

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
ESCOLA DE DIREITO, TURISMO E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

João Ronaldo Ribeiro

**O DEVER DO ESTADO BRASILEIRO DE PUNIR A OPRESSÃO COM
MOTIVAÇÃO LGBTIFÓBICA E A NECESSIDADE DE INCLUSÃO DAS
MINORIAS SEXUAIS: Uma análise baseada na teoria da justiça de Nancy
Fraser.**

Ouro Preto
2020

João Ronaldo Ribeiro

**O DEVER DO ESTADO BRASILEIRO DE PUNIR A OPRESSÃO COM
MOTIVAÇÃO LGBTIFÓBICA E A NECESSIDADE DE INCLUSÃO DAS
MINORIAS SEXUAIS: Uma análise baseada na teoria da justiça de Nancy
Fraser.**

Dissertação de Mestrado apresentada para depósito junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Direito na Universidade Federal de Ouro Preto.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia.

Ouro Preto

2020

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

R484o Ribeiro, João Ronaldo.

O dever do estado brasileiro de punir a opressão com motivação
LGBTifóbica e a necessidade de inclusão das minorias sexuais
[manuscrito]: Uma análise baseada na teoria da justiça de Nancy Fraser.
/ João Ronaldo Ribeiro. - 2020.
177 f.: il.: gráf..

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Departamento de Direito. Programa de Direito.
Área de Concentração: Novos Direitos, Novos Sujeitos.

1. Homofobia. 2. Reconhecimento (Direito). 3. Discriminação. I.
Ribeiro João Ronaldo . Bahia, Alexandre Gustavo Melo Franco de
Moraes. III. Universidade Federal de Ouro Preto. IV. Título.

CDU 34



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
ESCOLA DE DIREITO, TURISMO E MUSEOLOGIA
DEPARTAMENTO DE DIREITO



FOLHA DE APROVAÇÃO

João Ronaldo Ribeiro

**O DEVER DO ESTADO BRASILEIRO DE PUNIR OS
CRIMES COM MOTIVAÇÃO HOMOTRANSFÓBIA E A NECESSIDADE DE
INCLUSÃO DAS MINORIAS LGBTI: Uma análise baseada na teoria da justiça de
Nancy Fraser**

Membros da banca

Prof. Dr. Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia (orientador) - Doutor - UFOP

Profa. Dra. Natália de Souza Lisboa - Doutora - UFOP

Prof. Dr. Paulo Roberto Iotti Vecchiatti - Doutor - ITE

Versão final

Aprovado em 03 de março de 2020.

De acordo

Professor (a) Orientador (a)



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes Bahia, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 13/03/2020, às 15:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0043504** e o código CRC **7E40689D**.

Referência: Caso responda este documento, indicar expressamente o Processo nº 23109.002467/2020-33

SEI nº 0043504

R. Diogo de Vasconcelos, 122, - Bairro Pilar Ouro Preto/MG, CEP 35400-000
Telefone: 3135591545 - www.ufop.br

AGRADECIMENTOS

Agradeço muitíssimo ao meu orientador professor Alexandre Bahia, uma referência acadêmica e pessoal. Agradeço também aos professores/as Bruno, Karine e Tatiana, de quem tive a alegria de ser aluno. Agradeço também aos meus colegas do mestrado na UFOP, especialmente ao Alberto, com quem compartilhei angústias acadêmicas e pessoais.

Dedico esse trabalho à minha mãe Zilda e ao meu pai Maurício, pessoas fundamentais para minha formação. Agradeço também aos meus irmãos e sobrinhos, especialmente a Elizete, de quem estive mais próximo nesses últimos anos. Sou grato também ao Luan, pelo incentivo de sempre, e sua família, que me acolheu tão bem na cidade da Campanha.

RESUMO

O problema enfrentado na presente pesquisa parte da constatação de que a violência contra a população LGBTI no país alcança dados alarmantes e, não obstante isso, não há leis em âmbito penal que considerem expressamente os marcadores sociais de diferença de orientação sexual e identidade de gênero como elementos caracterizadores de relevância penal. Teve-se como hipótese inicial, posteriormente confirmada, a afirmação segundo a qual a ausência de normas penais que protegessem a livre manifestação da orientação sexual e da identidade de gênero violaria o direito à liberdade sexual e também à igualdade. A pesquisa se serviu da proposta teórica sobre justiça de Nancy Fraser, que a divide em três dimensões: da redistribuição, do reconhecimento e da representação (FRASER, 1996a, 1996b, 2003, 2006, 2009). Para ela, as demandas sociais deveriam estar fundamentadas nesses três paradigmas da justiça, tendo como critério de julgamento a paridade de participação. Distinguiu-se analiticamente os padrões institucionalizados e as práticas culturais não institucionalizadas que geram exclusão nas três dimensões da justiça na teoria de Fraser. Os padrões institucionalizados de exclusão violam o direito à igualdade, enquanto as práticas sociais de exclusão ofendem o direito à liberdade. Foi possível constatar também que a violência LGBTIfóbica no Brasil alcançou um grau alarmante, o que justifica a tutela penal. Concluiu-se que a criminalização da LGBTIfobia se justifica a partir de dois elementos centrais: o dever de proteção adequada à liberdade sexual de LGBTI e o dever de tratamento igualitário às formas de opressão de grupos vulneráveis. Identificou-se que no Brasil há um conjunto de normas penais que buscam proteger grupos vulneráveis e a ausência de normas penais contra a LGBTIfobia significa considerar LGBTI como menos digno de respeito em relação as outras minorias vulneráveis. Assim, entendemos que os crimes com motivação LGBTIfóbica são já tipificados na atual legislação por meio da lei que pune o racismo.

PALAVRAS-CHAVES: LGBTIfobia. Criminalização. Reconhecimento.

ABSTRACT

The problem faced in the present research stems from the fact that violence against the LGBTI population in the country reaches alarming data, and yet there are no criminal laws that explicitly consider the social markers of difference sexual orientation and gender identity as elements of criminal relevance. The initial hypothesis, which was later confirmed, was the statement that the absence of criminal norms protecting the free expression of sexual orientation and gender identity would violate the right to sexual freedom and equality. The research used Nancy Fraser's theoretical proposal on justice, which divides it into three dimensions: redistribution, recognition and representation (FRASER, 1996a, 1996b, 2003, 2006, 2009). For her, social demands should be based on these three paradigms of justice, having as parity criterion the parity of participation. The institutionalized patterns and non-institutionalized cultural practices that generate exclusion in the three dimensions of justice in Fraser's theory were analytically distinguished. It has been argued that institutionalized patterns of exclusion violate the right to equality, while social practices of exclusion offend the right to freedom. It has been found that in Brazil LGBTIphobic violence has reached an alarming degree, which justifies criminal protection. It was concluded that the criminalization of LGBTIphobia is justified from two central elements: the duty of adequate protection of LGBTI sexual freedom and the duty of equal treatment to the forms of oppression of vulnerable groups. It has been identified that in Brazil there is a set of criminal norms that seek to protect vulnerable groups and that the absence of criminal norms against LGBTIphobia means to consider LGBTI as less worthy of respect than other vulnerable minorities. Thus, we conclude that LGBTIphobic-motivated crimes can be adequately included in current legislation through the law that punishes racism.

KEYWORDS: LGBTIphobia. Criminalization. Recognition.

LISTA DE TABELAS

- FIGURA 1 Número de Homicídios de LGBTI – Série Histórica
- FIGURA 2 Total de denúncias/violações recebidas pelo Disque 100 (2011 a 2016)

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADO	Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
AGBLT	Associação de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais
ANTRA	Associação Nacional de Travestis e Transexuais
Art.	Artigo
Av.	Avenida
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CP	Código Penal
CR	Constituição da República Federativa do Brasil
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
EUA	Estados Unidos da América
FMI	Fundo Monetário Internacional
GGB	Grupo Gay da Bahia
HC	Habeas Corpus
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPD	Instituto de Pesquisa Datafolha
IPEA	Instituto de Pesquisas Econômica Aplicada
FBSP	Fórum Brasileiro de Segurança Pública
LGBTI	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis e Intersexuais
MG	Minas Gerais
OEA	Organização dos Estados Americanos
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONU	Organização das Nações Unidas
RE	Recurso Extraordinário
SDH	Secretaria da Presidência da República de Direitos Humanos
STF	Supremo Tribunal Federal
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura

UFOP

Universidade Federal de Ouro Preto

TGEU

Transgender Europe

SUMÁRIO

RESUMO	4
ABSTRACT	5
LISTA DE TABELAS	6
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	7
INTRODUÇÃO.....	11
PROBLEMA	13
OBJETIVOS.....	13
MARCO TEÓRICO	14
METODOLOGIA.....	16
2 A VIOLÊNCIA LGBTIFÓBICA NO BRASIL	19
2.1 Violência no Brasil contra os LGBTI.....	19
2.2 Relatórios Anuais do Grupo Gay da Bahia..	21
2.2.1 Perfis das vítimas – Relatórios anuais do Grupo Gay da Bahia.	22
2.2.2 Perfis dos homicídios – Relatórios anuais do Grupo Gay da Bahia.....	24
2.2.3 Retrato da violência - Relatório da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH).	26
2.3 Violência contra as pessoas trans – um caso particular ANTRA – Associação de Travestis e Transexuais.	29
2.4 Algumas características da violência LGBTIfóbica.....	33
2.5 Violência LGBTIfóbica no Brasil – algumas conclusões	37
3 GÊNERO E O DIREITO: INSTITUCIONALIZAÇÃO DA LGBTIFOBIA.....	39
3.1 Um novo olhar sobre a sexualidade: a construção moral dos sujeitos sexualizados.....	39
3.2 O Direito como instrumento normatizador de regras de gênero.	41
4 EXIGÊNCIAS DA JUSTIÇA EM NANCY FRASER.....	52
4.1 Os significados do reconhecimento.....	52
4.2 As exigências da justiça em Nancy Fraser..	58
4.3 A paridade de Participação.....	64
4.4 Redistribuição para Nancy Fraser.....	65
4.4.1 Capitalismo: entre Fraser e Honneth.	66
4.4.2 Capitalismo e normas de gênero: entre Fraser e Butler.....	68
4.5 Reconhecimento para Nancy Fraser.....	73
4.5.1 É possível o reconhecimento sem ética	75

4.5.2 Qual a relação entre reconhecimento e redistribuição?.....	78
4.6 Parâmetro de justificação das demandas..	79
4.7 Uma teoria democrática da justiça	81
4.8 Entre a afirmação e a transformação..	82
4.9 Incluindo a representação.	84
4.10 Problema de enquadramento.....	88
4.11 A criminalização da LGBTIfobia e a teoria da justiça de Nancy Fraser: algumas considerações mais.	94
5. A LGBTIFOBIA COMO MANIFESTAÇÃO RACISTA	100
6. O DIREITO PENAL E A PROTEÇÃO DE GRUPOS VULNERÁVEIS.....	107
6.1 A violência LGBTIfóbica e as esferas da justiça em Nancy Fraser	111
6.2 A violência LGBTIfóbica e a redistribuição	112
6.3 A violência LGBTIfóbica e o reconhecimento.....	115
6.4 A violência LGBTIfóbica e a representação	119
6.5 A necessidade de criminalização da LGBTIfobia	124
6.5.1 O que significa juridicamente criminalizar a LGBTIfobia?.....	124
6.5.2 Objeto de tutela penal na criminalização da LGBTIfobia	127
6.6 A LGBTIfobia e a neutralidade liberal.....	127
6.7 Mandados constitucionais de criminalização da LGBTIfobia	130
6.8 Onde debater a criminalização da LGBTIfobia? Um problema de enquadramento	136
6.9 Documentos internacionais que obrigam o país a criminalizar a LGBTIfobia.....	138
7. A CRIMINALIZAÇÃO DA LGBTIFOBIA E O PAPEL DO PODER JUDICIÁRIO NO BRASIL	143
7.1 Habeas Corpus nº 82.424 no Supremo Tribunal Federal: síntese do caso	144
7.2 A Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão – ADO nº 26: brevíssimo síntese do caso	149
7.3 Análise comparativa dos dois casos	152
8. CONCLUSÃO.....	155
9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	160

1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, no Brasil, a Suprema Corte tem tomado importantes decisões que reconhecem direitos à população LGBTI¹. O processo de conquistas de direitos tem se dado por meio do Poder Judiciário, enquanto o Legislativo ainda mantém um terreno árido e pouco sensível ao reconhecimento da cidadania dessa população. O reconhecimento de direitos individuais contrasta, entretanto, com a falta de políticas públicas que busquem enfrentar o preconceito e a violência sofridos por essa população. Os órgãos e entidades de defesa dos direitos dos LGBTI vêm demonstrando, por meio de seus relatórios, que o grau de violência LGBTIfóbica no país é extremamente grave. Há, nos últimos anos, um aumento verdadeiramente assustador dos números de crimes com motivação LGBTIfóbica e de homicídio, em particular (GGB, 2009 a 2018).

O Estado brasileiro oficialmente reconhece o grau de violência contra a população LGBTI. No *Relatório sobre Violência Homofóbica no Brasil: ano de 2011*, produzido pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República², documento, portanto, do Estado Brasileiro, reconhece que há “[...] um aterrador quadro de violências homofóbicas no Brasil: no ano de 2011, foram reportadas 18,65 violações de direitos humanos de caráter homofóbico por dia” (BRASIL, 2012, p. 18).

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos – CIDH produziu um relatório em 2015 em que analisa os dados de violência contra LGBTIs nas Américas. A CIDH reconhece a “[...] falta de medidas efetivas para prevenir, investigar, sancionar e reparar atos de violência cometidos contra pessoas LGBTI, de acordo com o padrão de devida diligência” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2015, p. 11). Embora, de uma forma geral, os dados na América Latina demonstrem a gravidade da violência, a realidade brasileira é, de longe, a mais gritante. O relatório da CIDH destaca que “as estatísticas do Brasil superam consideravelmente as de qualquer outro Estado Membro da OEA, em relação ao número de homicídios documentados” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2015, p. 96).

Especificamente em relação a travestis e transexuais, o país ostenta números ainda

¹ Em 2011, dando interpretação conforme a Constituição, a Suprema Corte reconheceu a possibilidade da união estável entre pessoas do mesmo sexo (BRASIL, 2011). Em 2018, a mesma Corte posicionou-se favoravelmente à possibilidade de alteração do nome civil e do sexo no registro para os transgêneros, independentemente do procedimento cirúrgico de redesignação de sexo (BRASIL, 2018).

² Foram produzidos relatórios sobre violência contra a população LGBTI pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, para os anos 2011, 2012, 2013 e 2018. Embora esses relatórios demonstrassem um aumento grande das denúncias e revelassem um problema grave de violência, o governo suspendeu, infelizmente, a divulgação dos relatórios, não havendo, até a presente data, dados dos anos seguintes.

piores. Estudo feito pelo Transgender Europe – TGEU (2013) aponta o Brasil como o país que mais mata pessoas trans. No período do estudo da entidade, que corresponde aos anos de 2008/2011, os assassinatos ocorridos no Brasil corresponderam a quase 40% de todas as mortes no planeta de pessoas trans (TRANSGENDER EUROPE, 2013). Os dados apontam para a tendência de alta nos últimos anos. A expectativa de vida das pessoas trans no Brasil é de 35 anos, enquanto a média da população em geral alcança o dobro desse tempo (UNIÃO NACIONAL LGBT apud GONÇALVES et al., 2016). Os números frios podem esconder, entretanto, o ódio que marca as situações concretas de violência em todos esses homicídios. São crimes, em geral, marcados por extrema crueldade³. Em descompasso com esse quadro de violência de ódio contra a população LGBTI no Brasil, o país não tem qualquer lei nacional que puna expressamente a LGBTIfobia em âmbito penal.

O combate a todas as formas de discriminação é objetivo fundamental da República Brasileira, na forma do art. 3º, IV, Constituição da República, donde se pode incluir aquelas motivadas por orientação sexual e identidade de gênero na locução geral “quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, 2015). O art. 5º, XLII, da Carta Maior prevê que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (BRASIL, 2015). Por uma nova hermenêutica, pode-se concluir que o termo racismo não se refere à raça *stricto sensu*, mas a um grupo identitário, conforme decidiu o Supremo Tribunal Federal no conhecido *caso Ellwanger*⁴ - HC 82.424/RS (BRASIL, 2003). Acrescenta-se ainda a previsão do art. 5º, XLI, da Constituição Federal, o qual estabelece que “a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais” (BRASIL, 2015). Por outro lado, há diversos documentos internacionais que obrigam o país a

³ Em 2016, dois crimes, amplamente noticiados pela imprensa brasileira, foram especialmente chocantes e, ao mesmo tempo, ilustrativos. Um dos homicídios ocorreu no natal de 2016, em uma estação de metrô na cidade de São Paulo, quando um vendedor ambulante foi brutalmente atacado até a morte por tentar defender um homossexual e uma travesti que fugiam desesperadamente de dois lutadores de artes marciais (AMBULANTE ..., 2016). Outro caso ocorreu no dia 29 de dezembro de 2016. O jovem homossexual Itaberli Lozano, de 17 anos, foi assassinado pela própria mãe evangélica com três facadas no pescoço numa emboscada por ela arquitetada. O jovem, que morava com a avó, foi atraído para a casa da mãe para uma conversa, supostamente amistosa, quando foi surpreendido com seguidos ataques e, quando já se encontrava desacordado, foi esfaqueado no pescoço (SUSPEITOS ..., 2017). Dois dias antes do assassinato, o adolescente chegou a postar em redes sociais que teria sido agredido pela mãe por ser gay (EM POST ..., 2017).

⁴ O Supremo Tribunal Federal no HC nº 82.424/RS rejeitou a tese do impetrante de que judeus não constituiriam raça para fins penais, tendo argumentado, em razão disso, que o discurso de ódio contra judeus não poderia ser considerado *racismo*. Entendeu a Corte que “a divisão dos seres humanos em raças resulta de um processo de conteúdo meramente político-social. Desse pressuposto origina-se o racismo que, por sua vez, gera a discriminação e o preconceito segregacionista”, de modo que é necessário conciliar os “conceitos etimológicos, etnológicos, sociológicos, antropológicos ou biológicos de modo a construir a definição jurídica-constitucional do termo” (BRASIL, 2003, pag. 1-2). Assim, para fins de proteção jurídico-penal, o termo raça não está atrelado a qualquer limite biológico, é, ao contrário, um conceito abstratamente constituído que atende a finalidades segregacionistas – o que não é diferente no caso de orientação sexual e identidade de gênero.

punir os crimes de ódio contra LGBTI⁵.

Problema

O problema do projeto foi investigar, sob a perspectiva teórica do reconhecimento em Nancy Fraser, se a ausência de normas penais que punam de forma específica os crimes contra a vida e a honra com motivação LGBTIfóbica viola a ideia do direito à liberdade sexual dos LGBTI e à igualdade. A análise da questão se serviu da concepção de justiça em Nancy Fraser. Assim, pretendeu-se enfrentar um possível conflito quando se tenciona o contexto fático brasileiro, a partir da constatação da disseminação do discurso de ódio e violência por LGBTIfobia somada à omissão do Estado brasileiro em criar tipos penais que visem fazer frente a essa violência, e, de outro lado, um dever jurídico-político, decorrente do princípio democrático e da justiça em conferir status igual de participação.

Objetivos

Geral: pesquisar se há elementos suficientes para concluir que o quadro de violência de ódio contra pessoas LGBTI no Brasil e a ausência de legislação penal em torno da matéria, à luz do ordenamento jurídico brasileiro e internacional, se mostram incompatíveis com o direito à liberdade e à igualdade.

Específicos: a) pesquisar os dados dos relatórios de violência LGBTIfóbica da Secretaria da Presidência da República, os relatórios do Grupo Gay da Bahia e o relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos sobre a *Violência contra pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexo nas Américas*, do ano de 2015; b) pesquisar a proposta teórica sobre a questão da justiça em Nancy Fraser, buscando identificar se a situação de violência LGBTIfóbica e ausência de leis que expressamente punam a LGBTIfobia violam o

⁵ Por meio da Resolução n° 2.435, de 2008, a Organização dos Estados Americanos – OEA expressou preocupação com os “atos de violência e pelas violações aos direitos humanos correlatas, motivados pela orientação sexual e pela identidade de gênero”. Na Resolução n° 2.504, de 4 de junho de 2009, a Organização voltou a condenar os atos de violência motivados por orientação sexual e identidade de gênero e instou os Estados que investigassem os crimes contra LGBTI e assegurassem “[...] uma proteção adequada aos defensores de direitos humanos que trabalham com a questão dos atos de violência e das violações de direitos humanos cometidos contra indivíduos em razão da orientação sexual e identidade de gênero”. Na Resolução n° 2.600, de 8 junho de 2010, voltou a reafirmar o dever dos Estados de tomarem “[...] todas as medidas necessárias para assegurar que não sejam cometidos atos de violência ou outras violações de direitos humanos contra pessoas por motivo de orientação sexual e identidade de gênero [...]”. Por meio da Resolução n° 2.653, de 7 de junho de 2011, a OEA voltou a mencionar a sua preocupação em relação à violência contra LGBTI, reiterando as resoluções anteriores.

direito à liberdade e à igualdade; c) pesquisar as normas nacionais penais que tratam especificamente de crimes contra grupos vulneráveis.

Marco teórico

Para enfrentar o problema apontado, serviu-se da proposta teórica de Nancy Fraser, para quem a justiça na atualidade apresenta três dimensões: do reconhecimento, da redistribuição e da representação. Fraser desenvolve a sua teoria a partir da crítica ao que ela considera como problema da substituição, que teria caracterizado os novos movimentos sociais. Segundo a autora, as lutas por reconhecimento estariam substituindo as antigas lutas por melhores condições materiais de vida (FRASER, 2002). Fraser aponta que essas novas lutas se dão em um contexto de enfraquecimento do ideal socialista pós-1989: nos “[...] conceitos ‘pós-socialistas’, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política” (FRASER, 2006, p. 231). Ao mesmo tempo em que esse processo se caracteriza, paradoxalmente, a desigualdade e a marginalização econômica se acentuam em todo o mundo.

A autora busca dar uma resposta teórica que dê conta de conjugar as demandas por distribuição material e, ao mesmo tempo, seja capaz de responder aos novos anseios por reconhecimento. “Meu objetivo maior é ligar duas problemáticas políticas atualmente dissociadas; pois é somente integrando reconhecimento e redistribuição que chegaremos a um quadro conceitual adequado às demandas de nossa era” (FRASER, 2006, p. 231-232).

Posteriormente, Fraser (2005) inclui em sua teoria uma terceira dimensão: a representação política. A inclusão dessa nova dimensão é uma resposta às críticas de que a sua teoria teria um déficit democrático e, segundo Fraser (2009), uma exigência da globalização, com reflexos econômicos e culturais.

As três dimensões da justiça deveriam ser articuladas em torno de um único parâmetro de justificação das demandas sociais, o que Fraser (2003) chama de princípio da paridade de participação. Esse princípio determina que as condições concretas dos sujeitos deveriam garantir a igualdade de posições sociais, o que deve ser analisado a partir da posição relativa dos sujeitos. Assim, o princípio da paridade de participação é atendido na medida em que determinado grupo ou sujeito, em relação aos demais, tem igualdade de condições de acesso aos bens materiais, à estima social, além da participação política. A análise, portanto, deve ser feita do conjunto de condições sociais ao exercício dos direitos e não do sujeito

individualmente considerado.

Importante destacar que também foram feitas algumas ressalvas à teoria proposta por Fraser. Primeiro, reputou-se um equívoco da pensadora ao considerar a LGBTIfobia uma forma de opressão monovalente. É necessário pontuar que essa ressalva à proposta teórica de Fraser não implica na rejeição da sua teoria, mas apenas uma interpretação, à luz da sua própria proposta teórica, para um problema concreto. Por outro lado, Fraser não fez uma análise mais detida sobre a LGBTIfobia, o que justifica, de certo modo, tratar essa objeção como uma questão periférica dentro de sua teoria. Portanto, apoiando-se, em parte, nas críticas de Butler (2016) a Fraser, entendeu-se que a LGBTIfobia é um modo de produção de exclusão que originariamente produz marginalização simbólica (reconhecimento), material (redistribuição) e política (representação). Sendo assim, sustentou-se que a criminalização da LGBTIfobia deve, por consequência, enfrentar essas três dimensões da justiça.

Fez-se ainda para a pesquisa uma distinção entre os modos de negação das dimensões da justiça institucionalizados e não institucionalizados, embora Fraser deixe essa questão à margem da sua teoria. Essa consideração parte da divergência entre Axel Honneth e Nancy Fraser sobre suas propostas teóricas. Honneth (2003) parte de um paradigma intersubjetivo do reconhecimento, o que ele extrai do pensamento de Hegel (1992), propõe as três esferas: o amor, o direito e a solidariedade. Na interpretação de Fraser (2000), Honneth teria menosprezado o papel das instituições em sua teoria, enxergando tão somente os processos de negação de reconhecimento que circulam nas práticas sociais sem mediação das instituições. No texto *Nuevas Reflexiones sobre el Reconocimiento*, Fraser (2000) parece considerar em sua teoria apenas os processos de negação de reconhecimento institucionalmente consolidados.

Diante das duas posições, adotou-se uma via intermediária, segunda a qual as práticas sociais excludentes podem tanto circular sem interferência das instituições quanto, com o tempo, se institucionalizarem nos aparelhos sociais. Essa posição intermediária se mostrou mais adequada ao tratamento das questões envolvendo a LGBTIfobia, tendo em que vista que, como mecanismo social de exclusão, ela está presente no cotidiano das pessoas LGBTI, em suas relações com outros indivíduos e grupos, ainda que essas relações não sejam mediadas pelas instituições, não podendo ser menosprezada, mas também passível de ser analisada por meio de práticas institucionais que excluem essa população. Assim, ao longo do trabalho seguiu-se essa perspectiva. Tal distinção possibilitou associar as formas de produção de exclusão sem interferências das instituições como uma violação às liberdades, além das

exclusões consolidadas ao direito à igualdade.

Metodologia

A pesquisa teve uma vertente empírica, com análise de dados, e uma outra, de viés teórico. A parte empírica consistiu na análise dos relatórios de violência LGBTIfóbica da Secretaria da Presidência da República, do Grupo Gay da Bahia e da Comissão Interamericana de Direitos Humanos sobre a *Violência contra pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexo nas Américas* do ano de 2015, para traçar um panorama geral da violência contra as pessoas LGBTI no Brasil. A parte teórica consistiu no enfrentamento da posição adotada pelo Estado brasileiro ante a violência LGBTIfóbica no país a partir da proposta teórica de Nancy Fraser da teoria da justiça.

Partindo da distinção feita entre formas de exclusão não institucionalizadas e institucionalizadas, os dois primeiros capítulos buscaram analisar a LGBTIfobia respectivamente sob as duas perspectivas. A LGBTIfobia, como mecanismo de exclusão, poderia ser analisada a partir das práticas excludentes vivenciadas por LGBTI em seu cotidiano ou por meio da exclusão produzida por aparelhos institucionais, os quais lhes privam ou dificultam o gozo de direito em condições de igualdade.

O capítulo seguinte a esta introdução buscou demonstrar que a LGBTIfobia é um mecanismo produtor de violência que faz parte do cotidiano da população LGBTI e tem uma forma de funcionamento própria, que, pela sua gravidade, compromete as condições ao exercício da liberdade sexual. Concluiu-se que a violência contra LGBTI está sustentada na divisão ideológica por meio da orientação sexual e identidade de gênero e tem raízes históricas profundas. A violência, portanto, está associada às práticas simbólicas de exclusão que atribuem às homossexualidades características estigmatizantes. O suposto caráter ontológico (“ser homossexual/transsexual”) atribui a esses sujeitos certa posição social que sustentaria sua marginalização. Assim, LGBTI agem socialmente, em sua vida cotidiana, como sujeitos moralmente inferiorizados, como categoria de sujeitos com menor valor moral e menos dignos de respeito. Nesse sentido, a violência cotidiana por eles sentida é em grande medida tolerada pela população em geral. Sob essa perspectiva, os LGBTI têm sua liberdade sexual negada, de modo que a criminalização da LGBTIfobia se voltaria a sua tutela.

No terceiro capítulo a LGBTIfobia foi analisada como forma institucionalizada de produção de exclusão. Demonstrou-se que o Direito Moderno conferiu ao

homossexual/transexual uma posição de sujeitos de segunda classe, consagrando explícita ou implicitamente normas jurídicas que excluem LGBTI. O homossexual era um pecador para a tradição jucaico-cristã e, para o Direito, um criminoso. Embora, desde o Código Criminal Imperial de 1830, o Brasil tenha deixado de criminalizar a relação consentida entre adultos do mesmo sexo, os aparelhos de justiça ainda permaneceriam avessos às homossexualidades. Nesse ponto, portanto, percebe-se que ausência de normas penais que criminalizem a LGBTIfobia é um traço de continuidade característico do Direito Moderno, o que violaria o direito à igualdade. Além disso, tal omissão pode ser configurada como insistência do sistema jurídico em menosprezar a violência LGBTIfóbica.

Com as análises feitas nos capítulos 2 e 3, foi possível abordar de forma mais detida a teoria da justiça de Nancy Fraser. Neste quarto capítulo, buscou-se demonstrar a posição adotada por Fraser sobre o reconhecimento e suas discordâncias em relação à proposta de Axel Honneth. Como afirmado acima, adotou-se uma distinção entre práticas excludentes não institucionalizadas e institucionalizadas. A dimensão institucionalizada das dimensões da justiça proposta por Fraser (reconhecimento, redistribuição e participação) foi relacionada à proposta teórica de Alexandre Bahia (2014) em relação ao direito à igualdade.

A partir de referências históricas e antropológicas, o capítulo 5 apresenta uma análise do sentido adequado do termo racismo previsto nas leis penais internas e acordos aos quais o Brasil aderiu. Concluiu-se que a LGBTIfobia é espécie do racismo, desse modo, a interpretação adequada das leis penais sobre a matéria deve incluir as condutas LGBTIfóbicas.

No capítulo seguinte investigou-se no sistema jurídico brasileiro as normas penais que buscam combater a violência contra grupos vulneráveis. Demonstrou-se que o sistema penal no Brasil é direcionado para combater as formas de violência específica, de modo que a criminalização da LGBTIfobia corresponde a uma exigência de tratamento igualitário pelo sistema jurídico em relação a outras formas de opressão. Analisou-se mais cuidadosamente como a criminalização da LGBTIfobia se relaciona com as três esferas da justiça em Fraser. Concluiu-se que a criminalização da LGBTIfobia está vinculada às três dimensões da justiça e pode ser justificada tanto pelas práticas sociais institucionalizadas pelo direito quanto às práticas excludentes presentes no cotidiano dos LGBTI. Por fim, investigou-se as implicações jurídicas da criminalização da LGBTIfobia. Buscou-se determinar o sentido da medida, os bens jurídicos que buscam ser tutelados, a compatibilidade da criminalização com os valores de tradição liberal, a pluralidade de concepções de vida, bem como de que modo a medida

decorre dos preceitos constitucionais e de normas internacionais.

2 A VIOLÊNCIA LGBTIFÓBICA NO BRASIL

Quando se analisa a violência contra grupos vulneráveis, é preciso considerar que a sustentação dos atos mais incisivos de agressão física pode estar relacionada à lógica de depreciação moral construída e reforçada por práticas sociais institucionalizadas. A violência pode ser a expressão mais visível de uma ordem simbólica submersa que impõe os limites de ação de grupo nos espaços sociais. Desse modo, o quadro de violência pode dar uma noção da própria valoração simbólica em relação ao grupo LGBTI no país.

Essa violência pode estar reforçando a depreciação moral da população LGBTI – produzindo uma espécie de mensagem de terror generalizado à comunidade. O efeito gerado (consciente ou inconscientemente desejado pelo autor) seria o ocultamento das expressões de sexualidades, contribuindo para o reforço de um tipo único de sexualidade que vai se “naturalizando”. Nesse sentido, a omissão por parte do Estado em dar resposta satisfatória à violência pode significar o cerceamento das formas de expressões que, por vias transversas, culmina com a degeneração desses próprios sujeitos. Pretende-se, neste capítulo, fazer um panorama da violência contra a população LGBTI no Brasil para cumprir dois diferentes objetivos para o presente trabalho: (i) identificar o quadro de violência contra a população LGBTI, analisando se, de fato, há uma situação que reclamaria uma ação estatal em face da gravidade do problema e (ii) pesquisar se a violência contra a população LGBTI tem características suficientes para afirmar que se estaria diante de um tipo de violência particular, a qual merece, por consequência, um tratamento específico por parte do Estado. A partir dessas duas análises, espera-se formular o problema que se coloca diante de um dever de ação do Estado, o que desencadeará posteriores investigações teóricas.

2.1 Violência no Brasil contra os LGBTI

Um dos efeitos da tolerância difusa na sociedade e nos órgãos estatais com relação à violência LGBTIfóbica no Brasil é a escassez de dados oficiais sobre esse problema. Embora ONGs e outras entidades da sociedade civil venham denunciando há anos esse tipo de violência, o Estado brasileiro não criou um sistema de monitoramento eficaz sobre esse tipo de violência em âmbito nacional⁶. A ausência de iniciativas nesse sentido está em consonância com um contexto mais geral de invisibilidade da violência contra a população

⁶ A OEA tem resoluções, aprovadas por meio da sua Assembleia Geral, que instam os estados-membros a produzirem dados a respeito da violência LGBTIfóbica em seus territórios (OEA, 2013, p. 3; OEA, 2014, p. 3). A produção de dados não é uma obrigação estatal e não mera faculdade.

gay e trans no Brasil. Por essa razão, torna-se um trabalho árduo demonstrar por meio de números oficiais os crimes com motivação LGBTIfóbica. Assim, buscar-se-á amparo em estatísticas de organismos não estatais para demonstrar o quadro de violência no país contra essa população.

Por detrás das estatísticas e números que retratam a violência contra a população LGBTI no país, há histórias dramáticas de vidas interrompidas com indissimulada crueldade. Em 2017, um caso amplamente noticiado pela imprensa ilustra o grau de naturalização da violência LGBTIfóbica no país. O crime aconteceu dia 15 de fevereiro, em Fortaleza. A vítima, Dandara dos Santos, de 42 anos, travesti, foi brutalmente espancada por um grupo de homens na rua e, posteriormente, foi assassinada a tiros (TRAVESTI, 2017a). O caso ganhou repercussão com o vídeo, que passou a circular nas redes sociais, feito por um dos agressores. No vídeo, a travesti aparece levando chutes e recebendo golpes com chinelo e madeira, com marcas de sangue pelo corpo. Em dado momento, os agressores ordenaram que a vítima subisse em um carrinho-de-mão, mas, sem forças, foi incapaz sequer de se levantar e cai, momento em que leva diversos chutes na cabeça e, em seguida, outros golpes com pedaço de madeira. Em meio à violência, insultos LGBTIfóbico são feitos a todo instante: “viado feio”, “a mundice (*sic*) está de calcinha e tudo” (TRAVESTI, 2017b). A cena macabra mostra a travesti sem condições de esboçar qualquer reação, sendo covardemente agredida em um espetáculo de horror⁷.

No ano seguinte, dia 21 de dezembro, na Avenida Paulista, uma das avenidas mais conhecidas da cidade de São Paulo-SP e, ironicamente, o lugar onde se celebra a maior parada LGBTI do país, quando retornava para casa com o marido e outro casal, Plínio, de 30 anos, após uma discussão, foi morto a facadas por uma pessoa desconhecida. Plínio e o marido estavam de mãos dadas quando começaram a receber insultos (FERREIRA; TOMAZ, 2018). Em depoimento, testemunhas disseram que Plínio e seu marido foram xingados pelo autor de “viadinho”, “menininha” e “seus gays, merecem morrer” (MARIDO, 2018). Logo após, Plínio recebeu diversas facadas, foi socorrido, mas morreu (VAZ, 2018)⁸. Esses são alguns entre tantos

⁷ Em audiência com o então Governador do Estado do Ceará, a mãe de Dandara, emocionada, deu um depoimento comovente: “Açoitaram meu filho, governador. Fizeram tanta coisa ruim com ele... Eu não tive coragem de ver, mas me contaram tudo. O senhor sabia que o sangue dele escorria pelo rosto, e ele ia limpando com a mãozinha assim? Minha maior dor é que ele chamou por mim. Enquanto batiam nele, ele dizia: ‘Eu quero minha mãe. Cadê a minha mãe?’ E eu não estava lá” (MÃE, 2017).

⁸ Na mesma avenida, em 2010, câmeras de segurança gravaram um ataque de um jovem de 19 anos (Jonathan Domingues) e outros quatro adolescentes contra Betônio, homossexual, quando retornava com dois amigos para casa. A vítima foi surpreendida com o ataque de um dos menores que quebrou uma lâmpada fluorescente no seu rosto e outra, nas suas costas. A ação não foi precedida de qualquer desentendimento ou discussão. Os autores continuaram a ação contra a vítima e com um golpe “gravata” no pescoço a asfixiaram (FRAZÃO, 2015). Se não

casos que podem ser relatados.

Uma das organizações mais importantes no Brasil de proteção dos Direitos Humanos das pessoas LGBTI é o Grupo Gay da Bahia⁹, que vem, nos últimos anos, apresentando relatórios sobre a violência contra essa população. Como se trata de uma instituição reconhecida, o trabalho lançará mão de suas pesquisas para apontar os dados e características da violência contra a população LGBTI no país.

2.2 Relatórios Anuais do Grupo Gay da Bahia

Embora existam dados de período anterior, buscando fazer uma análise com um marco temporal delimitado, serão considerados aqueles produzidos entre os anos de 2009 a 2018, perfazendo um período de dez anos. A metodologia aplicada pelo Grupo Gay da Bahia, para apuração dos números, baseia-se na coleta de dados por meio de notícias de jornal. Pelo avanço das mídias digitais e o fluxo crescente de informações, os relatórios mais recentes apresentam mais informações sobre os crimes e tendem a ter uma catalogação mais ampla em termos numéricos. Por isso uma investigação a partir de dados muito antigos não poderia contribuir tanto para apontar o quadro de violência que se pretende aqui demonstrar.

Em 2009, foram identificados 198 homicídios por LGBTIfobia no Brasil. Esse número vem aumentando ao longo dos anos, chegando a 445 no ano de 2017. Embora os números oscilem, a tendência tem sido de alta, conforme dados abaixo.

fosse a intervenção de um segurança no local, provavelmente os autores teriam matado a vítima. A motivação homofóbica ficou clara na ação. Testemunhas relataram que os autores, enquanto agrediam, diziam “suas bichas” e “você são namorados” (BEZERRA, 2018). Na sentença criminal condenatória, a juíza concluiu que “o réu e seus comparsas praticaram o delito por nutrirem verdadeiro ódio por homossexuais, instilados, portanto, pela homofobia, sendo intolerantes à opção sexual da vítima, tanto que as agressões se concentraram na região do rosto, com nítido intuito de hostilizá-la” (FRAZÃO, 2015).

⁹ O Grupo Gay da Bahia é a mais antiga entidade de defesa dos Direitos Humanos das Pessoas LGBTI no Brasil. Fundada em 1980, desde então tem se destacado como importante entidade de defesa das minorias sexuais no país.

Figura 1 – Número de Homicídios de LGBTI – Série Histórica

Fonte: Grupo Gay da Bahia.

Os relatórios do Grupo Gay da Bahia indicam um número alarmante de morte de pessoas LGBTI no país. Os relatórios (2009-2018) analisados apontam para o predomínio, em termos absolutos, entre as vítimas, de gays, trans, lésbicas, bissexuais e heterossexuais, nessa ordem. Em 2018, por exemplo, com um total de 420 homicídios, os números foram 191 Gays (45%), seguido de 164 Trans (39%), 52 Lésbicas (12%), 8 Bissexuais (2%) e 5 Heterossexuais (1%) (GRUPO GAY DA BAHIA, 2018). A inclusão dos heterossexuais se dá uma vez que foram confundidos com gays ou estavam envolvidos com pessoas que se identificam como LGBTI.

2.2.1 Perfis das vítimas – Relatórios anuais do Grupo Gay da Bahia

Os dados dos relatórios apontam ainda para uma pluralidade no perfil das vítimas em relação à idade, classes sociais, profissões e cor. Embora todas as idades sejam atingidas, os jovens têm sido as vítimas mais frequentes. Em 2010, pessoas com até 29 anos de idade representaram 76% do total de 260 (GGB, 2010); em 2015, 58% (GGB, 2015a); em 2017, os jovens entre 18 a 30 anos representaram 53,5% (GGB, 2017). De forma geral, em todos os seguimentos etários é possível encontrar vítimas da LGBTIfobia, embora tal violência atinja de forma predominante os mais jovens.

Em relação à cor da pele, os relatórios analisados apontam para a predominância de vítimas consideradas como brancas. Por exemplo, em 2015, 55% eram brancas, 45% negras

(GGB, 2015a). Em 2015, o relatório não trouxe os percentuais dos demais perfis étnicos. Em 2017, dentre as vítimas da LGBTIfobia, 66% eram brancas, 27% pardas e 7% pretas (GGB, 2017). Em 2018, o número foi de 213 brancos (58,4%), seguidos de 107 pardos (29,3%) e 45 pretos (12,3%) (GGB, 2018, p. 9). Esses números, com pequenas variações, são confirmados nos demais anos, apontando para o predomínio de vítimas brancas nos casos de homicídios relacionados à LGBTIfobia no país.

Os números apresentados pelo GGB contrastam com os dados do IBGE, no que se refere ao perfil de cor e raça da população brasileira, os quais apontam para 45,2% de pessoas de cor branca, 45,1% de pardos e 8,9% de pretos (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2016). Por sua vez, analisando os dados de violência no Brasil, há uma nítida diferença de perfil étnico nos casos de homicídios em geral, se comparados aos dados da violência específica por LGBTIfobia. O relatório *Atlas da Violência 2017*, no mesmo sentido dos dados dos outros anos, informa que aproximadamente 71% dos homicídios são de pessoas negras ou pardas (IPEA e FBSP, 2017). No ano de 2018, a realidade não se altera, permanecendo ainda o predomínio das vítimas de homicídios entre a população negra no país (IPEA e FBSP, 2018).

Importante ressaltar que os dados apontados dizem respeito aos homicídios, não abrangendo, assim, outros tipos de violência. Uma possível explicação para essa discrepância nos números pode ser o aspecto próprio da violência LGBTIfóbica, o qual faz com que atinja de forma diferente, em relação ao perfil étnico, se comparado à violência contra a população em geral. A violência contra a população LGBTI é motivada, muitas vezes, a partir da aversão/ódio às manifestações públicas de expressões da sexualidade não hegemônicas. Essas manifestações públicas podem ser, de certo modo, evitadas estrategicamente para impedir possível represálias morais ou, até mesmo, físicas. Essa espécie de “camuflagem” pode significar, em muitos casos, uma questão de vida ou morte¹⁰. O argumento de que a violência contra a população LGBTI seria reflexo da violência generalizada na sociedade, não a partir de uma lógica própria, se contradiz com os dados apresentados, devido à diferença no perfil das vítimas, o que evidencia um mecanismo particular de violência.

¹⁰ Nesse sentido cabe destacar a tecnologia do *armário*, como um regime de invisibilidade e presunção heterossexual. Essa forma de tornar-se invisível em torno da expressão de gênero e sexualidade, em muitos contextos, é a forma mais básica de sobrevivência. O armário, portanto, sempre está presente na vida da pessoa LGBTI, uma vez que, nos momentos do cotidiano, precisará utilizá-lo como forma de preservar-se física ou simbolicamente. No nível mais básico, tampouco é inexplicável que alguém que queira um emprego, a guarda dos filhos ou direitos de visita, proteção contra violência, contra “terapia”, contra estereótipos distorcidos, contra o escrutínio insultuoso, contra a interpretação forçada de seu produto corporal, possa escolher deliberadamente entre ficar ou voltar para o armário em algum ou em todos os segmentos de sua vida (SEDGWICK, 2007).

Em relação ao perfil profissional das vítimas, embora, conforme apontam os relatórios, se tratar de informação muitas vezes lacunosa, o que se constata é um universo muito grande de profissões, havendo, entretanto, algumas, em particular, que se destacam. Em 2018, por exemplo, dentre 420 vítimas, 83 travestis e transexuais foram mortas na rua ou em locais usuais de prestação de serviços sexuais, 33 eram estudantes, 26 cabeleireiras, 13 professores, 10 pais-de-santo e padres, 7 comerciantes e 7 vendedores (GGB, 2018)¹¹.

O que desponta desses dados é uma característica “democrática” (no pior sentido) da violência LGBTIfóbica no país. Embora atinja com mais força alguns segmentos, como pessoas trans profissionais do sexo, em dados relativos, tal violência não deixa de fazer vítimas em parcela relativamente mais privilegiada da sociedade, como as pessoas brancas. Em relação ao perfil profissional, os dados reforçam essa característica de atingir a uma variedade grande de profissionais. Destacam-se nos números os/as profissionais do sexo, que aparecem como mais vulnerabilizados, mas atinge, por outro lado, em número significativo outras profissões, como estudantes, cabeleireiras, professores, comerciantes, vendedores etc. Muitas dessas profissões são consideradas socialmente de prestígio, o que demonstra que, ainda assim, não estão a salvo da violência LGBTIfóbica. Esse tipo de violência, portanto, não tem classe social ou cor que dela esteja imune.

2.2.2 Perfis dos homicídios – Relatórios anuais do Grupo Gay da Bahia

Segundo os relatórios analisados, os “crimes contra minorias sexuais geralmente são cometidos à noite ou madrugada, em lugares ermos ou dentro de casa, dificultando a identificação dos autores” (GGB, 2018, p. 18). Segundo os dados catalogados para a realização do relatório do ano de 2016¹², dos 343 homicídios ocorridos no ano, 205 (60%) ocorreram em vias públicas, 94 (27%) em residências e 28 (8%) em estabelecimentos (GGB, 2016b). Nos demais casos, não havia informação nos textos jornalísticos do local do crime. No ano de 2015, segundo os dados catalogados para a realização do relatório no referido ano, dos 318 homicídios, 176 (55%) foram praticados em vias públicas, 114 (35%) em residência, 23 (9%) em estabelecimento (GGB, 2015b).

De forma geral, os números apontam que a rua e o ambiente doméstico são os locais

¹¹ Dos relatórios analisados, o ano de 2017 apresentou alguns números discrepantes se comparados aos demais anos em relação à profissão. No referido ano, 16 das vítimas eram cabeleireiros, 14 estudantes, 12 professores, 11 comerciantes, 9 profissionais do sexo, 7 vendedores (GGB, 2017). A ocupação de profissional do sexo não aparece entre as profissões predominantes, diferentemente dos outros anos.

