. “Luta pelas Necessidades: Esboço de uma Teoria Crítica Socialista-Feminista da Cultura Política do Capitalismo Tardio”. In: *Destinos do Feminismo. Do capitalismo administrado pelo Estado à crise neoliberal*. Trad. D. Fagundes. São Paulo: Boitempo, 2024a. pp. 71-103.
- _____. [1990]. “Estruturalismo ou Pragmática? Sobre a teoria do discurso e a política feminista”. In: *Justiça Interrompida. Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. A. C. Lopes e N. Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022a. pp. 181-200.
- _____. “The Force of Law: Metaphysical or Political?”. *Cardoso Law Review*, Vol. 13, Nr. 4, 1991, pp. 1325-331.
- _____. “Repensando a esfera pública: uma contribuição para a crítica da democracia realmente existente” [1991]. In: *Justiça Interrompida. Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”* [1991]. Trad. A. C. Lopes e N. Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022b. pp. 93-124.
- _____. “Introduction: Revaluing French Feminism”. In: FRASER, N. (ed.). *Revaluing French Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992. pp. 1-24.

- _____. [1995]. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça em uma era ‘pós-socialista’”. In: *Justiça Interrompida. Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. A. C. Lopes e N. Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022d. pp. 15-23.
- _____. [1995]. “Cultura, economia política e diferença: sobre *Justice and the Politics of Difference*, de Iris Young”. In: *Justiça Interrompida. Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. Trad. A. C. Lopes e N. Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022e. pp. 15-23.
- _____. [1995]. “Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler”. In: BENHABIB, S. et al. *Debates feministas. Um intercâmbio filosófico*. Trad. F. Veríssimo. São Paulo: UNESP, 2018a. pp. 93-115.
- _____. [1995]. “Pragmatismo, feminismo e a virada linguística”. In: BENHABIB, S. et al. *Debates feministas. Um intercâmbio filosófico*. Trad. F. Veríssimo. São Paulo: UNESP, 2018b. pp. 233-253.
- _____. “Introdução” [1997]. In: *Justiça Interrompida. Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. A. C. Lopes e N. Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022f. pp. 15-23.
- _____. [1997]. “Multiculturalismo, antiessencialismo e democracia radical: uma genealogia do atual impasse na teoria feminista”. In: *Justiça Interrompida. Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. A. C. Lopes e N. Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022g. pp. 205-21.
- FRASER, N., GORDON, L. [1994]. “Uma genealogia da ‘dependência’: investigando uma palavra-chave do Estado de bem-estar nos Estados Unidos” In: *Justiça Interrompida. Reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. A. C. Lopes e N. Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022c. pp. 149-180.
- FRASER, N., NICKEL, P. “Nancy Fraser”. In: *North American Critical Theory after Postmodernism. Contemporary Dialogs*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. pp. 155-172.
- GERSTLE, G. “The rise and fall of the neoliberal order. America and the World in the Free Market Era”. New York: Oxford University Press, 2022.
- HABERMAS, J. “A suplantação da filosofia primeira temporalizada: crítica de Derrida ao fanocentrismo”. In: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. pp. 227-60.
- IRIGARAY, L. “Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher”. Trad. R. K. Cossi. São Paulo: Senac, 2017.
- KRISTEVA, J. “Desire in Language. A semiotic approach to art and literature”. Trad. A. Jardine, T. Gora e L. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1980.
- _____. “The System and the Speaking Subject”. In: MOI, T. (ed.). *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986a. pp. 24-33.
- _____. [1979]. “Women’s Time”. In: MOI, T. (ed.). *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986b. pp. 187-213.
- LELAND, D. “Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology”. In: Nancy Fraser (Ed.). *Revaluing French Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992. pp. 113-35.

- MARIN, I. "Narcisismo e reconhecimento. Os rumos da psicanálise na teoria crítica". São Paulo: Editora UNESP, 2022.
- MARX, K. "Manuscritos econômico-filosóficos". São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. "Sobre a questão judaica". São Paulo: Boitempo, 2010.
- MOI, T. "Introduction". In: MOI, T. (ed.). *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986. pp. 1-22.
- _____. "Sexual/Textual Politics: feminist literary theory". London: Methuen, 1985.
- MITCHELL, J. "Psychoanalysis and Feminism – a radical reassessment of Freudian psychoanalysis". New York: Basic Books, 1974.
- NICHOLSON, L. "Gender and History. The Limits of Social Theory in the Age of the Family". New York: Columbia University Press, 1986.
- NOBRE, M., MARIN, I. "Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento". *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, Nr. 20, 2012, pp. 101-22.
- RODRIGUES, C., GRUMAN, P. "Do Abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler". *Anuário Antropológico*, Vol. 46, Nr. 3, 2021, pp. 67-84.
- RODRIGUES, C. "A literatura entre Derrida e Lacan: dentro/fora das relações de poder". *Viso: Cadernos de estética aplicada*, Vol. 7, Nr. 13, 2013, pp. 22-38.
- _____. "Escritas: Filosofia e Gênero". Rio de Janeiro: Ape'Ku Editora, 2020.
- ROSE, J. "Introdução II a *Feminine sexuality*". In: MARTINS, A., SILVEIRA, L. (orgs.). *Freud e o Patriarcado*. São Paulo: Hedra, 2020. pp. 265-302.
- _____. [1986]. "Sexuality in the Field of Reason". New York: Verso, 2005.
- RUBIN, G. [1985]. "O tráfico de mulheres". In: *Políticas do Sexo*. Trad. J. P. Dias. São Paulo: Ubu, 2017. pp. 9-61.
- RUBIN, G., BUTLER, J. "Tráfico Sexual – Entrevista". *Cadernos Pagu*, Nr. 21, 2003, pp. 157-209.
- SILVEIRA, L. "Simbolismo e circularidade fálica: em torno da crítica de Nancy Fraser ao 'lacanismo'". In: MARTINS, A., SILVEIRA, L. (orgs.). *Freud e o Patriarcado*. São Paulo: Hedra, 2020. pp. 317-39.
- WITTIG, M. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Trad. M. Galvão. São Paulo: Autêntica, 2022.