¹² Tais dados são os que dão base à realização dos relatórios anuais, geralmente publicados em lista.

mais perigosos para a população LGBTI no país. A rua aparece como local especialmente perigoso para essa população, porque desponta como um espaço de circulação pública das expressões de sexualidade. Mas não é o único lugar em que essa população sofre com a violência.

Embora em número menor, o ambiente doméstico também aparece como fonte de violência. Nesse sentido, esse tipo de violência se aproxima daquele dirigido contra as mulheres. Segundo dados da pesquisa Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) e pelo Instituto Datafolha, em abordagem pessoal, de abrangência nacional, em 2019, com 2.084 entrevistas das agressões mais graves relatadas pelas mulheres nos últimos 12 meses, 42% declararam terem sido agredidas em casa, 29,1% na rua, 8,2% na Internet, 7,5% no trabalho, seguidos por outros ambientes (FBSP; IPD, 2019). Esses dados demonstram que a violência contra a população LGBTI, em alguns aspectos, se aproxima da violência contra as mulheres. A LGBTIfobia e a misoginia se sustentam a partir de um modelo ideal de papel a ser exercido pelo homem e pela mulher.

Em relação à *causa mortis* nos homicídios apontados nos relatórios, predominam o uso de arma de fogo e armas brancas perfuro-cortantes. No ano de 2018, dos 420 homicídios registrados, 124 foram provocados por armas de fogo (29,5%), 99 por armas brancas perfuro-cortantes (23,6%) e 97 por agressões físicas (23,1%): espancamento, asfixia, pauladas, apedrejamento, corpo carbonizado, entre outras (GGB, 2018). Um dado se destaca nessa análise: enquanto as travestis que são profissionais do sexo são mortas, de forma geral, na rua (na “pista”), com tiros de revólver, pistola e escopeta, mas também vítimas de espancamento, atropelamento criminoso, pauladas e pedradas, “os gays são geralmente executados a facadas ou asfixiados e esgoelados dentro de suas residências, lançando mão o assassino de fios elétricos e lençóis para imobilizar a vítima, almofadas para sufocar e de objetos domésticos para tirar-lhes a vida” (GGB, 2018, p. 12).

Há, como se nota, uma diferença, em relação ao modo de execução nos crimes de homicídios entre travestis e os gays em geral. A diferença pode ser explicada pela já apontada peculiaridade da violência LGBTIfóbica. As expressões de sexualidade (corpo, desejo e identidade) que fogem do padrão hegemônico e aceito são “punidas” por meio da violência, que vão de forma sutis até as mais cruéis. Essas formas resistentes de sexualidade se manifestam em diferentes intensidades. Assim, a travesti resiste às normas de gênero a partir da própria expressão do corpo, que não espelha o ideal de masculinidade padrão. A rua, portanto, para essa população, é um lugar de risco, uma vez que seu próprio corpo tem a

marca de gênero não hegemônica. Enquanto os gays, em muitos momentos, podem circular nos espaços públicos de certo modo, sem serem percebidos como tais, o que não ocorre em relação às travestis.

De forma comum, em todos os meios de execução dos crimes há a crueldade, a forma odiosa e a violência além do necessário para produzir a morte da vítima:

Requintes de crueldade, muitos golpes, múltiplos instrumentos, tortura, latrocínio e destruição\incêndio do cadáver e patrimônio são ingredientes característicos de muitos crimes de ódio contra as minorias sexuais: a transexual Fernanda, 30 anos, de Rio Brillhante (MS), foi apedrejada, espancada e morta numa via pública com 80 facadas; o artista plástico Cedric Madala, 33 anos, gay de Parati (RJ), foi assassinado com tiros na cabeça e sua casa incendiada; em São Paulo, o jovem gay Plínio Lima, após ser alvo de insultos homofóbicos, foi esfaqueado por dois agressores quando passeava a noite de mãos dadas com seu marido pela Avenida Paulista; o corpo da lésbica Mônica Lima, 33, de Sorocaba (SP), foi encontrado na rua com sinais de esganamento e presumível violência sexual; em Penedo (AL), Lourinaldo Ribeiro, 52 anos e seu companheiro por trinta anos, o médico Antonio Francisco Ribeiro, 56, foram cruelmente torturados dentro de sua residência, mortos a facadas; a travesti Anninha, negra e pobre, de Colatina (ES), foi decapitada, encontrada nua e castrada; Jose Ribamar Frazão, de Cachoeira Grande (MA), foi queimado ainda vivo na véspera de São João, pós ser vítima de incontáveis pauladas (GGB, 2018, p. 9).

Dos dados analisados nos relatórios do Grupo Gay da Bahia, chega-se a duas diferentes conclusões: 1) há um quadro de violência fortemente disseminado na sociedade brasileira contra a população LGBTI, evidenciado por um crescente número de homicídios registrados e 2) que a violência contra essa população tem motivação, modo de sustentação, mecanismo de produção próprios, não se confundido com a violência mais ampla na sociedade. Do ano de 2009 a 2018, o número de homicídios saiu de 198 a 420, um aumento de 112% em apenas dez anos. O número, que já era assustadoramente alto, mais do que dobrou. Esse número demonstra a urgência de medida no combate à violência contra essa população.

2.2.3 Retrato da violência - Relatório da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH)

A violência contra a população LGBTI no país pode ser demonstrada também por meio de relatórios oficiais, embora haja escassez de dados sobre o tema. Não há fonte de dados de crimes com motivação LGBTIfóbica em âmbito nacional, o que dificulta o

mapeamento desse tipo de violência¹³. O primeiro relatório oficial produzido em âmbito nacional sobre a violência contra LGBTI foi em 2011, pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, o qual retrata as denúncias recebidas por diversas fontes do Governo Federal¹⁴. Nos anos seguintes, foram produzidos mais dois relatórios, em 2012 e 2013. Aquele referente ao ano de 2016, por exemplo, só foi confeccionado no ano de 2018. Todos os dados são produzidos por órgãos oficiais do Estado brasileiro e reconhecem a violência contra a população LGBTI.

As violações reportadas pelo canal têm sido subnotificadas, dada a pouca divulgação do canal de denúncia. “Variáveis como a falta de manutenção de campanhas de divulgação pelos entes federativos e o alcance restrito desse meio de denúncia que possui dificuldades de acessar municípios de menor porte são causas possíveis de flutuação na taxa de denúncia” (SDH, 2013, p. 10). Embora seja um canal importante de denúncia, a limitação do alcance dificulta o mapeamento de um retrato mais próximo da situação real da violência.

Em relação ao sexo biológico da vítima, esses relatórios apontam para o predomínio de vítimas do sexo masculino¹⁵. Em 2011, 67,5% das vítimas nasceram do sexo masculino, 26,4% do sexo feminino e 6,1% de não informados (SDH, 2011). Em 2012, 71,38% foram vítimas do sexo masculino, 20,15% do sexo feminino e 8,47% não informado (SDH, 2012). Em 2013, o sexo biológico masculino representou 92,1% das vítimas, o sexo feminino 6,6% e “não informado” 1,3% (SDH, 2013)¹⁶. Em 2016, esse dado não foi mensurado no relatório respectivo.

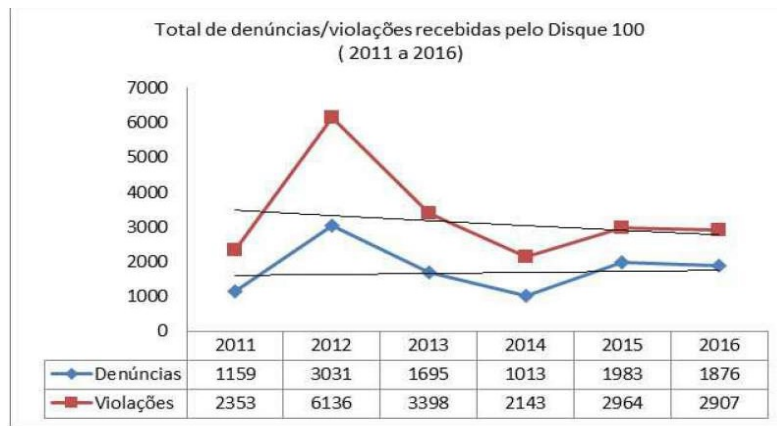
¹³ Alguns Estados da federação têm criado a possibilidade de informar nas ocorrências policiais a motivação possível LGBTIfóbica. O primeiro Estado a criar essa possibilidade foi o Rio de Janeiro (SDH, 2011). No entanto, não há a consolidação desses números em nível nacional.

¹⁴ Foram utilizados como fonte para o relatório (i) as denúncias do Disque 100, um canal de denúncia, vinculada à Ouvidoria da SDH/PR, que passou a ter módulo específico para a população LGBTI a partir de 2010; (ii) Central de Atendimento à Mulher - Ligue 180: ofertado pela SPM, recebe denúncias ou relatos de violência, reclamações sobre os serviços da rede e orientações sobre direitos das mulheres; (iii) Disque Saúde e Ouvidoria do SUS - serviço do Ministério da Saúde, oferece informações sobre doenças e recebe denúncias de mau atendimento no SUS; (iv) e-mails e correspondência direta para o Conselho Nacional de Combate à Discriminação – LGBT e para a Coordenação-Geral de Promoção dos Direitos de LGBT (SDH, 2011). Esses relatórios não retratam os crimes com motivação LGBTI no país, o que poderia ser feito por meio de informações das secretarias estaduais de segurança pública.

¹⁵ Conforme destaca o relatório, “embora a categoria sexo seja alvo de uma série de debates e discussões por parte da academia e de movimentos sociais no sentido do grau de acuidade e invisibilização da população trans, faz-se necessária a utilização de tais categorias, ainda que de maneira transitória, para, por exemplo, possibilitar análises sociodemográficas e estatísticas com estudos de vitimização já realizados com outras parcelas da população” (SDH, 2011, p. 21).

¹⁶ O Relatório destaca que dentre “[...] os 92,1% das vítimas de sexo biológico masculino estão aqueles e aquelas que se apresentam em corpos femininos e ainda assim são classificados como masculino” (SDH, 2013 p. 33).

Figura 2 – Total de denúncias/violações recebidas pelo Disque 100 (2011 a 2016)



Fonte: Secretaria de Direito Humanos (2016, p. 14).

Esses dados sobre as violações denunciadas em relação ao sexo biológico (não a partir da autoidentificação) podem contribuir para entender o mecanismo de produção de violência. Isso porque a violência produzida contra a população LGBTI tem como fatores, entre outros, a suposição do determinismo biológico e uma superioridade masculina. Esses dados estão em consonância com os dados apresentados pelos relatórios do Grupo Gay da Bahia, quando apontam o predomínio dos homicídios entre gays e pessoas trans. Isso reforça a tese de que a violência contra pessoas LGBTI guarda particularidades em relação às violências produzidas no contexto mais geral da sociedade.

Os dados demonstram que a repulsa ao “homem” que não se porta no padrão masculino construído socialmente é maior se comparado à “mulher” na mesma situação. No primeiro caso, a “superioridade masculina” é colocada em risco, o que torna instável o frágil limite estabelecido entre as fronteiras de gênero. Esse dado aponta a particularidade da violência aqui analisada.

Em relação à raça/cor autodeclarada, os dados do Relatório da SDH apresentam algumas variações em comparação aos apresentados pelo Grupo Gay da Bahia, apontando para o predomínio das vítimas que se identificam como brancas ou pardas, a depender do ano. Em 2011, brancos perfazem 44,5% do total de respostas válidas, seguidos por pardos,

41,20%, e pretos, 10,90% (SDH, 2011). Em 2012, pardos perfazem 33,05% do total de respostas válidas, seguidos por brancos, 26,84%, e pretos, 7,50% (SDH, 2012). Em 2013, pardos representaram 32,1% das denúncias, brancos, 27,5%, e pretos, 7,8 % (SDH, 2013). Esses dados mostram uma diferença numérica em relação ao perfil das vítimas dos relatórios do Grupo Gay da Bahia, mas confirma a tendência da concentração entre as pessoas brancas ou pardas.

Em relação à faixa etária, os relatórios da SDH apontam para o predomínio de jovens entre 15 a 29 anos, o que reflete a tendência identificada pelos relatórios do Grupo Gay da Bahia. “O predomínio de vítimas de até 29 anos (50,3%) parece também se relacionar com as lutas por visibilização e acesso a direitos da população LGBT, responsável por nomear violências e conscientizar sujeitos acerca da violação de seus direitos” (SDH, 2011, p. 25).

Em relação aos autores, a maioria é conhecida das vítimas, familiares ou vizinhos, segundo os relatórios. Esse perfil é confirmado em todos os três relatórios (SDH, 2011; SDH, 2012; SDH, 2013) que analisam tal característica. Em relação aos locais das violências denunciadas, os relatórios apontam para dois ambientes com maior incidência: a rua e a casa. Em 2011, 42% das violações ocorreram em casa; o segundo local de maior ocorrência de violações são as ruas, com 30,8% do total (SDH, 2011). Em 2012, o perfil se manteve, sendo 38,63% das violações em casa e 30,89% na rua (SDH, 2012). Esse perfil é mantido, com ligeira alteração, no ano de 2013 (SDH, 2013).

Os dados demonstram que a violência LGBTIfóbica está disseminada na sociedade em todos os ambientes e faz parte do cotidiano dessas pessoas. Ao contrário do que se poderia supor, o ambiente familiar não é lugar seguro para a população LGBTI. A violência parte de todos os lados e não há um lugar que possa ser considerado imune à violência LGBTIfóbica. Essa característica foi também apontada nos relatórios do Grupo Gay da Bahia, quando identificou a “casa” como lugar onde os LGBTI, com mais frequência, são mortos.

A violência LGBTIfóbica não pode ser apontada como um fenômeno localizado, algo que possa ser enfrentado de forma setorializada. Os dados demonstram justamente o contrário: a violência contra essa população está amplamente cristalizada na sociedade, presente em diversos ambientes e nos diversos seguimentos sociais, inclusive com a família, que poderia ser apontada como um núcleo possível de afeto e refúgio. Trata-se, ao contrário, do lugar, tal como a rua, onde essas pessoas mais sofrem violações.

2.3 Violência contra as pessoas trans – um caso particular ANTRA – Associação de Travestis e Transexuais

Embora os números muitas vezes em relação à LGBTIfobia sejam apresentados de forma a abarcar toda a comunidade LGBTI, a análise mais atenta leva a diferenciar seguimentos dentro desse grupo. Em números absolutos, conforme apontam os relatórios do Grupo Gay da Bahia, os gays são a maioria das vítimas de homicídios no país. Mas, quando se analisa em termos relativos, a população trans desponta como grupo fortemente vitimado pela violência de ódio.

Em 2017, iniciou-se a contagem dos homicídios de pessoas trans pela ANTRA- Associação Nacional de Travestis e Transexuais. Como não há fontes oficiais, a ANTRA coleta dados por meio de fontes jornalísticas e outras mídias, por meio de ONGs parceiras e ativistas da causa. O relatório destaca ainda que é objetivo do trabalho de divulgação das informações sobre a transfobia:¹⁷ “[...] incentivar a discussão sobre a urgência e necessidade de criminalizar a LGBTIfobia para tentar estancar essa ferida que segue aberta a tanto tempo” (ANTRA, 2018, p. 10).

No ano de 2017 o relatório contabilizou 179 assassinatos de pessoas trans, sendo 169 travestis e mulheres transexuais e 10 homens trans (ANTRA, 2017). No ano de 2018, o número de homicídio de pessoa trans foi de 163 (ANTRA, 2018). O Relatório ANTRA 2018 chama atenção para o crescimento de subnotificações pela mídia, uma vez que o número noticiado pela mídia caiu relativamente: “percebe-se que não houve uma queda no número dos casos, mas um aumento no número de subnotificações em relação aos casos publicados” (ANTRA, 2018, p. 15).

Em relação ao perfil das vítimas, os relatórios da ANTRA apontam para um perfil etário jovem. Em 2017, o percentual de vítimas até os 29 anos foi de 68% (ANTRA, 2017) e, em 2018, 60,5% (ANTRA, 2018). Em 2017, a média de idade das vítimas dos assassinatos foi de 27,7 anos (ANTRA, 2017) e, em 2018, 26,4 anos (ANTRA, 2018).

As pessoas trans representam um grupo de alta vulnerabilidade no que se refere às mortes violentas no país. Em geral, são vitimadas ainda jovens e, geralmente, de forma cruel. Os dados de homicídios não estão desconectados de um contexto mais amplo de exclusão dos diversos espaços sociais. A exclusão que se verifica no ambiente familiar e escolar gera reflexos diretos no trabalho, que, por sua vez, vai empurrar, de forma inevitável, muitas

¹⁷ A entidade Transgender Europe (2013) define transfobia como sendo “[...] formas de violência, discriminação, ódio, aversão, comportamento agressivo e atitudes negativas dirigidas a indivíduos ou grupos que transgridem ou não se enquadram nas expectativas sociais e nas normas em relação ao gênero. Inclusive formas institucionalizadas de discriminação, criminalização, patologização e estigmatização e se manifesta de várias maneiras, desde a violência física, discursos de ódio, insultos e a cobertura hostil dos meios de comunicação, a formas de opressão e exclusão social” (TRANSGENDER EUROPE, 2013, p. 18, tradução nossa).

dessas pessoas à prostituição em ambientes expostos a riscos constantes. Portanto, a morte violenta é reflexo de um processo amplo de exclusão, que marca a vida de muitas dessas pessoas.

Entre as vítimas de homicídios de 2018 está Matheusa, transexual, morta provavelmente no dia 29 de abril (LEMOS, 2019). A estudante de artes visuais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), com apenas 21 anos, conhecida no meio da moda na cidade, foi assassinada em uma favela na zona norte do Rio. Após deixar uma festa de aniversário, também na zona norte, a família e amigos perderam contato. Seu corpo provavelmente foi queimado (PENNAFORT, 2018). A jovem foi julgada e executada por um traficante no chamado “tribunal do crime” (MÃE, 2018). Familiares e amigos apontaram a LGBTIfobia como a causa do crime (ESTUDANTE, 2018).

Segundo dados do relatório, 90% da população de Travestis e Transexuais encontram na prostituição uma fonte de renda (ANTRA, 2018). Devido à exclusão familiar, estima-se que 13 anos de idade seja a média em que Travestis e Mulheres Transexuais são expulsas de casa pelos pais (ANTRA, 2018). Em uma pesquisa do Grupo AfroReggae, realizada no primeiro semestre de 2013, dentre transexuais e travestis que trabalham na prostituição, em um total de 76 participantes, 61,8% tinham, no máximo, Ensino Fundamental, 78,9% não tinham terminado o Ensino Médio e nenhuma tinha curso Superior Completo (AFROREGGAE, 2013).

O relatório da ANTRA aponta que 65% dos assassinatos foram de profissionais do sexo, sendo 60% deles ocorridos nas ruas (ANTRA, 2018). Como destaca o relatório da Transgender Europe (2013), “sobretudo quando trabalham nas ruas, muitxs trabalhadorxs sexuais trans estão expostxs a insultos, abuso físico, violência e inclusive a morte” (TRANSGENDER EUROPE, 2013, p. 46, tradução nossa)¹⁸. Com relação ao meio empregado pelo autor na execução, a arma de fogo representa a maioria dos casos. Em 2017, 52% foram cometidos por armas de fogo, 18% por arma branca e 17% por espancamento, asfixia e/ou estrangulamento (ANTRA, 2017). Em 2018, o perfil se manteve.

O excesso de violência é uma característica quase sempre presente nesses crimes. Em 2017 o relatório apontou que em “85% dos casos os assassinatos foram apresentados com requintes de crueldade como uso excessivo de violência, esquartejamentos, afogamentos e

¹⁸ Um estudo realizado entre 107 pessoas trans que viviam no mercado do sexo na cidade de Lima (Peru), em 2006, concluiu-se que 64,5% tinham sido vítimas de algum ato de violência no referido ano (INSTITUTO RUNA, 2017). Entre os tipos de violência mais comuns, estão o mau trato físico/verbal e roubo (43%) e trato físico/verbal (39%) (INSTITUTO RUNA, 2017). A pesquisa ainda apurou que 84,1% das entrevistadas tinham menos de 30 anos (INSTITUTO RUNA, 2017). Esses dados confirmam os demais estudos sobre o problema.

outras formas brutais de violência” (ANTRA, 2017, p. 21). Em 2018 o relatório identificou esse perfil em 83 casos de homicídios (ANTRA, 2018). Além de meios cruéis de execução, em alguns casos, as vítimas têm seus “[...] corpos gravemente mutilados, tendo objetos introduzidos no ânus das vítimas, tendo seus corpos incendiados e jogadas de viadutos” (ANTRA, 2017, p. 21). Em 2018, dos casos identificados no relatório de execução com arma de fogo, em 11 casos foram utilizados entre 06 e 26 disparos, diversos apedrejamentos e decapitações (ANTRA, 2018)¹⁹.

Segundo dados da Transgender Europe²⁰, o Brasil é, de longe, o país com o maior número de homicídios de pessoas *trans*. No período de 2008-2018, o número de homicídios de pessoas trans no Brasil foi de 1.238; em segundo colocado vem o México com 408, praticamente um terço do número brasileiro. No período, o Brasil foi responsável por mais de 41% dos homicídios em todo o mundo (TRANSGENDER EUROPE, 2018b). Do total de 2.982 de homicídio no período de 2008-2018 no mundo, 2349 (79%) ocorreram na América do Sul e Central (TRANSGENDER EUROPE, 2018a). Isso mostra a triste realidade da região.

No relatório da entidade Transgender Europe de 2013, sobre a violência transfóbica no mundo, a organização aponta como uma das causas da grande violência contra pessoas trans no Brasil o período recente da Ditadura Civil-Militar (1964-1985). Os aparelhos de censura e repressão se dirigiam não somente à perseguição política propriamente dita, mas instauraram um padrão ideológico de moralidade sexual²¹. Nessa forma de repressão, as sexualidades não hegemônicas foram brutalmente atacadas.

Embora os dados de entidades de defesa de direitos humanos apontem para uma realidade marcada por múltiplas formas de violências e exclusão, há uma carência absoluta de dados oficiais que demonstrem o quadro mais geral de violência²². Essa carência de dados, a um só tempo, denuncia um tipo de omissão estatal, mas também contribui para o apagamento

¹⁹ O relatório da Transgender Europe (2013) aponta que “muitas das vítimas registradas no TMM [Observatório de Pessoas Trans Assassinadas] sofreram atos de crueldade antes de serem assassinadas. Aparte os disparos e punhaladas, as formas mais frequentes de assassinato foram golpes, apedrejamentos e estrangulamentos. Muitos corpos de vítimas foram encontrados mutilados, decapitados, queimados e torturados” (TRANSGENDER EUROPE, 2013, p. 49, tradução nossa).

²⁰ A entidade Transgender Europe passou a monitorar o número de assassinatos de pessoas trans no mundo a partir de janeiro de 2008 (TRANSGENDER EUROPE, 2013).

²¹ Essa característica moralizante, em aspectos sexuais, da Ditadura Civil-Militar brasileira não é uma característica particular do país. Em Honduras, por exemplo, após o golpe civil-militar de 2009, a perseguição contra pessoas trans intensificou-se, inclusive contra defensores de direitos humanos da população LGBTI (TRANSGENDER EUROPE, 2013).

²² Segundo consta no Relatório ANTRA 2018, a referida instituição, em 2018, oficiou a Defensoria Pública da União (DPU), a fim de que esta acione o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para incluir no próximo censo, previsto para 2020, a questão demográfica da população LGBTI e, especialmente, a população trans (ANTRA, 2018).

do problema no debate público.

Mesmo diante de poucos dados oficiais, é possível concluir, a partir dos diversos relatórios de entidades de defesa de direitos humanos, que a situação de violência contra a população trans no Brasil é dramática. Trata-se de uma população extremamente vulnerável, em que os assassinatos denunciam o lado mais cruel. Com base em uma pesquisa etnográfica realizada na década de 1990 na Bahia, o antropólogo Don Kulick (2008) afirmou que, no Brasil, “[...] em nenhum outro lugar a violência é tão ubíqua quanto no cotidiano das travestis” (KULICK, 2008, p. 47-48). Acrescenta o autor que “a violência é o eterno pano de fundo de suas vidas” (KULICK, 2008, p. 47-48).

Por outro lado, tal como a homofobia, a transfobia opera a partir de um marcador moralizante de sexualidade, sem a qual não é possível explicar esse tipo de violência. Isso significa que a violência presente na sociedade de formal geral não é capaz de explicar as nuances da violência transfóbica. O que se conclui a partir dos dados e relatórios analisados é que se está diante de um tipo de violência específica, cuja lógica de sustentação somente pode ser entendida a partir de uma valoração depreciativa do sujeito Travesti/Transexual. O espaço simbólico ocupado por esses sujeitos retira qualquer possibilidade de ação em condições iguais com os demais. Isso significa que o ser/construir-se travesti/transexual é o determinante no campo de possibilidades a serem vislumbradas em suas vidas. Tem-se, portanto, a constatação de que (i) as pessoas trans são muito mais atingidas pela violência no Brasil e que (ii) essa violência se dá, em um contexto amplo de análise, tendo como determinante a sua própria condição de ser Travesti/Transexual.

2.4 Algumas características da violência LGBTIfóbica

A violência contra a população poderia ser explicada, embora o olhar histórico sobre a homofobia pudesse conduzir em sentido contrário, a partir da ideia da generalização da violência no Brasil. Sob essa justificativa, uma vez que a sociedade brasileira seria marcadamente violenta, seria esperado que a violência também atingisse os LGBTI. Para analisar a pertinência desse tipo de proposição, optou-se pela feitura de uma breve análise do perfil da violência LGBTIfóbica a partir de alguns dados estatísticos e teóricos.

Fica claro pelos estudos que a violência LGBTIfóbica tem uma forma específica de operar e sustentar, a partir de um sentimento de aversão, nojo ou repulsa por pessoas que não atendem ao padrão majoritário de sexualidade em relação ao desejo (homossexual) ou

expressões e manifestações corporais (homossexuais e pessoas trans). Nessas violências aparece o desejo do agressor em “punir/corriger”, em produzir uma “asepsia social” e ainda uma tentativa de repelir o risco caracterizado pelos gays e trans ao conjunto da sociedade (risco aos costumes, à moral ou à saúde pública). Essas características estão muito ligadas entre si, uma vez que o caráter punitivo aparece como uma espécie de sanção decorrente tanto da *poluição moral* que representaria os gays e trans no espaço social quanto por “estar expondo” a coletividade a riscos.

A característica punitiva da violência LGBTIfóbica foi percebida pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos em seu Relatório:

Muitas manifestações desta violência estão baseadas no desejo do agressor de “punir” essas identidades, expressões, comportamentos ou corpos que diferem das normas e papéis de gênero tradicionais, ou que são contrários ao sistema binário homem/mulher. Esta violência está direcionada, dentre outros, a demonstrações públicas de afeto entre pessoas do mesmo sexo, e a expressões de “feminilidade” percebidas em homens ou “masculinidade” em mulheres (CIDH, 2015, p. 37-38).

Acrescenta ainda o referido relatório que “[...] uma organização explicou à Comissão que grande parte da violência e discriminação sofridas pelas mulheres lésbicas e trans é perpetrada com o objetivo de punir as identidades femininas que extrapolam os limites impostos pelas sociedades normativas” (CIDH, 2015, p. 39). A violência tem essa motivação e justificativa moral difusa no meio social²³.

As motivações punitivas ou pedagógicas apresentam implícita a ideia de violação às normas hegemônicas das expressões do sexo. Daí, portanto, a violência contra essa população ter uma espécie de permissivo moral, sendo, assim, “justa”. Dentro de tal lógica, esse tipo de violência não aparece uma violência como tal, mas como exercício de um direito moral de repelir ou não tolerar a ofensa às normas estabelecidas. Nessa direção, esse tipo de violência tem como causadora a própria vítima, logo, “culpada” pela violência que sofre.

Um exemplo de violência punitiva ou pedagógica é o *estupro corretivo*, conforme menciona o Relatório da Secretaria da Presidência da República 2013. Dentre as agressões contra “[...] lésbicas, transexuais e travestis, deve-se mencionar a criminosa prática do estupro corretivo, infelizmente ainda presente na sociedade brasileira” (SDH, 2013, p. 28). Trata-se de uma violência sexual moralmente “justificada” a partir da ideia pedagógica de correção moral da sexualidade.

²³ Essa noção de violência punitiva pode ser identificada ainda no estudo feito nos municípios de Juazeiro do Norte e de Crato, na região sul do Estado do Ceará, contando com mais de 300 entrevistados, em 2013. Como um dos resultados, o estudo identificou que 67,1% relataram já ter sofrido com violência simbólica por “pressão para mudar a orientação sexual” (ALBUQUERQUE et al., 2016, p. 105).

O caráter punitivo pode ser notado pela capilaridade desse tipo de violência. Segundo dados do “Relatório Sobre a Violência Homofóbica no Brasil: ano de 2011”, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, “[...] violências homofóbicas são cometidas por uma variada gama de sujeitos, em relações interpessoais familiares, domésticas, de trabalho, estudo, lazer e também entre desconhecidos” (SDH, 2011, p. 29).

Por outro lado, a violência que se produz contra gays e pessoas trans se justificaria ainda a partir de uma ideia de limpeza moral. Esses sujeitos seriam responsáveis pela poluição dos espaços públicos. Os ambientes mais “puros” moralmente não poderiam ser contaminados por sujeitos sujos e de estatura moral desprezível.

Essa canalização de forças repressivas para a produção de uma higienização dos espaços públicos nos aparatos estatais estava fortemente presente na Ditadura Civil-Militar (1964-1985), bem descrito por Renan Quinalha, e ainda permanece de forma difusa no tecido social. Em estudo sobre o período, descreve o referido autor:

Travestis, prostitutas e homossexuais presentes nos cada vez mais inchados guetos urbanos eram também uma presença incômoda para os cultivavam os valores tradicionais da família brasileira. Por esta razão, passaram a ser perseguidos, presos arbitrariamente, extorquidos e torturados pelo fato de ostentarem, em seus corpos, os sinais de sexualidade ou de identidade de gênero dissidentes (QUINALHA, 2018, p. 31).

No Relatório da CIDH 2015, expressamente se faz referência a essa característica da violência LGBTIfóbica, quando se afirma que “em algumas situações, a violência contra as pessoas LGBT também foi categorizada como uma forma de ‘limpeza social’” (CIDH, 2015, p. 39).

Dado que mostra esse caráter, por exemplo, pode ser encontrado na Colômbia. Segundo relatório da entidade Colômbia Diversa, em 2008, teria circulado em diversos Estados do país panfletos com ameaças à vida e à integridade física dos LGBTI. Os panfletos eram pregados em praças e ruas principais das cidades:

Seis de los panfletos son firmados por grupos al margen de la ley, como las Águilas Negras(cinco panfletos) y los Rastrojos (un panfleto). Es evidente que estos grupos siguen aplicandola mal llamada “limpieza social”. Dos de los otros panfletos son firmados por organizacionesdesconocidas que se autodenominan “Asoexmar – Asociación exterminadora de maricas” y “movimiento patriótico antimks”. Los restantes son anónimos (COLOMBIA DIVERSA, 2012, p. 13).

O discurso de limpeza moral ganhou novos contornos com o surgimento da epidemia de AIDS no início da década de 1980. Se antes o discurso se centrava numa questão mais

fortemente moral, posteriormente, ao se associar a doença aos homossexuais, esse grupo passa a representar uma ameaça à sobrevivência da sociedade. O pânico em torno da doença canalizou-se para justificar a higienização social por meio do extermínio dos homossexuais. Segundo Larissa Pelúcio e Richard Miskolci, a epidemia de AIDS teria repatologizado a homossexualidade, promovendo um recuo enorme no processo de conquistas de liberdades sexuais: “os discursos morais sobre o ‘mal sexo’ ganhavam uma roupagem científica, agora que a homossexualidade, sobretudo a masculina, podia ser repatologizada em outros termos através de uma doença que chegou a ser anunciada como ‘o câncer gay’” (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 135). A ideia de que as sexualidades dissidentes são sujas e impuras não foi criada pela epidemia da AIDS, evidentemente, mas ela representou um refluxo importante contra o processo em marcha de liberação das formas de expressões das sexualidades.

Essa ideia de assepsia social está fortemente marcada na violência contra a população LGBTI, ora como motivação para as ações criminosas, ora como um nível maior ou menor de complacência social com os atos praticados. Subjacente a essa motivação, há a ideia de que LGBTI são sujeitos inferiores e que suas expressões públicas de afeto desestabilizam a harmonia “natural” e “necessária” na sociedade. O que desponta de forma mais evidente são as expressões públicas que violam o ideal heterossexual. Significa que a referida *limpeza social* se dirige fundamentalmente aos espaços públicos das relações sociais.

Nesse sentido, os LGBTI significariam um risco à sobrevivência da espécie humana, o risco tanto do existir concreto quanto moral de sobrevivência simbólica. Luiz Mott aponta que as culturas podem, segundo a etnografia, ser divididas a partir de duas grandes visões civilizatórias: as culturas que valorizam a procriação, aspiram longevidade máxima, reprimem o sexo não-reprodutivo; e, de outro lado, aquelas que não antinatalistas, que limitam os nascimentos, estimulam as práticas abortíferas, em que o sexo tem como objetivo central o prazer (WERNER apud MOTT, 2001). Nessa classificação, a cultura judaico-cristã, que influenciou o Ocidente e, marcantemente, o Brasil, está inserida nessa primeira visão global. Assim, como mostra Mott, a homossexualidade é tida, para aqueles que fazem tal divisão, como grande risco à sobrevivência da sociedade.

Mott (2001) destaca ainda que a homossexualidade masculina foi historicamente mais perseguida que a feminina, porque seria ela também a oferecer maior risco à sociedade. Como, nessa sociedade machista e patriarcal, as práticas sexuais eram ditadas a partir do desejo do homem, que mostrava o seu orgulho e potência a partir de sua numerosa prole, o desejo feminino não representava qualquer ameaça a esse projeto civilizatório. A

homossexualidade masculina, nesse sentido, oferecia um maior risco à sociedade, devendo ser, portanto, violentamente reprimida.

Assim, é possível afirmar que a LGBTIfobia, construída e reforçada historicamente, especialmente na cultura judaico-cristã, opera a partir de uma lógica de sustentação simbólica própria, que, de um lado, degrada os sujeitos LGBTI, e, de outro, inverte a noção de culpabilidade pela violência por eles sentida. Isso significa que a violência motivada pela LGBTIfobia tem uma historicidade, uma fonte de justificação e sustentação simbólica próprias. Esse tipo de violência não é explicado apenas pela constatação, de âmbito mais geral, de que a sociedade como um todo é violenta e, por consequência, atingiria naturalmente também pessoas LGBTI. De fato, essa violência geral produz vítimas dentro da comunidade LGBTI e nem toda violência contra a vítima que assim se identifica é LGBTIfóbica. Mas há um modo peculiar de violência que somente pode ser adequadamente interpretado a partir de um processo de degradação do sujeito LGBTI.

2.5 Violência LGBTIfóbica no Brasil – algumas conclusões

Esse capítulo teve dois objetivos ligados entre si. Um primeiro foi pesquisar a situação de violência contra as pessoas LGBTI no Brasil, analisando a possibilidade de se estar diante de uma violência que demande uma ação estatal direcionada para o problema. Um segundo objetivo foi identificar se essa violência (caso identificada) teria uma forma particular de produção. Esses dois objetivos estariam ligados a uma análise mais ampla, qual seja a possibilidade de criminalização da homotranfobia no país. Ocorre que, antes de colocar a questão central da dissertação, seria necessário investigar a violência LGBTIfóbica no Brasil, que seria, a um só tempo, o problema que permearia a pesquisa e um pressuposto para a afirmação da necessidade da ação estatal.

Segundo a CIDH, em seu relatório, após monitoramento por quinze meses, chegou-se à conclusão de que há nos países da OEA “[...] violência generalizada contra pessoas LGBTI” (CIDH, 2015, p. 82). Essa constatação está em consonância com os diversos relatórios e estudos analisados. Os relatórios das entidades não governamentais apontam para um quadro de violência letal em número altíssimo. Isso por si só poderia ser suficiente para exigir do Estado brasileiro ação compatível com a gravidade da lesão que constantemente vem se produzindo contra a vida dessas pessoas. Em relação às pessoas trans, os números são ainda mais dramáticos. O Brasil apresenta dados de violência letal contra pessoas trans verdadeiramente graves. O país é responsável por 41% dos homicídios de pessoas trans em

todo o mundo (TRANSGENDER EUROPE, 2018a). Com maior repercussão nos meios midiáticos, a violência letal é apenas a parte mais visível da violência contra esse grupo.

A violência não registrada nos relatórios de homicídios é parte permanente da vida das pessoas LGBTI. As entidades não estatais, uma vez que têm como fonte principal de informação os meios de comunicação e essas raras vezes noticiam violências não letais, não dispõem de dados sobre a violência do cotidiano dessas pessoas. Em conformidade com o relatório da CIDH, “[...] as pessoas lésbicas, gays bissexuais e trans frequentemente sofrem uma grande variedade de ataques, desde empurrões até pauladas, lançamento de garrafas, pedras ou outros objetos contundentes” (CIDH, 2015, p. 84). Esse tipo de violência, embora largamente presente na vida dessas pessoas, é invisibilizada. Essa foi também a conclusão a partir de um monitoramento feito pela OEA de janeiro de 2013 a março de 2014, quando apontou que a subnotificação de ocorrências nos casos de violência contra as pessoas LGBT é evidente nos ataques não letais, poucos dos quais são, de fato, relatados às autoridades, monitorados por organizações ou divulgados pela mídia (CIDH, 2014).

Por outro lado, a violência sentida pela população LGBTI no país somente pode ser explicada a partir da noção de sujeitos depreciados moralmente. As pessoas que não se enquadram nas normas hegemônicas de gênero são tidas como de menor valor moral, cidadãos de segunda classe e sujeitos inferiores. As normas de gênero, portanto, seriam o parâmetro de hierarquização entre os sujeitos. Sendo sujeitos inferiores e desprezíveis, a violência estaria justificada ou, pelo menos, teria menor reprovação. O que torna esse tipo de violência particular, portanto, são as regras excludentes de gênero.

3 GÊNERO E O DIREITO: INSTITUCIONALIZAÇÃO DA LGBTIFOBIA

Embora se possa considerar que a sexualidade tenha sempre ou quase sempre sido alvo de olhos atentos e, em geral, tendentes à repressão, há mais a ser dito. Por um lado, nos diversos momentos históricos, há mais sutileza na forma como operam forças repressivas e outras tantas permissivas, além do jogo de poder, os quais vão forjando identidade para atender aos padrões normativos e, por isso, alcançam um *status* moral relativo superior. Por outro lado, têm-se dissidências e marginalizações construídas por sujeitos que vão “merecendo” desprezo público.

Desvendar a forma como se forjou, ao longo dos últimos anos, uma ideia de sexualidade sadia, a partir da qual se construiu identidades desviantes, ajudará a entender a lógica que opera a violência contra a população LGBTI, especialmente no Brasil. Ao mesmo tempo, essa incursão teórico-histórica contribuirá para fazer uma análise em torno do valor moral desse grupo, conferindo um dado *status* ao sujeito (NANCY, 1996). Ao estabelecer um padrão de sexualidade moralmente superior, os sujeitos que ousarem violar esse padrão serão artificial, arbitrária e ideologicamente construídos em torno de uma ideia de sujeito inferiorizado, por consequência. Essa construção de identidades, portanto, tenderá a uma artificial hierarquização de práticas e, por conseguinte, de sujeitos.

É objetivo deste capítulo analisar o papel do Direito nesse processo, buscando apontar os limites e possibilidades no discurso jurídico, suas raízes LGBTIfóbicas e, especialmente, apontar para os desafios que se colocam a partir de novas demandas por emancipação. A análise do tratamento jurídico (inclusive penal) da violência contra a população LGBTI não pode ser afastado da construção de um discurso institucional de depreciação moral histórica. Entende-se que não é possível analisar a ausência de leis penais que tutelem a *liberdade sexual* dos LGBTI sem que se aponte o modo como se construiu o homossexual/transsexual historicamente. Identificar o processo de (des)construção desses sujeitos (*status*) é, de certo modo, já concluir se serão ou não sujeitos de direito, especialmente, no Direito Penal. Qual o grau de proteção e liberdade merecem esses sujeitos?

3.1 Um novo olhar sobre a sexualidade: a construção moral dos sujeitos sexualizados

A constatação da existência da repressão ainda é insuficiente. Isso porque ao longo do tempo essa repressão foi articulada em torno da tentativa de impor normas morais, médicas, pedagógicas e legais no exercício da sexualidade. Ou seja, a repressão foi canalizada numa

direção específica. E mais, essa mesma repressão iria gerar outras tantas permissões ao homem homossexual. As noções de homem e mulher, seus limites e possibilidades de ação vão sendo construídos a partir da ideia de um sujeito superior e outro, inferiorizado. Importante notar que a ideia de que a humanidade se divide entre homens e mulheres foi construída a partir do século XVIII, embora já se tivesse conhecimento suficiente para conhecer as diferenças entre a anatomia do homem e da mulher. A divisão entre homens e mulheres, portanto, é ideológica:

Durante milhares de anos acreditou-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens, só que - como dizia Nemesius, bispo de Emesa, do século IV - "a delas fica dentro do corpo e não fora". Galena, que no século II d.C. desenvolveu o mais poderoso e exuberante modelo da identidade estrutural, mas não espacial, dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher, demonstrava com detalhes que as mulheres eram essencialmente homens, nos quais uma falta de calor vital - de perfeição - resultara na retenção interna das estruturas que no homem são visíveis na parte externa. De fato, os versos burlescos do início do século XIX ainda falavam sobre essas velhas homologias muito depois de elas terem desaparecido dos textos refinados [...] (LAQUEUR, 2001, p. 16).

Os aparelhos reprodutivos femininos nada mais eram que os masculinos invertidos: “nesse mundo, a vagina é vista como um pênis interno, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos” (LAQUEUR, 2001, p. 16). Aliás, as mulheres seriam uma espécie de seres invertidos. Simone de Beauvoir (1970) aponta que o homem é o ser *universal*, o *absoluto*; enquanto a mulher somente pode ser definida em relação a Ele, o Outro. “A categoria do Outro é tão original quanto à própria consciência” (BEAUVOIR, 1970, p. 11). A noção do outro nasce quando e na medida em que se constrói a si mesmo. A construção de sujeitos sexualizados aparece no campo das ideias, tal como se constrói a própria noção de raça, embora se busque sustentar que estaria antes da ordem simbólica.

Do mesmo modo que essa nova ordem burguesa vai impor novas relações de poder entre o sujeito masculino e feminino, ela também vai forjar o *sujeito homossexual*. Esse sujeito, tal como construído neste momento, ainda não existia. Passa a ser um sujeito caracterizado, por sua natureza e por sua essência, como perverso, desviante, doente, pecador e, posteriormente, um criminoso do desejo. No período clássico grego, “[...] não se pensava de forma alguma ser pouco natural homens maduros sentirem-se sexualmente atraídos por meninos” (LAQUEUR, 2001, p. 66). Ao contrário, “o corpo masculino, na verdade, parecia igualmente capaz de responder eroticamente à vista de uma mulher ou de um jovem atraente” (LAQUEUR, 2001, p. 66). Isso não significa que reinasse uma ampla liberdade em relação às

manifestações sexuais, mas que ainda não havia a construção do sujeito homossexual tal como se fez modernamente.

A construção do homossexual sequer poderia fazer sentido, uma vez que isso demandaria a construção da distinção de sujeitos (macho e fêmea), estabelecendo a heterossexualidade e, contraposta a ela, a homossexualidade. Se a distinção do sexo somente vai aparecer posteriormente, qualquer relação será, em última análise, homoerótica. A relação, hoje tida como heterossexual, seria encarada como a ficção entre dois pênis, um masculino e outro feminino (clitóris) (LAQUEUR, 2001).

A homossexualidade, portanto, tem uma espécie de certidão de nascimento e não é, de modo algum, uma figura atemporal, cujo significado é dado para além da ordem simbólica e cultural. A homossexualidade, definida a partir da essência de uma espécie de sujeito e não reconhecida como prática, embora ilícita, é produto recente. Foi quando se construiu uma definição de sujeito homossexual que passou a fazer sentido refletir sobre o lugar ocupado por esse sujeito nas relações sociais. O *ser homossexual* passa a ter um conjunto de sentido, dotado de uma natureza particular, catalogado e essencializado. É esse “novo” sujeito que terá um *status* moral inferiorizado, em sentido dado por Nancy Fraser (1996), enquanto posição relativa entre parceiros sociais. Essa carga moral vai determinar os limites de ação, as interdições nos espaços a serem circulados, as posições sociais a serem conquistadas, enfim, os limites políticos do sujeito.

3.2 O Direito como instrumento normatizador de regras de gênero

As figuras criminosas previstas em lei quanto à sodomia desapareceram, em diversos países ocidentais, somente recentemente. A ordem heterossexual de comportamento não foi/é apenas moral, mas confirmada pelo Direito posto e, portanto, legitimado por meio do Estado-nação Moderno. Conforme aponta Alexandre Bahia:

O Reino Unido punia a homossexualidade condenando indivíduos à prisão e/ou castração química até 1967; na Alemanha a homossexualidade foi crime até 1994; nos EUA alguns estados também criminalizavam a sodomia até 2003, e foi necessária a intervenção da Suprema Corte para dar fim a essa situação (BAHIA, 2017, p. 487).

O Direito Moderno reservou à homossexualidade o catálogo das leis penais. A manutenção de uma sociedade heterossexual foi talhada sob o manto do Direito Moderno Ocidental. Essas leis conferiram ao homossexual o *status* de nada menos que um criminoso,

cuja convivência é perniciososa. Forjou-se na psiquiatria um louco; na medicina, um doente; e, no Direito, um criminoso. É a partir desse *status* moral que esse sujeito tem que agir socialmente. Um sujeito degradado moralmente, pernicioso ao conjunto da sociedade. Para o Direito, um não sujeito; ou ainda um objeto de tutela do Direito Penal.

As Ordenações Afonsinas de 1446, vigentes em Portugal até o início da invasão das terras brasileiras, previa duras penas aos chamados *sodomitas* ou praticantes do *pecado nefando*:

Sobre todos os pecados bem parece ser o mais torpe, sujo, e desonesto, o pecado da Sodomia, e não é achado outro tão aborrecido ante a Deus, e ao mundo, como ele; porque não tão fortemente por ele feita ofensa ao Criador da natureza [...]”. “E ainda foi ele, que por esse pecado lançou Deus o dilúvio sobre a terra, quando mandou Noé fazer a sua Arca [...]”. “[...] e por esse pecado destruiu as cidades de Sodoma, e Gomorra [...]”. “E porque segunda a gravidade a qualidade do pecado, deve ser punido: porém Mandamos e pomos por lei geral que todo homem que tal pecado fizer seja queimado e feito por fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo possa ser ouvida memória (ORDENAÇÕES AFONSINAS, Livro V, Título XVII, 2019).

Se o “pecado nefando” foi/era a causa de todos os infortúnios da humanidade, punido violentamente por Deus em tantos momentos, por violar a natureza do homem, a lei impunha a mais severa pena a essa espécie de violência contra a natureza. O autor do “pecado nefando” deveria ser queimando física e simbolicamente. O ritual físico de destruição do apenado deveria passar por um processo de apagamento da memória, da história do que ele foi e representou. A homossexualidade é o indizível – do que não poderia guardar qualquer representação simbólica. Tamanha a aversão à homossexualidade que nem mesmo os homens devem dela falar. Somente em falar de tal pecado “[...] sem outro ato algum, tão grande é o seu aborrecimento, que o ar não o pode sofrer, mas naturalmente fica corrompido e perde sua natural virtude” (ORDENAÇÕES AFONSINAS, Livro V, Título XVII, 2019).

A homossexualidade está na ordem do tabu, de cuja menção, por si só, pode ferir a ordem natural das coisas. Tamanho o mal que o amor entre dois iguais poderia causar que a proibição vai à referência do ato de nomeação, é o inominável. Portanto, a exclusão é propriamente da ordem do discurso. A homossexualidade guarda perigo, ainda quando seu discurso é para condená-la.

As Ordenações Manuelinas (1521) mantiveram essa condenação implacável contra os praticantes do *pecado nefando*. Determinavam que o sodomita fosse “[...] queimado e feito por fogo em pó, de tal modo que nunca do teu corpo e sepultura se tenha memória, e todos os seus bens sejam confiscados para a Coroa, ainda que tenha ascendente ou descendente”

(ORDENAÇÕES MANUELINAS, Livro V, Título XII, 2019). Ainda eram apenados com a infâmia, como aqueles que cometessem os crimes de lesa-majestade.

A ameaça de destruição física iminente e a condenação moral da homossexualidade não deixavam qualquer espaço de insurgência e contestação da heterossexualidade: “[...] o temor da fogueira impediria certamente que se tornasse assunto de conversação, como ocorria com os outros desvios na moralidade heterossexual. Não obstante continuar na categoria de ‘nefando’, isto é, ‘indigno de se falar’” (MOTT, 1992, p. 174). De todos os pecados e crimes, a sodomia era o que mais despertava repulsa, era o pecado e crime que colocava não só o seu praticante em risco, mas a comunidade como um todo. Daí, portanto, o caráter lesa-majestade.

Essa noção de que o pecado da homossexualidade era a causa de toda sorte de calamidades teria ganhado força com Tomás de Aquino, no século XIII, quando pelas obras do filósofo esse pecado foi elevado, dentro todos, ao mais indigno. São Boaventura (1221-1274) defendia que a demora da volta do Salvador teria sido causada pelo fato da terra estar repleta de sodomitas (MOTT, 2001). A partir de então a homossexualidade vai passando a ser, dentre todos os pecados, o mais repugnante, mais torpe e mais indigno na cultura cristã.

Há, por outro lado – na aversão à homossexualidade – uma dose forte de misoginia. As narrativas apontadas por Luiz Mott (1992) dos processos nos crimes de sodomia estão recheadas de referências ao suposto papel feminino nas relações, como: “[...] cumprindo nele assim como fizera com mulher por diante” (CONFISSÕES DA BAHIA apud MOTT, 1992, p. 174), “[...] servindo com o dito índio Joane de mulher e o dito Constantino de homem” (DENUNCIÇÕES DA BAHIA, apud MOTT, 1992, p. 181) e “[...] no pecado nefando servem de mulheres pacientes” (DENUNCIÇÕES DA BAHIA apud MOTT, 1992, p. 181). A referência ao papel desempenhado pelas mulheres nas relações sexuais pelos sodomitas é encarada como uma espécie de rebaixamento moral inaceitável. Sendo homem, “fazer-se” de mulher seria algo intolerável moralmente. Supõe-se, assim, uma estatura moral mais nobre e digna de consideração ao homem em relação à mulher. Destaca-se ainda, a partir do mesmo estudo, que poucas são as condenações das homossexualidades femininas, revelando a ideia de que, de certo modo, a mulher “fazer-se” homem elevaria o seu padrão moral, sendo mais tolerado, embora ainda assim proibido.

Luiz Mott (2001) aponta que, no Brasil, outro ingrediente reforça a homofobia, ligada às raízes escravagistas no país. A estrutura da sociedade brasileira colonial, profundamente marcada por divisões étnicas, em que homens brancos, embora em número muito reduzido, impunham relações de poder francamente desiguais contra a maioria esmagadora da

população, somente poderia se sustentar por meio do emprego de extrema violência:

Daí o machismo latino-americano apresentar-se muito mais virulento e institucionalizado do que o observado na Península Ibérica, pois, nas regiões plurirraciais dominadas pelo modo de produção escravista, ser super-homem foi condição *sine qua non* da manutenção do próprio projeto colonial (MOTT, 2001, p. 58).

A aversão à homossexualidade, de certo modo, contribuía para manter a linha divisória entre a minoria privilegiada e o enorme contingente de desprestigiados. A aproximação de iguais comprometeria a aliança moral dos privilegiados:

Dar carinho, prazer e eventualmente até dar as costas e deixar-se penetrar por machos negros ou índios, a quem as regras consuetudinárias determinavam que fossem tratados na “porrada”, revolucionava perigosamente os códigos de interação estamental, dando ousadia aos oprimidos e estímulo a se rebelarem contra a dominação dos que detinham o controle legal do uso da espada, do chicote e das armas de fogo (MOTT, 2001, p. 58).

Segundo sustenta Luiz Mott, a homofobia estaria ligada, no Brasil, historicamente, a um regime de privilégios. A repulsa à homossexualidade seria uma das bases para sustentar um modelo de sociedade marcada pela desigualdade e violência; isso pode contribuir para explicar a forma peculiar como a homofobia no país produz atrocidades. O amor homossexual representaria um enorme risco à família tradicional, célula da sociedade e responsável pela estabilidade da estrutura social. A homossexualidade desafiava o modelo de sociedade e impunha nova forma de organização social, em que o afeto poderia ser capaz de minar as relações morais que mantinham a estrutura social. O reforço do Direito ao padrão heterossexual, mediante a criminalização da sodomia, ia ao encontro da manutenção da sociedade na ordem dos privilégios.

Verônica de Jesus Gomes (2010) constatou, em suas pesquisas, que as relações homossexuais no período colonial que foram alvo de processo inquisitorial eram, em sua maioria, assimétricas em relação aos parceiros, marcadas pela dominação de um lado e submissão de outro (GOMES, 2010). Estaria nesse aspecto um ingrediente que reforça a aversão à homossexualidade.

No Brasil vigoravam até 1830 as Ordenações Filipinas, que previam penas cruéis ao sodomita. O século XVIII, entretanto, foi palco de intensas transformações políticas e ideológicas na Europa e no mundo ocidental que influenciaram os sistemas jurídicos mundo afora. Os novos ares das Revoluções Liberais na Europa e na América do Norte foram sentidos também no Brasil. As penas cruéis e a tortura, previstas nas Ordenações Filipinas,

não eram mais bem vistas para os novos tempos.

A obra de Cesare Beccaria (1999), *Dos Delitos e das Penas*, publicada em 1764, influenciou fortemente os códigos penais ocidentais, inspirando a fixação de limites do poder estatal de punir, a proporcionalidade nas penas, a supressão dos castigos cruéis e foi a tentativa de separar a pena de fundamentos teológicos. Beccaria confere ao Direito Penal bases racionais e, ao mesmo tempo, consagra a liberdade como fundamento ideológico para esse direito. Isso vai influenciar o mundo ocidental e o Brasil.

Com a Independência do Brasil em 1822, o país necessitava de uma constituição. A primeira Constituição do país, outorgada em 25 de março de 1824, por Dom Pedro I, foi marcadamente liberal, prevendo diversas garantias individuais em matéria penal (FREGADOLLI, 1997). Após um período de tramitação relativamente longo, foi aprovado o primeiro Código Criminal no país em 1830, deixando a sodomia formalmente de ser crime.

O fato de a relação consentida entre adultos do mesmo sexo não ser crime após o Código Criminal de 1830 pode passar a ilusão de tolerância por parte das instituições estatais e agentes de segurança no que se refere a esse tipo de relação. Ocorre que, concretamente, a realidade era bastante diferente. Inúmeros eram os tipos penais que descreviam de forma vaga condutas com carga fortemente moral e poderiam ser usados para as relações homossexuais. As instituições permaneciam avessas às relações homoeróticas e os agentes de segurança dispunham de ampla liberdade para reprimir as pessoas que ousassem, de forma pública, manifestar qualquer expressão fora do padrão heterossexual. O art. 280 do Código Criminal do Império previa a punição de prisão por dez a quarenta dias para “qualquer acção (sic), que na opinião pública seja [fosse] considerada como evidentemente ofensiva (sic) da moral, e bons costumes; sendo em lugar público” (BRASIL, 1830). Conforme destaca James Green (2000), “essa provisão deu margem para que a polícia pudesse determinar o que constituía um ato de indecência. Deu-lhe também o poder de extorquir dinheiro daqueles ameaçados de detenção ou reclusão” (GREEN, 2000, p. 57).

Proclamada a República em 1889, o novo governo aprovou um novo Código Criminal em 1890, não criminalizando expressamente a sodomia. Ocorre que vários eram os dispositivos também usados para punir as relações homoeróticas. Green (2000) destaca que quatro eram os tipos penais que poderiam ser usados para enquadrar as relações homoeróticas no código da época. O art. 266 previa o crime de “attentar (sic) contra o pudor de pessoa de um, ou de outro sexo, por meio de violências ou ameaças, com o fim de saciar paixões lascivas ou por depravação moral” (BRASIL, 1890). A pena prevista para o crime era “de

prisão celular (sic) por um a seis annos (sic)”. Conforme Green (2000), “esse artigo foi em geral aplicado em casos envolvendo relações sexuais entre adultos e menores, incluindo homens adultos com meninos” (GREEN, 2000, p. 57). Outro dispositivo usado era o art. 282, que definia o crime de *ultraje público ao pudor*, previa a conduta de ofender “os bons costumes com exhibições (sic) impudicas, actos (sic) ou gestos obscenos, attentatorios (sic) do pudor, praticados em lugar público ou frequentado pelo público, e que, sem offensa (sic) a honestidade individual de pessoa, ultrajam e escandalisam (sic) a sociedade” (BRASIL, 1890). A redação aberta possibilitava que qualquer conduta contrária à moral sexual heterossexual pudesse ser enquadrada como violação pública ao pudor.

O art. 379 previa o crime de *uso de nome suposto, títulos indevidos e outros disfarces*, que estabelecia, entre as condutas punidas, a de “disfarçar o sexo, tomando trajos (sic) impróprios do seu, e trazê-los (sic) publicamente para enganar” (BRASIL, 1890). A polícia poderia fazer uso desse crime para prender os homossexuais que faziam uso de roupas do sexo oposto. Por fim, as autoridades ainda poderiam recorrer ao art. 399, que previa o crime de *vadiagem*, estabelecendo a conduta de *não exercer atividade para ganhar a vida, se não possuisse meios suficientes para manutenção e domicílio certo*, ou ainda, prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei ou manifestamente ofensiva à moral ou aos bons costumes (BRASIL, 1890). Além da pena de prisão, o infrator estava obrigado a encontrar ocupação lícita no prazo de 15 dias.

Esses tipos penais forneciam os elementos para enquadrar as condutas que iriam contra a moral heterossexual. Qualquer comportamento afeminado, uso de maquiagem, demonstração de afetividade em público entre pessoas do mesmo sexo, ou permanecer em locais frequentados por homossexuais para fins de contato sexual, poderiam resultar em prisão por um desses tipos penais. A verdade, portanto, era que apenas formalmente a sodomia havia deixada de ser crime. Conforme aponta Green (2000):

A sodomia havia sido descriminada no início do século XIX. Contudo, códigos penais com noções vagamente definidas de moralidade e decência pública, assim como provisões que limitavam o travestismo e controlavam rigidamente a vadiagem forneciam uma rede jurídica pronta para capturar aqueles que transgredissem as normas sexuais aprovadas socialmente (GREEN, 2000, p. 58).

Havia uma conexão, até meados do século XX, difundida na sociedade, que vinculava a homossexualidade à prostituição. No livro *Atentados ao pudor*, publicado em 1894, de Francisco José Viveiro de Castro, professor de Direito Criminal e Desembargador da Corte de Apelação do Distrito Federal, havia um capítulo para tratar do *vício da pederastia*. Para o

autor, em sintonia com o pensamento da época, o homossexual era alguém descontrolado emocionalmente e que seria capaz de qualquer coisa para saciar seu desejo sexual. Por isso, a homossexualidade estaria fortemente associada aos mais diversos crimes: “a paixão os domina a tal ponto que não recuam diante consideração alguma para satisfazê-la, expõem-se ao roubo, ao assassinato” (CASTRO, 1894, p. 225). O homossexual era uma espécie de sujeito degenerado e com impulsos incontroláveis pelo prazer sexual²⁴. O autor aponta que a, por chamada, pederastia (sic) é um desvio psicológico, uma espécie de inversão do sexo. O autor compara a “pederastia” (sic) à loucura:

Primeiramente, a inversão sexual, aparecendo em um período dado de uma forma qualquer de loucura, não senão o sintoma de um estado patológico a determinar, dependendo mais da natureza degenerativa do terreno onde a enfermidade evolui do que da própria enfermidade. Em segundo lugar a inversão é sempre adquirida, importando pouco que a forma mórbida donde ela emana seja adquirida como a mania ou congênita como a idiotia. O impulso é de curta duração, fugaz, transitório, aparece, desaparece, resultando algumas vezes longas remissões durante as quais a função genital se executa regularmente. Finalmente, a anomalia não se acompanha jamais da modificação paralela tão notável dos caracteres físicos sexuais secundários. Os sentimentos, as aptidões, as ocupações não se invertem. Constitui mais uma enfermidade da vontade do que uma enfermidade da sensibilidade gênica (CASTRO, 1894, p. 223).

O interesse médico pela homossexualidade como objeto de estudo chega ao Brasil na virada para o século XX. Até então a condenação era predominante na esfera moral e não havia um tratamento científico refinado sobre o tema com diagnóstico dado por profissionais, seus sintomas, causas, técnica de tratamento, classificações quanto ao desejo, papel exercido no sexo, implicações biológicas etc. Havia, até então, uma condenação moral difusa no meio social.

Esses estudos produzidos no Brasil estão conectados ao que estava sendo produzido na Europa no momento. Foucault aponta que foi em 1870, com o médico Westphal, de caráter científico, que primeira vez se tratou as relações entre pessoas do mesmo sexo como uma patologia do sexo, uma inversão sexual.

É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada — o famoso artigo

²⁴ As críticas ácidas contra o livro *Bom Crioulo*, publicado em 1895, do escritor Adolfo Caminha, ilustram a noção da época da homossexualidade. O motivo da crítica estava no personagem principal do enredo. No romance, Amaro, um escravo foragido, é aceito como marinheiro, conquistando, assim, a sua liberdade. Ocorre que Amaro vive um caso de amor com Aleixo, um grumete adolescente louro e olhos azuis. O casal passa viver em um quarto em uma pensão de D. Carolina, uma ex-prostituta. A trama termina de forma trágica, quando Amaro mata Aleixo ao descobrir a sua relação com Carolina. O romance homossexual escandalizou a sociedade da época.

de Westphal em 1870, sobre as "sensações sexuais contrárias" pode servir de data natalícia¹⁵ — menos como um tipo de relações sexuais do que como uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie (FOUCAULT, 1988, p. 41).

O livro de Francisco José Viveiro de Castro aparece já como um dos primeiros registros dessa nova forma de ver a homossexualidade no Brasil. A sodomia deixa de ser uma prática e passa a ser da essência do sujeito; não se trata apenas de uma prática condenável moralmente, mas antes uma degeneração psíquica que pode ser identificada por um conjunto de práticas. Francisco José Viveiro de Castro o descreve como alguém que “vive, sente, quer, age diferentemente do resto dos homens” (CASTRO, 1894, p. 228).

Não apenas as leis penais estavam à disposição da repressão à homossexualidade. Para as famílias mais abastadas, para afastar a desonra de ter um homossexual entre seus membros, poderiam recorrer às internações compulsórias, muitas vezes com a chancela dos juízes da época: “quando fracassavam, às vezes recorriam à intervenção do Estado. A polícia, a justiça e a medicina trabalhavam em unísono para conter e controlar esse ‘desvio’” (GREEN, 2000, p. 191). Se a condenação não fosse suficiente para desestimular a homossexualidade, a força do aparato jurídico, com respaldo da ciência médica, poderia ser acionada. A *reclusão compulsória* era a pena comum, ou pelo crime ou pela doença²⁵.

Embora a polícia e os juízes gozassem de ampla liberdade para punir qualquer conduta contra a heterossexualidade em qualquer dos tipos penais acima referidos, havia forte discussão sobre a necessidade ou conveniência em prever o crime da sodomia expressamente nas leis penais. Em dado momento, Francisco José Viveiro de Castro (1894), em seu livro *Atentados ao pudor*, indaga se a chamada por ele “pederastia” (sic) deveria ser punida. Para o autor, deve-se distinguir duas situações, “quando se trata de debochados, de viciados, uns procurando excitante para a virilidade enfraquecida, outros vivendo do torpe comércio de seu corpo, a repressão penal deve-se fazer sentir enérgica e forte” (CASTRO, 1894, p. 233); ao passo que, “[...] quando se trata de *uranista*²⁶, isto é, de indivíduos atingidos de inversão congênita ou psíquica a punição seria uma verdadeira crueldade, porque eles não podem furtar-se a estas inclinações, elementos integrantes de sua personalidade” (CASTRO, 1894, p.

²⁵ Uma das unidades utilizadas para o “tratamento” dos “invertidos” foi o Hospital Psiquiátrico do Juquery, próximo à cidade de São Paulo. “Durante a gestão de seu primeiro diretor clínico, o Dr. Francisco Franco da Rocha, que dirigiu o Juquery de 1896 até se aposentar, em 1930, o asilo psiquiátrico serviu como repositório de homossexuais enviados para lá por seus parentes” (GREEN, 2000, p. 221).

²⁶ O termo *uranista* ou *uraniano* foi cunhado na década de 1860, por Karl Heinrich Ulrichs, referindo-se à teoria de que um homem que sentisse atração sexual por outro homem era, na verdade, “uma mulher presa no corpo de um homem” (o “terceiro sexo”) (GREEN, 2000, p. 87).

233). Para ele, a sodomia está intimamente ligada ao crime por tudo que ela causa, sendo o seu praticante um perverso e violador das leis penais; ou, quando não vive do crime, é um doente psíquico, digno de pena.

Em âmbito acadêmico havia forte discussão sobre como lidar com a homossexualidade que, segundo o diagnóstico dos acadêmicos, vinha aumentando ano a ano. Soares de Melo, professor da Escola de Direito de São Paulo, defendia que a prática homossexual fosse criminalizada. A inexistência de um tipo penal específico que criminalizasse a homossexualidade era considerada um óbice à tentativa de restringir os homossexuais dos espaços públicos (GREEN, 2000). Essa discussão não se restringiu ao âmbito acadêmico.

Quando era discutido o projeto do novo Código Penal, em 1938, uma redação para o art. 258, sob o título “homo-sexualidade”, chegou a prever que “os atos libidinosos entre indivíduos do sexo masculino serão reprimidos, quando causarem escândalo público, impondo-se a ambos os participantes detenções de até um ano” (GREEN, 2000, p. 219). Não se sabe, entretanto, quais foram as razões para a exclusão da homossexualidade como crime na redação final do código (GREEN, 2000).

Com o fim do Estado Novo (1945), o Brasil viveu um período de dezenove anos de relativa estabilidade democrática. Esse período se encerrou em 31 de março de 1964, com o Golpe Civil-Militar. Houve considerável modificação dos valores e avanço na aceitação das relações homoafetivas. Espaços de solidariedade foram ampliados e houve influência de ideias mais tolerantes em relação à sexualidade da indústria da mídia norte-americana.

Foi em 1968, com o AI-5, que a relativa abertura dos valores da sociedade e a conquista da aceitação, ainda que insipiente, retrocederam enormemente. A partir de então se impôs um controle cada vez maior nos meios de imprensa. O controle da moral sexual foi fortemente afetado. Os bailes carnavalescos com as travestis foram proibidos pelas polícias e festividades que concentravam afeminados eram reprimidas. “As medidas impostas pela ditadura criavam um clima de precaução — quando não de medo — na subcultura homossexual” (GREEN, 2000, p. 398). Esse período vai se estender até o final da década de 1970, quando o país passa a viver relativa abertura política.

Com a redemocratização no país, houve a possibilidade de um avanço considerável em torno do reconhecimento dos direitos dos homossexuais, mas ainda persiste o tratamento depreciativo. Conforme aponta Alexandre Bahia (2017), “questões relativas à situação da mulher, dos filhos em uniões diversas do casamento, do negro e do índio etc. foram tratadas

ali de forma especial e colocaram o Brasil em consonância com o sistema internacional dos Direitos Humanos” (BAHIA, 2017, p. 488). A Constituição de 1988 representou um avanço significativo nos direitos civis, entretanto, não houve sensibilidade em explicitar a proteção dos direitos dos homossexuais no texto.

Nas discussões na Assembleia Nacional Constituinte, chegou-se a constar do dispositivo que proíbe diversas formas de discriminação a vedação à discriminação por *orientação sexual* na Comissão de Direito Social (BRASIL, 1987). Essa proibição constou do texto até a sua chegada ao Plenário da Assembleia, quando foi suprimido (BRASIL, 1987).

Em relação à exclusão dos LGBTI no Brasil, assistiu-se nos últimos anos um avanço significativo. Por meio de lutas de grupos de defesa dos direitos civis dos homossexuais, foi possível alterar a valoração moral negativa da homossexualidade. Ocorre que, sob o ponto de vista normativo, é necessário indagar: há elementos para afirmar que o *status* relativo do sujeito homossexual em relação aos demais parceiros de relação lhe confere paridade de participação?

Em um olhar sob o histórico do tratamento da questão, a tarefa do Direito foi de proteger a todos contra o mal da homossexualidade, de conferir e legitimar uma hierarquização moral dos sujeitos sob o prisma da sexualidade. Seria essa a lente do Direito para conferir *status* de sujeito ou não sujeito na ordem jurídica. Assim, ingressaria na categoria de sujeito ou ainda de sujeito de direito, digno de respeito e consideração, aqueles que doméstica e candidamente obedeciam aos cânones da heterossexualidade. Ser homossexual era antes um *não ser*. Não porque não tivesse significado, mas, ao contrário, significava o que nunca deveria ter sido ou não deveria ousar rogar algum direito. Não restaria, portanto, outro lugar à homossexualidade que não fosse o capítulo dos crimes e, mesmo aí, deveria estar entre os mais repulsivos e repugnantes. Diante de tamanha degradação moral, há pouco ou nenhum espaço para insurgência com o pleito de reivindicar nosso *status* jurídico à categoria da homossexualidade.

A homossexualidade, representada como aquele que se aproxima da mulher, o “afeminado”, é um risco à própria masculinidade hegemônica, como projeto essencialmente político. O que estão em jogo são relações de poder que impõem a masculinidade como *status* de sujeito superior. Assim, a homossexualidade significa uma revolução contra essa ordem hegemônica ao afrontar o próprio padrão moral masculino de superioridade.

O Direito ocidental cristão incorporou a homofobia como núcleo institucional de legitimação de uma ordem social estabelecida. A violência contra os homossexuais era

amparada pela ordem jurídica, legitimada pelo aparato institucional, o qual o Direito se vê no desafio de superar. Essa violência por anos operou pela via da ação direta da ordem jurídica, mas corre-se o risco de, por via diversa, revestir-se de reforço da violência pela via da inação ou pela negação de tratamento igualitário em relação a outros grupos igualmente vulnerabilizados historicamente.

O desafio do Direito, portanto, é, revertendo seus laços históricos de degradação moral, de aparelho de institucionalização da homofobia e legitimador da força contra os homossexuais, garantir o padrão igualitário de valor frente aos demais parceiros de interação. O Direito cumpriu sua tarefa, aos longos dos anos, como mecanismo legitimador da violência contra a homossexualidade, seja na criminalização direta, na criminalização por meio de tipos penais abertos e nas internações compulsórias para supostos tratamentos. Esses instrumentos incisivos, entretanto, não mais estão presentes nas normas jurídicas. Ocorre que a valoração depreciativa de grupos sociais não se dá apenas pela existência de normas, mas também por sua ausência. Os tratamentos diferenciados a situações que, concretamente, são similares pela norma jurídica, pode denunciar uma interiorização de valor do grupo.

4 EXIGÊNCIAS DA JUSTIÇA EM NANCY FRASER

O tema do reconhecimento ganhou espaço nos debates públicos com grupos que passaram a lutar contra formas de injustiça que não teriam sido devidamente articuladas pelos movimentos sociais tradicionais. Grupos sociais passaram a demandar, nas suas lutas políticas, por questões não diretamente ligadas ao acesso a bens materiais, mas à consideração “moral” do grupo no seio de comunidade, do Estado ou, em maior extensão, na própria comunidade internacional. A injustiça se manifestaria uma vez que determinado grupo não estaria recebendo o devido valor como membro pleno da comunidade em igual consideração e respeito. Essas lutas se concentravam na busca por reconhecimento das diferentes formas de vida e proteção das suas características particulares ou contra a discriminação injustamente sofrida. Essas lutas, em muitos casos, buscavam expandir o horizonte de direito de determinado grupo, apoiado, em alguns casos, nas instâncias institucionais de lutas políticas.

Essas lutas vão impulsionar intenso debate acadêmico que buscou dar sustentação teórica a essas lutas políticas de modo a justificar normativamente as demandas apresentadas. As propostas teóricas parecem se dividir em dois campos analíticos distintos. Para um campo analítico, a sustentação teórica do reconhecimento deveria ser extraída da reconstrução da noção do sujeito em um nível intersubjetivo. As exigências do *reconhecimento* estariam ligadas à integridade do sujeito e à noção do *eu*. A proposta teórica de Axel Honneth (2003) e Charles Taylor (1998) a respeito do reconhecimento se encontra nesse campo analítico. Em outra abordagem, as demandas por reconhecimento deveriam ser devidamente justificadas a partir da valoração moral institucional dos grupos e indivíduos, que refletiriam nas condições dos sujeitos agirem socialmente em posição de igualdade. Nancy Fraser adota essa postura teórica. Enquanto para Honneth o reconhecimento opera por meio do *sujeito*, para Fraser isso se dá para além da subjetividade, mas na posição relativa social ao qual o sujeito pertence. Ou seja, Fraser desloca sua análise para as condições sociais de ação.

Para apresentar as razões pelos quais a proposta teórica de Nancy Fraser se mostra mais adequada para o enfrentamento do problema do presente trabalho, pretende-se fazer uma breve exposição da proposta teórica de Axel Honneth para, posteriormente, analisar a proposta daquela filósofa.

4.1 Os significados do reconhecimento

Axel Honneth vai buscar no filósofo Friedrich Hegel e no psicanalista George Herbert Mead as bases para a sua teoria do reconhecimento. Em Hegel (1992), Honneth vai resgatar a ideia da construção intersubjetiva do sujeito, segundo a qual a “consciência” somente pode ser enquanto tal perante o Outro. A “consciência-de-si” somente será se for para uma outra consciência. “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1992, p. 126). Ao mesmo tempo em que esse *eu* é uma singularidade é também uma pluralidade no e pelo Outro. Há um duplo sentido na ideia do *eu*, que ao mesmo tempo é separado do outro e não se separa do não igual.

O reconhecimento para Hegel somente se dá de forma autêntica quando for decorrente de luta para afirmação de si. “O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente” (HEGEL, 1992, p. 129). O reconhecimento é tão importante quanto a preservação da própria vida (HEGEL, 1992). Ainda de acordo com o autor, a dimensão do conflito é fundamental no processo do reconhecimento, o que, segundo Honneth (2003), conferiria um *potencial de aprendizado do prático-moral*.

Axel Honneth parte dessa noção de Hegel e articula uma teoria do reconhecimento que desvincula as motivações das lutas sociais dos conflitos de *interesse*. Para Honneth (2003), Hegel teria demonstrado o surgimento, por meio do reconhecimento recíproco, da integridade ética do sujeito a partir da consciência, mas não teria esclarecido as formas pelas quais esse reconhecimento ocorreria nos contextos das lutas sociais. Segundo Honneth (2003), a formação ética do sujeito em Hegel teria se deslocado de uma posição ontológica pressuposta para a relação intersubjetiva da consciência.

Para avançar no sentido de construir uma teoria normativa do reconhecimento, seria necessário apoiar-se em uma psicologia social empiricamente sustentada (HONNETH, 2003). Hegel, ao descrever o modo de surgimento do *eu* no campo da metafísica, deixou, no entanto, um sujeito ainda abstrato e conceitual. Para avançar numa crítica emancipatória, seria necessário o aporte de uma teoria social que desse embasamento à análise transcendental de Hegel. Para isso, Honneth vai se servir das análises do psicanalista George Herbert Mead.

Mead (2015) faz a distinção entre o *eu (I)* e o *mim (me)*. Para ele, o *eu* seria a resposta do organismo às atitudes dos outros, enquanto o *me* assumiria o conjunto organizado das atitudes dos outros. A reação às atitudes dos outros se dá por meio do *eu* que, realizando o ato, aparece como experiência da memória. O *mim* está ligado à organização da comunidade que demanda ações do *eu* (MEAD, 2015). O *mim* está ligado à possibilidade de referência de si

mesmo a partir da perspectiva de um terceiro. A capacidade de referir-se a si e a responsabilidade pelas ações somente é possível na compreensão dessas duas referências da personalidade (MEAD, 2015).

As normas sociais de ação decorreriam, para Mead, na leitura de Honneth (2003), da generalização das expectativas de comportamento dos parceiros de interação. Ou seja, a internalização do *me* decorreria da apropriação geral das expectativas de ação. Pela internalização das normas sociais, o sujeito alcança a identidade de um membro socialmente aceito: “na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação” (HONNETH, 2003, p. 136). Além disso, o sujeito adquire o conhecimento dos direitos que legitimamente pode exigir dos seus parceiros sociais. É nesse sentido que o sujeito se percebe como membro aceito pela coletividade (HONNETH, 2003). O reconhecimento operaria a partir dessa generalização das expectativas legítimas de comportamento dos parceiros de interação social.

Por outro lado, o reconhecimento como sujeito de direito confere ao indivíduo as condições de referir-se a si mesmo de forma positiva, como alguém moralmente imputável e digno de respeito. Honneth (2003) entende que essa referência ainda seria insuficiente, uma vez que o reconhecimento pleno deveria afirmar positivamente a si também nas diferenças. Nesse ponto, o autor identifica o conflito que pode surgir entre as expectativas generalizadas de comportamento (*me*) e a possibilidade de agir de forma contrária a essas exigências normativas (*eu*). Os sujeitos agiriam no sentido de defender as “suas pretensões espontaneamente vivenciadas, do assentimento de uma coletividade contrafaticamente suposta, que lhes faculta, comparada à relação de reconhecimento estabelecida, um maior número de direitos à liberdade” (HONNETH, 2003, p. 143). Essa seria a base para as lutas sociais por reconhecimento. O alargamento da autonomia individual operaria por meio de lutas sociais que confeririam mais liberdades juridicamente tuteladas.

O movimento por ampliação de liberdade poderia ainda ser no sentido de conferir a mais pessoas o gozo dessas faculdades. Nesse sentido, um maior número de pessoas passaria a ser incorporado à comunidade como parceiros de interação (HONNETH, 2003).

Honneth busca fazer uma proposta teórica que seja capaz de unir imanência e transcendência. A teoria que pretende desenvolver busca extrair da realidade social o seu potencial emancipatório e apresenta um modelo de conflito nas formas de reconhecimento. Para ele, “são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de

estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, agudo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (HONNETH, 2003, p. 156). Por isso, poderia se identificar, na proposta de Honneth, um modelo de conflito de reconhecimento. Esse conflito, que pode ser identificado por meio de lutas legítimas, identificaria uma das possibilidades de sustentação da normatividade da proposta teórica, embora ele pareça indicar, em nossa leitura, uma característica ontológica de sujeito quando extrai da psicanálise na primeira infância as raízes remotas das lutas por reconhecimento.

Se o sujeito do reconhecimento é concebido de forma *a priori*, de forma que o se reconhece é algo que já está, em alguma medida, potencialmente nele, o potencial subversivo fica comprometido. Desse modo, uma teoria nesses termos poderia fundamentar lutas por reconhecimento que busquem superar as discriminações arbitrárias já previstas no sistema normativo, mas teria dificuldade em lidar com demandas por reconhecimento da diversidade.

Honneth (2003) busca identificar as formas de reconhecimento e, a partir daí, traçar as suas correspondentes negações. O filósofo vai identificar três esferas de relações nas formas pelas quais o reconhecimento se desenvolveria. Apresenta então os três níveis de reconhecimento, que correspondem às esferas do amor, do direito e da solidariedade (HONNETH, 2003). Essas três formas de reconhecimento são identificadas a partir dos três espaços de socialização que Honneth aponta em Hegel, as quais correspondem à família, à sociedade civil e ao Estado (HONNETH, 2003).

No livro *Lutas por Reconhecimento*, Honneth (2003) identifica esses três espaços simbólicos de relações intersubjetivas, mas em *O Direito da Liberdade* sustenta que essas três instituições não são fixas e comportam variações históricas. A noção de família, por exemplo, não poderia mais ser pensada hoje em dia de forma estrita a partir da tradicional família burguesa, e seria preciso incluir núcleos de afeto mais amplos, não mais determinados exclusivamente pelo matrimônio, por parceiros heterossexuais, filhos biológicos: “La familia no es, como sabemos hoy a partir de múltiples investigaciones, una constante biológica de la historia del hombre; su forma institucional está sujeta a un cambio permanente, de modo que su función esencial, la de la socialización de los hijos, se cumple de distintas formas” (HONNETH, 2003, p. 205).

O *amor* a que Honneth (2003) se refere corresponde às relações emocionais em sentido forte e deve ter consideração ampla. Pela experiência do amor, “dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro”

(HONNETH, 2003, p. 160). Nessa forma de reconhecimento, o sentido corporal dos outros concretos aparece de forma extremamente relevante. O sentimento do amor corresponde, na primeira infância, em um equilíbrio entre a autoidentificação e a preservação de si no Outro. O filósofo se apoia nas pesquisas empíricas de psicanalistas que apontam para a importância das relações afetivas nos anos iniciais da criança para a sadia formação da sua personalidade (HONNETH, 2003). Diversos distúrbios psíquicos são associados às experiências de afeto malsucedidas nos primeiros anos de vida da criança.

Honneth (2003) identifica nas investidas da criança nos seus primeiros meses de vida contra a mãe (apontado por Winnicott como processo de percepção de si) a primeira experiência de *luta por reconhecimento*. Ao desencadear contra a mãe um sentimento destrutivo, a criança percebe a si mesma como alguém fora da mãe. Essa experiência dá à criança a autocompreensão da sua identidade. Diante das investidas da criança, cumpre à mãe não revidar, de modo que o filho passa a ser percebido como outro sem ambivalência, sem privá-lo do amor:

Se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança é capaz de desenvolver ao mesmo tempo, a sombra de sua confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência; pelas vias psíquicas aberras dessa forma, vai se desdobrando nela, de maneira gradual, uma "capacidade elementar de estar só" (HONNETH, 2003, p. 173).

Pela experiência do amor, o indivíduo desenvolve as condições psíquicas para agir nas suas relações sociais com o sentimento do autorrespeito. Esse é, portanto, o primeiro nível de reconhecimento apresentado por Honneth.

O autor parece indicar o amor como um elemento de eticidade na formação do sujeito: “Falar do amor como um ‘elemento’ da eticidade pode significar em nosso contexto que a experiência de ser amado constitui para cada sujeito um pressuposto necessário da participação na vida pública de uma coletividade” (HONNETH, 2003, p. 79). A formação do sujeito psíquico numa comunidade ética deve passar pela experiência de sentir-se amado. Esse elemento vai ser uma das controvérsias identificadas entre ele e Nancy Fraser. Para ela, o reconhecimento não pode estar vinculado à noção de *vida boa* (FRASER, 2007).

Para Honneth (2003), a segunda esfera do reconhecimento é o direito. Esse segundo nível do reconhecimento se difere do primeiro no sentido de identificar um “*outro generalizado*”, que possibilita “a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões”

(HONNETH, 2003, p. 179). Honneth (2003) deixa claro que esse segundo nível de reconhecimento, ao contrário do que acontece no *amor*, pode ser identificado a partir de uma noção específica de pessoa, o sujeito moderno.

O reconhecimento na dimensão do direito, para o autor, não estaria fundamentado em qualquer vínculo de afeto, mas em um nível apenas cognitivo. Essa noção corresponde ao *status* de sujeito moderno, não estando ligado a aspectos estruturantes da condição humana. Na modernidade, a noção de *respeito* teria se bifurcado nas noções de *reconhecimento jurídico*, cujos pressupostos são as propriedades sobre as quais se determinará a noção de sujeito, e a *estima social*, vinculada às realizações pessoais valoradas sob o prisma próprio de cada comunidade.

Nas propriedades que determinarão os atributos de pessoa residiria o campo de lutas por reconhecimento. Seriam as novas investidas contra o sistema de determinação das propriedades da pessoa que forçariam a ordem jurídica a ampliar o sistema de liberdades ou determinar mais grupos no reconhecimento jurídico (HONNETH, 2003). Para o filósofo, o reconhecimento jurídico seria o modo pelo qual o sujeito pode conquistar autorrespeito, “pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável” (HONNETH, 2003, p. 197).

Honneth aponta para uma terceira esfera do reconhecimento, por meio da qual um conjunto de valores intersubjetivos seria compartilhado (HONNETH, 2003). Nessa esfera, a “forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns” (HONNETH, 2003, p. 200). Ainda segundo o autor, com a distinção da honra em *reconhecimento jurídico*, fundado na noção de dignidade humana, e *prestígio*, fundado nas práticas sociais do indivíduo a partir da valoração própria do grupo, a solidariedade estaria nessa segunda forma de reconhecimento. As lutas por reconhecimento, nesse terceiro nível, estariam centradas na busca de elevação do valor dado à contribuição do grupo para o objetivo comum, o que se conectaria com as lutas por distribuição dos bens materiais (HONNETH, 2003). “Na medida em que todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira, pode se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social” (HONNETH, 2003, p. 210).

Tem-se, assim, em linhas gerais, a construção normativa da exigência do reconhecimento em Honneth. Nessa construção fica clara a dependência da noção de pessoa

para extrair o sentido normativo do reconhecimento. Trata-se de um modelo que depende, em grande medida, da identificação do modo de produção da noção do *eu*. O reconhecimento, portanto, se confunde com o modo de construção do sujeito. O reconhecimento não pressupõe o sujeito, mas é estruturante dele.

Algumas questões, entretanto, são colocadas para analisar o problema proposto: qual seria o modo pelo qual poderiam ser diferenciadas as pretensões legítimas de reconhecimento das ilegítimas? Essa questão, para o problema aqui colocado, parece ser fundamental. Quando se discute a possibilidade de criminalização da LGBTIfobia, poderiam ser colocadas duas pautas diferentes: o reconhecimento significa amparar uma pretensão normativa para ver a sua liberdade sexual ser tutelada penalmente pelo sistema institucional ou significaria reduzir a liberdade dos que pretendem discriminar os LGBTI? A noção de reconhecimento em Honneth parece não dar uma resposta clara sobre a questão.

Outro limite importante a ser colocado é saber como se inserem nessa concepção as questões éticas. Se a teoria de Honneth admite para a construção de sujeito uma concepção cheia de vida boa²⁷, as homossexualidades podem se chocar com algum sistema de valoração de algum grupo. De que modo, portanto, esses grupos poderão se formar como sujeitos integralmente éticos diante da criminalização da LGBTIfobia? Se a noção de *eu*, pressuposto para o reconhecimento, teria o elemento ético, segundo o qual as relações heterossexuais fariam parte, o reconhecimento poderia considerar a possibilidade de um sistema normativo LGBTIfóbico. Parece, portanto, que para o trato da questão colocada a proposta de Honneth não se mostra adequada.

Fraser (2003) ainda aponta que, na teoria de Honneth, a redistribuição não está devidamente articulada. Honneth propõe que as injustiças que envolvem questões materiais poderiam ser articuladas a partir do parâmetro normativo do reconhecimento, premissa da qual Fraser discorda. Para Fraser, o reconhecimento não compreende a totalidade das exigências morais da justiça social.

4.2 As exigências da justiça em Nancy Fraser

²⁷ Conforme aponta Fraser (2007), os filósofos políticos geralmente distinguem a moralidade da ética. A moralidade estaria ligada ao que é correto, justo e universalmente vinculante, independente das concepções particulares dos sujeitos envolvidos. As teorias que se apoiam na moralidade buscam não se sustentar normativamente em visões de vida particulares e, desse modo, seriam neutras em relações às visões particulares de vida boa. Por outro lado, as questões éticas estariam ligadas ao bem e sustentariam que a realização do sujeito relaciona-se com a preservação da própria concepção de vida. A noção cheia de vida boa, portanto, pressupõe a incorporação de elementos éticos em sua base. Retornaremos a essa distinção no próximo capítulo: *É possível o reconhecimento sem ética?*

Fraser (2003) busca desenvolver uma teoria crítica capaz de dar sustentação às lutas políticas dos movimentos sociais. Para ela, a teoria crítica deve articular devidamente os contextos concretos em que as demandas são apresentadas. A isso, Fraser chama de “ponto de referência empírico”. Isso significa que a teoria não pode ter sujeitos de emancipação abstratos nem designar de forma *a priori* os seus destinatários. No contexto atual, destaca-se o crescimento da importância do valor cultural como motor das lutas políticas, o que não pode ser ignorado em uma teoria social verdadeiramente crítica. Por outro lado, o monismo honnethiano não é capaz de dar resposta às complexas demandas dos movimentos sociais atuais. Por outro lado, em um contexto sem um horizonte ético comum, não pode uma teoria se amparar em noções cheias de vida boa. Fraser (2003) entende também que, para uma teoria crítica, as teorias pós-estruturalistas não atendem à normatividade necessária.

A proposta teórica de Nancy Fraser sobre justiça passou por algumas alterações ao longo dos seus escritos. O primeiro texto em que a autora propôs um modelo de justiça foi publicado em 1996, no artigo *From redistribution to recognition? dilemmas of justice in a “postsocialist” age*. Nesse ensaio, Fraser aponta para um fenômeno que estaria caracterizando o final do século XX: as lutas por *reconhecimento da diferença* passaram a tomar o lugar das lutas por melhores condições materiais de vida. A autora vai dizer que “a dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental” (FRASER, 2006, p. 231). Paradoxalmente, o período também é marcado pela intensificação da desigualdade social e piora nas condições de vida²⁸. O desafio de Fraser é interpretar as lutas políticas a partir do seu diagnóstico e “desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade” (FRASER, 2006, p. 231).

Fraser faz um diagnóstico, nos seus primeiros escritos sobre o tema, de que reconhecimento e redistribuição estariam divorciados tanto nas lutas sociais concretas quanto no campo teórico. Em alguns casos, essa distanciação teria levado à polarização. De um lado, alguns passaram a defender que o reconhecimento é um obstáculo às políticas de redistribuição e, de outro, alguns argumentam que as políticas por redistribuição remontam a um passado fracassado (FRASER, 1996b).

O distanciamento entre redistribuição e reconhecimento, nos últimos anos, nas lutas

²⁸ No ensaio *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*, de 1996, Fraser (1996) sugere que esse processo de deslocamento das políticas de reconhecimento e redistribuição estaria mais acentuado nos Estados Unidos da América, embora isso esteja presente no mundo todo.

políticas tem se dado, segundo aponta Fraser (2003), por três fatores: o novo modo de produção pós-fordista, o declínio do comunismo e a globalização. Para a filósofa, embora os três fatores sejam distintos, os seus efeitos se combinaram para formar as condições do atual conjunto de substituição do paradigma da redistribuição para o reconhecimento. O paradigma fordista teria canalizado as demandas de reconhecimento em favor de políticas redistributivas. No pós-fordismo isso se inverte, surgindo a possibilidade de contestação das questões de reconhecimento, quando aparecem, primeiramente, as questões de raça (EUA), depois de gênero e sexualidade e, finalmente, éticas e religiosas. Em outro sentido, o socialismo não mais era um horizonte factível frente às dificuldades concretas apresentadas. Diante do declínio do sonho socialista, as pautas de reconhecimento passaram a ser o motor das lutas políticas. Por fim, a globalização intensificou o fluxo de informação e de pessoas, penetrando em culturas até então “intactas”.

Dessa conjuntura, vários são os problemas surgidos. De um lado, a globalização, que tem desencadeado as lutas por reconhecimento, longe de promover a integração, tem gerado segregação, a intolerância e o separatismo. Ao mesmo tempo, a globalização econômica favorece o avanço em escala global do capital sobre o trabalho, tornando o capitalismo neoliberal ainda mais agressivo.

Para Fraser, o desafio é construir uma proposta teórica que possa incluir *redistribuição* e *reconhecimento*, apontando as relações dessas duas demandas, os meios pelos quais elas se reforçam entre si e os dilemas políticos quando se apresentam em uma mesma matriz teórica (FRASER, 2006). Essa distinção, para Fraser (2006), apenas é feita no plano analítico, ou seja, redistribuição e reconhecimento podem ser analisados e interpretados de forma separada, mas a base normativa sob a qual as exigências da justiça seriam fundamentadas é apenas uma: a *paridade de participação*.

A exigência da redistribuição está radicada na estrutura econômico-política da sociedade. Para Fraser, as injustiças econômicas devem ser interpretadas de forma ampla, devendo incluir a exploração, a marginalização econômica ou não ter acesso a um trabalho com rendimentos adequados (FRASER, 2006). No texto *From redistribution to recognition? dilemmas of justice in a “postsocialist” age* (1996) Fraser afirma que sua teoria não se apoiaria em nenhuma teoria em particular que trata da redistribuição, mas no texto *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation* (1996) está clara a preferência da filósofa pelos teóricos da justiça de tradição liberal.

A conciliação entre reconhecimento e redistribuição que Fraser busca fazer é tanto

filosófica quanto política. De acordo com a autora, no campo filosófico, a redistribuição estaria ligada à tradição liberal, especialmente com as teorias de John Rawls e Ronald Dworkin. De outro lado, o reconhecimento estaria fundamentado filosoficamente no pensamento de Hegel, a partir da *Fenomenologia do Espírito*, em que ele coloca as bases para o reconhecimento recíproco entre os sujeitos. O reconhecimento estaria em um nível anterior ao indivíduo e a intersubjetividade anterior à subjetividade (FRASER, 1996). Por isso as demandas por reconhecimento e redistribuição estariam fundamentadas a partir de diferentes vertentes teóricas. Enquanto o reconhecimento está ligado à ética, à realização pessoal e à vida boa, a redistribuição se vincula à moral e à justiça.

Fraser propõe analisar o reconhecimento e redistribuição em dois níveis de discussão diferentes. Primeiramente, a filósofa propõe superar a suposta antítese entre esses dois paradigmas em nível político nos movimentos sociais concretos. Para Fraser, a conciliação desses dois paradigmas exige a superação da associação que comumente se faz entre redistribuição à política de classe e o reconhecimento à política de identidade. A política de reconhecimento como identidade esconde as dimensões do reconhecimento das lutas de classe (FRASER, 1996). Para isso, o paradigma da redistribuição não pode englobar apenas orientações políticas centradas na classe social, mas também as formas de feminismo e antirracismo, que consideram a transformação da estrutura socioeconômica como uma solução para a injustiça de gênero e étnico-racial (FRASER, 1996). Por outro lado, a política de reconhecimento deve também amparar políticas de desconstrução dos padrões de valoração de sujeitos (FRASER, 1996).

No paradigma do reconhecimento, as vítimas de injustiça se parecem mais com o grupo de *status* em sentido weberiano do que de classe em sentido marxista (FRASER, 1996). Os grupos que sofrem injustiça de reconhecimento se distinguem mais por respeito, estima e prestígio em menor grau em relação a outros grupos.

Por injustiça de reconhecimento Fraser se refere aos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, igualmente de forma ampla, o que inclui dominação cultural, ocultamento no processo discursivo e desrespeito (FRASER, 2006). Contra essa forma de injustiça não há um único remédio aplicável. Fraser, entretanto, aponta algumas formas possíveis de corrigir esse tipo de injustiça: (i) valorização da identidade desrespeitada, (ii) valorização da diversidade cultural ou ainda (iii) em forma mais radical, por meio da transformação abrangente dos padrões sociais de representação, transformando o sentido do *eu* de todas as pessoas (FRASER, 2006).

O paradigma político da redistribuição tende a abolir os padrões de diferenciação de grupos, uma vez que trata a diferenciação como injusta. Por outro lado, o paradigma político de reconhecimento teria duas possibilidades de saída. Em uma primeira interpretação, as variações seriam benignas e preexistentes aos sistemas de interpretação injustos. Em uma segunda, os sistemas de interpretação hierárquicos são concomitantes à diferenciação dos grupos. Essa primeira interpretação propõe como saída a valorização dos traços diferenciados dos grupos, enquanto para a segunda versão os traços de diferenciação devem ser eliminados (FRASER, 1996c).

Nesse sentido, defensores do paradigma da redistribuição enxergam no reconhecimento um padrão contraproducente nas questões econômicas reais. Para esses, o único objeto adequado de injustiça é a economia política. De acordo com Fraser (1996), fariam parte desse grupo os pensadores Richard Rorty, Brian Barry e Todd Gitlin. De outro lado, os defensores do reconhecimento, como Charles Taylor, insistem que uma política de redistribuição omissa às diferenças pode reforçar a injustiça, universalizando os padrões majoritários de valor cultural (FRASER, 1996).

Haveria uma aparente contradição entre as exigências de *reconhecimento* e *redistribuição*, pois enquanto o primeiro tende a demandar políticas que visem diferenciar os grupos, afirmando o seu valor, a segunda exigência tende a demandar formas de tratamento de “igualação”. A isso Fraser dá o nome de “dilema da redistribuição-reconhecimento” (FRASER, 2006, p. 233). Esse dilema, entretanto, existe apenas nas extremidades, ou seja, adotando-se o trabalhador padrão, o remédio indicado é a redistribuição; do mesmo modo, quando se analisa o padrão de sexualidade desprezada, tem-se que o remédio indicado é o reconhecimento (FRASER, 2006). Ocorre que, quando se sai das extremidades, as questões ficam mais turvas e vão surgindo o que a filósofa chama de *coletividades ambivalentes*.

Fraser inicia sua reflexão sobre as coletividades ambivalentes no texto *From redistribution to recognition? dilemmas of justice in a “postsocialist” age* (1996) e avança no texto *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation* (1996):

São diferenciadas como coletividades *tanto* em virtude da estrutura econômica-política *quanto* da estrutura cultural-valorativa da sociedade. Oprimidas ou subordinadas, portanto, sofrem injustiças que remontam simultaneamente à economia política e à cultura. Coletividades bivalentes, em suma, podem sofrer da má distribuição socioeconômica e da desconsideração cultural de forma que nenhuma dessas injustiças seja um efeito indireto da outra, mas ambas primárias e *co-originais* (FRASER, 2006, p. 233).

Para Fraser, a injustiça de reconhecimento não pode ser reduzida à redistribuição, nem o contrário. Embora ela admita que a negação do reconhecimento possa ter efeitos indiretos sobre a distribuição material de bens e condições de vida, isso não significa que por meio de apenas um desses parâmetros se possa corrigir as duas formas de injustiça. Essa concepção sobre as injustiças vai inserir Fraser em uma divergência com a filósofa Judith Butler, no que diz respeito à concepção do capitalismo, a qual será retomada mais adiante.

As *coletividades ambivalentes* sofreriam, ao mesmo tempo, tanto a injustiça por má distribuição quanto por reconhecimento. Para Fraser, *gênero* e *raça* seriam exemplos de coletividades ambivalentes. O gênero, por exemplo, é parte da economia política, o que implica na divisão entre trabalho *produtivo* e *reprodutivo*, doméstico não remunerado atribuído às mulheres e o remunerado, aos homens: “Esta estrutura constitui o gênero como uma diferenciação econômico-política dotada de certas características da classe” (FRASER, 2006, p. 234). Pode-se dizer, portanto, segundo a autora, que o sistema de produção capitalista opera a partir de mecanismos excludentes de gênero – sendo originariamente vinculado também às relações materiais. Ainda com Fraser (1996), tem-se que o gênero não é apenas uma classe ou um grupo de *status*, mas uma categoria híbrida, ao mesmo tempo enraizada na estrutura econômica e também no status da sociedade.

O gênero, portanto, serve como princípio organizador básico da estrutura econômica nas sociedades capitalistas. Nesse sentido, o gênero seria uma categoria que se aproxima da classe social. A superação desse tipo de injustiça requer a eliminação da má-distribuição específica de gênero, tanto na divisão do trabalho remunerado e não remunerado como nas divisões por gênero dentro do trabalho (FRASER, 1996).

Por outro lado, gênero também é um padrão cultural de interpretação e valoração, elementos fundamentais na ordem de *status*. O gênero é, pois, um modo de promover uma diferenciação na ordem simbólica. Nesse sentido, o gênero opera por meio de normas que privilegiam os traços de masculinidade, com a consequente desqualificação da mulher e sua representação negativa em todas as esferas da vida cotidiana (FRASER, 2003). Essa forma de injustiça seria de reconhecimento. Para Fraser (1996), as diferenças de padrões de valoração dos sujeitos em termos de *status* em relação ao gênero se expressam em muitas áreas do direito (Direito de Família e Direito Penal) e na política dos governos (política migratória, naturalização e asilo) (FRASER, 1996).

Os padrões misóginos de valor também estão presentes nas interações cotidianas. Esse tipo de subordinação se expressa pelas agressões sexuais e violências domésticas, expressões

estereotipadas, coisificadas e depreciadas pelas mídias sociais etc. Segundo Fraser, esse tipo de subordinação é relativamente independente da economia política (FRASER, 1996).

O elemento *gênero*, para a filósofa, demonstraria a insuficiência das soluções dadas a partir dos elementos reconhecimento e redistribuição tratados isoladamente. O argumento no sentido de que as demandas sociais poderiam ser justificadas de forma isolada ou por meio do reconhecimento, ou por redistribuição, seria colocado à prova quando se analisa a exclusão das mulheres. Isso porque, para Fraser, o gênero determina, ao mesmo tempo, um modo de injustiça que se assemelha à classe e, por outro lado, também ao *status* social. Sob uma perspectiva, o modo de produzir injustiça opera por meio dos modos de produção materiais e, sob outra, por meio dos padrões institucionalizados de valor cultural (FRASER, 1996). Essas duas formas de injustiças são co-originárias e relativamente independentes. Isso não significa que não sejam totalmente interdependentes, de forma que o não reconhecimento pode ter impacto na redistribuição e da mesma maneira o contrário. Nesse sentido, as pessoas pobres podem necessitar de políticas de reconhecimento em apoio às suas lutas por justiça econômica, podendo ser criada uma espécie de cultura de classe. Para isso, pode ser necessária uma política de reconhecimento para se chegar a uma política de redistribuição. Até mesmo a categoria de classe, ligada originariamente à economia, está também vinculada ao *status* (FRASER, 1996).

Em relação à orientação sexual e à identidade de gênero, de início trata-se de uma categoria localizada na ordem de *status*. O subproduto desse tipo de discriminação tem impacto nas relações materiais. Por outro lado, uma vez que a manifestação pública da sexualidade produz efeito nas relações materiais, isso significa que terá efeito também nas lutas por reconhecimento. Para Fraser (1996), a transformação da sociedade heterossexista requer a luta contra a desigualdade econômica.

A *raça* também seria um exemplo marcador ambivalente, segundo Fraser (2003). Se, sob uma perspectiva, há a divisão racial do trabalho, a exclusão racial do mercado formal de trabalho e das posições de destaque social, os quais se refletem na exclusão material; por outra, a representação do negro está carregada de formas simbólicas de depreciação, com retratação estereotipada e humilhante pela mídia, associadas à violência e ao crime.

4.3 A paridade de Participação

Para fundamentar a sua teoria, Fraser parte da concepção ideal de igual autonomia

entre os sujeitos. A partir desse paradigma, a autora propõe o princípio da paridade de participação. Para ela, a ideia de igualdade formal é insuficiente. A fim de garantir igualdade de autonomia, é preciso garantir a todos *status* de participantes plenos nas interações sociais. Isso significa que todos devem ter acesso aos meios materiais e posição social necessários para participar de forma igual com os demais. Fraser (2003) sustenta que a paridade de participação constitui uma *interpretação democrática radical* da igual autonomia.

O princípio da *paridade de participação*, sustentado no pensamento da filósofa, é mais exigente que a interpretação dada pela teoria liberal tradicional. Esse princípio exige a remoção dos obstáculos econômicos e culturais institucionalizados. O princípio da paridade de participação é, simultaneamente, deontológico e substantivo. Ao mesmo tempo em que determina o modo pelo qual as pautas devem ser articuladas e fundamentadas, há um núcleo substantivo sobre o qual as partes amparam suas próprias condições no momento de fundamentar suas pretensões.

O princípio da paridade de participação busca assegurar a liberdade efetiva. A liberdade formal não assegura os meios necessários para o seu exercício, tornando o direito abstrato. Por isso a validade do princípio da paridade de participação está fundamentado normativamente no núcleo elementar liberal de igual respeito. Entretanto, também se apoia na ideia de democracia radial de igual autonomia (FRASER, 2013).

Há uma insuficiência, ainda de acordo com a filósofa, das dimensões do princípio da igualdade. No início da modernidade, o alcance da igualdade liberal se restringia à liberdade religiosa e à igualdade perante a lei. Mais tarde foi expandida essa noção para as interações sociais, incluindo os direitos políticos e sociais. Hoje, as exigências da igualdade devem atender aos contextos concretos nas interações sociais. Assim, “participatory parity, then, is the emergent historical ‘truth’ of the liberal norm of the equal autonomy and moral worth of human beings” (FRASER, 2003, p. 232). O princípio da paridade de participação, na concepção da autora, não se restringe às relações preponderantemente públicas, mas diz respeito também à dimensão privada.

4.4 Redistribuição para Nancy Fraser

Para Fraser (2003), a sociedade atual se estrutura a partir de dois tipos de manifestação de subordinação: pelo sistema de classe e de *status*. O sistema de classe determina um tipo de subordinação ligada às relações materiais, enquanto o *status* está ligado às relações simbólicas. O que determina a relação de classe social, segundo a autora, não são os meios de

produção, tal como na teoria marxista. Ao contrário, a classe social está ligada às relações sociais que derivam objetivamente das condições econômicas, que privam alguns de meios e recursos para a paridade de participação. Fraser busca extrair mais os resultados das relações econômicas do que o modo pelo qual as relações econômicas se dão na sociedade.

O modelo de *status* redistributivo está vinculado à estrutura econômica da sociedade, ou seja, aos regimes de propriedade, ao mercado de trabalho e às classes que se diferenciam em função dos recursos disponíveis. A categoria classe é empregada por Fraser em sentido weberiano, segundo a posição no *mercado*, e não em sentido marxista, como categoria social. Para Fraser (2000), o modelo de *status* existe em um processo democrático e dialógico de justificação pública a respeito das demandas por reconhecimento.

4.4.1 Capitalismo: entre Fraser e Honneth

Nas teorias de Honneth e Fraser há uma noção subjacente ao capitalismo. Quando tematizam o modo de reprodução material e as demandas por melhores condições materiais de vida, esses teóricos se sustentam em bases distintas. Honneth apoia sua proposta teórica em apenas um paradigma analítico, enquanto Fraser entende que para dar conta das demandas sociais deve haver, no mínimo, dois modos de análises e justificação de demanda.

Para Honneth, no sistema capitalista, a forma de divisão material também está regulada pelo esquema cultural de valoração. O paradigma do trabalho está superado diante das normas de regulação do mercado. A crítica teórica poderia ser feita considerando a função de integração social do capitalismo e pressupõe daí normas morais subjacentes. Segundo Honneth (2008), a força moral, para que cada um ponha à disposição de todos os seus dons, estaria vinculada à obrigação de garantir a todos as condições de vida em padrão adequado. Cada membro poderia legitimamente esperar a sua parcela de bens, retribuição do próprio trabalho dotado de valor, como reconhecimento do seu esforço. A expectativa moral em torno das exigências da distribuição justa dos bens poderia, assim, ser articulada a partir do reconhecimento.

Fraser tece críticas a essa posição. Para ela, Honneth desconsidera o aspecto sistêmico do capitalismo e, por isso, sua teoria não seria capaz de explicar e dar resposta aos problemas materiais. Na economia capitalista, para Fraser (2003), há relativa autonomia do mercado em relação a outros sistemas. Embora os efeitos simbólicos de hierarquização de sujeitos tenham efeitos sobre a forma de distribuição dos bens materiais, isso não explica a totalidade das

formas de exclusão no contexto atual. Por isso o monismo honnethiano é incapaz de compreender os processos que geram injustiças distributivas em sociedades capitalistas (FRASER, 2003).

No texto *Por trás do laboratório secreto de Marx Por uma concepção expandida do Capitalismo* (2015), Fraser propõe analisar o capitalismo para além dos efeitos materialmente mais imediatos. Numa visão ortodoxa, o capitalismo é conceituado em relação ao modo de produção, o que implica divisão de classes entre proprietários dos meios de produção e trabalhadores, o surgimento do *trabalho livre* e a forma de acumulação de capital. Menos comum, entretanto, é a análise do capitalismo como modo de reprodução social, que produz e mantém os laços sociais (FRASER, 2015).

O capitalismo, portanto, para além de seus efeitos materiais, produz uma nova forma de relações sociais: “O central aqui é o trabalho de socialização da juventude, a construção das comunidades, a produção e a reprodução dos significados compartilhados, as disposições afetivas e os horizontes de valor que estruturam a cooperação social” (FRASER, 2015, p. 213). O trabalho preponderantemente feminino doméstico não remunerado, a reprodução e o cuidado dos filhos são essenciais ao funcionamento do capitalismo, “tal como a ‘acumulação original’, portanto, a reprodução social é uma condição de possibilidade de fundo indispensável da produção capitalista” (FRASER, 2015, p. 213).

O capitalismo também impôs uma nova forma de se relacionar com a natureza. “A natureza é aqui transformada em um recurso para o capital, cujo valor é ao mesmo tempo pressuposto e negado” (FRASER, 2015, p. 715). O capitalismo assume a natureza como recurso a ser explorado como matéria-prima infinita. A natureza, portanto, é mercantilizada. Com o avanço do capitalismo neoliberal atual, o capital mercantiliza o próprio ambientalismo, transformando a preservação da natureza em mercadoria a ser livremente comercializada (FRASER, 2015, p. 716).

E, por último, o capitalismo impõe forte distinção entre a política e a economia: “Com essa divisão vem a diferenciação institucional entre poder público e privado, entre coerção política e econômica” (FRASER, 2015, p. 716). Assim, o poder político que dá sustentação às relações comerciais privadas se encontra separado, tendo suas próprias formas de operar.

Por isso tudo, Fraser sustenta que o capitalismo é algo além da economia. Há zonas nas quais as relações não se dão de forma econômica, mas são indispensáveis ao funcionamento do sistema: “Social, ecológica e política, essas zonas não-comodificadas não espelham simplesmente a lógica da mercadoria, mas corporificam distintas gramáticas

normativas e ontológicas próprias” (FRASER, 2015, p. 720). Fraser sustenta que o capitalismo é uma ordem social institucionalizada que funciona num conjunto de lógica econômicas e não econômicas:

Portanto, falar de capitalismo como uma ordem social institucionalizada, dependente destas separações, é sugerir a sua imbricação estrutural não-acidental com a opressão de gênero, com a dominação política - tanto a nacional quanto a transnacional, colonial e pós-colonial - e com a degradação ecológica; articulada evidentemente com a sua dinâmica de exploração do trabalho igualmente estrutural e não-acidental em primeiro plano (FRASER, 2015, p. 722).

O enfrentamento do capitalismo pressupõe o seu enfrentamento sob múltiplas frentes, naquilo que lhe é material e mais essencial, bem como no que lhe é impróprio, mas complementar:

Igualmente, a crítica à dominação abarca não apenas as relações de dominação de classe analisadas por Marx, mas também aquelas de dominação de gênero e de dominação da natureza. Finalmente, a crítica política abarca uma multiplicidade de conjuntos de atores - classes, gêneros, grupos sociais, nações, demoi, possivelmente até espécies - e de vetores de luta: não apenas lutas de classe, mas também lutas sobre limites das separações entre sociedade, organização política, natureza e economia (FRASER, 2015, p. 727).

A concepção fraseana do capitalismo não se restringe à forma de reprodução material, mas a um sistema que implica formas de subordinação simbólica. Ao analisar a sua proposta teórica de justiça, Fraser divide as duas formas de exigências da justiça apenas no plano analítico. Fraser não faz uma divisão ontológica entre a reprodução material e simbólica ao diferenciar as exigências da redistribuição e o reconhecimento. Fraser reconhece uma profunda relação entre a reprodução material e simbólica na sociedade capitalista atual. O enfrentamento da subordinação material pressupõe o enfrentamento da subordinação por status e o contrário também é verdadeiro.

4.4.2 Capitalismo e normas de gênero: entre Fraser e Butler

A divergência entre Fraser e Butler diz respeito ao modo pelo qual elas entendem quais as normas excludentes de gênero se relacionam à estrutura do capitalismo. Tanto Fraser quanto Butler concordam que as pessoas não heterossexuais sofrem formas de marginalização social e são expostas à intensa discriminação; concordam ainda que qualquer processo de emancipação deve superar as normas de gênero excludente e também combater as mazelas do

sistema capitalista. A discordância, entretanto, está na concepção do capitalismo²⁹.

O debate se inicia quando Butler busca responder “a acusação de que os novos movimentos sociais são ‘meramente culturais’, de que um marxismo progressista e unificado deveria retornar a um materialismo baseado em uma análise de classe objetiva” (BUTLER, 2016, p. 233). A autora sustenta que a distinção entre uma ordem material e outra cultural é um *anacromismo teórico*. Para Butler, a proposta teórica de Fraser “reproduz a divisão que localiza certas opressões como parte da política econômica, e relega outras à esfera exclusivamente cultural” (BUTLER, 2016, p. 238). Na interpretação de Butler, Fraser sustentaria que a homofobia “não teria qualquer raiz na economia política, pois os homossexuais não ocupam qualquer posição distintiva na divisão do trabalho, estão distribuídos ao longo de toda a estrutura classista, e não constituem uma classe explorada” (BUTLER, 2016, p. 238). O capitalismo não se separaria ontologicamente da lógica de poder que produz sexualidades. Destaca a autora que o sistema capitalista opera por meio de uma ordem material e imaterial, que produz coisas e sujeitos (mão de obra). Lembra Butler que várias reflexões foram feitas da co-originariedade das normas de gênero e o sistema capitalista, apontando o livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884) de Engels como um marco nesses estudos. Butler acrescenta que “de acordo com a concepção materialista, o fator determinante na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata” (BUTLER, 2016, p. 239). Conclui a pesquisadora que “a regulação da sexualidade foi sistematicamente vinculada ao modo de produção adequado ao funcionamento da economia política” (BUTLER, 2016, p. 240).

Butler (2016) coloca em questão a possibilidade de separar, mesmo que analiticamente, o reconhecimento cultural e a opressão material, isso porque a noção de pessoa circunscreve elementos culturais e materiais de forma indissociáveis. As esferas simbólica e material são, por definição, inseparáveis, sustenta Butler. A opressão contra as pessoas LGBTI operaria na mesma lógica que o capitalismo. A resposta de Butler a Fraser é, ao mesmo tempo, uma crítica aos marxistas ortodoxos materialistas, os quais apresentavam críticas aos estudos de gênero no campo da esquerda, por entenderem que não seria a luta principal e isso, na verdade, contribuiria para o aprofundamento do neoliberalismo. Para

²⁹ O debate entre Judith Butler e Nancy Fraser sobre a relação entre as normas heterossexistas e o capitalismo ocorreu na segunda metade da década de 1990. Originariamente, o texto *Merely Cultural*, de Butler foi apresentado em dezembro de 1996, como conferência no evento “Repensando o marxismo”, em Amherst, Massachusetts. Posteriormente, o texto foi publicado pela *Duke University Press*, na revista acadêmica *Social Text*, o que fomentou o debate em torno das questões apresentadas pela autora. A resposta de Nancy Fraser veio em seguida, em 1997, com o texto *Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler*, publicado na mesma revista.

Butler, a luta contra a heterossexualidade, como modo de regular as relações de gêneros, é também contra o modo de produção capitalista. Por outro lado, a autora questiona a possibilidade aberta por Fraser, mesmo que compartilhe as suas preocupações e trate com muito respeito o seu esforço teórico. A discordância reside, portanto, na análise estruturante do capitalismo.

A separação analítica que Fraser faz entre as demandas por reconhecimento e redistribuição opera a partir de demandas por justiça, que somente podem ser devidamente tratadas em níveis separados. A separação não estaria na análise ontológica das práticas sociais. Fraser não sustenta que as práticas simbólicas e materiais operariam em níveis ontologicamente separados e que, por isso, a separação em duas demandas responderia à dualidade ontológica das práticas sociais. A separação se encontra, ao contrário, nos mecanismos de justificação das demandas apresentadas. Isso significa que uma mesma prática social pode ser analisada a partir dos seus efeitos simbólicos de exclusão e, ao mesmo tempo, materiais. Ou seja, originariamente, o mesmo marcador social demandaria tanto reconhecimento quanto redistribuição. Nesse ponto reside justamente a crítica de Fraser faz a Habermas.

Fraser tece críticas à proposta teórica de Habermas, uma vez que, na interpretação dela, ele teria promovido uma separação ideológica ao classificar a reprodução de filhos em reprodução simbólica e o trabalho remunerado em reprodução material. Para Fraser, essa separação é “vital para as formas modernas de subordinação das mulheres” (FRASER, 2003, p. 61). Ela ainda aponta que Habermas separaria duas esferas de intermediação distintas: *o mundo da vida moderno e sistema*. No mundo da vida ocorreriam as trocas simbólicas, compreendendo a *vida privada*, em que se inclui a família, e o espaço de participação política, a *esfera pública*. Para Habermas, portanto, essas duas esferas foram separadas na modernidade, embora sejam inseparáveis. De um lado, há as trocas simbólicas (família nuclear e esfera pública) e de outro, as materiais (economia capitalista e Estado) (FRASER, 2003). De acordo com Fraser, a vinculação da família no campo simbólico e o trabalho remunerado ao sistema é falha, uma vez que desconsidera o trabalho desenvolvido no ambiente doméstico e o quanto a família está permeada por violência de gênero. Para ela, família se aproxima do *sistema*. As famílias “são espaços de cálculos egocêntricos, estratégicos e instrumentais, bem como espaços de trocas, habitualmente exploradas, de serviços, trabalho, dinheiro, e sexo – e, com frequência, de coerção e de violência” (FRASER, 2003, p. 66).

Fraser não faz, portanto, uma separação estrita das práticas sociais entre simbólicas e materiais. Qualquer separação apressada dessas duas esferas corre o risco de ocultar formas de violências próprias do sistema material de opressão. Essa diferenciação deverá ser apresentada quando se analisa as demandas apresentadas, que aparecem apenas no nível analítico das formas de opressão.

Fraser (2003) sustenta que dois são os enfoques possíveis sob uma perspectiva dualista. Um primeiro seria o que ela chama de “dualismo essencial”. Nesse caso, reconhecimento e redistribuição seriam esferas ontológicas distintas. No entanto, ainda com a autora, essa abordagem não é adequada, uma vez que a economia não é uma área acultural. As normas que se apresentam como econômicas não estão fora da ordem simbólica, por exemplo, o trabalho de homens e o trabalho de mulheres, a distinção entre trabalho remunerado e não remunerado. Por outro lado, o mercado tem se apropriado das normas de gênero no seu modo de funcionamento, gerando repercussões econômicas importantes. Assim, o que se apresenta como cultural está impregnado de relações de mercado, como o mercado da arte, espetáculos de massa, fundamental para a cultura contemporânea. Por outro lado, a distinção essencial em duas formas de práticas sociais reforça de forma indevida a segregação das lutas sociais concretas, gerando lutas independentes. Para Fraser, uma perspectiva verdadeiramente crítica não pode tratar separadamente essas duas esferas de forma ontológica.

Ao contrário, uma abordagem adequada do problema deve tratar as esferas da redistribuição e do reconhecimento analiticamente distintas. Não se trata de domínios sociais essencialmente distintos, mas de forma de análise de algum fenômeno social. Isso significa que as políticas econômicas redistributivas podem ser analisadas sob a perspectiva do reconhecimento. E, ao mesmo tempo, os problemas de reconhecimento podem ser analisados sob a perspectiva redistributiva.

A política redistributiva, segundo Fraser (2003), pode ter efeito sobre o valor cultural de determinado grupo e exigir política de reconhecimento. Isso pode ser exemplificado no caso das políticas assistenciais dos Estados. Esse tipo de política pode estigmatizar, se não for adequadamente realizada, os seus destinatários, qualificando-os como indivíduos parasitas, distinguindo-os dos “assalariados ativos” e dos “contribuintes”. A política redistributiva pode ter efeito sobre o reconhecimento, gerando impacto negativo sobre os seus destinatários. Por isso as políticas redistributivas podem exigir, ao mesmo tempo, políticas de reconhecimento, buscando corrigir possíveis consequências indesejáveis.

Por outro lado, políticas de reconhecimento quase sempre têm efeito sobre a

redistribuição. Fraser (2003) cita o exemplo de políticas que buscam reduzir a prostituição e a pornografia, para reforçar o *status* moral das mulheres, mas que podem acabar impactando nas condições econômicas das mulheres trabalhadoras do sexo.

Para Fraser (2003), redistribuição e reconhecimento devem ser vistos de forma integrada. Não é possível corrigir o reconhecimento totalmente sem da mesma maneira corrigir a redistribuição. E o inverso é também verdadeiro. Isso significa que não há reconhecimento sem redistribuição e não há redistribuição sem reconhecimento.

Um modelo de redistribuição que leva a sério a correção de injustiça material deve corrigir, ao mesmo tempo, as formas de negação de reconhecimento. O questionamento das estruturas econômicas e o acesso aos bens necessários para a garantia de vida digna somente podem devidamente ser enfrentados levando-se em conta as formas de subordinação de *status* presentes nas relações sociais. Não se pode, por exemplo, superar a marginalização econômica sem levar em conta as formas particulares de exclusão no mercado de trabalho das mulheres, gays e negros, por exemplo.

Por outro lado, o enfrentamento do machismo, da homofobia e do racismo deve questionar as estruturas econômicas subjacentes, as quais materialmente subtraem a possibilidade de agir socialmente em condições de igualdade.

Uma possibilidade de interpretação entre as duas posições parece mais adequada. Fraser sustenta que o reconhecimento e a redistribuição devem ser analisados em dimensões analíticas distintas, enquanto Butler, ao contrário, entende que se trata de categorias inseparáveis, ainda que analiticamente. Uma posição, entretanto, pode ser articulada que apropria as críticas de Butler e, ao mesmo tempo, não altera a proposta teórica de Fraser. Fraser (2003) chegou a afirmar que gays sofreriam originariamente apenas injustiças de reconhecimento. Gays e lésbicas sofreriam injustiça redistributiva, mas essa forma de injustiça decorreria de um problema de reconhecimento. Em outras palavras, com o reconhecimento adequado gays e lésbicas superariam a injustiça sofrida. Ocorre que essa é uma leitura equivocada.

O que Butler demonstrou foi justamente o contrário, as normas excludentes heterossexistas determinam, ao mesmo tempo, formas de injustiça por reconhecimento e por redistribuição³⁰. As normas heterossexistas funcionam na mesma lógica do capitalismo, que determina um sistema de produção de mercadoria e reprodução de mão de obra. Os LGBTI

³⁰ É possível acrescentar ainda que LGBTI sofreriam também injustiça na dimensão política e, portanto, de representação, embora no momento da discussão Fraser ainda não tivesse desenvolvido sua teoria com essa terceira dimensão.

não representam categorias de sujeitos adequados à procriação de força de trabalho farta ao capital. Por isso a LGBTIfobia é parte do capital.

A LGBTIfobia, assim, é ao mesmo tempo um sistema de opressão que priva originariamente da representação simbólica (reconhecimento) e dos bens materiais (redistribuição). Nesse sentido, trata-se de uma categoria bidimensional, como Fraser (2003) classifica os elementos raça e gênero. Desse modo, essas categorias exigem ao mesmo tempo remédios redistributivos e de reconhecimento.

4.5 Reconhecimento para Nancy Fraser

A política de reconhecimento, para Fraser, deve ser devidamente articulada, sob pena de promover graves problemas. Um primeiro risco seria propiciar um *deslocamento* das lutas por justiça distributiva para as pautas de reconhecimento. Colocar as questões do reconhecimento como prioritárias poderia dar força aos modos de exploração econômica impulsionados pela ideologia neoliberal atual. Outro risco apontado por Fraser para as políticas de reconhecimento é o de promover o separatismo, a intolerância, o patriarcado e o autoritarismo, o que ela chama de “problema da reificação” (FRASER, 2000, p. 55-56).

A proposta teórica do reconhecimento, que se sustenta a partir da ideia de identidade, teria diversos problemas se tratada numa dimensão política na posição de Fraser (2000). Nessa concepção, o reconhecimento estaria vinculado à própria noção de *eu*, que tem origem no pensamento de Hegel. Para Fraser, essa proposta teria os dois problemas apontados no parágrafo anterior. Pode-se dizer que, associada à identidade, a proposta teórica do reconhecimento não articula devidamente as demandas redistributivas. Pelo contrário, os seus defensores teriam reduzido as formas de injustiça a partir exclusivamente do paradigma cultural e outros, embora considerem a reprodução material importante, a subordinam à questão simbólica. Essa corrente teria apontado apenas o discurso que circula livremente nos espaços sociais, mas não teria considerado as normas institucionais que produzem condições desiguais de agir. Não teria compreendido, por exemplo, os laços institucionais no mercado de trabalho e as normas que desvalorizam os trabalhos identificados como femininos (FRASER, 2000).

Nas sociedades em que o mercado não funciona de forma autônoma, a reprodução material coincide com a simbólica, de modo que o *status* moral ocupado pelo indivíduo determina também a porção dos bens materiais a que tem direito. Fraser está se referindo às

sociedades antigas, nas quais o desenvolvimento do capital não teria alcançado autonomia em relação aos sistemas de valoração simbólicas dos sujeitos. Nessas sociedades, a quota material a que cada um tem direito é determinada pelo próprio valor que o sujeito tem a partir do grupo ao qual pertence. Assim, o sistema de valoração moral coincide com o mecanismo de distribuição de bens materiais. Ocorre que, para Fraser (2000), na sociedade atual, há uma relativa autonomia do mercado e não há subordinação total às reproduções simbólicas, de modo que existem desigualdades econômicas que não são expressões de hierarquias de identidades. O que determina a autonomia dos dois sistemas de valor é o capitalista, impondo uma relativa autonomia entre as duas formas de reprodução social (simbólica e material). Para Fraser, essa autonomia é, entretanto, relativa, uma vez que vê pontos de contato entre essas duas formas de reprodução.

Outro problema do paradigma da identidade é a *reificação*. Como esse modelo de reconhecimento depende de uma identidade coletiva, expressa de forma autêntica e autoafirmativa, isso somente poderá ser mantido se houver uma pressão moral sobre os membros individuais, a fim de que se ajustem a determinado modo de ser do grupo. Esse processo leva a outras exclusões dentro do grupo e, portanto, nega a complexidade das vivências, as multiplicidades das identidades e os diversos conflitos internos aos grupos. Nesse modelo, de forma paradoxal, a política de reconhecimento se converte em forma de negar reconhecimento: o grupo que detém o poder político e cultural acaba por ocultar outras expressões identitárias (FRASER, 2000).

O reconhecimento pode ter dois significados distintos, o reconhecimento do elemento compartilhado por todos – a dignidade comum de todos – ou o reconhecimento das particularidades de cada indivíduo ou grupo. Para Fraser, essas posições não são antagônicas. O reconhecimento pode exigir a consideração da igual dignidade, estendendo direitos a um grupo que até então não gozava de prerrogativas legais, ou pode exigir que se reconheça particularidades de determinado grupo. As circunstâncias concretas é que vão determinar as medidas exigidas pelo reconhecimento no caso. A perspectiva de Fraser (2003) não é contrária, assim, às medidas de discriminação positiva. Por outro lado, nem todos necessitam de reconhecimento individual de suas particularidades. O que vai determinar o tipo de alteração a ser promovida são os obstáculos existentes à paridade de participação na vida social.

A proposta teórica de Fraser de reconhecimento como *status* desloca a análise das relações intersubjetivas internas do sujeito e centraliza as condições de avaliação dos

membros individuais de grupo como plenos participantes, em igualdade de condições como parceiros sociais. Não reconhecer não significa a deformação da identidade, mas a subordinação social (FRASER, 2000).

Há falta de reconhecimento, no modelo de *status*, quando determinados atores sociais, conforme modelo de avaliação simbólica, são considerados inferiores, excluídos ou invisibilizados como plenos participantes na interação social. Para Fraser, no modelo de *status*, a subordinação não se transmitiria somente pela livre circulação social, mas também pelos padrões institucionalizados: leis que excluem a possibilidade de casamento com pessoas do mesmo sexo, leis que negam às mulheres as mesmas condições, práticas policiais que associam os negros com a criminalidade, entre outras. Esses modos depreciativos podem estar presentes nas instituições jurídicas ou em práticas sociais consolidadas (FRASER, 2000). Remediar a falta de reconhecimento é desinstitucionalizar a hierarquia de valor moral.

4.5.1 É possível o reconhecimento sem ética?

Tanto Fraser quanto Honneth concordam que para uma teoria crítica é necessário unir imanência e transcendência. A crítica deve articular o potencial emancipador já presente, em algum sentido, no próprio contexto social sob análise. Por outro lado, os dois teóricos entendem que a construção de respostas aos problemas sociais não pode se dar de forma exclusivamente intuitiva e individualista.

Honneth se apoia em uma psicologia moral do sofrimento. A normatividade que o autor busca sustentar na sua teoria está ancorada na psicologia subjetiva, nas motivações e expectativas dos sujeitos sociais. Para Fraser (2003), essa fundamentação de Honneth corre o risco de tirar da sua teoria a normatividade desejada, já que ele teria se afastado das experiências presentes de lutas sociais e se amparado nas experiências psicológicas da formação do sujeito.

Para Fraser, Honneth teria incorretamente identificado apenas uma motivação dos conflitos sociais e, a partir disso, fundamentado a normatividade da sua teoria nessa única motivação. Várias são as razões dos conflitos sociais, de acordo com Fraser (2003). Ao lado do reconhecimento, as lutas poderiam estar associadas aos mais variados sentimentos, inclusive o ódio. Ao fundamentar a normatividade de sua teoria nas motivações para os conflitos sociais, Honneth teria atraído para sua teoria diversos problemas.

Por outro lado, aponta Fraser (2003), Honneth teria colocado as lutas por melhores

condições materiais de vida no paradigma do reconhecimento cujo motivador seria o sentimento de desrespeito. Para ela, no entanto, a luta por melhores condições materiais de vida não pode estar atrelada ao sentimento de respeito à identidade. Diversas são as dificuldades resultantes dessa fundamentação teórica. Em primeiro lugar, empiricamente não seria possível aferir a presença do sofrimento psíquico justificador de demandas sociais. Por outro lado, ao sustentar a experiência de sofrimento como sustentação normativa das demandas sociais, a teoria de Honneth reduz o espaço para a discussão pública, enfraquecendo o potencial político da sua teoria.

Fraser busca responder se o reconhecimento seria uma forma de realização pessoal ou uma questão de justiça. Como forma de realização pessoal, o reconhecimento seria imprescindível à formação do sujeito. Nessa posição, os horizontes concretos dos sujeitos vão predominar sobre as condições abstratas de onde se extrai a ideia de justiça. Os valores éticos da “vida boa” são tratados como inerentes ao sujeito. Essa é a posição de Charles Taylor (1998) e Axel Honneth (2003). Acontece que, para a realização do sujeito, deve-se considerar um horizonte ético comum, o que traz para a questão analisada neste trabalho alguns problemas de difícil solução. Como seria resolvido o possível conflito, por exemplo, entre a tutela penal da liberdade sexual e a liberdade dos que pregam a discriminação dos LGBTI? Em outras palavras, é possível supor que determinadas doutrinas ou concepções éticas podem colidir com a forma de vida e expressão da sexualidade LGBTI e, desse modo, rogar o direito de discriminar com base na orientação sexual ou na identidade de gênero. Esse é o argumento daqueles que, de algum modo, enxergam na criminalização da LGBTIfobia uma redução da sua liberdade, especialmente a liberdade de expressão.

Uma saída para esse problema deve ponderar inicialmente que a proposta teórica, cujo elemento ético é tido como fundamento normativo para o reconhecimento, não oferece uma possibilidade razoável para os conflitos de interesses nesses casos. Desse modo, o caminho teórico adotado por Honneth e Taylor não fornecem uma saída adequada. Ao contrário disso, em uma sociedade plural e democrática, qualquer pretensão normativa deve ser neutra em relação às concepções de vida boa.

Nesse ponto a proposta teórica de Fraser fornece uma saída mais adequada ao problema. A autora sustenta a sua teoria no liberalismo moderno, cuja centralidade é a ideia de autonomia e igual valor moral dos seres humanos. Tem-se, pois, dois elementos centrais: a autonomia e a igualdade. A prevalência da autonomia implica que cada indivíduo tem o direito de eleger a própria noção de autorrealização. Fraser (2003) assume como princípio que

na sociedade atual há um desacordo ético de concepções de vida das quais muitas são igualmente razoáveis. As concepções de vida boa que compartilham o respeito à igualdade de autonomia de todos têm lugar na sociedade. A explicação moral para a discriminação, cuja justificativa é um valor ético LGBTIfóbico, nunca poderia gerar uma norma a todos imposta. E mais, ainda entre aqueles que compartilham o mesmo horizonte ético, determinadas práticas podem ser proibidas com base na ofensiva ao valor igual de todos, se isso implicar em negar a paridade de participação entre os membros do grupo (FRASER, 2003).

Para Fraser, ao contrário, o reconhecimento deve ser tratado como uma questão de justiça. A obrigação de reconhecer não se justifica pelos seus efeitos sobre a personalidade dos indivíduos, mas na situação de injustiça em negar a alguns grupos *status* de interlocutores plenos de interação social, em decorrência de padrões institucionalizados de valor cultural que menosprezam suas características (FRASER, 2003). De acordo com a filósofa, o reconhecimento deve ser justificado a partir da moralidade. Trata-se de um direito.

Colocar o reconhecimento como uma questão de justiça é tratá-lo como uma questão de *status* social. Isso implica examinar os padrões institucionalizados de valor cultural por seus efeitos sobre o prestígio relativo dos atores sociais. O reconhecimento seria a consideração social que cada grupo deve ter de seu valor como parceiro social capaz de interagir em paridade de participação com outros indivíduos e grupos. O não reconhecimento não é qualquer deformação física ou psíquica que impeça a autorrealização ética (FRASER, 2003).

Fraser aponta ao menos quatro vantagens do modelo de status em comparação ao modelo de identidade. Uma primeira vantagem é a de que o modelo de status permite estabelecer as condições de justificação das reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes em meio ao pluralismo moderno de valores. Qualquer enfoque que busque justificar reivindicações baseando-se em concepção particular de vida boa não tem o poder de ser normativamente vinculante. A noção de vida boa deve ser definida pelos próprios indivíduos, no sentido de conferir igual liberdade para todos. Assim, embora os diversos grupos possam divergir em relação à noção de vida boa, as reivindicações do reconhecimento poderão ser aceitas por todos, como base comum de uma sociedade plural e democrática (FRASER, 2003). O que se garante são as condições para a paridade de participação com todos os outros na interação social.

Uma segunda vantagem no que diz respeito ao reconhecimento como uma questão de status, segundo a autora, está no afastamento do psiquismo individualista que pode determinar

o reconhecimento como identidade. Esse tipo de enfoque pode levar à vitimização dos grupos oprimidos, levando adiante algum questionamento sobre um suposto déficit psíquico para justificar os danos psíquicos. Isso pode contribuir para o reforço do estigma do grupo que já sofre com a depreciação moral. O modelo de status, ao contrário, trata o reconhecimento como algo externo às relações dos grupos. Uma vez que o modelo de status se afasta do psiquismo individualista e se apoia na posição relativa do sujeito perante os seus parceiros sociais, há um ganho de normatividade (FRASER, 2003). Isso significa que uma sociedade onde as normas institucionalizadas não garantam a paridade de participação é moralmente indefensável.

Fraser ainda aponta uma terceira vantagem do seu modelo de reconhecimento quando comparado ao da identidade. Para ela, o modelo de reconhecimento baseado na identidade pressupõe que todos têm igual direito à estima social. No entanto, é preciso fazer uma distinção entre respeito e estima social. Respeito se deve universalmente a todas as pessoas em razão da qualidade humana comum; enquanto que estima se refere aos traços específicos de cada pessoa. Para Fraser (2003), o direito à estima social não é absoluto. Ao contrário, a justiça exige que todos tenham o mesmo direito de alcançar a estima social em justas condições e em igualdade de oportunidades.

Finalmente, como última vantagem, o modelo de status, por tratar o reconhecimento como uma questão de justiça, facilita conciliá-lo com a redistribuição. Assim, reconhecimento e redistribuição são tratados em um único paradigma normativo. Ao tratar o reconhecimento como uma questão ética, o modelo de identidade torna inconciliável o reconhecimento com a redistribuição.

4.5.2 Qual a relação entre reconhecimento e redistribuição?

Uma indagação que Fraser busca responder diz respeito à possibilidade do reconhecimento e da redistribuição formarem ou não uma única concepção de justiça. Para alguns teóricos da justiça, poderiam ser extraídos da exigência da redistribuição de forma adequada os problemas do reconhecimento. Isso significa que o reconhecimento seria um substrato da estrutura social de reprodução material e não teria autonomia em relação a ela (FRASER, 2003). Fraser sustenta, ao contrário, que nem todos os reconhecimentos errôneos são decorrentes de má-distribuição.

Por outro lado, de acordo com a autora, do reconhecimento não podem ser extraídas as

exigências da redistribuição de forma adequada. Nessa visão, as desigualdades econômicas estariam enraizadas na ordem cultural que privilegia certos tipos de trabalhos em detrimento de outros. Fraser (2003) sustenta, em contrapartida, que os mecanismos econômicos e as estruturas de prestígio funcionam de maneira relativamente autônomos.

Em sociedades pré-estatais típicas, as ordens econômica e simbólica podem não se diferenciar. Na sociedade atual, entretanto, o ordenamento econômico se diferencia parcialmente da ordem cultural (FRASER, 2003). O mercado é uma importante instituição na sociedade atual, mas concorre com outras instituições na disputa pelas formas de reprodução simbólica, segundo a filósofa. Além do mercado, há um conjunto de outras instituições que podem ser citadas, como jurídicas, políticas, culturais, educativas, associativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profissionais e intelectuais. Cada uma delas, em alguma medida, desenvolve certo padrão cultural próprio e regula a interação social (FRASER, 2003). Desse modo, não faz sentido reduzir todas as dimensões a um único paradigma.

4.6 Parâmetro de justificação das demandas

Diversas são as demandas apresentadas por reconhecimento e nem todas são legítimas. Assim, uma teoria que busque fundamentar uma ideia de justiça deve ter em si os parâmetros para justificar devidamente as reivindicações apresentadas. Para Fraser, a proposta teórica do reconhecimento de Honneth tem um grave problema em relação a esse ponto, uma vez que não prevê um parâmetro para distinguir as demandas razoáveis das irrazoáveis. Assim, estariam justificadas as demandas que visassem elevar a autoestima, ao contrário das que a reduzissem. Fraser (2003) faz uma suposição, a partir disso, provocativa, ao supor que nessa concepção as identidades racistas poderiam merecer algum reconhecimento, pois permitem que alguns europeus e norte-americanos “brancos” e pobres mantenham um sentimento de valor superior aos demais.

O parâmetro normativo para justificar as demandas deve ser, segundo Fraser, a paridade de participação. Nesse caso, a justiça tem ao menos duas exigências: redistribuição e reconhecimento. A exigência de redistribuição pressupõe a existência de recursos materiais capazes de garantir independência e voz a todos os participantes. Fraser (2003) chama esse requisito de condição objetiva de participação. Exclui-se desse modelo arranjos institucionais que privam alguns indivíduos de bens básicos para a sobrevivência digna, que sustentem explorações e grandes diferenças de riqueza ou neguem meios ou oportunidades de interação com os demais em condições de igualdade. Por outro lado, a segunda condição requer que os

padrões institucionais de valor cultural garantam a todos a igualdade de condições para alcançar a estima social. Fraser (2003) chama esse requisito de *condição intersubjetiva* da paridade de participação.

Essa situação exige um parâmetro de justificação das demandas por reconhecimento e redistribuição. Para Fraser, esse parâmetro é a ideia de paridade de participação. Ao justificar uma demanda, os atores sociais devem demonstrar que os arranjos e práticas sociais lhes oprimem e impedem suas participações na vida social em condição de igualdade com os demais. É preciso ainda demonstrar que a mudança proposta promove a paridade de participação.

Para Fraser (2003), a paridade de participação deve avaliar adequadamente os efeitos de formas de organização institucional tanto em relação ao grupo minoritário, diante do grupo majoritário, quanto às práticas sociais no interior do próprio grupo que busca reconhecimento. Isso significa que as exigências de reconhecimento devem atender a esses dois parâmetros de análises. Portanto, as medidas que se busca alterar devem ser justificadas tanto a partir da paridade de participação nas relações com o grupo majoritário quanto em relação aos indivíduos no interior do grupo minoritário.

Com o intuito de analisar a questão, Fraser (2003) cita o exemplo da proibição na França de meninas muçumanas usarem véus nas escolas. A norma deve atender a dois parâmetros de análise: em primeiro lugar, deve ser demonstrado que a proibição constitui uma imposição injusta da comunidade majoritária que nega paridade de participação educativa às meninas muçumanas; de outro lado, a regra que permite o uso de véus por meninas nas escolas não deve implicar em subordinação das mulheres no interior da comunidade muçumana ou na sociedade em geral. Fraser afirma que a proibição na França atende ao primeiro critério com facilidade, uma vez que não há uma proibição análoga quanto ao uso de cruzeiros cristãos nas escolas, por exemplo. Por outro lado, o critério relativo ao aumento da subordinação das mulheres muçumanas perante os homens, ela entende ser discutível, uma vez que alguns republicanos franceses sustentam que o véu em si mesmo já é um símbolo de subordinação das mulheres. Como aponta Fraser (2003), ocorre que essa associação do véu à dominação masculina é questionada por alguns multiculturalistas, os quais argumentam que há várias discussões no interior da comunidade muçumana sobre o seu significado. Para eles, o véu deveria ser tratado como símbolo de uma identidade cultural em transição, cujo significado se discute, assim como a identidade francesa diante das interações transculturais em sociedades multiculturais. Assim, a autorização para que as mulheres usem véus nas

escolas seria um passo adiante na direção desse diálogo. Fraser (2003) sugere estar de acordo com os multiculturalistas nesse ponto, de modo que os véus nas escolas não deveriam ser proibidos. Outra situação, entretanto, é a cultura da circuncisão feminina, que para Fraser (2003) nega a paridade de participação das mulheres e das crianças de forma clara.

4.7 Uma teoria democrática da justiça

O parâmetro de justificação por meio da paridade de participação não representa uma noção de justiça substantiva. Trata-se de um parâmetro no qual as demandas devem ser justificadas publicamente. No processo de discussão e tomada de decisão deve-se arguir sobre a existência ou não de padrões institucionalizados de valor cultural que impedem a paridade de participação, sobre quais as alternativas propostas e se elas aumentam sem justificativas outras disparidades (FRASER, 2003).

Ainda de acordo com a filósofa, no processo de discussão e deliberação, a paridade de participação é o *principal idioma da razão pública*, o meio pelo qual as demandas devem ser justificadas. O processo de deliberação deve ser público, coletivo e dialógico. Nesse sentido, a autora afasta qualquer pretensão de afirmação de demandas de forma pressuposta a partir da identidade ou da afirmação de si. Fraser (2003) descarta tanto a ideia de que apenas as pessoas afetadas podem decidir sobre quais as demandas devem ser atendidas quanto em atribuir a um grupo de teóricos a função de decidir a melhor medida a ser tomada.

As demandas por reconhecimento devem ser deliberadas de forma democrática por todas as pessoas envolvidas, com garantia de *paridade de participação*. Essa proposta teórica pode levar ao seguinte questionamento: o reconhecimento e a redistribuição seriam pressupostos para a deliberação democrática dos mecanismos institucionalizados de *status* e distribuição aos bens materiais, ou se seriam o próprio núcleo substancial da justiça em uma sociedade democrática? Em relação a esta questão, Fraser dá uma solução intermediária. Sugere a filósofa que o reconhecimento e a redistribuição seriam necessários para a deliberação democrática em paridade de participação, mas, ao mesmo tempo, seriam critérios de justificação das demandas apresentadas, não sendo essa afirmação contraditória.

A justiça deve ser extraída a partir de ampla participação e discussão democrática em condições de paridade de participação. A justiça não é uma noção imposta de fora e por pessoas iluminadas. Os destinatários das normas devem se sentir como coautores das normas as quais devem cumprir. Essa fórmula é atribuída por Fraser a Kant e Rousseau. Essa

construção, em Kant, está ligada à ideia de autonomia, que pode ser definida como a capacidade para dar a si mesmo, pela razão, a lei que deve cumprir e que pode se tornar válida como uma lei universal (KANT, 2003). Jürgen Habermas (2002) reformula essa noção para determinar a coautoria das normas como condição de validade das normas jurídicas em um regime democrático. A justiça exigiria tanto reivindicações por reconhecimento e redistribuição (exigências de primeira ordem) quanto as que dizem respeito às condições sobre as quais essas demandas são apresentadas (exigências de segunda ordem) (FRASER, 2003). A autora deixa claro que o dualismo por ela proposto diz respeito a paradigmas já devidamente articulados por movimentos sociais em suas demandas. Esses dois paradigmas não são frutos de sua intuição, pelo contrário, foi extraído do potencial já presente na própria realidade social que a filósofa busca teorizar. Por isso reconhecimento e redistribuição não são exigências atemporais de justiça, mas estão enraizadas no contexto atual da sociedade.

Embora os paradigmas populares sejam ponto de partida, eles não limitam a atividade teórica. Cabe ao teórico identificar na realidade social se a gramática sobre as quais as demandas são articuladas atendem a sua estrutura social e se as normas utilizadas para fundamentação são moralmente válidas.

Em seus últimos escritos, a filósofa Nancy Fraser tem destacado o problema de cunho político em uma teoria da justiça. É preciso identificar os paradigmas da justiça que sejam capazes de oferecer instrumentos de análise e mecanismos para enfrentar, em arenas públicas de discussão, os problemas concretos da realidade social. A paridade de participação, portanto, busca atender tanto às exigências da justiça substantiva quanto ao parâmetro de justificação democrática, em debates públicos e abertos.

4.8 Entre a afirmação e a transformação

Fraser (2003) aponta dois modos de remediar os problemas de reconhecimento e de redistribuição. Para ela, a situação concreta pode exigir remédios afirmativos ou transformativos. Remédios afirmativos seriam aqueles que corrigem os resultados desiguais dos acordos sociais sem mexer nas estruturas sociais subjacentes. Em sentido diverso, os remédios transformativos buscam alterar as estruturas subjacentes que produzem os resultados injustos³¹. Em relação à redistribuição, o remédio afirmativo corresponderia às políticas de

³¹ Fraser trata ainda, em sentido diverso, o conflito entre normatização e emancipação. Fraser busca em Polanyi a distinção entre proteção social e regulação. Isso significa que a maior regulação por parte do Estado importava implicava em proteção social. Ocorre que os movimentos sociais atuais demonstraram que diversas normas que

bem-estar social, enquanto as políticas socialistas seriam remédios transformativos. De acordo com a autora, diante dos problemas de uma economia inteiramente planificada, a opção socialista não mais se mostra como adequada para o nosso tempo.

Na política de afirmação, compensa-se o desrespeito por meio de medidas que valorizem a identidade grupal, deixando de forma intacta o conteúdo das identidades que promovem a diferença do grupo. Na política de transformação, desestabiliza-se as identidades grupais existentes, transformando o próprio sentido do *eu* de todos. Para ilustrar a sua diferenciação, Fraser exemplifica com caso do combate à homofobia. Um remédio afirmativo buscaria reforçar a identidade gay e/ou lésbica, tratando-os como uma positividade cultural, aproximando-se de um sentido ético no senso comum. Na política transformativa se buscaria desconstruir a dicotomia homo-heterossexual: um exemplo dessa política seria a teoria *queer*, que busca destruir as identidades fixas, mantendo o campo sexual múltiplo, não binário (FRASER, 2003).

Também para o reconhecimento podem existir remédios afirmativos ou transformativos. Segundo Fraser (2003), o multiculturalismo seria um exemplo de política afirmativa quando propõe a valorização das identidades do grupo, elevando, assim, a autoestima do grupo excluído. Por outro lado, o remédio transformativo alteraria as bases de avaliação de todas as identidades, desconstruindo simbolicamente os traços de diferenciação dos grupos.

Entre esses remédios, Fraser (2003) aponta como preferível o transformativo. Em relação ao reconhecimento, ele evita a coisificação das identidades e favorece sua complexidade. Em relação à redistribuição, o remédio afirmativo pode gerar a necessidade de políticas de reconhecimento. A autora faz ainda a mesma distinção para o remédio da redistribuição. O remédio afirmativo redistributivo buscaria corrigir a má-distribuição, aumentando o padrão de consumo dos desprivilegiados sem reestruturar o sistema de produção, enquanto os remédios transformativos estão associados ao socialismo, o que transformaria a condição social de todos.

Fraser sustenta que remédios afirmativos podem ter um efeito inverso do inicialmente desejado. Ela cita a situação das políticas assistenciais para pessoas desamparadas que não são acompanhadas de medidas direcionadas para a abolição da divisão de classe. Esse tipo de política assistencial pode estigmatizar as pessoas atendidas por tais políticas, podendo gerar,

supostamente criavam proteção social significavam, na verdade, em formas de discriminações. Por isso Fraser propõe um triplo movimento, incluindo também emancipação. Partindo dessa ideia, a regulação estatal pode significar ou não comprometer a emancipação. Portanto, deve-se buscar regulação social que rege proteção social e, ao mesmo tempo, emancipação (FRASER, 2013).

com o tempo, a necessidade de reconhecimento (FRASER, 2006).

Ocorre que a distinção que Fraser (2003) faz de remédios afirmativos e transformativos depende da experiência concreta em que a política é aplicada. Um remédio que a princípio seria afirmativo pode ter efeito transformador. Um exemplo apontado por Fraser seria a chamada “renda básica incondicional”, a qual poderia possibilitar mais liberdade de participação no mercado de trabalho, embora não altere a estrutura de propriedade capitalista. Esse tipo de política pode ter um efeito transformador ao alterar a correlação de forças entre capital e trabalho. Assim, um remédio que inicialmente seria afirmativo passa a ter efeito transformador sobre as estruturas econômicas da sociedade. De fato, ao avaliar uma política é preciso estar atento aos seus efeitos sobre a realidade social concreta.

Em relação à dimensão do político, Fraser também afirma que pode haver dois tipos de abordagem. A primeira seria uma abordagem afirmativa, onde as fronteiras dos Estados são pressupostas e o enquadramento é feito dentro da gramática westfaliana (FRASER, 2009). A política transformativa, ao contrário, busca romper justamente com as fronteiras dos Estados nacionais na determinação dos limites da justiça. A filósofa afirma que pode ser necessários remédios transformativos para corrigir injustiças de reconhecimento e também o contrário. A isso ela dá o nome de *reparação transversal*. Esse tipo de medida corrige, ao mesmo tempo, redistribuição e reconhecimento. Um exemplo desse tipo de reparação transversal seria uma política direcionada para melhorar a condição econômica das mulheres, o que, por sua vez, contribuiria para melhorar também a relação na posição de negociação familiar. Nesse contexto, as mulheres contariam com mais estrutura para enfrentar a violência doméstica, por exemplo.

A reparação transversal pode também operar em sentido oposto. Fraser (2003) cita o exemplo de gays e lésbicas que sofrem grave subordinação econômica em decorrência da subordinação de *status*. Para esse grupo, medidas que visam corrigir o reconhecimento podem contribuir para mitigar a má-distribuição. A proibição de discriminação heterossexista em emprego ou no serviço militar pode ter efeitos econômicos em razão disso.

4.9 Incluindo a representação

Já no texto *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation*, de 1996, Fraser identificou os limites para o adequado tratamento das

questões de justiça dentro do Estado westfaliano. O problema da desigualdade já era apontado por Fraser como uma questão que somente poderia ser enfrentada se tratada em escala global. O tratamento local no campo econômico poderia, na verdade, contribuir para criar maiores disparidades entre os países.

Em 2003, no livro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Fraser defende um modelo dualista de justiça, com as exigências do reconhecimento e da redistribuição, mas já admitindo a possibilidade de que outras modalidades adicionais pudessem ser acrescentadas:

The most plausible candidate for a third dimension is "the political." "Political" obstacles to participatory parity would include decision-making procedures that systematically marginalize some people even in the absence of maldistribution and misrecognition - for example, single-member district winner-take-all electoral rules that deny voice to quasi-permanent minorities (FRASER, 2003, p. 68).

No texto *Reframing Justice in a Globalizing World*, publicado em 2005, a pesquisadora desenvolve finalmente o que tinha deixado em aberto nos seus textos anteriores, sobre a possibilidade de incluir a política como uma terceira dimensão da justiça. A inclusão da representação política como dimensão da justiça atende à nova realidade do contexto social atual.

A globalização financeira colocou a questão política no centro da discussão. Se antes o debate sobre a redistribuição estava centrado no controle e regras emanadas dos Estados nacionais, com a internacionalização do capital financeiro, os limites territoriais políticos dos Estados são justamente os obstáculos para as lutas políticas por meios materiais (FRASER, 2009). Nesse sentido, os despossuídos e desempregados não conseguem fazer o devido enfrentamento das injustiças por eles sofridas.

Fraser (2009) identifica, no momento atual da globalização, uma alteração na forma de pensar a justiça³². Se no auge da social democracia as disputas acerca da justiça se limitavam aos espaços territoriais dos Estados, o que Fraser chama de “enquadramento keynesiano-westfaliano”, no atual contexto esse enquadramento não mais se mostra adequado. Tanto as demandas por redistribuição quanto por reconhecimento eram tratadas dentro dos limites

³² Fraser coloca o desafio de desenvolver uma teoria da esfera pública transnacional que busque legitimar o processo de formação da opinião pública internacional. Por isso será legítima a esfera pública capaz de garantir a “todos os sujeitos” a possibilidade de participar como pares no processo de formação do consenso de interesse comum (FRASER, 2008b). Ainda de acordo com a autora, as teorias tradicionais sobre a esfera pública não dão conta mais de tratar da esfera pública no contexto em que os limites do debate público não podem ser definidos pelos Estados nacionais.

territoriais dos Estados. Por vezes alguns assuntos ganhavam relevância para além das fronteiras nacionais, mas não era a regra. Para Fraser, o enquadramento keynesiano-westfaliano foi sendo alterado a partir de 1970.

Nesse sentido, o *quem* da justiça não era objeto de grandes discussões, uma vez que já estava pressuposto e correspondia aos cidadãos nacionais (FRASER, 2009). Essa realidade se altera no contexto pós-Guerra Fria, quando se questionou sobre as implicações das decisões de alguns Estados para outras nações e as consequências No mercado financeiro internacional especulativo. Ao lado dessas alterações, há o fortalecimento do fluxo de informações transnacionais e de imigrações, o aquecimento global, o terrorismo internacional, o que fortaleceu a ideia de que as condições de vida de todos dependem de fatores muitas vezes internacionais (FRASER, 2009).

Isso tudo faz alterar profundamente a forma de se perceber a justiça. A opinião pública internacional passa a ser cada vez mais relevante nos debates públicos. Os sujeitos da justiça passam a demandar questões que não podem ser devidamente articuladas considerando os limites dos Estados. Altera-se tanto os destinatários da justificação pública das demandas quanto aqueles que legitimamente têm o direito de exigir direitos.

Fraser distingue dois níveis que as discussões públicas passaram a ter. As *questões de primeira ordem*, as quais dizem respeito à própria substância da justiça, o que até então foi discutido em torno do reconhecimento e da redistribuição. Nesse nível, a discussão estava centrada na determinação do meio justo de distribuição dos recursos materiais e quais as demandas por reconhecimento mereciam consideração. Já as *questões de segunda ordem* dizem respeito ao enquadramento da discussão das questões de primeira ordem, seriam questões metapolíticas. Para o enfrentamento dessas questões, as teorias tradicionais não oferecem instrumentos conceituais (FRASER, 2009).

A partir desse novo contexto social, Fraser sustenta que as teorias tradicionais (incluindo a sua proposta teórica) não mais dariam conta de resolver adequadamente as questões de segunda ordem. Para articular uma proposta teórica que se adeque ao novo contexto, a filósofa retorna ao princípio liberal de igual valor e busca dar a ele um sentido forte de concretude. O princípio da paridade de participação, sob o qual Fraser sustenta sua teoria, impõe que os arranjos institucionais devem permitir que todos participem em pé de igualdade na vida social. Esse princípio foi articulado em torno das exigências de redistribuição e de reconhecimento. Negar a paridade de participação significa privar o sujeito do acesso a bens materiais capazes de garantir igualdade de condições nas relações sociais e,

ao mesmo tempo, garantir igual *status* moral dos sujeitos em suas interações sociais (FRASER, 2009). Até então era o que Fraser tinha desenvolvido. Agora, a proposta é enfrentar outra dimensão por ela negligenciada nos escritos anteriores: a política.

A dimensão política tem um sentido específico para Fraser. Trata-se das regras sobre as quais as decisões públicas são tomadas. Essa dimensão determina quem conta e quem está excluído das decisões políticas, os procedimentos para a tomada de decisão, os palcos nos quais as discussões sobre reconhecimento e redistribuição são feitas. Essa dimensão está ligada à *representação*, que é uma questão de pertencimento social (FRASER, 2009).

A autora nomeia dois pontos fundamentais em relação à representação. O primeiro está relacionado aos sujeitos e grupos que podem legitimamente apresentar suas demandas. Ou seja, quais sujeitos ou grupos estão incluídos e quais estão excluídos. O segundo ponto sobre a representação está ligado ao procedimento, às regras para a tomada de decisão.

Para Fraser, a dimensão política não pode ser reduzida à dimensão econômica, tampouco à cultural. Isso significa que pode haver obstáculos políticos para alcançar a paridade de participação que não serão devidamente corrigidos em termos econômicos nem em termos culturais. O que a autora está propondo é uma justiça tridimensional.

Fraser distingue duas formas de falsa representação. Um primeiro tipo de falsa representação seria a *política-comum*. Esse tipo está já presente dentro das discussões tradicionais sobre os problemas de representação e corresponde à situação na qual, embora incluídos, alguns têm as condições para a paridade de participação negadas. Diz respeito ao melhor modo de tomada de decisão (FRASER, 2009). No segundo nível da falsa representação, entretanto, as fronteiras políticas implicam a exclusão de alguns do debate político, o que Fraser chama de “mau enquadramento” (FRASER, 2009, p. 22). Os problemas de enquadramento são mais profundos e impedem que as pessoas apresentem as suas demandas sobre as questões de justiça de primeira ordem.

Fraser sustenta que as três dimensões da justiça são mutuamente dependentes. Não se pode resolver uma dimensão da justiça sem que igualmente outra seja enfrentada. Se a capacidade de demandar melhores condições materiais de vida e novas representações de *status* depende das questões relativas ao político, a capacidade de expressar politicamente as demandas depende dos recursos materiais e do reconhecimento dos indivíduos que formulam suas pretensões (FRASER, 2009). Não propõe Fraser uma preponderância da esfera do político sobre as demais dimensões.

Além dos problemas de segunda ordem, que dizem respeito ao problema de

enquadramento, Fraser ainda identifica os problemas que seriam de *terceira ordem*, presentes na discussão sobre as questões relativas ao *quem* da justiça. No momento em que não se garante a paridade de participação nas discussões sobre as questões de representação tem-se um problema de terceira ordem.

Fraser sugeriu, no texto *Reframing Justice in a Globalizing World* (2005), em relação ao *quem* da justiça, usar o *princípio de todos os afetados*. Por esse princípio, seriam sujeitos da justiça todos os afetados por uma estrutura social ou instituição. No contexto atual, o que determinaria os sujeitos seriam exclusivamente os limites políticos dos Estados (FRASER, 2008a). Na perspectiva dos Estados colonizadores, no Estado westfaliano alguns defendiam que o princípio de todos os afetados significava os próprios limites políticos dos Estados, embora isso possa ser contestado sob a perspectiva dos países periféricos colonizados (FRASER, 2008a). Na atual conjuntura, entretanto, não há mais espaço para sustentar os limites territoriais dos Estados como correspondente ao princípio de todos os afetados. O princípio de todos os afetados comporta diferentes interpretações e permaneceria em aberto. O alcance do princípio deveria ser determinado de forma dialógica em fóruns de debates democráticos.

Posteriormente, Fraser muda de posição, no texto *Abnormal Justice*, publicado em 2008, e sugere que o princípio de todos os afetados não atende ao contexto pós-westfaliano. Para ela, o princípio que se adequa à determinação do “quem” da justiça seria o *princípio de todos os sujeitos*. Por esse princípio o que inclui as pessoas para tomar parte das deliberações não é a nacionalidade compartilhada, nem a ligação em relação causal, mas a sujeição comum à estrutura de governo (interno ou externo), que determina as regras fundamentais de interação. Assim, se a estrutura extrapola os limites territoriais dos Estados, não pode ser determinada a partir da nacionalidade.

Fraser (2008a) deixa em aberto a possibilidade de que outras dimensões possam surgir. As dimensões de justiça se revelariam historicamente por meio de lutas sociais. Até o momento, entretanto, permanecem as três dimensões da justiça.

4.10 Problema de enquadramento

Fraser apresenta em sua teoria, como já mencionado, três dimensões da justiça: reconhecimento, redistribuição e representação. Em todas essas dimensões a exigência normativa está articulada em torno da paridade de participação, segundo a qual todos têm direito de participar em igualdade de condições nas diversas esferas da vida social. Ao

diagnosticar um problema quanto aos limites políticos das discussões sobre reconhecimento e redistribuição, a partir do fenômeno da globalização, a determinação do que Fraser chama de *quem* da justiça sofre alteração. A determinação dos limites políticos em que as questões de justiça devem ser tratadas passa a ser um problema a ser enfrentado. Ao mesmo tempo em que a determinação dos atores das discussões públicas se altera, ela leva a reboque o rearranjo dos limites das questões substantivas de justiça (reconhecimento e redistribuição). Isso leva a um problema que poderia ser formulado em relação ao enquadramento da justiça.

Nessa discussão, Fraser (2008a) busca identificar dois contextos nos quais as discussões sobre a justiça se desenvolveriam. Em alguns contextos, as partes compartilhariam sobre pressuposições em que as discussões políticas se desenvolvem, tornando as discussões inteligíveis e reconhecidas pelas partes. Isso inclui os sujeitos (geralmente indivíduos) que podem apresentar suas pretensões, o círculo no qual as reclamações devem ser feitas (geralmente representado pelos limites do Estado) e os paradigmas de justiça nos quais as demandas apresentadas devem ser justificadas (frequentemente, redistribuição e reconhecimento). A esses contextos Fraser chama de *justiça normal*. Nenhum contexto é inteiramente normal, sempre haverá dissidências mais ou menos fortes. Entretanto, quando as dissidências se tornam suficientemente fortes para causar forte contestação em torno das questões fundamentais da discussão sobre a justiça, estar-se-ia em um contexto de justiça anormal.

Na atualidade, o Estado seria, justamente, o de justiça anormal. Os participantes das discussões públicas não mais acordam em questões fundamentais. Para alguns, apenas os indivíduos podem apresentar suas pretensões, enquanto outros sustentam que também os grupos e comunidades. Também não há mais consenso em torno do fórum de discussão. Para alguns, permanecem os limites territoriais dos Estados, enquanto outros sustentam que isso deve ocorrer em organismos transnacionais. Decorrem dessa concepção ainda os limites apropriados dos interlocutores. Alguns sustentam que as discussões políticas devem se desenvolver dirigidas à opinião pública internacional, outros sustentam que as discussões devem se restringir aos concidadãos. Por outro lado, as próprias reivindicações não são objeto de consenso, enquanto alguns permanecem sustentando o paradigma único da redistribuição, outros incluem reconhecimento e, ainda, a representação (FRASER, 2008a).

Para Fraser, esse contexto de anormalidade da justiça tem tomado todos os palcos de discussão pública, incluindo os fóruns internacionais e o próprio debate jurídico. Não há consenso em torno do espaço em que disputas jurídicas devem ser tratadas e quais

sustentações devem ser levantadas (FRASER, 2008a).

Nesse contexto de anormalidade, as teorias tradicionais da justiça não oferecem resposta adequada aos problemas que se apresentam. Essas teorias dariam conta de tratar as questões que Fraser chama de *primeira ordem*, que dizem respeito à própria substância das demandas apresentadas. As questões de *segunda ordem* seriam as questões referentes à gramática das discussões em torno das questões de primeira ordem.

Fraser (2008a) identifica três núcleos de anormalidades no contexto atual. Um primeiro foco de anormalidade está no *que* da justiça, a própria substância das demandas apresentadas. Para alguns, a justiça exige alteração dos meios distributivos. Para outros, entretanto, a justiça exige também alteração de avaliação de *status* dos sujeitos. Há ainda os que exigem alteração do próprio domínio político. O *que* da justiça, portanto, apresenta, pelo menos, três disputas: redistribuição (*redistribution*), reconhecimento (*recognition*) e representação (*representation*).

Um segundo foco de anormalidade estaria no *quem* da justiça. Enquanto alguns buscam restringir os debates entre os concidadãos, para outros, o *quem* da justiça seria regional, transnacional ou global (FRASER, 2008a). Há pelos menos três disputas distintas em relação ao *quem* da justiça: primeiro os localistas e comunitaristas, os quais localizam as disputas em unidades subnacionais; os regionalistas e transnacionalistas, que localizam a disputa em torno da justiça em unidades regionais; e, por fim, os globalistas, defensores da ideia de que as discussões públicas devem ser travadas em escala global (FRASER, 2008a).

O terceiro foco de anormalidade estaria no *como* da justiça. Esse aspecto diz respeito ao processo para a tomada de decisão. Para alguns, a tomada de decisão deve ser arbitrada nas instâncias dos Estados, enquanto outros recorrem a organismos internacionais, ou ainda por meio de procedimentos de uma democracia cosmopolita a ser desenvolvida (FRASER, 2008a).

Para Fraser (2008b), essa realidade desafia uma nova abordagem sobre questões da justiça. A saída seria uma visão equilibrada, que precisaria reconhecer pontos positivos e negativos extraídos desse novo contexto. O ponto positivo é a oportunidade de ampliar o âmbito de contestação, de forma a enxergar pontos de injustiças que a gramática anterior escondia. Isso possibilita, por exemplo, que, com a descentralização do *que* distributivo, torne-se visíveis e criticáveis os problemas de reconhecimento e representação. Do mesmo modo, a problematização do *quem* da justiça para além dos limites westfaliano possibilita tematizar o enquadramento distributivo nos limites territoriais e, assim, problematizar a

pobreza global.

Por outro lado, os contextos anormais têm também um lado negativo. Fraser (2008b) destaca que a ampliação do âmbito de contestação, por si mesma, não significa que a injustiça seria derrotada. São necessárias, de acordo com a autora, duas condições para o enfrentamento das injustiças: condições relativamente estáveis, para que as reivindicações possam ser examinadas de forma imparcial, e instituições e meios capazes de promover soluções. Ambas as condições faltam em tempos de justiça anormal. Embora tenha ampliado o espaço de contestação, não existem as condições para julgar as reivindicações e os meios para colocar em práticas as medidas.

Para esses contextos, Fraser (2008b) sustenta que o *que* da justiça deve ser analisado com a combinação de duas propostas: o reconhecimento da multiplicidade das ontologias das injustiças e um monismo normativo. Assim, deve ser oferecida uma audiência imparcial daqueles que reclamam por justiça, sem descartar demandas de forma antecipada sobre o *que* da justiça. Fraser reforça a sua posição, segundo a qual uma ontologia das injustiças deve combinar redistribuição, reconhecimento e participação.

A autora argumenta ainda que as formas de injustiça são objeto de contestação histórica por meio de conflitos sociais. As demandas sociais vão revelando novas dimensões da justiça e demonstrando antigas formas de ocultação de marginalização. A reivindicação de uma nova dimensão da justiça pode ser lida por muitos como transgressão, o que impõe um foco de anormalidade. Neste momento, não se pode afirmar ainda que se esteja diante de uma nova dimensão da justiça, mas também não se pode fechar essa possibilidade. Para Fraser (2008b), as três dimensões (redistributiva, reconhecimento e participação) já estão devidamente demonstradas, mas permanece ainda em aberto a possibilidade de que outras dimensões surjam.

As dimensões da justiça, por si mesmas, de acordo com a filósofa, não são capazes de fornecer os elementos para avaliar as demandas sociais. Deve haver um princípio normativo que permita essa avaliação, ao que ela propõe o princípio da paridade de participação. Para Fraser (2008b), esse princípio, como já dito, determina que todos têm direito de participar como pares na vida social.

Em relação ao *quem* da justiça em contextos anormais, Fraser (2008b) propõe que a teorização deve ser reflexiva e determinante. Reflexiva no sentido de admitir que as demandas de primeira ordem podem estar sofrendo enquadramento errôneo e, desse modo, aceitar que o *quem* pode ser objeto de uma questão de justiça. A autora propõe analisar a reflexividade

exigida em tempos anormais como se analisou a dimensão política da representação. Ao avaliar a dimensão política, Fraser destacou que a representação falha pode se dar de forma ordinária, quando os membros da comunidade política são aceitos por todos, mas, pela forma como é estabelecida a tomada de decisão, são negadas a alguns as condições para participar plenamente como pares. O remédio contra esse tipo de injustiça pode ser, por exemplo, quotas de gênero, direitos multiculturais indígenas, autonomia de determinadas regiões, entre outras. Ocorre que pode ser necessário discutir questões de segunda ordem ou meta-políticas. A esse segundo nível, Fraser (2008b) chama de questão de *enquadramento*. Isso ocorre quando o sistema político exclui completamente alguns da oportunidade de participar politicamente da vida social. Um exemplo desse mecanismo está na maneira como o sistema internacional distribui formalmente a soberania entre os Estados à custa da pobreza global. Isso significa que os sujeitos atingidos pela privação de recursos materiais são excluídos da possibilidade de discutir politicamente as decisões que os afetam. Para isso, seria necessário debater questões com profundidade, como as estruturas que controlam as economias globais e a distribuição internacional de recursos (FRASER, 2008b).

Fraser (2008b) afirma que a reflexividade somente, entretanto, não basta. É preciso que haja um princípio normativo para determinar quando e onde há injustiça de enquadramento. A autora aponta três possibilidades. O *princípio da condição de membro* determinaria que o “quem” seria a cidadania ou a nacionalidade compartilhada. Esse princípio apresenta o problema de limitar a crítica às situações de exclusão e privilégio ratificadas pelas soberanias nacionais (FRASER, 2008b). A segunda possibilidade seria o *princípio do humanismo*, segundo o qual o “quem” da justiça deveria ser estabelecido pelo compartilhamento do traço de humanidade. Esse critério teria o problema de ser demasiadamente amplo e abstrato, não prestando a devida atenção aos contextos reais e históricos (FRASER, 2008b). Por fim, o *princípio de todos os afetados*, o qual propõe que o “quem” deveria ser determinado pela rede de relações causais em relação a algum evento. Tal princípio tem o limite de se basear na causalidade, que seria um critério objetivo e, por isso, determinado pela ciência social dominante, além de possibilitar o retorno infinito à causa (FRASER, 2008b).

A proposta de Fraser (2008b) está no *princípio de todos os sujeitos*. De acordo com esse princípio, são sujeitos da justiça todos aqueles submetidos à determinada estrutura de governo. A sujeição à estrutura de governo deve ser interpretada de forma ampla, segundo a autora. Deve-se compreender tanto os organismos estatais quanto os não estatais, como

Organização Mundial do Comércio - OMC, Fundo Monetário Internacional - FMI etc. Para Fraser (2008b), esse princípio supera os limites dos demais, uma vez que leva as realidades globais sem desconsiderar os elementos regionais e locais, possibilitando adequar o marco de acordo com o problema a ser analisado.

Em relação ao *como* da justiça, Fraser (2008b) defende que seja ao mesmo tempo dialógica e institucional. Para isso, a filósofa afirma que a gramática da justiça não pode ser determinada pelos países poderosos ou pelas elites privadas, além da necessidade de afastamento do que ela chama de “presunção cientificista”. As questões da justiça, para Fraser, não podem ser determinadas nem pelos mais poderosos, nem pelos teóricos sociais³³. Ambas pressupõem uma concepção monológica da justiça, apelando à autoridade ou à ciência (FRASER, 2008b).

Para Fraser (FRASER, 2008b), em tempos anormais, a discussão sobre o quem deve ser aberta, dialógica, pública, incluyente e livre. Fraser sustenta que é preciso que as decisões produzidas democraticamente sejam vinculantes. Por isso, para ela, os espaços de discussões dos movimentos sociais não se mostrariam adequados por duas razões: não teriam a representatividade necessária para a tomada de decisões legítimas e suas decisões não seriam vinculantes, por falta de meios para tanto. Esses movimentos podem introduzir novas reivindicações, mas não podem tornar suas decisões vinculantes (FRASER, 2008b). A pesquisadora busca em Habermas (2012) a resposta para a questão: é a esfera pública o meio capaz de influenciar a esfera institucional, reunindo as condições para a tomada de decisões imparciais.

Ainda de acordo com a filósofa, deve haver duas vias do processo comunicativo, uma institucionalizada e outra formada por atores da sociedade civil. Entre essas duas vias são necessários fluxos comunicacionais nos dois sentidos. A via institucional se diferenciaria da por garantir procedimentos imparciais e uma estrutura representativa que garantiria legitimidade democrática às suas deliberações. É preciso ainda prestar contas à opinião pública e tomar decisões vinculantes sobre *quem* estaria sujeito à determinada estrutura de governo (FRASER, 2008b). Para isso, deve-se construir em escala global instituições onde possam ser verbalizadas e resolvidas as questões sobre o enquadramento (FRASER, 2008b).

A empreitada teórica que Fraser busca levar adiante tem o objetivo de estabelecer uma

³³ Nesse ponto, Fraser (2008b) promove uma crítica aos teóricos da justiça que concebem a justiça como algo determinado de forma monológica. Para ela, essa concepção não reconhece a dimensão performativa das decisões que determinam o marco adequado. Não se trataria, pois, de um fato empírico que poderia ser determinado com exclusividade pelas ciências sociais. Ademais, esse enfoque interpretaria mal as condições dos sujeitos da justiça ao tratá-los como se fossem objetos.

medida normativa para fixar parâmetros para a deliberação democrática sobre justiça. Fraser não estabelece um sentido substantivo da justiça, como algo que possa ser revelado pela investigação racional de um único indivíduo. Ela vai propor o que ela mesma chama de *justiça reflexiva*. Sua proposta teórica está entre os teóricos que sustentam a ética do discurso e os agonísticos³⁴. Assim, a justiça reflexiva valoriza a abertura, a oposição e, assim, busca revelar formas ocultas de injustiça, mas também reconhece a necessidade de fechar a discussão política e, desse modo, produzir decisões públicas capazes de remediar as injustiças (FRASER, 2008b).

4.11 A criminalização da LGBTIfobia e a teoria da justiça de Nancy Fraser: algumas considerações mais

Duas questões devem ser analisadas especificamente sobre a relação que se pretende construir entre a criminalização da LGBTIfobia e a teoria da justiça de Nancy Fraser. A primeira diz respeito à inseparabilidade das dimensões da justiça e o caráter bivalente da LGBTIfobia, o que determina uma análise da medida aqui proposta nas três dimensões da justiça de forma necessária. A segunda se refere à separação entre práticas sociais institucionalizadas e não institucionalizadas.

Em relação à inseparabilidade das dimensões da justiça, isso decorre do esforço teórico de Fraser em articular sob uma mesma vertente teórica as formas de injustiças sociais. As três dimensões propostas por ela (reconhecimento, redistribuição e representação) estão apenas no nível analítico, ontologicamente essas práticas são inseparáveis. Essa inseparabilidade das formas de injustiça, para a presente pesquisa, pareceu fundamental.

A criminalização da LGBTIfobia se dirige ao enfrentamento do mecanismo de exclusão produzida pelas formas simbólicas, materiais e políticas, cujo fundamento é o padrão de normatividade heterossexual. A justificativa para a criminalização deve manter relação com o mecanismo de exclusão que se busca enfrentar. Desse modo, qualquer medida que vise combater a LGBTIfobia deve considerar os seus elementos estruturantes. Como apontado anteriormente³⁵, a LGBTIfobia é uma categoria ambivalente e determina, ao mesmo tempo, formas simbólicas, materiais e políticas de exclusão. Entende-se, portanto, que a sua criminalização precisa considerar que a medida deve atender adequadamente a esses seus

³⁴ Fraser (2008b) destaca entre os críticos da ética do discurso Jean-François Lyotard e Chantal Mouffe. De outro lado, entre os críticos do agonismo estão Jürgen Habermas e Seyla Benhabib.

³⁵ Discussão feita no capítulo anterior, item 4.5.2 (“Capitalismo e normas de gênero: entre Fraser e Butler”).

efeitos. Essa consideração se torna relevante uma vez que qualquer medida que negue alguns dos efeitos corre o risco de agravar alguma forma de injustiça. Cada uma das dimensões da justiça será enfrentada a seguir durante a abordagem sobre a criminalização da LGBTIfobia.

A segunda questão apontada no começo deste capítulo será investigada de forma mais aprofundada. A teoria de Fraser deixa uma possibilidade de interpretação que parece importante explorar para a análise da criminalização da LGBTIfobia. No debate com Honneth, Fraser (2003) sustenta que ele teria menosprezado em sua teoria o papel das instituições nas questões do reconhecimento. Como o reconhecimento para Honneth depende de uma relação intersubjetiva, de modo que a negação do reconhecimento significa dano à personalidade do sujeito, os processos institucionais de exclusão teriam sido ignorados por ele.

Contra isso, Fraser (1996; 2003; 2006; 2008) sustentou em diversos momentos que a sua teoria se baseia no valor moral institucionalizado dos grupos que sofrem injustiça por reconhecimento. Desse modo, ela teria deslocado o reconhecimento das práticas sociais intersubjetivas para as formas institucionais de exclusão. Reconhecer, portanto, seria alterar os modos de valoração institucionalizados dos sujeitos. Essa posição de Fraser resolve facilmente as formas institucionais de exclusão, por exemplo, quando leis proíbem casamento entre pessoas do mesmo sexo. Isso porque permitir a união matrimonial para as pessoas de sexos diferentes e proibir igual direito aos LGBTI implica uma clara institucionalização do valor moral inferior deste último grupo. Nega-se paridade de participação, tendo como critério a orientação sexual ou a identidade de gênero. Ocorre que algo não fica claro, entretanto, quando se analisa a criminalização da LGBTIfobia. Admitindo que as instituições não institucionalizem valor moral inferior e não criem privilégios a qualquer grupo, mas que na vida cotidiana, não mediada pelas instituições, haja práticas sociais excludentes contra grupos, o parâmetro do reconhecimento de Fraser seria atendido? A resposta não parece clara. Uma interpretação adequada do reconhecimento garante que tanto as práticas sociais não mediadas pelas instituições quanto aquelas institucionalmente estabelecidas devam ocorrer em condições tais que atendam ao princípio da paridade de participação. Isso significa que o reconhecimento deve alcançar as relações publicamente estabelecidas, mas também aquelas em âmbito privado³⁶. A obrigatoriedade do reconhecimento tanto se dirige às instituições quanto aos parceiros de interação. Em termos mais específicos, no caso da LGBTIfobia, essa

³⁶ Importante considerar que, embora Fraser (2003) não faça essa distinção, é clara a sua posição no sentido de que as relações privadas também devem ser alcançadas pelo reconhecimento. Ocorre que, ao tratar a questão nesses termos, parece haver uma contradição em sua posição. Não fica claro, portanto, o que é considerado instituição para ela.

forma de exclusão não pode estar consolidada nas instituições, mas também não pode ser tolerada na vida cotidiana dos LGBTI.

A saída teórica aqui proposta para essa questão é considerar que as dimensões da justiça propostas por Fraser poderão ser aplicadas em dois níveis distintos: nas relações institucionalizadas, aqui circunscritas ao fenômeno jurídico³⁷, e nas relações privadas. A dimensão institucionalizada corresponde ao dever de tratamento igualitário pelo sistema jurídico, que corresponde ao direito à igualdade. Equivale dizer que o sistema jurídico necessita igualmente tutelar os diversos grupos a partir dos mesmos critérios empregados quando decide tutelar condutas atentatórias aos direitos fundamentais. Essa dimensão determina uma avaliação relativa do valor moral e condições de ação dos parceiros de interação. O direito à igualdade aqui deve corresponder às três esferas da justiça propostas por Fraser: redistribuição, reconhecimento e representação. Compreendido dessa forma, tem-se o que Bahia (2014) descreve como evolução do direito à igualdade.

A dimensão a qual se denomina aqui de não institucionalizada determina que todos têm direitos se ser protegidos contra tratamento degradante vindo de particulares. E, assim, para o tema aqui analisado, essa dimensão corresponde ao direito à liberdade, especificamente à liberdade sexual. Em outras palavras, o dever de criminalizar a LGBTIfobia se fundamenta na obrigação de tutela do livre exercício da sexualidade pelos LGBTI.

O Estado, a um só tempo, não pode legitimar padrões de valoração hierárquicos, incorporando-os ao Direito, nem autorizar que esses padrões sejam mantidos nas relações sociais. Isso significa que o Direito não pode conferir, por suas normas e instituições, critérios de diferenciação de *status*. Mas não basta isso, é necessário que os padrões de interação, fundados em critérios de valor hierárquicos sejam eficazmente combatidos pela ordem jurídica.

Em relação aos padrões institucionalizados, apoia-se na construção feita por Bahia (2014) de um novo desdobramento para o direito à igualdade, sem superar, entretanto, os sentidos normativos construídos até então. Segundo o autor, o direito à igualdade não pode mais ser compreendido apenas como isonomia de tratamento, igualdade material ou oposição à diferença, mas deve alcançar, em muitos casos, o “reconhecimento da diversidade como elemento essencial àquele direito” (BAHIA, 2014, p. 75).

Se a isonomia fosse a única dimensão da igualdade, “o Estado poderia desvencilhar das prestações públicas a que está sujeito desde a criação dos Estados Sociais em meados do

³⁷ Considerará aqui o Direito como uma instituição que consolida práticas sociais e que, por isso, pode ser analisada a partir de critério aqui adotado.

século passado” (BAHIA, 2014, p. 75). Ou seja, as diferenças de acesso aos bens materiais não estariam amparadas pelo direito à igualdade. Isso significa “o sacrifício dos econômica e socialmente desfavorecidos e a manutenção de situações inaceitáveis de desigual acesso a bens e a direitos” (BAHIA, 2014, p. 75).

O parâmetro normativo das exigências do direito à igualdade pode ser expresso por meio da *paridade de participação* e, no atual estágio, já se encontra devidamente fundamentado nas disputas discursivas de justiça, que significam acesso igualitário aos bens materiais de sobrevivência (FRASER, 1996). Nesse sentido, portanto, a ideia de igualdade deve incluir não apenas a isonomia, mas condições de sobrevivência que assegurem igual oportunidade de disputa das posições sociais – a exigência da *equidade*, portanto.

Por outro lado, entender o direito à igualdade apenas a partir das exigências de isonomia (cego às diferenças) e de equidade (igualar os diferentes), “pode significar (real ou simbólica) sobre minorias que, como tal, necessitam de tratamento que enxergue a sua diversidade e, ao mesmo tempo, não lhes apague as diferenças, sob pena de sua desaparecimento e/ou marginalização” (BAHIA, 2014, p. 75). A isonomia e a equidade não mais são capazes de atender sozinhas as exigências normativas do direito à igualdade. “O grande desafio, no entanto, é que os discursos do *reconhecimento* e da *diversidade* mostram que a luta pela inclusão de novos direitos e de novos sujeitos é uma constante da democracia como *à venir*” (BAHIA, 2017, p. 487).

As lutas políticas em torno do sentido normativo da justiça, expresso por meio do direito à igualdade, já estariam devidamente fundamentadas e justificadas publicamente, de forma a manifestar a construção de novas exigências a esse direito. Isso significa que a *paridade de participação* não mais poderia ser alcançada por meio apenas dessas duas garantias.

A diversidade, enquanto uma terceira dimensão da igualdade, exige o reconhecimento das condições particulares dos grupos em suas demandas específicas. Essa nova dimensão, portanto, exigiria uma postura que não vê na diversidade “um ‘mal a ser eliminado’, mas, ao contrário, é uma virtude a ser preservada (se e na medida ditadas pelos que representam tal diversidade)” (BAHIA, 2014, p. 81). Ainda de acordo com o autor:

Sem embargo, não nos contentamos com o reconhecimento apenas da “diferença”, entendemos que a igualdade deve implicar reconhecimento da “diversidade”. Isso porque falar-se em reconhecimento de “diferenças” ainda toma um patamar de referência (de “normalidade”), e, pois, inaceitável desde o Estado Democrático de Direito: a minoria desfavorecida não é diferente, como se houvesse um padrão, mas tem tanto direito de existir quanto a maioria (BAHIA, 2014, p. 80).

O respeito à diversidade exige tratamento específico a ser conferido aos diversos grupos, devidamente justificadas publicamente e discursivamente pelos afetados, de modo que as normas não sejam fatores de “desigualação”, enquanto possibilidade de ação social. Isso significa que as normas abstratas e cegas às diferenças podem desaguar em condições desiguais de interação social, o que pode ocorrer com as tentativas de igualar posições sociais também desiguais.

O direito à igualdade pode estar sendo violado, mesmo quando as exigências normativas são feitas igualmente contra todos. O prisma de análise não deve, portanto, ser dirigido às normas isoladamente consideradas, mas às condições de ação nas relações sociais institucionalizadas por essas normas. Essas condições poderão ser violadas por meio da elevação de certo padrão particular de conduta como norma geral e um tratamento diferenciado para grupos em condições similares (institucionalização das diferenças de *status* moral) ou, ainda, embora não exista essa *institucionalização*, quando as condições sociais de desigualação simbólica corroem as possibilidades de exercício dos direitos conferidos pelas normas. Na primeira situação, o padrão de hierarquização está na própria norma, o que ocorre, por exemplo, na proibição da união estável entre pessoas do mesmo sexo. Na segunda exigência, o direito à igualdade corresponde à necessidade de restabelecimento das bases iguais de ação, não bastando a ausência de valor moral hierárquico na própria norma.

Em relação à sexualidade, a estatura moral privilegiada da heterossexualidade no meio social subtrai as condições de ação em paridade de participação para as pessoas LGBTI. Nesse sentido, as exigências da justiça correspondem à garantia das bases de ação em condições de igualdade. A violência, portanto, é um componente substantivo quando se analisa as condições de ação, corroendo o exercício da liberdade.

Há, pois, uma relação entre o enfretamento às formas de violência contra LGBTI e a proteção à liberdade sexual. Nesse aspecto, vale diferenciar duas dimensões da liberdade sexual: a que se exerce nas relações públicas e outra, nas relações privadas. Na primeira acepção, a liberdade está relacionada ao tratamento igualitário, ou seja, no gozo de direitos nas relações públicas em condições de paridade (aqui analisado como direito à igualdade). A liberdade na dimensão privada, por sua vez, corresponde às escolhas pessoais (MOREIRA, 2011b).

Mesmo que não houvesse no ordenamento brasileiro normas válidas que explicitamente institucionalizassem padrões de hierarquização de *status* com base em orientação sexual ou identidade de gênero, não se pode extrair daí que não haveria violação às

condições iguais de ação social. Isso porque deverão também ser analisadas as condições concretas de ação dos grupos sociais em suas relações sociais.

O sujeito não pode ser reconhecido como agente abstrato pela norma jurídica, mas é preciso que se identifique a posição do sujeito nas diversas relações sociais. São essas posições concretas que vão determinar a necessidade de medidas que visem corrigir padrões de hierarquização dos grupos. O problema central que se coloca diz respeito ao tratamento da violência contra a população LGBTI pelo aparato institucional do Direito, especialmente o Direito Penal.

De forma resumida, em relação ao tema aqui analisado, afirmou-se que: 1) a criminalização da LGBTIfobia se justificada nas três dimensões da justiça (redistribuição, reconhecimento e representação); 2) as dimensões da justiça de Fraser devem ser interpretadas em nível institucional (direito à igualdade) e não institucional (direito à liberdade).

5. A LGBTIFOBIA COMO MANIFESTAÇÃO RACISTA

A orientação sexual, poderíamos ainda acrescentar a identidade de gênero, é analisada, por Fraser, como mecanismo social de avaliação simbólica dos sujeitos, conferindo certo *status* social (FRASER, 2017). Entretanto, a autora não confere ao heterossexismo presente na sociedade efeitos de reprodução material (FRASER, 2017). Ela admite que o falso reconhecimento possa ter efeitos materiais e que as pessoas não heterossexuais poderiam sofrer também exclusões que repercutem no acesso ao trabalho, na renda, nos salários etc., mas isso decorreria de relações que poderiam ser adequadamente entendidas como subordinação de *status*.

Neste ponto, Fraser incorreu, em nossa avaliação, em um equívoco. Isso porque a LGBTIfobia é parte do modo de reprodução material do capitalismo sem deixar de ser mecanismo de avaliação simbólica dos sujeitos. Trata-se, portanto, também de uma espécie, tal como o gênero, entendido como a distinção social entre o masculino e o feminino, e a bioraça³⁸, como categorias ambivalentes. Ou seja, determinam, ao mesmo tempo, formas de exclusão em termos de *status* e como classe social.

Assim, segundo essa interpretação, a orientação sexual e a identidade gênero, em comparação à bioraça, seriam tipos de categorias que se aproximam por serem ambivalentes. Entretanto, isso diz pouco sobre esses dois mecanismos de exclusão. Por isso, pretendemos aprofundar um pouco mais essa relação. Para tanto, será analisada de forma breve a noção que se construiu em torno da raça, amparando-se principalmente nas reflexões de Michel Foucault.

Conforme aponta Maria Manuela Mendes (2012), até o século XVIII era predominante a ideia de que as diferenças humanas eram decorrentes de fatores de ordem climática e geográfica. Determinados climas favoreciam ou retardavam o desenvolvimento civilizatório; o que explicaria as diferenças humana seriam as condições externas. No início do século XIX os franceses Louis-Antoine Desmoulins e Julien-Joseph Virey passaram a defender que as raças seriam espécies geradas desde a criação do mundo e não seriam meras variações da mesma espécie. Virey, que dividiu as raças entre não negros e negros e relaciona a estes últimos uma série de características, tais como propensão às sensações e excitações nervosas, menos dispostos ao pensamento abstrato e mais propensos a serem controlados do que a governarem. A miscigenação era vista como algo negativo e chegou-se a afirmar que as raças

³⁸ Por bioraça se entende, para efeito desse trabalho, o tipo de raça e racismo associado precipuamente a elementos biológicos e fenotípicos. Nesse sentido se enquadraria o racismo contra negros, por exemplo. Essa distinção semântica tendo em vista as diversas formas e expressões do racismo.

superiores se degenerariam ao se misturarem com outras raças, tornando-se algo “afeminado”³⁹ (MENDES, 2012, p. 104-105).

A noção de raça como algo biológico somente foi desenvolvida no século XIX e dominou até as décadas iniciais do século XX, tendo seu apogeu na ideologia racial do nacionalismo alemão (AUGSTEIN apud MENDES, 2012). A partir de meados do século XX, no meio acadêmico, o discurso biológico de raça passou a ser fortemente criticado e considerado suspeito. Importante destacar que, em consonância com esse espírito, a UNESCO, em 1950, aprovou a Declaração de Raça, afirmando o consenso entre os cientistas no sentido de que há apenas uma raça, a raça humana, e que as variações humanas são muito menores do que as semelhanças (UNESCO, 1950). Antes desse documento, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), em seu artigo 2º, 1, já estabelecia que “toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, opinião, ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra condição”.

A divisão ideológica racista, tal como identificamos hoje, é apontada por Silvio Almeida (2018) como desdobramento da construção do ideal de superioridade do homem europeu, impulsionado pelo projeto iluminista. Com a afirmação do homem (e não da mulher), branco, europeu, cristão e heterossexual como sujeito racional, os demais seres humanos seriam espécies inacabadas e imperfeitas. Essa divisão foi estruturada nas ciências médicas e na filosofia (SILVIO, 2018). Assim, a cor da pele e a posição geográfica do nascimento seriam alguns dos critérios científicos de classificação dos seres humanos e justificariam a suposta pouca inteligência, rudeza e propensão à violência, degeneração moral, entre outras formas de degradação. No século XIX as ideias científicas racistas influenciaram fortemente os debates acadêmicos (SILVIO, 2018). Teóricos sociais sustentavam que a miscigenação corrompia os traços biológicos da humanidade e deveria ser enfrentada pelas políticas estatais.

Foucault aponta que a ideia de raça estava associada ao outro externo, que levava à união interna para vencer as ameaças externas. Nesse sentido, a outra raça é o estranho, desconhecido. Ocorre que, a partir do século XIX, o outro já não mais é representado pelo que é externo, mas ao que está dentro do próprio Estado. O racismo é, então, o que divide a sociedade de forma infinita e o que separa os grupos “inferiores, patológicos, doentes, anormais, em oposição a grupos saudáveis, superiores, viçosos” (BRANCO, 2009, p. 32). O

³⁹ Não deixa de ser curiosa a associação entre feminilidade, comumente atribuída aos LGBTI, e degeneração da raça.

racismo funciona a partir da des/construção do outro e, ao mesmo tempo em que esse outro está próximo, é ele quem “expõe” a risco, por isso, “merece” ser eliminado. O racismo moderno está associado às ideias de pureza da raça e de seleção biológica da raça mais elevada.

A autorização para matar criminosos estaria sustentada no racismo e, em algumas circunstâncias sociais, seria estendido a outros grupos, como loucos, portadores de doenças e, no caso em análise, pessoas que não atendem às normas de gênero. O racismo tem como pressuposto a dicotomia ideológica entre *civilizados e bárbaros, evoluídos e atrasados, sadios e patológicos*, ou seja, alguns grupos com estatura moral superior e outros inferiorizados. Com o racismo, conforme Foucault (2005) vai dizer: “a morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2005, p. 305).

O autor aponta ainda que no início do século XVIII novas relações de poder foram desenvolvidas e estabelecidas em torno do corpo individual e da noção de população. Em relação ao corpo individual, surgiram as técnicas de uso do corpo, o cuidado de si, o aumento da capacidade produtiva, o adestramento, enfim, toda uma tecnologia que busca maximizar os resultados produtivos em relação ao corpo (FOUCAULT, 1996). Ao lado disso, desenvolveram-se técnicas de gestão de pessoas como seres viventes, enquanto populações. Isso significa que passam a funcionar formas de gerir vidas humanas, tal como o controle de natalidade, mortalidade e enfermidade (FOUCAULT, 1996). Era preciso gerir a força de trabalho saudável e farta. A morte é vista a partir do seu custo econômico, mecanismo pelo qual se reduz a capacidade de produzir de certo grupo vivente e não em oposição à vida (FOUCAULT, 1996). A esse conjunto de relações de poder Foucault chama de biopolítica da espécie humana.

Essa tecnologia é nova para a teoria do Direito até então. Antes, o indivíduo, por meio do contrato social, formava um corpo social organizado, o que, por sua vez, era identificado como sociedade (FOUCAULT, 1996). Enquanto a sociedade seria formada por sujeitos organizados a partir de suas relações, a população é estabelecida a partir do agrupamento de seres biológicos (viventes). Muda-se, portanto, o modo de exercer o direito soberano de vida e morte. Se antes o poder soberano era exercido para fazer morrer ou deixar viver, a tecnologia biopolítica aparece como um poder de fazer viver e deixar morrer (FOUCAULT, 1996). É

nesse ponto que aparece o racismo. É o racismo que dá sustentação ideológica às ações de expor a risco a vida de grupos que “deveriam” ser eliminados do convívio social.

Para Foucault, o racismo tem várias razões. A primeira é funcionar como modo pelo qual se produz uma separação, determinando as vidas que importam e aquelas que não importam, devem morrer e outras que devem viver. Nessa primeira função, o racismo produz um desequilíbrio entre os grupos que constituem a população. Produz-se, assim, raças e subraças, estabelecendo as que são boas e as que são inferiores (FOUCAULT, 1996).

Uma segunda função do racismo é estabelecer uma conexão entre a eliminação do outro e a preservação de si. Quando mais se mata e deixa morrer as raças inferiores, melhores serão as condições de vida para as raças superiores. Ou seja, para viver e viver melhor é preciso que os outros morram e, quanto mais forem eliminados, melhores serão as condições de vida.

A morte não tem o objetivo de afastar o opositor político, que tem interesses antagônicos. Busca-se, ao contrário, a eliminação do outro pelo risco biológico e o reforço à espécie ou à raça: “La raza, el racismo, son – en una sociedad de normalización – la condición de la aceptación del homicidio” (FOUCAULT, 1996, p. 207). É o racismo que sustenta, que torna aceitáveis ou, até mesmo, desejáveis as mortes, a eliminação de certos grupos. O racismo confere ao Estado, por meio da ação ou da omissão, o direito soberano de matar. Para Foucault, matar é tanto a ação direta quanto a exposição à morte, bem como o aumento do risco à morte ou ainda a eliminação política.

Racismo, para Foucault (1996), não poderia ser definido simplesmente como desprezo pelo outro ou prejulgamento em relação a determinado grupo. O racismo moderno seria, na verdade, uma tecnologia do poder, o modo como o poder soberano do Estado deve ser exercido. Isso significa que os Estados mais homicidas são também os mais racistas⁴⁰.

O direito soberano de matar inclui também os próprios concidadãos. Nesse ponto, portanto, reside a particularidade do racismo moderno. Em maior ou menor grau, todos os Estados modernos capitalistas mantêm traços racistas (FOUCAULT, 1996)⁴¹.

⁴⁰ Foucault (1996) aponta o Estado nazista como o mais disciplinador e regulador biológico e, por isso mesmo, também o mais racista. A proteção do risco ao corpo social é o que sustenta os homicídios. O poder de vida ou morte é conferido não somente ao Estado, mas também aos indivíduos que devem garantir o corpo social sadio.

⁴¹ Foucault (1996) defende que a experiência socialista se desenvolveu a partir de relações de poder também profundamente racistas. O Estado socialista não foi uma experiência puramente econômica. A experiência socialista estava fundamentada na ideia de que competia a alguma instância superior, que representasse os supostos interesses da coletividade, gerir a vida das pessoas, explorando as possibilidades biológicas e estabelecendo as condições de reprodução humana. Caberia ao Estado socialista o direito de eliminar os indesejados.

Do mesmo modo, o racismo⁴² foi, e em alguma medida ainda é, sustentado pelo saber científico. Esse saber tem o objetivo de criar distinções, classificar e hierarquizar, criar mais e mais características diferentes, de modo que seja possível estabelecer com precisão os limites de cada grupo. Desse modo, qualquer confusão será algo negativo, os limites devem estar claros. O que o define é a artificialidade no modo de criar separações e, com isso, hierarquias. Não há, pois, essencialidade em torno da classificação bioracista que possa justificar, a partir disso, a distinção da LGBTIfobia.

O bioracismo e a LGBTIfobia são estruturantes das práticas sociais, de modo que não se limitam às práticas individuais de sujeitos psicologicamente problemáticos ou perversos. Isso significa dizer que as relações sociais são permeadas por suposições implícitas que estigmatizam negros e LGBTI. Isso somente se explica sob uma perspectiva histórica das relações sociais, construídas com traços racistas e LGBTIfóbicos. O bioracismo e a LGBTIfobia não são contingenciais, localizados e pontualmente identificados em alguns segmentos sociais ou típicos do momento atual. Ao contrário, esses dois fenômenos fazem parte do modo de reprodução social, são heranças históricas que marcam profundamente o imaginário, as práticas e as instituições sociais⁴³.

A homofobia, tal como o bioracismo, a xenofobia, o antissemitismo e outras manifestações de ódio, se articulam, como aponta Borrillo (2010) em sentimentos, condutas e dispositivos ideológicos que reforçam a ideia da diferença e inferiorização do outro, todas essas são expressões racistas. Os homossexuais são pervertidos (moralmente sujos), excessivamente emotivos, incapazes de controlar os sentimentos de raiva, portadores de desejo sexual incontrolável, entre outras representações negativas.

A epidemia da AIDS foi capaz de reforçar o estigma sobre homossexuais e pessoas trans, além de deixar evidente o caráter racista da LGBTIfobia. Em razão da alta taxa de infecção dentro desse grupo, a doença foi logo associada ao comportamento sexual de gays e trans. O sangue, como principal causa da transmissão da doença, passou a ter forte efeito

⁴² Albert Memmi faz uma distinção entre racismo estrito, fundamentado em noções biológicas, e o racismo em sentido lato, que se apegua às características psicológicas, culturais, aos costumes etc. (MEMMI apud MACHADO, 2000).

⁴³ Um aspecto relevante das práticas racistas e LGBTIfóbicas é o humor. Adilson Moreira destaca, no seu livro *Racismo Recreativo*, o humor como mecanismo que reforça a representação negativa de negros nas relações sociais. O autor destaca ainda que em alguns casos a negritude e os/as LGBTI são associados/as, gerando um cruzamento de estigma que reforça tanto o racismo quanto a homofobia. Esse era o caso da personagem Vera Verão do programa *A Praça é Nossa*. A personagem “representava, ao mesmo tempo, uma imagem caricata da mulher negra e do homossexual negro, o que permitia a pessoas brancas heterossexuais se sentirem superiores a negros e homossexuais, grupos que eram assim retratados como inferiores e ridículos. Seu personagem era, portanto, um tipo de humor construído a partir da marginalização de minorias dentro de minorias” (MOREIRA, 2019, p. 95).

simbólico. Assim, “a ideia do sangue adulterado (ou seja, do sangue puro que foi ‘misturado’ com o do Outro = ad + alter) remete ao temor da hibridização e da consequente ‘degeneração’ humana presente no imaginário ocidental desde o século XIX” (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 133-134). Essas ideias conviviam com as teorias colonialistas de que o berço da doença seria a África (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009). Ficou ainda mais evidente o conteúdo racista da LGBTIfobia na epidemia da AIDS, a qual envolveu, em grande medida, a população LGBTI. O sujeito LGBTI tornou-se o bode expiatório do que passou a representar um perigo à toda coletividade:

Natureza e cultura, barbárie e civilização são pares de oposição classicamente confrontados com intuito explicativo pelo pensamento ocidental moderno e, naquele contexto, cumpriam sua “missão civilizatória”, o que implicava um clamor moralizante na formulação de todo um léxico de culpabilização com forte teor racista, homofóbico e mesmo xenófobo (PELÚCIO; MISKOLCI, 2009, p. 134).

Como aponta Borrillo (2010), diversos trabalhos antropológicos no século XX apontavam as práticas homossexuais dos indígenas como característica própria de culturas primitivas: “A exuberância de uma sexualidade selvagem, mais próxima do bestialismo que da afeição, obcecava as mentes coloniais” (BORRILLO, 2010, p. 36). A homossexualidade evidencia seu caráter de raça, o que contribui para fundamentar uma visão depreciativa do outro.

Bioracismo e LGBTIfobia operam por meio do mesmo mecanismo de inferiorização e desumanização do outro. Nessa lógica, ambos pressupõem formas ideológicas de essencializar o outro como algo diferente, na sua estrutura psíquica, biológica, nos seus hábitos e desejos. A construção da ideia do diferente é fundamental no bioracismo e na LGBTIfobia. Esse outro diferente é degenerado, despossuído de qualquer valor moral (BORRILLO, 2010).

Ao contrário do que pode parecer inicialmente, o racismo não tem como único fundamento a origem biológica, embora essa tenha sido, por um período, a principal justificativa. Em cada contexto social, os estigmas têm diferentes roupagem, força e dinâmica de funcionamento. O discurso racista pode usar “categorias étnicas, construídas em torno de fronteiras culturais, linguísticas, territoriais e supostamente biológicas, percebidas como diferença imutável e determinística” (MENDES, 2012, p. 111). Qualquer traço, inclusive imaginário, pode ser a base ideológica de sustentação para hierarquizações arbitrárias.

O francês Pierre-André Taguieff destaca que o neorracismo se caracteriza por algumas alterações substantivas: a passagem do ideal de pureza da raça à preservação da identidade cultural autêntica, do desprezo pelos inferiores à obsessão ao contato, a insistência na preservação da cultural da maioria face às culturas minoritárias (TAGUIEFF apud MACHADO, 2000).

Assim, a LGBTIfobia é racismo porque está relacionado à construção histórica. O normal, sadio e superior é o homem, branco, heterossexual, europeu, cristão; tudo que for diferente disso será algo inferior. O europeu é a medida a partir da qual os outros devem ser medidos. A LGBTIfobia, como se demonstrou anteriormente, teve caráter científico, tanto nas ciências biológicas quanto sociais. O “pederasta” não foi/é condenado apenas pela moral comum, mas pela medicina, pelo Direito e sustentando pelas modernas teorias sociais.

6. O DIREITO PENAL E A PROTEÇÃO DE GRUPOS VULNERÁVEIS

A análise do dever do Estado de enfrentar a LGBTIfobia por meio do Direito Penal deve ser feita em consonância com a política de enfrentamento às outras formas de discriminação e violências contra outros grupos vulneráveis. É incompatível com a isonomia que grupos sujeitos a formas de violência igualmente graves sejam tratados de forma diversa pelo ordenamento jurídico penal. Isso equivale a dizer que não se pode admitir que se criem minorias de minorias e hierarquia no tratamento jurídico penal (VECHIATTI, 2017). A justificação pública da necessidade de criminalizar a LGBTIfobia está assentada, em última instância, na ideia de *igualdade e liberdade*. Igualdade, uma vez que se está seguindo o parâmetro geral de tratamento jurídico-penal do Estado brasileiro, quando comparado às outras formas de violência; liberdade, uma vez que a liberdade sexual é um bem jurídico que merece adequada tutela pelo sistema jurídico. Sendo assim, considerou-se necessário fazer uma breve referência ao tratamento jurídico-penal dado a algumas formas de violência contra grupos vulneráveis.

De início, importante ressaltar que o combate à discriminação e ao preconceito mereceu atenção do constituinte, obrigando o Estado a criar mecanismos para punir as ações discriminatórias. Entre as formas de enfrentamento da discriminação, inclui-se a criação de tipos penais, expressamente mencionado pelo constituinte (art. 5º, XLII, XLIII, XLIV, entre outros). A Constituição de 1988 elegeu a dignidade da pessoa humana como valor importante na ordem jurídica, incompatível com qualquer sistema discriminatório.

O art. 3º, IV, da Constituição de 1988, consagra como objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil o de “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, 1988)⁴⁴. Estabelece ainda a Constituição (art. 4º, VIII) que, nas relações internacionais, o Brasil regerá suas relações tendo como princípio o repúdio ao racismo (BRASIL, 1988). Trata-se de previsões de ordem principiológica, as quais visam nortear o país em suas relações internas e externas.

O art. 5º, XLII, da Constituição da República, estabelece que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”

⁴⁴ O referido dispositivo foi fortemente reduzido no processo de tramitação na Assembleia Nacional Constituinte. Em uma das versões do dispositivo, já em fase avançada da tramitação, previa-se a vedação às discriminações em razão do “nascimento, etnia, raça, cor, idade, sexo, orientação sexual, estado civil, natureza do trabalho, religião, convicções políticas ou filosóficas, deficiência física ou mental, ou qualquer outra condição social ou individual” (BRASIL apud RIBEIRO, 2019, p. 184). No plenário, entretanto, um grupo de parlamentares, do chamado *Centrão*, propuseram uma emenda para alterar a redação, que acabou sendo aprovada.

(BRASIL, 1988). É o que os autores no Direito chamam de *mandados constitucionais de criminalização*: comandos constitucionais que determinam ao legislador a criminalização de determinadas condutas e, havendo leis penais criminalizando, abster-se de descriminalizá-las. O constituinte ainda impôs limites adicionais ao legislador, prescrevendo a inafiançabilidade e imprescritibilidade ao crime de racismo. O comando constitucional que impõe ao legislador o dever de criminalizar o racismo decorre do princípio genérico da não discriminação (SILVA, 2014).

A norma constitucional que impõe o dever de criminalizar o racismo não é novidade do texto constitucional de 1988. A Constituição 1969 fazia referência à punição ao preconceito de raça (art. 153, § 1º)⁴⁵. Havia, até o momento, em matéria penal sobre o racismo, a Lei 1.390 de 1951, que tipificava como contravenção penal diversas condutas específicas, notadamente a recusa em prestar algum serviço ou acessar lugares por motivo de preconceito de raça ou cor (BRASIL, 1951)⁴⁶. Como destaca Antônio Sergio Alfredo Guimarães (2015), na década de 1940 já havia no Brasil intenso debate sobre racismo. Vários episódios de discriminação em hotéis, envolvendo afro-americanos, principalmente, ganharam repercussão na mídia nacional e norte-americana, o que abalou a imagem de democracia racial do Brasil. Guimarães (2015) destaca que a Lei nº 1.390, de 1951 pode ter sido uma resposta a esses episódios. Essa lei, portanto, tinha efeitos meramente simbólicos, com penas muito reduzidas. A própria atividade interpretativa reduzia a aplicação dos tipos penais⁴⁷.

Logo após a promulgação da Constituição de 1988, foi aprovada a Lei nº 7.716, em janeiro de 1989, que previa os crimes resultantes de discriminação por motivo de raça e cor em sua redação original. Posteriormente, por meio da Lei nº 9.459 de 1997, foram incluídas as discriminações ou preconceitos por motivo de “raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (BRASIL, 1997). A redação original previa um rol de condutas que configuravam crime. Fruto da demanda do movimento negro, o art. 20 da referida lei foi alterado (SANTOS, 2013) e ampliou as possibilidades de enquadramento legal: passou a ter uma redação aberta, estabelecendo as condutas de “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de

⁴⁵ O art. 153, § 1º, previa: “todos são iguais perante a lei, sem distinção de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicções políticas. Será punido pela lei o preconceito de raça” (BRASIL, 1969).

⁴⁶ Importante notar que, em 1951, por meio da Lei nº 1.390, foram consideradas contravenções penais diversas condutas discriminatórias em razão de raça e cor, enquanto o Decreto-Lei nº 7.967, de 1945, incentivava a imigração, tendo como fundamento a suposta preservação e desenvolvimento da ascendência europeia do país. Isso põe em dúvida o compromisso real do país em combater o racismo.

⁴⁷ Em um julgado do Tribunal de Alçada de São Paulo, o tribunal absolveu o réu acusado de proibir a entrada de um estudante negro em um clube, sob o argumento de que se tratou apenas de um mal-entendido e que a vítima era estranha na cidade e tinha sido devidamente identificada (SZLAROWSKY, 1997). As discriminações raciais eram quase sempre relevadas.

raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (BRASIL, 1997).

Além da raça, a lei faz referência à cor, etnia, religião ou procedência nacional. Para Guilherme Nucci (2019), qualquer tipo de discriminação segregacionista de seres humanos é racismo, de modo que as referências à cor, etnia, religião e procedência nacional estariam incluídas na determinação constitucional de criminalização.

Em relação à discriminação e violência contra a mulher, há um conjunto de leis em matéria penal que tanto tipificam condutas discriminatórias com motivação de gênero quanto criam mecanismos procedimentais de proteção e prevenção à violência. Importante mencionar que o Brasil é signatário da *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher*, incorporada ao direito brasileiro por meio do Decreto nº 4.377/2002 (BRASIL, 2002). Nessa convenção o país se comprometeu a adotar medidas legislativas e de outro caráter, com sanções cabíveis, contra a discriminação em razão de gênero. O Brasil ainda faz parte da *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra Mulher (1994)*, conhecida por Convenção de Belém do Pará, internalizada ao ordenamento brasileiro por meio do Decreto nº 1.973/1996. Por meio dessa Convenção, o país assumiu a obrigação de: “agir com o devido zelo para prevenir, investigar e punir a violência contra a mulher”; “incorporar na sua legislação interna normas penais, civis, administrativas e de outra natureza, que sejam necessárias para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher, bem como adotar as medidas administrativas adequadas que forem aplicáveis”; “adotar medidas jurídicas que exijam do agressor que se abstenha de perseguir, intimidar e ameaçar a mulher ou de fazer uso de qualquer método que danifique ou ponha em perigo sua vida ou integridade ou danifique sua propriedade” (art. 7º), entre outras medidas (BRASIL, 1996).

A Convenção de Belém do Pará previu expressamente a adoção de medidas legislativas em âmbito penal como forma de combater a violência doméstica contra a mulher. Dessa forma, foi aprovada a Lei 11.340 de 2006, também chamada Lei Maria da Penha, cujo objetivo foi coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher.

As principais medidas da lei foram: definir a violência doméstica e familiar contra a mulher (art. 5º-7º), criar medidas de assistência à mulher em situação de violência doméstica e familiar (art. 8º-9º), definir parâmetros de atendimento as mulheres vítimas de violência doméstica e familiar nas unidades policiais (art. 10-12-A), estabelecer o trâmite procedimental mais favorável à vítima no âmbito das ações criminais, criando ainda um conjunto de medidas protetivas a serem aplicadas em âmbitos de procedimento criminal (art. 13-24) (BRASIL,

2006).

Importante ressaltar que a decretação da prisão cautelar em procedimento criminal que envolva vítimas de violência doméstica e familiar é facilitada, pois o Código Penal prevê um conjunto de requisitos para a decretação da prisão cautelar, previstos no art. 312⁴⁸. Entretanto, no caso de violência doméstica e familiar esses requisitos são dispensados (art. 20, Lei nº 11.340)⁴⁹. Por outro lado, a Lei Maria da Penha, com redação dada pela Lei nº 13.641/2018, prevê que somente o juiz pode fixar a fiança nos casos de violência doméstica e familiar (art. 24-A) (BRASIL, 2018). A Lei Maria da Penha ainda veda “a aplicação, nos casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, de penas de cesta básica ou outras de prestação pecuniária, bem como a substituição de pena que implique o pagamento isolado de multa” (art. 17) (BRASIL, 2006).

Em relação à discriminação e violência contra a mulher, há ainda outras normas em matéria criminal que consideram o gênero como fator de vulnerabilidade. A Lei nº 9.029, de 1995, criminaliza a exigência de laudo ou exame de gravidez por empregada ou candidata ao emprego, culminando em pena de um a dois anos de detenção (BRASIL, 1995).

Por meio da Lei nº 13.104/15, foi criada a figura do *feminicídio*. A referida lei acrescentou ao art. 121, § 2º, do Código Penal mais uma qualificadora com a seguinte previsão: “contra a mulher por razões da condição de sexo feminino” (BRASIL, 2015). A referida lei ainda acrescentou ao art. 121, do Código Penal, o § 2º-A, no qual “considera-se que há razões de condição de sexo feminino quando o crime envolve: I - violência doméstica e familiar; II - menosprezo ou discriminação à condição de mulher” (BRASIL, 2015). Além da qualificadora, foi acrescentada uma nova causa de aumento da pena para o feminicídio (art. 121, § 7º) de 1/3 (um terço) até a metade, quando praticado “durante a gestação ou nos 3 (três) meses posteriores ao parto” (BRASIL, 2015).

Para Guilherme Nucci (2017), a qualificadora do feminicídio se aplica quando objetivamente o gênero é fator de vulnerabilidade para a vítima, seja pela menor força física, pela subjugação cultural, dependência econômica ou qualquer outro elemento que se relacione com o ser do sexo feminino. Ou seja, o feminicídio seria “matar o mais fraco, algo francamente objetivo” (NUCCI, 2017, p. 783). Nesses casos, portanto, a vulnerabilidade em razão do gênero passa a ter relevância penal, como causa de especial repulsa a esse tipo de

⁴⁸ O art. 312 estabelece que a prisão preventiva poderá ser decretada “como garantia da ordem pública, da ordem econômica, por conveniência da instrução criminal, ou para assegurar a aplicação da lei penal, quando houver prova da existência do crime e indício suficiente de autoria” (BRASIL, 1941).

⁴⁹ Estabelece o art. 20: “em qualquer fase do inquérito policial ou da instrução criminal, caberá a prisão preventiva do agressor, decretada pelo juiz, de ofício, a requerimento do Ministério Público ou mediante representação da autoridade policial” (BRASIL, 2006).

violência.

O Direito Penal ainda considera outros marcadores sociais como fatores de vulnerabilidade. Pode-se citar a proteção às pessoas com deficiência⁵⁰ e idosos⁵¹. Em todos esses casos, o Estado brasileiro criou tipos penais que visam proteger determinados grupos considerados vulneráveis.

A previsão legal do crime por discriminação não é capaz de evitar as práticas veladas de intolerância, mas pode fazer cessar as formas públicas e ostensivas de manifestação. O que concretamente se constata é que o Estado brasileiro, quando pretende tutelar grupos vulneráveis, tem se valido do Direito Penal como instrumento de punição contra formas de violências específicas.

O que justifica, portanto, que alguns grupos vulneráveis tenham a proteção jurídico-penal e outros, em situação parecida, não? O Direito Penal representa a instância de institucionalização de modelos de *status* de sujeito? No modelo de justiça que parte da paridade de participação a liberdade sexual deve ser um bem jurídico tutelado pelo Direito Penal? O que significa a ausência de normas penais em matéria que criminalizam a LGBTIfobia em um quadro geral de tutela penal de minorias?

Considerando esse panorama normativo brevemente analisado, constata-se que as manifestações de discriminação e violência contras as populações vulneráveis contam com um conjunto de normas penais. Não há, entretanto, normas, em âmbito penal, que considerem a identidade de gênero ou a orientação sexual, embora se tenha demonstrado que a violência contra esse grupo é grave e com características próprias. Partindo dessas constatações, investigou-se a relação entre a criminalização da LGBTIfobia e a ideia de justiça em Nancy Fraser, tendo como elemento central a ideia de paridade de participação.

6.1 A violência LGBTIfóbica e as esferas da justiça em Nancy Fraser

As reflexões sobre reconhecimento têm colocado diversas pautas políticas em discussão na arena pública. Os movimentos sociais têm justificado suas demandas em uma

⁵⁰ A discriminação das pessoas com deficiência foi também expressamente criminalizada por meio da Lei nº 13.146 de 2015, conforme art. 88 da referida lei, que tipifica as condutas de praticar, induzir ou incitar discriminação de pessoas em razão de sua deficiência (BRASIL, 2015).

⁵¹ O Estatuto do Idoso (Lei nº 10.741/2003) tipifica a discriminação contra a pessoa idosa, quando prevê no art. 96 o crime de “discriminar pessoa idosa, impedindo ou dificultando seu acesso a operações bancárias, aos meios de transporte, ao direito de contratar ou por qualquer outro meio ou instrumento necessário ao exercício da cidadania, por motivo de idade” (BRASIL, 2003). Há ainda o crime previsto no art. 100, referente a outras condutas discriminatórias contra a pessoa idosa, tais como dificultar acesso a carga ou emprego, negar ou retardar atendimento à saúde, entre outras condutas (BRASIL, 2003).

gramática de reivindicações que articula experiências concretas de injustiças e pautas teóricas que buscam dar sustentação às suas propostas. São essas experiências de injustiça que passaram a ser motor de lutas pela alteração cultural e dos arranjos institucionais que não consideram suas vulnerabilidades. A filósofa Nancy Fraser busca dar sustentação teórica às demandas desses movimentos sociais, sem, entretanto, abrir mão das demandas tradicionais por melhores condições materiais de vida, típicas dos antigos movimentos sociais.

Inicialmente, Fraser propõe uma teoria da justiça que trabalha com a ideia de paridade de participação a partir de dois paradigmas de justificação de demandas sociais: o reconhecimento e a redistribuição. Posteriormente, a filósofa acrescentou a representação política como paradigma necessário à realização da justiça nos tempos atuais (FRASER, 2009). As demandas dos grupos políticos deveriam ser justificadas a partir dos paradigmas normativos até então desenvolvidos.

Fraser (2003) aponta que as expressões de injustiça podem se manifestar tanto pelas práticas sociais que circulam livremente no meio social quanto pelas instâncias institucionais. No primeiro caso, as injustiças de *status* de sujeito se expressam pelo valor cultural desigual, formas de injustiça materiais e defeitos de representação nas práticas cotidianas; enquanto as formas de injustiças institucionais são expressas pela consolidação desses mecanismos de injustiças nas organizações, nas instituições sociais, nos mecanismos do sistema capitalista, nas instâncias de gestão estatal ou nos organismos internacionais.

A criminalização da LGBTIfobia, a partir do pensamento de Fraser, pode ser analisada tanto a partir da repercussão dessa medida no cotidiano de violência das pessoas LGBTI quanto sob o aspecto institucional das normas penais do sistema jurídico. Assim, a criminalização da LGBTIfobia pode ser necessária à garantia da liberdade sexual. Além disso, a ausência de normas penais que considere a violência LGBTIfóbica em um panorama de tutela geral de grupos vulneráveis significa a institucionalização da hierarquização de sujeitos. A seguir, essas questões serão analisadas com maior atenção.

6.2 A violência LGBTIfóbica e a redistribuição

Pretende-se neste momento demonstrar que a criminalização da LGBTIfobia é uma demanda que se justifica nas três dimensões da justiça: reconhecimento, redistribuição e representação. Desse modo, a criminalização da LGBTIfobia não promove uma cisão negativa nas pautas dos movimentos sociais, mas, ao contrário, adequa-se ao modelo de justiça que

pretende somar lutas sociais legítimas.

Inicialmente, é importante demonstrar em que medida a criminalização da LGBTIfobia se justifica a partir da dimensão da redistribuição de bens materiais. A distinção promovida por Fraser entre reconhecimento, redistribuição e representação é apenas analítica, não decorre de modos diferentes de práticas sociais (FRASER, 2003). Portanto, a questão a ser enfrentada é como, analiticamente, a criminalização da LGBTIfobia se justifica sob a dimensão distributiva?

Retoma-se aqui a discussão entre Nancy Fraser e Judith Butler em relação à concepção do capitalismo e a partir disso recolocar a discussão em outro sentido. Butler (2016) sustenta que a divisão que Fraser promove entre redistribuição e reconhecimento não é apropriada, ainda que feita somente no plano analítico. Butler afirma ser impossível cindir a reprodução da economia política e as práticas simbólicas. Fraser responde as críticas alegando que a separação por ela promovida não está nas práticas sociais, mas na análise dos efeitos e na normatividade subjacente às relações e conflitos sociais. Ocorre que Fraser confere à LGBTIfobia um caráter monovalente, ou seja, são geradas apenas formas de subordinação por reconhecimento, o que não corresponde a uma compreensão adequada da LGBTIfobia. Nesse ponto, a proposta teórica de Fraser se equivoca quando pretende analisar a LGBTIfobia.

Fraser sustenta que a categoria do gênero (masculino e feminino) seria bivalente, de forma a determinar ao mesmo tempo subordinação material e simbólica, ambas de forma originária. Desse modo, exige-se tanto reconhecimento quanto redistribuição (neste momento Fraser ainda não tinha desenvolvido a dimensão da representação). Para ela, a categoria gênero faria parte da economia política e também da ordem do status. Entretanto, quando Fraser (2003) analisa as normas heterossexistas que excluem LGBTI, ela interpreta essas normas como monovalentes. A exclusão material à qual essa população está sujeita decorreria tão somente de um efeito secundário da ordem do status. Ou seja, para corrigir a privação material dessa população bastaria corrigir as normas que lhes privam de acesso ao valor moral igualitário. Ao contrário do que aponta Fraser, não há justificativa para sustentar um distanciamento de tratamento entre as categorias gênero (masculino e feminino) das categorias orientação sexual e identidade de gênero. Trata-se de categorias ambivalentes e ambas determinam originariamente exclusão material e simbólica, por isso, as medidas devem ser analisadas em seus dois efeitos. Esses marcadores se associam como mecanismos estruturantes de práticas sociais, de modo que a LGBTIfobia e a misoginia quase sempre andam juntas.

A criminalização da LGBTIfobia tem efeitos materiais na vida de pessoas homossexuais e trans em dois sentidos: ela contribuirá para alterar o modo como as instituições estatais encaram as manifestações LGBTIfóbicas e para impor nova correlação de força nas opressões cotidianas nas relações diretamente materiais. Na primeira dimensão, a criminalização de determinada conduta significa também que o bem jurídico tutelado deve ser considerado como valor jurídico na ordem jurídica, de modo que qualquer ação que viole esse bem deverá ser considerada contrária ao direito (ilícita)⁵². Portanto, ao criminalizar a LGBTIfobia, automaticamente a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero se tornará ilegítima expressamente, inclusive nas relações de trabalho. O aparato normativo institucional passa a contribuir na luta contra as formas de exclusão no trabalho. As normas e instituições estatais com efeito distributivo (programas governamentais assistenciais e políticas públicas em geral) podem ser confrontadas a partir de uma justificativa de posicionamento normativo em âmbito penal. Os questionamentos políticos e jurídicos de políticas materiais assistenciais e de distribuição não podem ignorar a posição institucional expressa por meio da tipificação de conduta e manifestação LGBTIfóbica.

Numa segunda dimensão, a criminalização da LGBTIfobia pode impor novas relações de poder nas relações privadas, especialmente na manifestação do trabalho. Nesse sentido, Henrique Caetano Nardi (2007) destaca que na modernidade ocidental dois mecanismos de relação de poder podem ser identificados: o trabalho e a sexualidade. O trabalho, atualmente, é o único meio de alcançar as condições materiais que podem garantir uma vida digna. Excluir o trabalho de determinado grupo é subtrair-lhe a própria dignidade. Nadir (2007) afirma ainda que a LGBTIfobia impõe, nas relações de trabalho, uma forma especial de sujeição a partir de três elementos: a sujeição da força de trabalho e do corpo, o reconhecimento social pelo trabalho (o *status* social fruto do trabalho e a cidadania) e o trabalho como prática reflexiva da liberdade. No primeiro sentido, a forma de organização do trabalho capitalista opera a partir da dominação da força de trabalho e do corpo, marcadamente LGBTIfóbica (NADIR, 2007). O trabalho como mecanismo de reconhecimento social foi associado à família enquanto núcleo monogâmico. Nesse ponto, a figura do trabalhador-cidadão, por meio da carteira de trabalho, tem sua cidadania assegurada pelo Estado (NADIR, 2007). Assim, o trabalho perde a sua potência libertadora: “o trabalho, estruturado a partir de um código moral binário e heterossexista não suporta a diversidade,

⁵² Importante destacar que não há norma, no Direito do Trabalho, que faça referência expressa à discriminação por orientação sexual ou identidade de gênero. A proibição desse tipo de discriminação tem se fundamentado a partir da interpretação do termo sexo, constante em vários textos normativos (COSTA, 2007, p. 95-96).

quanto mais violenta for a performance imposta para o masculino e o feminino, mais violenta será a reação homofóbica, como afirmamos” (NADIR, 2007, p. 75).

A criminalização da LGBTIfobia, nesse sentido, pode contribuir para fundamentar mecanismos antidiscriminatórios no trabalho. A antijuridicidade decorrente da figura típica (conduta criminosa) reforçará os argumentos jurídicos e políticos no sentido de superar a discriminação no trabalho em favor da diversidade. A lei penal não gera efeitos apenas na esfera tipicamente criminal, mas se irradia na esfera pública e nas dimensões privadas. Isso significa, por exemplo, que a conduta discriminatória na contratação, na prestação do serviço e na motivação da dispensa terá especial reprovação, quando motivada por LGBTIfobia. A criminalização da LGBTIfobia cumpre, portanto, um papel de reforçar os mecanismos de punição da discriminação no trabalho.

6.3 A violência LGBTIfóbica e o reconhecimento

A violência LGBTIfóbica fere gravemente a ideia de reconhecimento em Nancy Fraser e a criminalização dessas condutas é uma medida adequada para o problema, dentro de um quadro geral de legislação antidiscriminatória. A criminalização da LGBTIfobia, sob a dimensão do reconhecimento, desafia duas análises distintas: uma que pode se referir aos aspectos institucionais e outra às práticas sociais cotidianas. No primeiro caso, a criminalização da LGBTIfobia deve ser avaliada a partir da posição relativa dos indivíduos (status), levando em conta o conjunto de normas penais, especialmente em matéria antidiscriminatória. Nesse ponto, pretende-se demonstrar que a ausência de normas penais antidiscriminatórias em relação à LGBTIfobia no país corresponde à institucionalização do valor moral inferiorizado de pessoas LGBTI pelo ordenamento jurídico. Em relação ao *status* de ação nas práticas sociais cotidianas, espera-se demonstrar que a criminalização da LGBTIfobia é necessária e adequada à proteção da liberdade sexual, um direito fundamental.

Fraser (2000) trata o reconhecimento como uma questão de status social. Assim, o que merece reconhecimento é o status de membro de grupos como plenos participantes de interação social. A falta ou reconhecimento errôneo implica em subordinação social, ou seja, a impossibilidade de participar como igual na vida social. Os mecanismos de valor cultural dos sujeitos podem estar presentes nas práticas sociais cotidianas ou estarem presentes no valor cultural institucionalizado:

En las sociedades complejas y diferenciadas de hoy en día, los valores que impiden

la igualdad se institucionalizan en entornos institucionales diversos y en modos cualitativamente diferentes. En algunos casos, la falta de reconocimiento ha adquirido forma jurídica, está expresamente codificada en normas de rango legal; en otros casos, se ha institucionalizado a través de políticas gubernamentales, códigos administrativos o prácticas profesionales (FRASER, 2000, p. 62).

A ausência de criminalização da LGBTIfobia corresponde à institucionalização do status inferiorizado conferidos às pessoas LGBTI. Os mecanismos penais de tutela dos grupos vulneráveis são justificados a partir da particularidade da violência e da gravidade do modo de discriminação (violenta ou não). Nesse sentido, diversos grupos vulneráveis recebem consideração penal, com a tipificação de condutas atentatórias à sua dignidade.

Há, como se demonstrou, um conjunto de normas penais que busca reprimir a violência contra as mulheres. O sistema jurídico também confere ao racismo, em sua acepção mais tradicional, especial repúdio em âmbito penal. Igualmente, outros grupos vulneráveis têm tratamento jurídico penal protetivo no Direito brasileiro, como minorias regionais e imigrantes, pessoas com deficiência, minorias religiosas, pessoas idosas etc. Portanto, o Direito Penal brasileiro considera a vulnerabilidade como elemento justificador de tutela. Como se demonstrou em capítulo anterior, a vulnerabilidade da população LGBTI se expressa tanto pela violência cotidiana quanto pelo modo particular que sustenta essa violência. A não criminalização da LGBTIfobia significa conferir aos LGBTI o lugar subalterno de subcidadãos e não sujeitos de direitos. Nesse sentido, o status inferiorizado de sujeito decorre pelo desprezo da ordem jurídica aos LGBTI.

Ao não considerar crime a LGBTIfobia, descumpre-se, em última análise, a promessa da igualdade, fundada pela ordem jurídica, cujo ápice é a Constituição da República:

Se, pois, o Direito Penal não serve como forma de eliminação das condutas homofóbicas e transfóbicas, de outro lado, a invisibilidade e o bloqueio de instrumentos de reivindicação e reclamos de direitos fundamentais perante os organismos oficiais têm servido como forma de perpetuação e naturalização das condutas criminosas: uma parcela muito menor das violências que efetivamente acontecem são denunciadas e, quando isso ocorre, dificilmente a motivação homotransfóbica é relatada pela polícia; ainda, quando isso ocorre, pouquíssimos são os casos de condenação nos quais a homotransfobia é posta em evidência. (OLIVEIRA; SILVA; BAHIA, 2019).

Nesse ponto específico de análise, portanto, é dispensável discutir a eventual eficácia da lei penal para prevenir a discriminação e a sua correlação com os bens jurídicos tutelados. Isso porque a noção de igualdade de valor moral (status) é incompatível com um sistema que confere apenas a alguns a cidadania plena. Enquanto houver disparidade de tratamento jurídico, inclusive na esfera penal, o direito à igualdade ainda estará por se realizar.

A noção de igualdade jurídica, conforme defende Jessé Souza (2003), decorre do reconhecimento do compartilhamento da “dignidade” comum: “Para que haja eficácia legal da regra de igualdade, é necessário que a percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana esteja efetivamente internalizada” (SOUZA, 2003, p. 63). A ideia de igualdade está ligada às predisposições afetivas e emocionais que determinam um pacto subjacente de reconhecimento recíproco, o qual sustentaria, por sua vez, a disposição jurídica de respeito mútuo. A igualdade jurídica somente pode ser efetivada se houver esse consenso básico consolidado nas relações sociais:

É que na dimensão infra e ultra-jurídica do respeito social objetivo compartilhado socialmente, o valor do brasileiro pobre não-europeizado – ou seja, que não compartilha da economia emocional do self pontual, que é criação cultural contingente da Europa e América do Norte – é comparável ao que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza objetivamente seu *status* subhumano (SOUZA, 2003, p. 70).

A igualdade, como elemento de tratamento jurídico, pode estar mais ou menos consolidada nas instituições sociais e seu arranjo concreto funciona a partir de um conjunto de elementos que indica o índice de tratamento responsável por colocar cada grupo em diferentes posições. Como se demonstrou, a orientação sexual e a identidade de gênero significam marcadores sociais de diferença fortemente impregnados nas práticas sociais, que implicam depreciação moral. A ausência de normas penais que dê tratamento adequado a essa violência significa a subcidadania institucionalmente reconhecida.

Por outro lado, pretende-se demonstrar, em seguida, que a criminalização da LGBTIfobia, além de indicar a consequência necessária da igualdade de status institucional, decorre igualmente de forma necessária da tutela de liberdade sexual, como valor fundamental decorrente da igualdade de status com aplicação nas relações cotidianas. Nesse ponto, a tutela penal se dirige à liberdade sexual, enquanto garantia de igualdade de status de ação. A ausência de criminalização da LGBTIfobia corresponde à negação da liberdade de pessoas LGBTI em uma esfera fundamental de suas vidas.

As violências e discriminações, como apontado, estão associadas às manifestações de orientação sexual e identidade de gênero não heterossexual quando expressadas publicamente. Como elemento essencial à identidade, a livre manifestação da orientação sexual e da identidade de gênero são pressupostos imprescindíveis à garantia das condições de ação em paridade de participação. Isso significa que a violência contra as mesmas solapa as condições objetivas de ação.

A população LGBTI convive com o medo constante da violência quando manifesta publicamente a sua orientação sexual ou sua identidade de gênero. A LGBTIfobia se encontra de tal modo enraizada nas práticas cotidianas que o simples abraço entre duas pessoas do mesmo sexo pode ser associado à homossexualidade e desencadear os atos mais violentos de aversão. Insultos verbais e ameaças de violências motivadas por LGBTIfobia são realidade constante na vida das pessoas LGBTI.

O direito à liberdade tem seu fundamento na ideia de autonomia individual, que reconhece ao indivíduo a autoridade de fazer suas escolhas pessoais em conformidade com a sua própria noção de bem. A liberdade sexual é uma expressão do núcleo mais essencial da liberdade. Nesse sentido, “a liberdade de exercício da sexualidade deve ser interpretada exatamente nesse sentido: a orientação sexual é um aspecto central da identidade dos seres humanos e a liberdade pessoal deve garantir seu exercício” (MOREIRA, 2016, p. 21).

A liberdade de orientação sexual é expressão da primeira geração de direitos fundamentais, cujo núcleo determina um dever de abstenção por parte do Estado e do cidadão de interferir na manifestação do desejo e nas expressões da sexualidade: “Pode-se afirmar com segurança que a liberdade de orientação sexual é a concretização do direito de liberdade geral, reconhecido tanto no direito internacional dos direitos humanos como no direito constitucional vigente de vários países” (RIOS, 2017, p. 44). Interessa, neste ponto, especialmente o dever do Estado de evitar que terceiros interfiram de forma indevida sobre a liberdade de orientação sexual e de identidade sexual alheias.

Adilson Moreira (2016) destaca que a liberdade, condição para o exercício da cidadania sexual, tem dois sentidos: um deles se aplica às relações públicas e se adota como ordem de status institucionalizado, perspectiva empregada neste trabalho, e o outro, aplicado às relações privadas, o qual se relaciona às práticas cotidianas. A situação de poder manifestar as sexualidades não hegemônicas somente em espaços privados restringe a ideia de liberdade, impondo às minorias restrições dos espaços de circulação. “Além disso, a referida identificação dificulta a mobilização de minorias sexuais porque transforma a expressão pública da sexualidade em ato que traz um alto risco pessoal” (MOREIRA, 2016, p. 24).

Um relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos retratou o grau de violência vivida pela população LGBTI na região:

Relatórios recebidos pela CIDH de fontes independentes indicam que as pessoas lésbicas, gays bissexuais e trans frequentemente sofrem uma grande variedade de ataques, desde empurrões até pauladas, lançamento de garrafas, pedras ou outros objetos contundentes. Estes atos de violência são tão comuns em algumas partes da região que podem nem ser denunciados, pois são considerados parte da “vida

cotidiana” das pessoas LGBT (CIDH, 2015, p. 84).

As demonstrações públicas de afeto entre pessoas LGBTI são especialmente hostilizadas:

A Comissão Interamericana recebeu informações sobre casos de casais do mesmo sexo atacados por demonstrar seu afeto em público, como andar de mãos dadas, fazer carinho, abraçar ou beijar. Também há informação sobre guardas de segurança privada em centros comerciais que expulsam casais do mesmo sexo em função de demonstrações públicas de afeto. Em São Paulo, um casal de homens foi atacado e violentamente expulso de um vagão do metrô por um grupo de 15 homens, depois que o grupo proferiu ofensas e mandaram os dois pararem de se beijar (CIDH, 2015, p. 89).

E ainda:

Pessoas do mesmo sexo que demonstram afeto em público também são frequentemente vítimas de abuso policial e detenções arbitrárias por agentes estatais – geralmente através do uso excessivo da força ou abuso verbal – em função do que estes consideram “comportamento imoral” em espaços públicos (CIDH, 2015, p. 90).

Nesse sentido, a violência cotidiana sofrida por pessoas LGBTI expressa uma grave situação de violação à liberdade sexual enquanto livre manifestação do desejo e da identidade. No mesmo relatório, a Comissão destaca que uma noção adequada de liberdade deve proteger as expressões do desejo e de identidade sexual:

Também nesse sentido, a Corte Interamericana estabeleceu que a orientação sexual de uma pessoa está vinculada ao conceito de liberdade e à possibilidade de toda pessoa para a autodeterminação e de escolher livremente as circunstâncias que dão sentido à sua existência, conforme suas próprias opções e convicções (CIDH, 2015, p. 31-32).

A garantia do status moral de ação dos LGBTI significa a tutela adequada da liberdade sexual, enquanto condição necessária à paridade de participação. Assim, a criminalização da LGBTIfobia se dirige à garantia de condições concretas para o exercício da liberdade, especialmente nas manifestações públicas.

6.4 A violência LGBTIfóbica e a representação

A esfera da representação corresponde ao que Nancy Fraser denomina como dimensão política da justiça, entretanto, não significa que as demais dimensões não tenham também, em alguma medida, sentido político. A dimensão da representação é incluída pela filósofa a partir da constatação da necessidade de articular uma teoria capaz de criar mecanismos para que o

debate político seja devidamente articulado e as demandas por reconhecimento e redistribuição sejam adequadamente enfrentadas. Assim, pretende-se enfrentar aqui a relação entre a violência LGBTIfóbica e a sua criminalização, além da dimensão da representação política. Isso seria o mesmo que indagar: de que modo a LGBTIfobia implica em negação da cidadania política de LGBTI? De que modo as normas que estabelecem os mecanismos de representação política se relacionam com a LGBTIfobia? É possível identificar uma dimensão política na criminalização da LGBTIfobia?

A dimensão política, para Fraser (2009), deve ser analisada a partir de duas questões: a primeira diz respeito aos mecanismos que determinam *quem* legitimamente participa do debate político (inclusão/exclusão) e a segunda se relaciona ao procedimento para a tomada de decisão. A autora ainda identifica que a falsa representação pode se dar dentro da *política-comum* quando, embora determinados indivíduos ou grupos estejam incluídos nos debates públicos, não lhes são garantidas as condições de paridade de participação, ou por meio do *mau enquadramento*, implicando em exclusão do debate e impedindo que as pessoas possam apresentar suas demandas.

A dimensão política está associada à possibilidade efetiva de influenciar no debate público, apresentar demandas, justificá-las pública e democraticamente e tomar parte do processo de decisão. Para isso, é necessário que aqueles que estejam *sujeitos* à influência das medidas deliberadas sejam incluídos no processo de discussão e deliberação. É necessário ainda que as regras de formação da vontade possibilitem a veiculação das demandas e justificações daqueles que tomaram parte da deliberação.

A LGBTIfobia frequentemente é analisada a partir dos seus efeitos simbólicos e materiais de exclusão, isso não significa que sejam as únicas formas de marginalização. A LGBTIfobia impõe aos LGBTI limites na dimensão política, ora excluindo-os do processo de tomada de decisão, ora negando-lhes as condições de igualdade na ação política, embora participando do processo de deliberação. A dificuldade do Poder Legislativo brasileiro em colocar em debate temas que interessam à população LGBTI decorre dos limites da representação política dessa minoria. No caso brasileiro, as questões que dizem respeito à cidadania de gay/trans não são deliberadas pelo parlamento. No Brasil, “os partidos não tomam partido” (BAHIA, 2015, p. 187), quando se trata do tema.

Na dimensão da representação política, a LGBTIfobia se expressa pelo discurso que circula nos fóruns de discussões política e ainda pela sua institucionalização nos modos deficientes de representação, especialmente pela pouca presença de LGBTI nos espaços de

poder. A criminalização da LGBTIfobia, portanto, é medida adequada que fornece elementos para higienizar o debate político dos discursos de ódio e ainda fornece elementos adicionais para o rearranjo estrutural na representação política das minorias LGBTI.

Nos últimos anos a LGBTIfobia tem se tornado uma espécie de arma política, por exemplo, na colocação da defesa das pautas excludentes de gays e trans como plataforma eleitoral⁵³. Discursos odiosos contra a população LGBTI ganham espaço nos debates políticos, o preconceito parece ter se transformado em instrumento político. Em 2014, nas eleições presidenciais, em debate televisionado, um dos candidatos à Presidente de República, em resposta a outra candidata ao mesmo cargo, a respeito da possibilidade do casamento entre pessoas do mesmo sexo, chegou a afirmar que “aparelho excretor não reproduz” e que a “maioria” deveria “enfrentar essa minoria” (UOL, 2014). A possibilidade de casamento igualitário (uma noção efetiva de igualdade) é apresentada como afronta à maioria heterossexual. Supõe o presidenciável que a maioria deveria “enfrentar” a minoria, em um discurso carregado de intolerância diante da diferença. O ódio aos LGBTI tem se tornado espécie de arma política para conquistar espaço em setores mais reacionários da sociedade. O candidato eleito à presidência da República em 2018, Jair Bolsonaro, ao longo de sua carreira política, protagonizou inúmeros discursos que veicularam indissimulável ódio LGBTIfóbico (MARÉS; BECKER; AFONSO, 2018). Até pouco tempo, o então deputado Jair Bolsonaro era um parlamentar com baixíssima representatividade e atuação parlamentar pouco expressiva, mas foi se tornando figura de destaque nacional graças a seu discurso marcadamente homofóbico. “Sem discurso, de inteligência e nível intelectual bastante limitado, eles descobriram no passionalismo homofóbico – no Brasil miscigenado, um aparente substituto para o racismo passional – promissor filão eleitoral” (SIRKIS, 2013). Discursos excludentes contra minorias ganham espaços em setores ressentidos pelos avanços de conquistas de direitos, os quais passam a apoiar candidatos claramente LGBTIfóbicos, racistas e misóginos.

A LGBTIfobia circula no debate político brasileiro como plataforma eleitoral. Os políticos conservadores perceberam que a LGBTIfobia tem potencial de angariar votos nos processos eleitorais. Esse discurso, portanto, corrompe as condições de ação política em condições de igualdade. Gays e trans sofrem um tipo de injustiça que está associada à

⁵³ Na eleição presidencial de 2010, no Brasil, os dois candidatos do segundo turno, Dilma Rousseff e José Serra, cederam às pressões de grupos conservadores e se comprometeram publicamente que seriam contrários à criminalização da LGBTIfobia. No ano seguinte, congressistas conservadores conseguiram fazer com que o Governo suspendesse o programa *Escola sem Homofobia*, que buscava capacitar professores para lidar com a diversidade sexual nas escolas (SANTOS, 2016).

representação nos fóruns de debate público, diante do uso instrumental da sua sexualidade. A criminalização da LGBTIfobia, nesse particular, portanto, busca impedir que discursos e atos LGBTIfóbicos sejam transformados em instrumento de atuação política.

Por outro lado, a dimensão da representação pressupõe condições estruturais para a participação política com garantia de igualdade (paridade de participação). Os arranjos institucionais devem ser capazes de dar condições a todos de expor as suas razões e tomar parte do processo de decisão. Nesse ponto, pretende-se demonstrar que a criminalização da LGBTIfobia é também uma medida que contribui para criar parâmetros interpretativos que busquem dar condições de paridade de participação para LGBTI. Importa aqui demonstrar que a existência de tutela penal da liberdade sexual de gays/trans implica melhoria das condições de disputa política nos aparatos institucionais do Estado.

A noção de cidadania política deve levar em conta que as minorias têm direitos de serem escutadas e que seus interesses sejam levados em conta (KYMLICKA, 1996). A representação política adequada nos fóruns de discussão é parte importante da participação política. Young (2000) destaca a importância da representação dos grupos minoritários nos espaços de deliberação. Para a autora, a necessidade de representação das minorias estaria fundamentada na particularidade dos interesses, opiniões e nas perspectivas sociais de cada grupo. Por isso a veiculação das demandas sociais feitas pelos membros do grupo corresponderia a uma exigência da democracia. Mecanismos institucionais que promovem exclusão de grupos dos espaços de representação política deslegitimam as instituições democráticas.

Quase não há estudos qualitativos e quantitativos sobre a participação de LGBTI nos órgãos de representação política. Em relação à participação das mulheres, ao contrário, vários são os estudos que apontam as possíveis causas do déficit da representação feminina na política. Esses estudos podem, de algum modo, contribuir para entender as razões da baixa representatividade de gays e trans nos espaços políticos.

A partir de um estudo realizado por Richard Fox e Jennifer Lawless (2012), nos EUA, em relação à participação das mulheres nos cargos eletivos de representação política, constatou-se que a diferença de gênero não é determinante em relação à probabilidade de vencerem as disputas eleitorais. A disparidade de gênero, materializada no resultado desigual de representação política, está colocada no momento anterior ao processo eleitoral propriamente dito: “Empiricamente, nossos resultados fornecem a primeira evidência – em âmbito nacional – de que as elites femininas têm probabilidades significativamente menores

do que seus equivalentes masculinos de ser candidatas” (FOX; LAWLESS, 2012, p. 140). As pesquisadoras destacam alguns fatores que reduzem a probabilidade das mulheres se lançarem candidatas, entre eles estão a cultura política (mais ou menos progressista em termos de gênero), a responsabilidade familiar, as qualificações autopercebidas (a suposta inaptidão da mulher para a atividade política) e motivações ideológicas.

De forma geral, a decisão de se lançar candidato/a é influenciada por regras de gênero que estão antes do processo eleitoral propriamente tido, de modo que o espaço da política está culturalmente associado ao homem. Desse modo, dois são os elementos centrais que determinam que as mulheres tenham menor representação na política institucional: 1) as mulheres geralmente recebem menos estímulos externos para se lançarem candidatas em relação ao homem com as mesmas qualificações (FOX; LAWLESS, 2012) e 2) tendem a exigir de si mesmas um nível de qualificação maior do que os homens para se lançarem candidatas (FOX; LAWLESS, 2012). Portanto, “as evidências encontradas em nosso estudo revelam que as diferenças de gênero fundamentais estão situadas na fase do processo eleitoral em que ocorre o surgimento dos candidatos” (FOX; LAWLESS, 2012, p. 151).

Conforme pesquisa produzida por Gustavo Santos (2016), as candidaturas de LGBTI aos cargos públicos são, em sua ampla maioria (96%), para cargos proporcionais, demonstrando a resistência dos partidos em investir em candidaturas para os cargos considerados mais importantes. Por sua vez, as candidaturas a vereador/a somam 89% do total. Em relação ao nível de instrução, os candidatos LGBTI geralmente têm um nível de escolaridade significativamente mais elevado que a média dos candidatos, isso reforça a ideia de que o elemento de socialização impacta na decisão de se tornar candidato, tendência também encontrada no caso das mulheres (SANTOS, 2016). Um dado que difere as candidaturas LGBTI das candidaturas das mulheres é a performance eleitoral. Enquanto as mulheres tendem a ter um desempenho eleitoral próximo a dos homens, os candidatos LGBTI têm resultado eleitoral significativamente menor aos demais (SANTOS, 2016). Santos (2016) destaca ainda que a primeira travesti a ser eleita para um cargo público no Brasil, em 1992, foi a vereadora Kátia Tapety, no município de Colônia do Piauí.

Os problemas apresentados para a representatividade feminina na política podem ser aplicados aos LGBTI em alguma medida. A socialização dos LGBTI impõe um tipo de subordinação que tem impacto na esfera política, impedindo a paridade de participação na dimensão da representação. O exercício das atividades políticas é associado à virilidade masculina heterossexual e, portanto, ao domínio público. As questões públicas estão

associadas ao homem cisgênero e heterossexual, muitas vezes apresentado dentro de um núcleo familiar tradicional, enquanto as expressões da sexualidade dos LGBTI seriam de ordem privada. Os LGBTI são, assim, tolerados em alguns espaços e atividades, geralmente considerados menos nobres. “Entendendo esse cenário, não fica difícil de compreender a exclusão de LGBT na arena política e o estrangulamento da ambição política desse público” (PEREIRA, 2017, p. 127).

Há na LGBTIfobia uma dimensão de exclusão nos espaços de representação institucional. A representação simbólica de LGBTI os exclui de uma dimensão fundamental de direito: o exercício da cidadania política. A criminalização da LGBTIfobia não resolve o problema, mas pode contribuir juridicamente para que as barreiras aos LGBTI nas disputas institucionais sejam afastadas. Ao tornar crime condutas que manifestem desrespeito às manifestações sexuais não hegemônicas, a institucionalidade é movida contra a própria ordem institucional LGBTIfóbica.

A criminalização da LGBTIfobia pode ainda dar condições para que LGBTI tenham melhor ambiente político para promover a disputa em condições de igualdade e não serem vítimas de hostilizações em razão da sua orientação sexual ou da sua identidade de gênero no processo eleitoral. Há exemplo de candidato LGBTI que teve sua casa pichada com referência LGBTIfóbica⁵⁴. Desse modo, a criminalização da LGBTIfobia guarda também uma relação com a dimensão política.

6.5 A necessidade de criminalização da LGBTIfobia

A criminalização da LGBTIfobia decorre de uma exigência normativa do próprio sistema jurídico vigente. Até aqui se analisou de forma mais profunda as bases jurídico-políticas da necessidade de criminalizar a LGBTIfobia, a partir da ideia de justiça, que podem ser apontadas como pilares sobre as quais é assegurada a legitimidade do sistema jurídico. A seguir, buscou-se aprofundar a análise das questões específicas e mais propriamente jurídicas do tema abordado. Em alguns momentos se retornará a pontos já mencionados, mas buscando gerar novas consequências que suportem uma fundamentação no próprio sistema jurídico.

6.5.1 O que significa juridicamente criminalizar a LGBTIfobia?

⁵⁴ O candidato a prefeito na cidade de Itapecerica-MG, na eleição de 2016, teve sua casa pichada com dizeres homofóbicos.

Até aqui se discutiu a criminalização da LGBTIfobia de forma mais geral, mas faltou determinar com maior precisão o núcleo substantivo do próprio tipo penal. Pretende-se aqui apontar de forma mais específica o que significa criminalizar a LGBTIfobia.

De maneira ampla, a criminalização da LGBTIfobia designa a produção ou existência de normas que tipifiquem as manifestações verbais ou ações que expressem intolerância à orientação sexual ou à identidade de gênero não hegemônica. De um lado, pois, espera-se demonstrar que a produção de normas em âmbito penal de tutela da liberdade sexual é uma exigência jurídico-política no Estado de Direito, por outro, que no sistema jurídico brasileiro atual a definição de raça, para incorporar a LGBTIfobia, é compatível com as exigências normativas e política do Estado de Direito.

A criminalização da LGBTIfobia, até que Congresso Nacional produza normas penais especiais, implica a redefinição do sentido jurídico do termo raça, a fim de abranger a orientação sexual e a identidade de gênero, prevista na Lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989. Todas as condutas típicas previstas na referida lei, cujo pressuposto é o elemento raça, passa a ser “estendido” à noção de orientação sexual e identidade de gênero. Por consequência, as condutas discriminatórias motivadas por orientação sexual e identidade de gênero no sentido de, por exemplo: (i) “impedir ou obstar o acesso de alguém, devidamente habilitado, a qualquer cargo da administração Direta ou Indireta, bem como das concessionárias de serviços públicos” (art. 3º), cuja pena é de dois a cinco anos; (ii) “negar ou obstar emprego em empresa privada” e as condutas equiparadas de “deixar de conceder os equipamentos necessários ao empregado em igualdade de condições com os demais trabalhadores”, “impedir a ascensão funcional do empregado ou obstar outra forma de benefício profissional” e “proporcionar ao empregado tratamento diferenciado no ambiente de trabalho, especialmente quanto ao salário” (art. 4º); além de diversas outras condutas prevista na referida lei.

Além das condutas específicas previstas na referida lei, do art. 3º ao 14, o art. 20 da lei, de forma mais genérica, prevê a conduta de “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”, cuja pena é de reclusão de um a três anos e multa. “Se qualquer dos crimes previstos no caput é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza”, a pena é de “reclusão de dois a cinco anos e multa” (art. 20, § 2º, Lei nº 7.716 de 5 de janeiro 1989). O art. 20 da referida lei é especialmente amplo e acaba por abranger outras condutas previstas nos demais dispositivos. O elemento nuclear na criminalização da LGBTIfobia é a

discriminação: “Discriminar, como regra, significa estabelecer diferença entre seres e coisas, com prejudicialidade para a parte inferiorizada” (NUCCI, 2019, p. 306). A discriminação, para efeitos penais, deve ser entendida por meio da conduta que cria obstáculo ao gozo de direito e liberdade em detrimento de determinado grupo marginalizado, como quando cria privilégios ilegítimos a um grupo já em posição mais benéfica socialmente e, com isso, exclui outro grupo historicamente prejudicado. O que determina a discriminação é reforço negativo do estigma socialmente consolidado.

A criminalização da LGBTIfobia tem como centralidade a discriminação, seja no ato de discriminar propriamente dito ou ainda por meio do induzimento ou da incitação à discriminação. Induzir, para a teoria penal, é o ato de dar a ideia, enquanto incitar é instigar/estimular (NUCCI, 2019). Desse modo, tanto é crime o ato direto de discriminar quanto, de algum modo, incentivar, apoiar ou estimular a discriminação. Assim, qualquer discurso que tenha o efeito de estimular a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero se enquadra no tipo penal⁵⁵.

A compreensão de que a LGBTIfobia é espécie de racismo já era também defendida por Guilherme Nucci, mesmo antes da decisão específica do STF⁵⁶, o qual se sustentava na compreensão sobre o tema da Suprema Corte ao julgar o HC 82.424:

O julgamento do Supremo Tribunal Federal, ocorrido em Plenário, contou a votação de 8 a 3 pela denegação da ordem de *habeas corpus* e manutenção da condenação por racismo do impetrante. Abre precedente para que o termo *racismo* seja o gênero do qual se espelham as demais espécies de preconceito e discriminação, como cor, origem, etnia e, inclusive, ilustrando, por orientação sexual (NUCCI, 2017, p. 874).

Deve ser aplicada à LGBTIfobia, além da Lei n° 7.716/1989, a qualificadora do elemento raça no crime de injúria, previsto no art. 140, § 3°, do Código Penal (BRASIL, 1940). A chamada injúria qualificada, que inclui a injúria racial, foi introduzida pela Lei n° 9.459/97 e, posteriormente, alterada pela Lei n° 10.741/03. Na sua redação anterior, era

⁵⁵ A esse respeito, o Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais manteve a decisão de primeiro grau que havia condenado dois réus acusados de produzir músicas que incitavam a discriminação religiosa. Na decisão, entendeu o relator que “não se pode entender que há, na situação, liberdade absoluta. O direito à liberdade de expressão deve ser sopesado com outros direitos, como o da segurança, sob a perspectiva do princípio democrático” (MINAS GERAIS, 2017).

⁵⁶ Na ADO n° 26, julgada conjuntamente com o MI n° 4.733, o Supremo Tribunal Federal reconheceu “o estado de mora inconstitucional do Congresso Nacional na implementação da prestação legislativa destinada a cumprir o mandado de incriminação a que se referem os incisos XLI e XLII do art. 5° da Constituição, para efeito de proteção penal aos integrantes do grupo LGBT” e declarou “em consequência, a existência de omissão normativa inconstitucional do Poder Legislativo da União” e deu interpretação conforme para “enquadrar a homofobia e a transfobia, qualquer que seja a forma de sua manifestação, nos diversos tipos penais definidos na Lei n° 7.716/89, até que sobrevenha legislação autônoma, editada pelo Congresso Nacional” (BRASIL, 2019).

considerada injúria qualificada quando o agente se utilizava dos elementos de raça, cor, etnia, religião ou origem e, com a lei posterior, passou ainda a considerar a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência. Para Nucci (2017), a injúria racial, introduzida pela Lei nº 9.459/97, é uma espécie de racismo e, portanto, imprescritível, inafiançável e sujeita à pena de reclusão.

6.5.2 Objeto de tutela penal na criminalização da LGBTIfobia

Guilherme Nucci (2019) sustenta que no crime de racismo o bem jurídico tutelado é a preservação da igualdade dos seres humanos. O que a tutela penal pretende preservar é a noção de igual respeito, que pode ser traduzido na ideia de igualdade de status de sujeito. A essa noção de igualdade deve ser dada uma base forte para abarcar a igualdade em suas dimensões moral, material e política. A tutela penal na criminalização do racismo e, por consequência, da LGBTIfobia se dirige à preservação de uma noção abrangente de paridade de participação.

Por outro lado, seguindo a linha de argumentação até aqui desenvolvida, o bem jurídico-penal tutelado na LGBTIfobia também é a liberdade ou, mais especificamente, a liberdade sexual. Aqui diverge-se da posição de Guilherme Nucci. Há, pois, duas dimensões às quais a criminalização da LGBTIfobia se dirige: uma estabelecida sob a perspectiva do exercício das liberdades, assim, do afastamento de interferência indevida na livre manifestação da sexualidade, e outra no direito ao tratamento igualitário.

Dessa forma, o Direito Penal se dirige à garantia da igualdade entre os sujeitos nas interações sociais nos espaços institucionalizados, consubstanciando em direito a igualdade, mas também se destina a proteger as manifestações plurais de sexualidade e expressões do sexo, impedindo a interferência indevida de terceiros na livre expressão da autonomia. Portanto, o crime de LGBTIfobia tem bem jurídico próprio de tutela, de modo que está justificado em interesse relevante com repercussão jurídica.

6.6 A LGBTIfobia e a neutralidade liberal

Com sustentação no pensamento de Nancy Fraser, apoia-se na ideia de que o dever de criminalizar a LGBTIfobia está fundado em um ideal de autonomia individual, que tem como pressuposto a dignidade humana e o domínio da razão pelo sujeito, em seu núcleo mais

original, de tradição kantiana (KANT, 2007). O reconhecimento da autonomia individual confere ao sujeito um núcleo de matérias cujo arbítrio pertence exclusivamente ao indivíduo. Com Fraser, a noção de liberdade terá um sentido menos abstrato e, portanto, mais enraizado, que poderia ser traduzido na garantia de um conjunto de condições (morais, materiais e políticas) que conferem possibilidades iguais de ação aos sujeitos. Assim, as condições externas de ação vão influenciar aquilo que se poderia chamar de autonomia. Entretanto, as medidas que visam corrigir as condições sociais injustas estão fundamentadas no dever moral de tratamento igualitário (paridade de participação), cujo fundamento é a autonomia do sujeito.

Para Fraser, a necessidade de reconhecimento pode ser extraída de uma noção de justiça. Para isso, a filósofa afasta o reconhecimento da identidade para se apoiar na noção de status moral. O falso reconhecimento não significa depreciação da identidade, mas a ausência de status social que possibilita o tratamento como parceiro nas relações sociais (FRASER, 2007). Ou seja, a ausência de reconhecimento “significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social” (FRASER, 2007, p. 107). Fica claro que Fraser confere à liberdade individual profundo enraizamento no contexto social.

Por outro lado, é possível afirmar que Fraser tem em mente que na sociedade atual há um pluralismo de concepções de vida boa e que o reconhecimento e a redistribuição não podem ter o seu fundamento no interior dessas concepções. No texto *Reconhecimento sem ética*, Fraser (2007) busca dar uma saída teórica a esse problema. O pluralismo é uma espécie de constatação empírica, algo que John Rawls (2000) encara como “resultado normal do exercício, pelos cidadãos, de sua razão, no seio de um regime democrático liberal” (RAWLS, 2000, p. 9).

Essas ideias, de um lado o reconhecimento da autonomia individual enraizada e, de outro, o pluralismo, foram valores consagrados na Constituição da República de 1988. O princípio da dignidade humana (art. 1º, III, CR/88) e a noção de Direitos Fundamentais conferem ao sujeito uma esfera jurídica de liberdade exclusiva. A própria afirmação da Constituição e dos Direitos Fundamentais historicamente é fruto da “elaboração” da figura do “indivíduo autônomo”:

Além disso, essa Constituição precisa assegurar a vivência prática, já em curso, da autonomia privada e autonomia pública dos sujeitos que integram a sociedade. Ela o faz por de um conjunto de direitos que, por um lado, garantem que os indivíduos eles mesmos desenvolvam-se e organizem-se livremente em suas vidas privadas e que, por outro lado, garantem a esses indivíduos, na condição de cidadãos, a participação na formulação das decisões normativas que lhes dizem respeito

(GOMES, 2018, p. 136).

Importante ressaltar que a ordem jurídica reconhece o pluralismo das diversas concepções de bem razoáveis. Entre os fundamentos da República está o pluralismo político (art. 1º, V, CR/88) – o Estado e os cidadãos devem respeitar as concepções particulares de vida boa e reconhecer a livre circulação das ideias, modos de vida e concepções de bem-viver. Por exemplo, a Constituição de 1988 reconhece o modo de vida dos povos indígenas, conforme art. 231: “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988). A Constituição ainda protege as comunidades remanescentes de quilombolas, conforme o art. 216, § 5º e o art. 68 da ADCT (BRASIL, 1988). Prescreve o art. 216 da CR/88 que fazem parte do patrimônio cultural brasileiro, devendo ser preservados, os diversos grupos formadores da sociedade brasileira, “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988).

A Constituição de 1988, portanto, não impõe uma forma específica de vida ou, de qualquer modo, privilegia um modo particular de vida boa. Assim, as comunidades indígenas, quilombolas, as minorias culturais, as formas de vida não hegemônicas, todos devem ter igual respeito e consideração no ordenamento jurídico. Somente as visões incompatíveis com a convivência respeitosa entre diferentes visões não têm lugar no regime democrático: “A constituição democrática de uma sociedade complexa não pode ser resumida a uma única doutrina abrangente, mas antes reconhece a disputa entre doutrinas distintas, estimulando a sua convivência” (ROCHA, 2009, p. 309).

A criminalização da LGBTIfobia, pode-se dizer, está assentada na autonomia do sujeito, associada à ideia de liberdade ou, mais especificamente, de liberdade sexual, e, de outro lado, no respeito à pluralidade dos modos de vida, expressões do sexo e identidade. Além disso, tem-se que tal criminalização é medida que atende à exigência de proteção à liberdade sexual e essa tutela se dirige às perturbações indevidas de grupos que visam restringir o livre exercício da autonomia da população LGBTI. A violência física e a exclusão dessa população subtraem as condições de exercício da autonomia individual e corrompem as condições que garantem o status moral igualitário. Como parâmetro de justificação moral das demandas sociais, a criminalização da LGBTIfobia atende ao requisito da paridade de participação, uma vez que busca tutelar o livre exercício da liberdade sexual.

A criminalização da LGBTIfobia também atende à exigência da neutralidade do Estado em relação às diversas concepções de vida boa. Discursos/ações que mostram aversão aos LGBTI e que, de algum modo, pregam ou fomentam o desrespeito à dignidade das pessoas, a partir da sua orientação sexual e de sua identidade de gênero, são incompatíveis com o regime democrático. Assim como o sistema jurídico brasileiro se mostra avesso, no plano normativo, às manifestações e ações discriminatórias contra as concepções de vida boa de fundo religioso, igualmente o será em relação aos modos de vida e expressões do sexo não hegemônicas. Neste ponto, a tutela estatal da diversidade atende à exigência da igualdade de status moral do sujeito no plano institucional. A presença ou ausência de mecanismo de tutela jurídica, voltado a determinado grupo, corresponde à institucionalização ou não do status moral por meio das normas legais. Aqui, portanto, está em questão o arranjo institucional por meio de suas normas jurídicas.

Como já dito anteriormente, a criminalização da LGBTIfobia atende ao parâmetro da paridade de participação, manifestado na tutela da liberdade sexual, tanto sob a perspectiva das formas de depreciação moral que circulam livremente nos espaços sociais quanto em relação aos mecanismos de valoração moral relativa dos sujeitos, quando busca tutelar a diversidade de formas e concepções de boa vida.

6.7 Mandados constitucionais de criminalização da LGBTIfobia

Há elementos suficientes para afirmar que, no texto constitucional, existe ordem de criminalização da LGBTIfobia. Parte-se da ideia de que a Constituição de 1988 consagra princípios jurídicos que são ofendidos pelas manifestações e discriminações sustentadas pela LGBTIfobia. Por outro lado, a proteção desses bens jurídicos pressupõe, a depender do grau de violação, o uso do Direito Penal.

A Constituição teria, em matéria penal, limites negativos, que corresponderiam à garantia das liberdades fundamentais, impondo ao Estado o dever de não interferência; e, ao mesmo tempo, limites positivos, que correspondem ao dever de atuação, criando tipos penais que tutelem os bens jurídicos por ela enunciados:

De um lado se apresentam os bens jurídicos do sujeito ativo do crime, que experimentarão restrição diante da imposição da pena. Do outro, encontram-se os bens da vítima ou da própria sociedade que exigem proteção do Estado, muitas vezes, como nos casos de imposições constitucionais de criminalização, através da cominação de pena (OLIVEIRA, 2010, p. 106).

O Estado deve se abster de violar direitos dos cidadãos, mas também deve criar medidas para que isso não ocorra por parte de terceiros. As liberdades podem sofrer violações por parte do Estado e, nesse caso, a tutela penal negativa busca proteger em face da atuação estatal. No entanto, por outro lado, essas violações podem partir de ações dos particulares, quando surge a exigência de normas penais tipificadoras de condutas: “De tal assertiva é perfeitamente dedutível a obrigatoriedade do Estado de proteger os particulares contra ataques a seus direitos fundamentais provenientes de outros indivíduos ou entidades privadas” (OLIVEIRA, 2010, p. 108).

A criminalização de condutas, a partir da proteção adequada de valores jurídicos constitucionais, dirige-se à proteção de direitos fundamentais. Conforme sustentou o Ministro Gilmar Mendes, no RE – Recurso Extraordinária nº 418.376/2006⁵⁷:

A proibição de proteção insuficiente adquire importância na aplicação dos direitos fundamentais de proteção, ou seja, na perspectiva do dever de proteção, que se consubstancia naqueles casos em que o Estado não pode abrir mão da proteção do direito penal para garantir a proteção de um direito fundamental (BRASIL, 2006, p. 688).

A doutrina diferencia os mandados constitucionais expressos e os tácitos presentes no texto constitucional. Diversos são os mandados constitucionais explícitos no texto constitucional:

Estariam, por exemplo, explícitos na Constituição Federal o dever do legislador punir qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais (art. 5º, XLI e art. 3º IV) e a prática do racismo (art. 5º, XLII, atendido parcialmente pela Lei nº 7.716/89, que se olvidou da orientação sexual, portadores de moléstias graves ou necessidades especiais, etc.) (MORAES, 2014, p. 60).

O art. 5º, XLIII, CR/88, estabelece ainda que “a lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo e os definidos como crimes hediondos, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem” (BRASIL, 1988). O

⁵⁷ Nesse Recurso Especial se discutiu a adequada interpretação do art. 107, VII (revogado), do Código Penal, que determinava a extinção da punibilidade pelo casamento do agente com a vítima, nos crimes contra os costumes. No caso em julgamento no recurso, a vítima teria passado a conviver com o autor maritalmente, embora não tenham chegado a se casar. Sustentou o recorrente que, por analogia, deveria ser aplicada a mesma regra prevista para o casamento ao seu caso, uma vez que vivia em união estável com a vítima. O crime teria ocorrido quando a vítima tinha apenas nove anos. Por maioria, a Suprema Corte afastou a alegação do recorrente. Em seu voto, que se uniu à maioria, o Ministro Gilmar Mendes destacou que a Constituição determina a proteção adequada à infância contra qualquer forma de violência. Segundo entendeu o ministro, afastar a aplicação da lei penal no caso significaria conferir proteção deficiente, algo que a doutrina chama de garantismo positivo. Desse modo, o dever de proteção adequada deveria ser um parâmetro interpretativo para o caso (BRASIL, 2006).

dispositivo é regulado pelas Lei nº 9.455/97, que dispõem sobre os crimes de tortura; nº 11.343/2006, que prevê os crimes de tráfico de drogas; nº 8.072/90, a qual dispõe sobre os crimes hediondos e a Lei nº 13.260/2016, que define os crimes de terrorismo, entre outros dispositivos.

A doutrina ainda fala em mandados de criminalização implícitos, “aqueles que, muito embora não estejam claramente expostos, podem ser extraídos da avaliação do corpo constitucional como um todo, ou seja, da avaliação contextual dos valores consubstanciados ao longo do Texto Constitucional” (MORAES, 2014, p. 61). Nesses casos, embora o texto constitucional não diga expressamente a necessidade de criminalização de determinada conduta, é possível extrair do texto a necessidade de criar normas penais para a proteção de bens jurídicos sensíveis.

Há divergência, entre os autores, entretanto, em relação à aplicação do mandato constitucional de criminalização. Para alguns, a Constituição não deixa margem de liberdade ao legislador ordinário em relação à criação de normas penais, de modo que não caberia ao legislador avaliar a oportunidade e a necessidade da criação dos tipos penais⁵⁸. Trata-se de um dever constitucionalmente estabelecido. Outros autores sustentam que as normas constitucionais em matéria penal seriam indicações de criminalização, competindo ao legislador ordinário analisar a necessidade de criar tais normas, a depender da realidade social⁵⁹. Para esses autores, não decorre da Constituição a necessidade de criminalização de determinada conduta sob quaisquer circunstâncias. Caberia ao legislador ordinário, diante da necessidade concreta, produzir normas penais que tutelassem determinado bem jurídico concretamente posto em risco considerável. De todo modo, independentemente da posição adotada, a criminalização da LGBTIfobia se justificaria no país atualmente.

A primeira corrente sustenta que a Constituição não deixaria espaço para liberdade ao legislador ordinário quanto ao dever de proteção aos bens jurídicos relevantes. Admitindo essa posição, a criminalização da LGBTIfobia se fundamentaria na ordem constitucional de criminalização do racismo (art. 5º, XLII, CR/88), no dever de punir qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais (art. 5º, XLI, CR/88), no dever de garantia de segurança (art. 6º, caput, CR/88), entre outros dispositivos. Portanto, adotando-se a primeira corrente, a LGBTIfobia deve ser criminalizada.

Para a segunda corrente, a Constituição não determina a criminalização de condutas, mas apenas faz indicações daquelas que, a depender da realidade, podem ser criminalizadas.

⁵⁸ Trata-se de uma posição acompanhada pela maioria dos autores. Essa é a posição de Luciano Feldens (2005).

⁵⁹ Essa é posição de Luiz Flávio Gomes (2002).

Essa segunda corrente sustenta que a própria realidade deve justificar a criminalização. Em relação à LGBTIfobia, conforme se demonstrou anteriormente, os dados de violência contra LGBTI são alarmantes, por isso a tutela penal é medida necessária, diante da gravidade da situação. O exercício dos direitos e liberdades fundamentais por essa população está gravemente comprometido. Portanto, ainda que se apoie nessa posição, a criminalização da LGBTIfobia se justifica. Isso posto, passa-se a analisar os fundamentos normativos no Texto Constitucional para a criminalização da LGBTIfobia.

Prevê a Constituição no art. 5º, XLII, que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” (BRASIL, 1988). Há, assim, um comando direto de criminalização do racismo, impondo limites ao legislador ordinário em relação ao tratamento do tipo de pena, afastando ainda a possibilidade de fiança e prescrição. Conforme analisado nos tópicos anteriores, atualmente a compreensão do racismo tem se distanciado dos aspectos puramente fenótipo-biológicos. Trata-se de uma noção marcadamente sociológica e amparada em concepções segregacionistas, questão já analisada no tópico: *O racismo e a LGBTIfobia: o que os aproxima?*

O conceito jurídico-penal de racismo não pode ignorar a nova realidade social de segregação de grupos sociais. Racismo xenofóbico, por exemplo, tem ganhado novos contornos com as novas ondas migratórias, especialmente na União Europeia. Essa nova realidade social tem reforçado uma nova dinâmica do racismo:

A ideologia que preconiza a superioridade da raça branca é designada sob o termo “racismo”; a que promove a superioridade de um gênero em relação ao outro se chama “sexismo”. O antissemitismo designa a opinião que justifica a inferiorização dos judeus, enquanto a xenofobia refere-se à antipatia diante dos estrangeiros. Portanto, em função do sexo, da cor da pele, da filiação religiosa ou da origem étnica é que se instaura, tradicionalmente, um dispositivo intelectual e político de discriminação (MACHADO, 2000, p. 23).

Como ideologia segregacionista, tal como o racismo estrito sensu, a LGBTIfobia é mecanismo ideológico de desumanização dos LGBTI:

Do mesmo modo que a xenofobia, o racismo ou o antissemitismo, a homofobia é uma manifestação arbitrária que consiste em designar o outro como contrário, inferior ou anormal; por sua diferença irreduzível, ele é posicionado a distância, fora do universo comum dos humanos (BORRILLO, 2010, p. 13).

Assim, a LGBTIfobia deve ser entendida como uma espécie de racismo, de modo que, quando a Constituição determina a criminalização de condutas racistas, devem ser

interpretadas para incluir as manifestações e mecanismos de discriminação contra LGBTI. Uma concepção jurídico-penal adequada do racismo precisa agregar os grupos que sofrem modos de segregação racistas, os quais extrapolam a compreensão mais tradicional de raça para efeitos penais.

Ademais, determina a Constituição de 1988 (art. 5º, XLI) que a lei “punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais” (BRASIL, 1988). As manifestações e ações discriminatórias motivadas por LGBTIfobia atentam contra o direito e o exercício da liberdade sexual e a segurança da população LGBTI.

Conforme aponta Almeida (2016), o reconhecimento do direito à liberdade sexual (ou orientação sexual e identidade de gênero) compreende três estágios: a descriminalização das práticas sexuais consentidas entre indivíduos adultos do mesmo gênero, a efetivação do direito à igualdade e não discriminação por conta da sexualidade e, por fim, o reconhecimento dos direitos efetivos ao ambiente familiar e social sadios, independentemente da orientação sexual. A efetividade da liberdade sexual corresponde à proteção das manifestações das expressões da identidade sexual e da orientação sexual e ao gozo de direitos fundamentais.

Rios (2006) destaca que os direitos à liberdade sexual não podem ter como destinatários exclusivos os grupos vulneráveis. Não pode o direito se restringir a acrescentar identidades tuteladas à medida que novas demandas sociais vão surgindo. O direito à liberdade sexual alcança, assim, a todos, sem qualquer distinção, na tutela da livre manifestação das expressões do sexo.

Comentando o referido dispositivo, Luiz Carlos dos Santos Gonçalves destaca:

A situação de maior gravidade, de omissão constitucional no sentido de proteger penalmente vítimas de discriminações atentatórias aos direitos e liberdades fundamentais, é a referente à orientação sexual. Embora a ocorrência de crimes de ódio relacionados à opção sexual no Brasil tenha crescido, a necessidade da legislação penal protetora ainda não foi reconhecida pelo legislador. Homossexuais, bissexuais, transexuais têm tolhido seu espaço de liberdade e escolha porque graves condutas de intolerância ainda não receberam a diferenciada descrição típica penal que a Constituição, no art. 5º, XLI, exige. Trata-se de omissão inconstitucional (GONÇALVES, 2007, p. 285).

O fundamento constitucional de criminalização da LGBTIfobia também está baseado no direito à segurança. O quadro de violência contra a população LGBTI no país demonstra que estamos diante de uma grave violação ao direito à segurança. Esse direito se relaciona à dimensão positiva de garantia de direitos fundamentais. Isso significa que, para a garantia do direito à segurança, o Estado deve utilizar todos os meios legítimos de que dispõe para a proteção dos direitos fundamentais que estejam em risco. Como destaca Lenio Streck (2002),

o Estado não é o único violador de Direitos Fundamentais. Portanto, cabe ao Direito, a um só tempo, impor limites ao Estado quando este tender a violar Direitos Fundamentais, mas também criar mecanismos jurídicos que afastem agressões injustas por parte de particulares. Neste ponto, legitima-se o Direito Penal: “Esses são os dois componentes do direito penal: o correspondente ao Estado de Direito e protetor da liberdade individual, e o correspondente ao Estado Social e preservador do interesse social mesmo à custa da liberdade do indivíduo” (STRECK, 2002, p. 242).

A segurança é a situação de não perturbação à esfera jurídica privada (ADAMO, 2011). Trata-se de um direito de não ser perturbado, de exercer os direitos individuais sem interferência de terceiros. O direito à segurança, assim, está intimamente relacionado à liberdade. A ideia de proteção da segurança aparece como justificativa básica para fundamentar a própria existência da instituição estatal entre os contratualistas clássicos⁶⁰.

A segurança vem prevista, no Texto Constitucional, além de no Preâmbulo, no título dos *Direitos e Garantias Fundamentais*, no art. 5º, *caput*, ao estabelecer que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, 1988). O art. 6º, *caput*, da CR/88, prevê ainda que “são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (BRASIL, 1988). Há também um capítulo sobre Segurança Pública, o qual prevê, no art. 144, da Constituição, que “a segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio” (BRASIL, 1988).

Conforme Adamo (2011), o reconhecimento do direito fundamental à segurança não pode se traduzir em fundamento condenatório nos processos penais. Ao juiz penal cabe julgar de acordo com as leis penais e fatos colocados em exame, sem se influenciar pelas políticas de segurança públicas desenvolvidas pelos demais poderes. O direito à segurança tem como destinatário precípua o Poder Legislativo, especialmente na obrigação de legislar em matéria penal. A tipificação de condutas lesivas às liberdades individuais corresponde ao cumprimento do dever de tutela desses mesmos direitos; por outro lado, os excessos do

⁶⁰ Em *Leviatã*, Thomas Hobbes (2003) afirma que a justificativa moral para que todos abram mão da própria liberdade, como condição natural, é a garantia da paz. A renúncia ao direito natural da liberdade se justifica na medida em que todos igualmente o façam. Assim, “o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de preservá-la de maneira tal que não acabe por dela se cansar” (HOBBS, 2003, p. 115).

punitivismo penal devem ser freados pelos Direitos Fundamentais.

A criminalização da LGBTIfobia está em consonância com os pressupostos justificadores das medidas, em âmbito penal, de tutela da segurança. A criação de tipos penais que tutelam a liberdade sexual não corresponde à redução dos Direitos e Garantias Fundamentais materiais e processuais afetos às regras de formação da culpa nos processos criminais. Justifica-se na medida em que faz expandir a noção de liberdade, sem, contudo, ofender a proteção já consagrada na tradição jurídica.

6.8 Onde debater a criminalização da LGBTIfobia? Um problema de enquadramento

Até aqui desenvolvemos a tese de que a criminalização da LGBTIfobia corresponde a uma exigência normativa que pode ser relacionada ao status (moral, material e político) da população LGBTI, o qual circula nas práticas sociais e também nas relações que se estabelecem nos aparelhos institucionais. A primeira forma de manifestação do status foi aproximada do exercício das liberdades individuais, interessando-nos aqui, especialmente, a liberdade sexual; ao passo que essa segunda dimensão do status passa por uma análise do direito à igualdade. A paridade de participação, como parâmetro de justificação de demandas sociais, deve corresponder à expansão das liberdades e, ao mesmo tempo, à ideia de igualdade.

Ocorre que, tal como propõe Nancy Fraser, as realidades concretas em que as demandas sociais são colocadas remetem à discussão do enquadramento da proposta apresentada. O enquadramento corresponde ao âmbito de discussão a ser adotado, os atores legitimados a tomar parte dela, aos órgãos e instituições legitimados a deliberar sobre as questões coladas e ao âmbito de validade das decisões. Isso tem relevância porque em âmbito internacional espaços de debate estão sendo formados, a fim de que os Estados nacionais criem mecanismos para a proteção da liberdade sexual da população LGBTI.

A discussão sobre o problema da LGBTIfobia e violência dela decorrente levanta esta indagação: em quais fóruns podem ser debatidos os mecanismos de enfrentamento do problema? Demandas de ordem jurídico-penal devem estar circunscritas aos territórios nacionais? Trata-se de um problema local ou extrapolam os limites territoriais dos Estados? De que modo os organismos internacionais devem ser espaços de deliberação desses problemas?

Fraser (2009) faz o diagnóstico de que a globalização alterou o modo como a justiça tem sido debatida. A globalização, para ela, teria demonstrado a insuficiência da limitação até

então do debate nos territoriais dos Estados nacionais. Nesse contexto, as demandas por reconhecimento e redistribuição eram articuladas no interior do próprio Estado, de modo que o enquadramento keynesiano-westfaliano não era questionado nos debates sobre justiça. Essa realidade, entretanto, alterou-se profundamente a partir das novas formas de funcionamento do mercado financeiro internacional, dos problemas do aquecimento global, dos problemas de saúde pública, como a AIDS, do terrorismo internacional, entre outros. Esse processo fez alterar o modo de se pensar a justiça e as novas questões não poderiam mais ser adequadamente enfrentadas apenas nos fóruns internos dos Estados. Isso implica na alteração das relações dos autores, dos destinatários e dos fóruns de discussão.

Fraser (2008a), quanto ao critério definidor de quem tem legitimidade para participar do processo de deliberação democrática, chegou a defender o critério cujo parâmetro é o de “todos os afetados”, de modo que os legitimados a discutir e deliberar as questões de justiça seriam os sujeitos afetados pelas medidas propostas. Posteriormente, a filósofa passou a defender que o melhor critério deveria ser de todos os sujeitos, de modo que devem tomar parte da discussão e deliberação democrática aqueles que estão sujeitos à estrutura de governo e deliberação.

Em relação à criminalização da LGBTIfobia, é importante destacar que as medidas jurídico-penais, em grande medida, ainda se enquadram formalmente dentro dos limites territoriais dos Estados nacionais. Os atores legitimados a apresentar demandas no campo criminal ainda estão fortemente atrelados à cidadania nacional. Igualmente, o Estado-nacional continua sendo a entidade destinatária das demandas das políticas criminais que ingressam por meio das instâncias internas, especialmente o Poder Legislativo. Entretanto, essa realidade tem se alterado nos últimos anos⁶¹. Fatos que antes tinham repercussão apenas internamente têm ganhado relevo internacional e organismos internacionais têm pressionado os Estados a tomarem medidas em âmbito criminal. Tem-se formado uma opinião pública internacional preocupada, cada vez mais, em questões que têm repercussão global. Os Estados Nacionais passam a ser pressionados a adotarem medidas muitas vezes penais para responder a essas demandas. Isso implica, portanto, que o enquadramento adequado do problema, com

⁶¹ O Tribunal de Nuremberg, destinado a julgar os crimes resultantes do Holocausto, no final da Segunda Guerra Mundial, pelo Acordo de Londres (1945/1946), pode ser apontado como um marco na direção da expansão dos limites territoriais em matéria penal. Outros tribunais internacionais de caráter temporários foram criados mais recentemente, por deliberação do Conselho de Segurança das Nações Unidas, um para julgar os crimes cometidos no território da antiga Iugoslávia desde 1991 e outro para julgar as violações de Direitos Humanos em Ruanda (MAZZUOLI, 2004). Em 1998, foi aprovado o Estatuto de Roma, que criou o Tribunal Penal Internacional, com jurisdição permanente, de caráter complementar das jurisdições penais nacionais, com competência para julgar crime de genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e crime de agressão (MAZZUOLI, 2004).

repercussões criminais, pode legitimar o tratamento da questão fora dos limites dos Estados, como que é caso da LGBTIfobia.

A violência LGBTIfóbica é um problema que extrapola as fronteiras dos Estados. Há relatos de violências contra LGBTI em todos os continentes, em maior ou menor grau. A OEA, por exemplo, destacou em seu relatório que, entre os países que compõem a entidade, foi constatado um grau de violência generalizado contra os LGBTI (CIDH, 2015).

A lógica que fundamenta a LGBTIfobia é a ideia de que a sexualidade se destina exclusivamente à reprodução, perspectiva essa muito influenciada, no ocidente, pela tradição judaico-cristã. Conforme Luiz Mott (2015), as diferentes civilizações de matriz cultural ocidental rotularam a homossexualidade “[...] por diversos nomes atrozés que refletem o alto grau de reprovação associado a essa performance erótica: abominação, crime contra a natureza, pecado nefando, vício dos bugres, abominável pecado de sodomia, velhacaria, descarração, desvio, doença, viadagem, frescura etc.” (MOTT, 2015, p. 17). Em maior ou menor grau, todos os países de tradição ocidental têm traços LGBTIfóbicos.

Assim, as medidas que visam enfrentar a violência LGBTIfóbica devem também ser discutidas e estar fundamentadas em escala internacional. Sendo um problema que afeta a comunidade LGBTI em todo o mundo, os organismos internacionais são palcos legítimos para as discussões dos mecanismos de combate ao problema. Por outro lado, a LGBTIfobia somente poderá ser superada se for devidamente considerada sua natureza estrutural da sociedade.

6.9 Documentos internacionais que obrigam o país a criminalizar a LGBTIfobia

Como se afirmou, a LGBTIfobia deve ser tratada também em escala mundial, de modo que se torna necessário analisar os instrumentos internacionais que sustentam a tutela penal da liberdade sexual. A Constituição de 1988 estabelece, entre os princípios que regem o país nas relações internacionais, “a prevalência dos direitos humanos e repúdio ao terrorismo e ao racismo” (BRASIL, 1988). O art. 5º, § 3º, da CR/88, incluído pela Emenda Constitucional nº 45/2004, dá especial tratamento aos tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados pelo procedimento das emendas constitucionais, de forma que passam a ter estatura constitucional (BRASIL, 1988).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 proclama que “todos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” (art. 1º) e que a discriminação “por raça, cor, de sexo,

de língua, de religião, opinião política, origem nacional e social, de fortuna, de nascimento ou qualquer outra situação”, viola a igualdade (art. 2º). A discriminação por orientação sexual e por identidade de gênero devem ser incluídas como forma arbitrária de exclusão, a partir de uma nova leitura do direito à igualdade. Esse tipo de discriminação deve ser lido como violador ao pleno exercício dos direitos humanos da população LGBTI.

Além da afirmação geral de vedação à discriminação, diversos documentos internacionais surgiram como parâmetro de afirmação de formas específicas de exclusão que violam os direitos humanos de grupos vulneráveis, formando sistemas especiais de proteção dos direitos humanos. Entre esses instrumentos destacam-se a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1965), a Convenção sobre Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (1979), a Declaração sobre Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções (1981), a Convenção sobre os Direitos das Crianças (1989) e a Convenção sobre a Proteção dos Direitos dos Trabalhadores Migrantes e seus Familiares (1990).

Importante destacar a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, que entrou em vigor no Brasil pelo Decreto n.º 65.810/1969, pela sua extensão e por repercutir no problema enfrentado nesta dissertação. A referida Convenção, em seu art. 1º, afirma que “a expressão ‘discriminação racial’ significará toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto ou resultado anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício em um mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública” (BRASIL, 1969). O documento não restringe a discriminação racial ao fundamento biológico, de modo que a interpretação do racismo deve estar condizente com as práticas sociais excludentes contra grupos marginalizados.

O art. 4º da referida convenção determina que os Estados Membros devem condenar e declarar como delito quaisquer propagandas ou organização que usem de ideias ou teorias da superioridade de grupos de determinada raça, cor ou origem étnica, além de declararem como delito a incitação à discriminação racial, violência ou provocação de tais atos, entre outros. É necessário destacar que a referida declaração é explícita em determinar que o racismo deva ser combatido inclusive pelo sistema jurídico-penal. O Estado deve manejar todos os instrumentos legítimos para combater as mais variadas formas de expressões do racismo.

Em âmbito regional, o Brasil faz parte do Pacto de San José da Costa Rica, também

chamado de Convenção Americana de Direitos Humanos, internalizado ao Direito brasileiro por meio do Decreto nº 678/1992. A referida convenção estabelece, em seu artigo 1º, o compromisso dos Estados-Partes em respeitar os direitos e liberdades, previstos na convenção, “sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social”. Prescreve o art. 24 que “todas as pessoas são iguais perante a lei. Por conseguinte, têm direito, sem discriminação, à igual proteção da lei”.

Em consonância com a proteção de grupos vulneráveis, a OEA vem editando seguidas resoluções, demonstrando preocupação com a violência LGBTIfóbica nos países que compõem a organização. Por meio da Resolução nº 2.435, a Organização dos Estados Americanos – OEA, reafirmou:

Que a Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e que a cada um é dado exercer todos os direitos e liberdades existentes nesse instrumento sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra condição; Que a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem prevê que todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança de sua pessoa (OEA, 2008, p. 304).

A OEA demonstrou “preocupação pelos atos de violência e pelas violações aos direitos humanos correlatas, motivados pela orientação sexual e pela identidade de gênero” (OEA, 2008, p. 304).

Na Resolução nº 2.504, de 4 de junho de 2009, a OEA (2009) voltou a condenar os atos de violência motivados por orientação sexual e identidade de gênero e instou os Estados “a assegurar que se investiguem os atos de violência e as violações de direitos humanos cometidos contra indivíduos em razão da orientação sexual e identidade de gênero e que os responsáveis enfrentam as consequências perante a justiça”, e ainda “a assegurar uma proteção adequada aos defensores de direitos humanos que trabalham com a questão dos atos de violência e das violações de direitos humanos cometidos contra indivíduos em razão da orientação sexual e identidade de gênero” (OEA, 2009, p. 237).

Na Resolução nº 2.600, de 8 junho de 2010, voltou a reafirmar o dever dos Estados de tomarem “todas as medidas necessárias para assegurar que não sejam cometidos atos de violência ou outras violações de direitos humanos contra pessoas por motivo de orientação sexual e identidade de gênero”. Por meio da Resolução nº 2.653, de 7 de junho de 2011, a OEA voltou a mencionar a sua preocupação em relação à violência contra LGBTI, reiterando

as resoluções anteriores.

Por meio da Resolução nº 2.721, de 4 de junho de 2012, a OEA condenou os atos de violência em razão da orientação sexual e da identidade de gênero, além de ter instado “os Estados membros a que fortaleçam suas instituições nacionais, a fim de preveni-los e investigá-los, bem como a que assegurem às vítimas a devida proteção judicial em condições de igualdade, e que os responsáveis enfrentem as consequências perante a justiça” (OEA, 2012, p. 99). Outras resoluções seguiram a mesma direção⁶².

A Corte Interamericana de Direitos Humanos tem vários julgados no sentido de condenar a discriminação contra a população LGBTI em casos particulares⁶³.

Na Organização das Nações Unidas – ONU, o debate sobre os direitos humanos da população LGBTI tem ganhado espaços nos últimos anos. Em 2011, o Conselho de Direitos Humanos, pela primeira vez, manifestou preocupação com a violência e a discriminação contra as pessoas LGBTI (UNITED NATIONS, 2013). Em 2014, o Conselho de Direitos Humanos aprovou a Resolução 27/32, em que manifesta preocupação com atos de violência por orientação sexual. Essa resolução foi aprovada após o lançamento da campanha “Livres e Iguais” da ONU, em comemoração aos 65 anos da Declaração Universal, em que destacava a defesa dos direitos humanos da população LGBTI (NAGAMINE, 2019).

Conforme sustentam Bahia e Bomfim (2017):

Assim, diante dos diversos tratados internacionais que o Brasil é signatário, a omissão legislativa do Poder Legislativo Brasileiro e a demora injustificada do Poder Judiciário em oferecer resposta aos casos de agressão contra LGBTI com a não criminalização da homo-transfobia demonstram uma violação ao Direito desta minoria. Esta é uma violação ao Direito de Igualdade dos LGBTI, na concepção do termo como igual sendo entendido como Diversidade (BAHIA; BOMFIM, 2017, p. 63).

No sentido do que se vem argumentando, a defesa dos direitos humanos da população LGBTI tem sustentação nos documentos os quais o Brasil se obrigou a cumprir. Regionalmente, o Brasil é parte do Sistema Americano de Direitos Humanos, de modo que se submete às resoluções da OEA. O país é signatário de acordos e convenções internacionais

⁶² Por meio da resolução nº 2.807, de 6 junho de 2013, a OEA chama a atenção, pela primeira vez, das situações das crianças que são sujeitas às cirurgias irreversíveis de redesignação sexual de normalização genital, o que lhes causa grave sofrimento emocional (OEA, 2013). Os documentos posteriores seguiram a mesma direção das resoluções anteriores (OEA, 2014).

⁶³ Em 2012, por exemplo, a Corte Interamericana de Direitos Humanos, condenou o Chile em uma decisão da justiça do país em que uma mulher perdeu a guarda das suas filhas após se separar e estabelecer nova união com outra mulher. O judiciário fundamentou a decisão que negava a guarda sob o fundamento de que o ambiente familiar não era propício para as crianças.

que o obrigam a criar mecanismos de tutela dos direitos humanos dos seus cidadãos, especialmente contra a violência. O grau de violência contra a população LGBTI no país e a ausência de normas penais que tutelem a liberdade sexual são incompatíveis com os compromissos assumidos perante a comunidade internacional, logo, o país também se encontra em situação de violação, por omissão, às normas do direito internacional dos direitos humanos quanto à matéria.

7. A CRIMINALIZAÇÃO DA LGBTIFOBIA E O PAPEL DO PODER JUDICIÁRIO NO BRASIL

Conforme aponta Bahia e Bomfim (2019), as principais tentativas de colocar em debate a criminalização da LGBTIfobia no Parlamento brasileiro fracassaram. Há claramente, no Brasil, um déficit democrático representativo quanto aos direitos das minorias e, em particular, da população LGBTI. Os grandes partidos, por medo de prejuízos eleitorais ou imobilismo, não colocam como prioritário o debate do tema.

Diversos foram os projetos apresentados que visavam criminalizar a LGBTIfobia⁶⁴, mas nenhum chegou à deliberação final do Parlamento. O PLC 122/2006 foi o que mais avançou, chegou a ser aprovado na Câmara dos Deputados, mas teve sua tramitação suspensa em 2013 no Senado. Esse projeto foi apresentado na Câmara, em 2001, sob o número PL 5003, e, originariamente, previa a tipificação de crimes relacionados à discriminação de pessoas em virtude de sua orientação sexual. A noção de discriminação, no projeto, era ampla, para incluir qualquer embaraço ao exercício de direitos, à exposição ao ridículo ou situação vexatória, impedimento de ingressar em determinados lugares, entre outros (BERNARDI, 2001). Apenas na primeira comissão o projeto para receber parecer levou quatro anos, quando recebeu parecer favorável em 2005. O projeto aprovado na Comissão alterou o projeto original para incluir os termos *orientação sexual e identidade de gênero* na Lei nº 7.716/89, que tipifica os crimes de preconceito de raça e cor, para dar nova redação ao art. 140 do Código Penal, qualificando a injúria motivada por essas razões, e ainda alterar a Consolidação das Leis do Trabalho – CLT, proibindo a discriminação no ambiente de trabalho fundada nesses dois marcadores (ZICA, 2005). O referido projeto foi remetido ao plenário da Câmara e aprovado em 2006.

Com a aprovação na Câmara dos Deputados, o projeto foi enviado ao Senado. Lá, o projeto foi alvo de inúmeras manobras protelatórias, quando em 2013 foi anexado ao projeto que tratava a Reforma do Código Penal Brasileiro, o que concretamente significou deixar de analisar a matéria.

O Parlamento brasileiro insiste em não enfrentar a matéria, embora a questão seja colocada pelos movimentos sociais organizados como demanda importante em suas pautas políticas. De outro lado, há referências normativas no direito interno e externo que obrigam o país a punir os crimes motivados por orientação sexual e identidade de gênero, conforme já

⁶⁴ O tema foi objeto de proposição na Câmara dos Deputados ao menos nos PL nº 005/2003, PL nº 0381/2003, Projeto 3143/2004, PL 3770/2004 e PL 4243/2004.

analisado. Enquanto isso, o Estado brasileiro não oferece qualquer resposta em termos de política criminal diante da grave violência contra a população LGBTI. Tendo em vista a inércia do Poder Legislativo em tratar a matéria, cabe indagar qual o papel do Poder Judiciário. Para enfrentar a questão, analisou-se o julgado da Suprema Corte no conhecido caso *Elwanger* como referência do debate nas ações que discutem a possibilidade de criminalização da LGBTIfobia.

7.1. Habeas Corpus nº 82.424 no Supremo Tribunal Federal: síntese do caso

O caso foi levado ao Supremo Tribunal Federal numa ação de Habeas Corpus contra condenação do paciente nos crimes previstos no art. 20 da Lei 7.716/89, com redação dada pela Lei nº 8.081/1990. O referido artigo estabelece a conduta de *praticar, induzir ou incitar, pelos meios de comunicação social ou por publicação de qualquer natureza, a discriminação ou preconceito de raça, por religião, etnia ou procedência*, com pena de reclusão de dois a cinco anos. O paciente teria editado, distribuído e vendido ao público obras antissemitas de sua autoria, o que lhe resultou a condenação à pena de dois anos de reclusão. O julgamento teria ocorrido mais de quatro anos após o oferecimento da denúncia, de forma que já teria ocorrido a prescrição (art. 109 do CP). Ocorre que, no Brasil, o crime de racismo é imprescritível, nos termos da Constituição (art. 5º, XLII, CR). Na ação, foi alegado, em benefício do paciente, que os judeus não constituiriam *raça*, mas grupo religioso e cultural (BRASIL, 2003). A controvérsia submetida à Suprema Corte, assim, dizia respeito à compreensão do racismo.

Para o relator original da ação, ministro Moreira Alves, os judeus não poderiam ser entendidos como raça, uma vez que o constituinte buscou tutelar, em âmbito penal, especialmente o racismo dirigido aos negros, e o termo raça deve ser entendido de forma restrita, de modo a abarcar apenas as classificações com traços relacionados às questões biológicas (BRASIL, 2003). Com esses fundamentos, o ministro Moreira Alves entendeu que “não sendo, pois, os judeus uma raça, não se pode qualificar o crime por discriminação pelo qual foi condenado o ora paciente como delito de racismo, e, assim, imprescritível a pretensão punitiva do Estado” (BRASIL, 2003, p. 544).

Na mesma linha votaram os ministros Carlos Ayres Britto e Marco Aurélio, mas ficaram vencidos. O ministro Carlos Ayres Britto suscitou questão de ordem para a concessão do Habeas Corpus de ofício com fundamento na atipicidade da conduta quando da sua prática. Segundo a interpretação do ministro, não havia nos autos demonstração de que a conduta

praticada pelo paciente ocorrera após a entrada em vigor da Lei nº 8.081, de 21 de setembro de 1990, dando nova redação ao art. 20, que passou a criminalizar a conduta por ele perpetrada. Por maioria, a corte rejeitou a questão de ordem, sob fundamento de que se tratava de matéria não levantada pelo impetrante e que não havia nos autos elementos para precisar a data da conduta do paciente (BRASIL, 2003). No mérito, o ministro sustentou que a conduta do paciente estaria acobertada pela liberdade de expressão.

Para o ministro Carlos Ayres Britto, os livros publicados pelo paciente têm natureza de pesquisa histórica, em uma perspectiva revisionista, a respeito de acontecimentos da Segunda Guerra Mundial:

Daí que o povo alemão resulte execrado pelos livros, filmes e documentários históricos, tanto quanto pelos principais órgãos internacionais de comunicação de massa como um povo imperialista, sanguinário, belicoso, arrogante e tomado de um tal furor anti-semita que se dispôs a diabolicamente planejar e friamente executar o extermínio de mais ou menos seis milhões de judeus (BRASIL, 2003, p. 837).

As obras do paciente, para o ministro, se inserem no exercício do pluralismo político e do livre debate de ideias, ainda que com forte viés ideológico. Não teria o paciente se filiado ao arianismo, pregado a superioridade racial alemã ou a inferioridade judaica, embora tenha demonstrado simpatia por Adolf Hitler. Por isso, para o ministro, a obra do paciente não pode ser enquadrada como preconceituosa (BRASIL, 2003). Assim, o ministro votou pela absolvição do paciente.

O ministro Marco Aurélio, em seu voto, destacou que a liberdade de expressão deve ser garantida em maior extensão possível. Os direitos fundamentais são pilares do regime democrático: “À medida que se protege o direito individual de livremente exprimir as ideias, mesmo que estas pareçam absurdas ou radicais, defende-se também a liberdade de qualquer pessoa manifestar a própria opinião, ainda que afrontosa ao pensamento oficial ou ao majoritário” (BRASIL, 2003, p. 875), conclui o ministro concedendo a ordem de Habeas Corpus.

Em seu voto que conduziu o julgamento, após o pedido de vista, o ministro Maurício Correia sustentou que os estudos do Genoma Humano conduzem à conclusão de que não faz sentido mais falar no conceito tradicional de raça: “Negros, brancos e amarelos diferem tanto entre si quanto dentro de suas próprias etnias” (BRASIL, 2003, p. 558). E ainda que “os cientistas confirmam, assim, que não existe base genética para aquilo que as pessoas descrevem como raça, e que apenas algumas poucas diferenças distinguem uma pessoa da outra” (BRASIL, 2003, p. 559). Para o ministro, “a divisão dos seres humanos em raças decorre de um processo político-social originado da intolerância dos homens” (BRASIL,

2003, p. 560). O povo judeu foi “transformado” em sub-raça pela ideologia nazista (BRASIL, 2003):

O racismo, pois, não está na condição humana de ser judeu. O que vale não é o que pensamos, nós ou a comunidade judaica, se se trata ou não de uma raça, mas efetivamente se quem promove o preconceito tem o discriminado como uma raça e, exatamente, com base nessa concepção, promove e incita a sua segregação, o que ocorre no caso concreto. Assim esboçado o quadro, indiscutível que o racismo traduz valorização negativa de certo grupo humano, tendo como substrato características socialmente semelhantes, de modo a configurar uma raça distinta, à qual se dispensar tratamento desigual da dominante (BRASIL, 2003, p. 566-576).

Para o ministro Maurício Correia, racismo é um fenômeno social e não está ligado a qualquer noção biológica científica e assim o direito também deve considerá-lo (BRASIL, 2003, p. 568): “A sociologia moderna identifica o racismo como tendência cultural, decorrente de construções ideológicas e programas políticos visando à dominação de uma parcela da sociedade sobre outra” (BRASIL, 2003, p. 569). Para o ministro Maurício Correia, o combate ao racismo está relacionado ao princípio da igualdade e com o reconhecimento de direitos do homem (BRASIL, 2003).

Com efeito, limitar o racismo a simples discriminação de raças, considerado apenas o sentido léxico ou comum do termo, implica a própria negação do princípio da igualdade, abrindo-se a possibilidade de discussão sobre a limitação de direitos a determinada parcela da sociedade, o que põe em xeque a própria natureza e prevalência dos direitos humanos (BRASIL, 2003, p. 588).

Assim, o ministro Maurício Correia entendeu que o paciente cometeu o crime de racismo ao divulgar ideias antissemitas, de modo que alcançado pela imprescritibilidade, nos termos da Constituição. Também o ministro Celso de Melo, no mesmo sentido, entendeu que o termo racismo deve ser compreendido de forma abrangente em suas dimensões cultural e sociológica (BRASIL, 2003). Desse modo, a noção de racismo deve incluir as práticas antissemitas (BRASIL, 2003).

O ministro Gilmar Mendes, em seu voto, destacou que o racismo no passado estava sustentado em ideias de caráter biológico. Entretanto, mais recentemente, com as novas descobertas da biologia, o racismo vem se desvinculando de fundamentos biológicos para se apoiar em outras concepções (BRASIL, 2003).

O ministro Gilmar Mendes, citando Norberto Bobbio, descreve as três características do racismo: 1º) a humanidade está dividida em raças, cuja identidade é atribuída por elementos biológicos, psicológicos e culturais; 2º) existem raças superiores e inferiores; e 3º) as raças superiores, por tal razão, devem dominar as inferiores (BRASIL, 2003).

Todos esses elementos levam-me à convicção de que o racismo, enquanto fenômeno social e histórico complexo, não pode ter o seu conceito jurídico delineado a partir do referencial “raça”. Cuida-se aqui de um conceito pseudo-científico notoriamente superado. Não estão superadas, porém, as manifestações racistas aqui entendidas como aquelas manifestações discriminatórias assentes em referências de índole racial (cor, religião, aspectos éticos, nacionalidade, etc)” (BRASIL, 2003, p. 648).

Ao tratar do possível conflito entre discursos racistas e liberdade de expressão, o ministro Gilmar Mendes destacou que o discurso racista compromete um dos pilares do sistema democrático: a ideia de igualdade (BRASIL, 2003). Embora a liberdade de expressão, em todas as suas formas, seja fundamental em sociedades democráticas, é preciso preservar a noção de igualdade, que é também fundamental.

Da mesma forma, não se pode atribuir primazia absoluta à liberdade de expressão, no contexto de uma sociedade pluralista, em face de valores outros como os da igualdade e da dignidade humana. Daí ter o texto constitucional de 1988 erigido, de forma clara e inequívoca, o racismo como crime inafiançável que a lei estabelecesse outras formas de repressão às manifestações discriminatórias (art. 5º, XLI) (BRASIL, 2003, p. 657).

A liberdade de expressão não é absoluta, podendo ser restringida em respeito ao pluralismo de ideias e da tolerância entre os diversos grupos. Sustentou ainda o ministro que nesses casos deve-se aplicar o princípio da proporcionalidade a partir de três máximas: adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito. A adequação implica na verificação se o meio empregado é apto a produzir o resultado desejado; a necessidade determina se a análise sofre a existência de outro meio menos gravoso para o mesmo fim; e, por fim, a proporcionalidade em sentido estrito estabelece uma relação ponderada entre a restrição de um princípio e o grau de realização do princípio contraposto (BRASIL, 2003). Para o ministro, a decisão recorrida atendia ao princípio da proporcionalidade: é adequada ao fim almejado, ou seja, a salvaguarda de uma sociedade pluralista e tolerante; se mostra necessária, uma vez que não há outra medida menos gravosa e igualmente eficaz; e, por fim, a proporcionalidade em sentido estrito foi atendida, uma vez que o ônus da liberdade de expressão não pode alcançar a intolerância racial e o estímulo à violência.

O ministro Carlos Veloso, em seu voto, defendeu que o caso deveria ser analisado sob a perspectiva da consolidação dos Direitos Humanos.

Uma das formas mais odiosas de desrespeito aos direitos de pessoa humana é aquela que se embasa no preconceito relativamente às minorias e que se revela no praticar ou incitar a prática de atos e sentimentos hostis em relação aos negros, aos índios, aos judeus e aos árabes aos ciganos etc (BRASIL, 2003, p. 682).

Destacou o ministro que a noção de raça não está vinculada a elementos biológicos. As características culturais e sociológicas dos grupos humanos podem ser diferenciadas, o que determina o racismo é o tratamento hostil e preconceituoso relativamente a esses grupos (BRASIL, 2003). Destaca o ministro que nos livros publicados pelo autor do crime há várias referências atribuindo aos judeus elementos de conotação racial.

Por outro lado, o ministro sustentou que a incitação ao ódio público contra o povo judeu não estaria acobertada pela liberdade de expressão. A liberdade de expressão não ampara manifestações preconceituosas e que incitam a prática de atos de hostilidades contra grupos humanos (BRASIL, 2003). O ministro Nelson Jobim, em seguida, votou pelo indeferimento do pedido. Fundamentou-se nos argumentos do parecer de Celso Laffer e nos votos dos ministros que o antecederam, de forma contrária ao Habeas Corpus, e indeferiu o pedido do autor (2003).

A ministra Ellen Gracie, em seu voto, lembrou que o Congresso de 1964 já renegava o valor biológico da ideia das raças humanas (BRASIL, 2003). A ministra considerou que, embora não se possa considerar que o conceito de raça tenha fundamento biológico, o racismo persiste como fenômeno social (BRASIL, 2003). A ministra ainda faz referência a Bobbio:

É ainda Bobbio quem distingue três fases na construção do preconceito de raça. A primeira consiste num juízo de fato e na constatação da diversidade, que em si nada tem de reprovável. Ao anódino juízo de fato sobrepõe-se um juízo de valor que faz com que os diversos sejam colocados em patamares desiguais: um é bom, o outro mau; um é civilizado o outro bárbaro; um superior (em virtudes morais, em dotes intelectuais), o outro inferior. Até aqui, todavia, podemos nos encontrar no mero terreno do esnobismo e do provincianismo, das cliques e do sectarismo. É, entretanto, na terceira fase que o preconceito discriminatório torna-se socialmente nocivo e mesmo perigoso. É quando, segundo Bobbio, após as duas primeiras etapas, e com base na conclusão de superioridade, um grupo passa a considerar-se titularizado a comandar, dominar, submeter e, até mesmo eliminar o grupo que considera inferior. Ainda aqui é possível distinguir entre a atitude de superioridade que recomenda a 'tutela' dos considerados inferiores, para fazê-los aceitar os princípios, o modo de vida, as crenças religiosas dos que julgam superiores. Foi o que vimos ocorrer com os indígenas americanos ao longo da dolorosa Conquista. No campo político, portanto, a pretensa superioridade, tem sido a justificativa ética de todos os impérios coloniais (BRASIL, 2003, p. 754).

O ministro Cezar Peluso entendeu, por sua vez, que não se reconhece mais no campo científico pré-jurídico ou entrajurídico a existência de raça.

Parece-me claro que, nela, a Constituição tende, em última instância, a resguardar a integridade biopsicológica de grupos sociais diferenciáveis por caracteres físicos, religiosos, étnicos, de procedência ou origem, enquanto portadores de qualificações secundárias, mas capazes de fazê-los alvo cego dessa perversão moral, que é a ideologia racista, expondo-os com perigo de repetições históricas, a todas as manifestações concretas de discriminações e violência, as quais, porque atentam

contra a dignidade das pessoas que os integram, põem em risco os fundamentos de uma sociedade que quer ser fraterna, plural e solidária (BRASIL, 2003, p. 759).

Para o ministro, reduzir o sentido do termo racismo resultaria em empobrecer a norma constitucional, limitando o âmbito de sua proteção, quando o objetivo do texto é justamente o contrário: reafirmar a igual dignidade de todos (BRASIL, 2003). E, desse modo, o ministro votou pela improcedência da ordem de Habeas Corpus.

O presente julgado firmou o entendimento da Suprema Corte no sentido de que o conceito de raça, para fins de interpretação do crime de racismo, não pressupõe a eventual base biológica da sua fundamentação. Isso significa que, não obstante a possibilidade de reconhecer que o crime de racismo pode estar fundamentado ideologicamente em características fenotípicas ou biológicas, deve-se considerar os aspectos sociológico e cultural para a definição do sentido adequado do termo. Nesse sentido, a imprescritibilidade prevista no Texto Constitucional (art. 5º, XLII, CR/88) tem aplicação nas discriminações contra judeus.

Alexandre Bahia (2006) destaca que o nível da tolerância está em posições fundamentalistas, incompatíveis com o convívio com outras posições ideológicas. “Em sociedades pós-convencionais, em que seus membros não compartilham as mesmas visões de mundo (e esse fato é/deve ser visto como legítimo), não é possível apelar-se para um fundo ético intersubjetivamente compartilhado” (BAHIA, 2006, p. 454).

Em princípio, todas as vezes que diferenças étnicas, de cor, de religião, de orientação sexual, etc., forem usadas para que se estabeleçam distinções – em que um grupo aparece superprivilegiado e/ou outro fica sub-privilegiado – estaremos diante do crime de racismo. O conceito de racismo é usado, pois, a partir de parâmetros sociais e culturais para fins de controle ideológico, de dominação política e de subjugação social (BAHIA, 2006, p. 449).

Na esteira desse entendimento, o Partido Popular Socialista – PPS propôs, impetrou a Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADO nº 26, em que se pedia, em suma, a declaração da omissão inconstitucional em criminalizar a LGBTIfobia.

7.2. Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão - ADO nº 26: brevíssima síntese do caso

A ADO nº 26 foi ajuizada em dezembro de 2013 perante o Supremo Tribunal Federal. Sustentou-se que há ordem constitucional para a criminalização da LGBTIfobia. Entre as

teses estavam a de que: i) a homofobia e a transfobia constituem espécies do gênero racismo, conforme entendimento da Suprema Corte no Caso Ellwanger; ii) a homofobia e a transfobia deveriam ser enquadradas no conceito de discriminações atentatórias a direitos e liberdades fundamentais (art. 5º, XLI, CR/88); iii) que o princípio da proporcionalidade em sua vertente da proibição de proteção deficiente deveria conduzir a produção de normas penais que punissem os crimes contra a população LGBTI. Pedia-se, então, o reconhecimento da LGBTIfobia como espécie de racismo ou, subsidiariamente, reconhecê-la como discriminações atentatórias a direitos e liberdades fundamentais, declarando-se a mora inconstitucional do Congresso Nacional em criminalizar de forma específica a LGBTIfobia e aplicação da Lei de Racismo (Lei nº 7.716/89), entre outras que considerem o elemento raça (VECCHIATTI, 2013).

Foram admitidas como *Amici Curiae* diversas entidades⁶⁵. O Procurador Geral da República manifestou pela procedência da ação quanto à mora do Poder Legislativo e aplicação à LGBTIfobia ao crime de racismo.

Na peça inicial, o Vecchiatti, advogado na referida ação, sustentou que racismo não poderia ser definido apenas com fundamento biológico. O conceito de racismo:

[...] do art. 5º, inc. XLII, da CF/88 (ideologia segregacionista que prega a inferioridade de um grupo relativamente a outro), que servirá de base para o enquadramento da homofobia e da transfobia como espécies do gênero racismo e, portanto, inclusas na ordem constitucional de criminalizar o racismo (VECCHIATTI, 2013, p. 19).

A forma ideológica que sustenta a inferioridade de pessoas LGBTI é o que justifica esse tipo de discriminação como forma de racismo:

Nesse sentido, considerando que o heterossexismo e a conseqüente heteronormatividade social pregam a superioridade e a maior dignidade de heterossexuais cisgêneros (não-transgêneros) relativamente à comunidade LGBT e que a heterossexualidade seria a única sexualidade “aceitável”, o que gera o menosprezo e a discriminação contra pessoas LGBT45, tem-se que o heterossexismo é uma ideologia tipicamente racista dada a homofobia e transfobia a ele inerentes (VECCHIATTI, 2013, p. 21-22).

⁶⁵ Foram *Amici Curiae* Grupo Gay da Bahia – GGB, a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – ABGLT, o Grupo de Advogados pela Diversidade Sexual – GADvS, Associação Nacional de Juristas Evangélicos, a Frente Parlamentar “Mista” da Família e Apoio à Vida, o Grupo Dignidade – Pela Cidadania de Gays, Lésbicas e Transgêneros, a Convenção Brasileira das Igrejas Evangélicas Irmãos Menonitas – COBIM, o Conselho Federal de Psicologia e o Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado – PSTU, ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transsexuais e a Defensoria Pública do Distrito Federal.

Como destaca Vecchiatti (2013), as ações LGBTIfóbicas têm o objetivo de se traduzirem em uma mensagem de desprezo pelos LGBTI, considerando-os como menos dignos de respeito e consideração:

Os atos de ofensas (físicas e verbais), homicídios, ameaças e discriminações praticados contra pessoas LGBT em nosso país têm motivação inequivocamente racista, pois se tratam de atos violentos, constrangedores, intimidatórios e/ou vexatórios realizados unicamente pelo fato de as pessoas LGBT terem uma orientação sexual não-heterossexual/heteroafetiva e uma identidade de gênero transgênera, ou seja, por não serem heterossexuais e/ou por terem uma identidade de gênero não-coincidente com o gênero socialmente atribuído a seu sexo biológico. Afinal, tais atos violentos, constrangedores, intimidatórios e/ou vexatórios são motivados única e exclusivamente pelo fato das pessoas LGBT serem LGBT, ou seja, unicamente por sua orientação sexual e/ou por sua identidade de gênero, nenhum motivo mais. O horrendo “estupro corretivo”, manifestação típica de lesbofobia, cometido contra mulheres lésbicas com o intuito de “mostrar a elas o que estão perdendo” (sic...); as nefastas agressões contra gays e bissexuais, inclusive cometidas por pais a seus filhos, para “que se tornem homens” (sic...); as nefastas agressões e assassinatos cometidos contra travestis e transexuais pelo simples fato de se identificarem com o gênero oposto ao socialmente atribuído ao seu sexo biológico e, assim, adequarem seu corpo a sua identidade de gênero; tais horrendas, nefastas e absurdas condutas demonstram o caráter tipicamente racista do heterossexismo social e/ou da homofobia e da transfobia na atualidade (VECCHIATTI, 2013, p. 25).

Considerar a LGBTIfobia como espécie de racismo vai ao encontro da jurisprudência da Suprema Corte, que já firmou o entendimento de que raça, para fins penais, é uma construção social com objetivo discriminatório.

Por outro lado, a ausência de normas penais que punam a LGBTIfobia, conforme sustentou Vecchiatti na ADO nº 26, desatende ao comando constitucional que determina que “a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais” (art. 5º, XLI, da CR/88). Para Vecchiatti, a inércia legislativa em produzir normas penais sobre a matéria ofende dois direitos fundamentais: 1) “o direito fundamental à liberdade, pois implica negação à população LGBT de realizar atos que não prejudicam terceiros e que não são proibidos pela lei” e 2) “o direito fundamental à igualdade, pois não há fundamento lógico-racional que justifique a discriminação [negativa] da população LGBT relativamente a heterossexuais não-transgêneros” (VECCHIATTI, 2013, p. 31-32). A ordem constitucional para punir as discriminações atentatórias a direitos e liberdades fundamentais refere-se à punição criminal, conforme aponta Vecchiatti (2013). Outros fundamentos são levantados na petição inicial⁶⁶.

Em seu parecer, o Procurador Geral da República sustentou que:

⁶⁶ Vecchiatti (2013) sustentou ainda o pedido no princípio da proporcionalidade, em sua vertente da vedação à proteção deficiente, no garantismo positivo e no direito fundamental à segurança da população LGBTI.

Condutas contrárias à liberdade de orientação sexual possuem nítido caráter discriminatório e violador da dignidade do ser humano, em patente confronto com esse conjunto de normas constitucionais. A homofobia decorre da mesma intolerância que suscitou outros tipos de discriminação, como aqueles em razão de cor, procedência nacional, religião, etnia, classe e gênero (BRASIL, 2015, p. 8).

Desse modo, a prática do racismo, prevista no Texto Constitucional, abrange atos LGBTIfóbicos: “O conceito de raça sob o viés biológico é obsoleto, e deve sua interpretação ser conferida de acordo com o princípio da dignidade do ser humano e o Estado Democrático de Direito” (BRASIL, 2015, p. 10). O alcance do termo raça e racismo deve ser definido “[...] de acordo com o contexto histórico e varia conforme o tempo e o local; não depende necessariamente de similaridade física entre as pessoas que compõem o grupo racializado” (BRASIL, 2015, p. 11).

Desse modo, sustentou a Procuradoria Geral da República que, ao interpretar a noção de raça e racismo para incluir a LGBTIfobia, não se estaria realizando analogia *in malam partem*, “[...] mas de interpretação conforme a Constituição do conceito de raça, para adequá-lo à realidade brasileira atual, em processo de mutação de conceitos jurídicos – o que é plenamente compatível com o conteúdo histórico da noção de ‘racismo’” (BRASIL, 2015, p. 14). Por fim, manifestou-se pelo reconhecimento da mora legislativa e pela interpretação dos termos raça e racismo para incluir a LGBTIfobia.

A Suprema Corte, analisando o caso, em síntese, por maioria reconheceu o estado de “[...] mora inconstitucional do Congresso Nacional na implementação da prestação legislativa destinada a cumprir o mandado de incriminação a que se referem os incisos XLI e XLII do art. 5º da Constituição, para efeito de proteção penal aos integrantes do grupo LGBT” e deu interpretação “[...] conforme à Constituição, em face dos mandados constitucionais de incriminação inscritos nos incisos XLI e XLII do art. 5º da Carta Política, para enquadrar a LGBTIfobia, qualquer que seja a forma de sua manifestação, nos diversos tipos penais definidos na Lei nº 7.716/89, até que sobrevenha legislação autônoma, editada pelo Congresso Nacional”, e ainda “[...] constituindo, também, na hipótese de homicídio doloso, circunstância que o qualifica, por configurar motivo torpe (Código Penal, art. 121, § 2º, I, “in fine”)” (BRASIL, 2019).

7.3. Análise comparativa dos dois casos

Reconhecer que a LGBTIfobia é espécie de racismo para efeito jurídico-penal está em consonância com a interpretação da Suprema Corte. A atividade interpretativa do tipo penal, tendo como paradigma o caso Ellwanger, não pode conduzir a outra conclusão. O racismo, para a Corte, é o mecanismo ideológico de depreciação de grupo vulnerável. Como sustentou o ministro Maurício Correia, no julgamento do HC nº 82.424, “a divisão dos seres humanos em raças decorre de um processo político-social originado da intolerância dos homens” (BRASIL, 2003, p. 560). O povo judeu foi “transformado” em sub-raça pela ideologia nazista (BRASIL, 2003).

O julgamento em outro sentido consideraria que racismo inclui manifestações antissemitas, mas não pode abarcar a LGBTIfobia. Vale dizer, deve incluir judeus como grupo vulnerável, mas não a população LGBTI. Essa interpretação somente pode ser sustentada admitindo uma indissimulável LGBTIfobia interpretativa. Significa afirmar que a LGBTIfobia é menos importante que outras práticas excludentes.

Importante considerar que nem todo mecanismo de exclusão social deve ser considerado racismo, como observa Vecchiatti:

Retome-se o conceito de racismo social do STF no famoso (e multicitado) caso Ellwanger (HC 82.424/RS): racismo como a inferiorização de um grupo social relativamente a outro. Isso não significa que qualquer discriminação seria abarcada pelo conceito de racismo, mas somente a inferiorização estrutural, sistemática, institucional e histórica o seria, a partir da raça como dispositivo de poder, que visa, artificialmente, criar privilégios estruturais a um grupo dominante relativamente a um grupo dominado (VECCHIATTI, 2019).

Como foi analisada ao longo do trabalho, a LGBTIfobia não é uma prática localizada, presente apenas em alguns ambientes sociais e com repercussão limitada à vida das pessoas LGBTI. Trata-se de um processo histórico de exclusão, fortemente institucionalizado nos aparelhos estatais e na prática cotidiana da vida das pessoas LGBTI. Assim, o que justifica a sua consideração como racismo é o seu modo particular, histórico, estruturante e onipresente na vida das pessoas que não atendem ao padrão heteronormativo de sexualidade.

Por outro lado, importante considerar que a violência contra a população LGBTI tem um modo ideológico de se afirmar como supostamente legítima. Essa forma de exclusão simbólica está amplamente consolidada na cultura ocidental, como se pesquisou nos capítulos anteriores. Isso faz com que os autores desse tipo de violência sejam geralmente pessoas comuns, até mesmo os familiares da vítima, pois consideram a identidade de gênero e orientação sexual de LGBTI como uma espécie de “afronta” à moral, um risco social etc. Seja

como prática social ou forma ideológica, a LGBTIfobia tem caráter racista e assim deve ser considerada.

8 CONCLUSÃO

O problema que esta pesquisa buscou enfrentar se encontra, de um lado, na constatação de que a violência contra a população LGBTI no país alcança dados alarmantes e, de outro, na falta de leis, em âmbito penal, que considerem os marcadores sociais de diferença da orientação sexual e da identidade de gênero como elementos caracterizadores de relevância penal. Tinha-se como hipótese inicial, posteriormente confirmada, que a ausência de normas penais que protegessem a livre manifestação da orientação sexual e da identidade de gênero violaria dois parâmetros de justiça e do Direito: o da liberdade e o da igualdade.

Para analisar o problema, a pesquisa se serviu da proposta teórica sobre justiça de Nancy Fraser, que a divide em três dimensões: da redistribuição, do reconhecimento e da representação (FRASER, 1996a, 1996b, 2003, 2006, 2009). Para ela, as demandas sociais deveriam estar fundamentadas nesses três paradigmas da justiça, tendo como critério de julgamento a paridade de participação. A pesquisa se apoiou na distinção entre padrões de status e classe nas práticas cotidianas, os quais circulam independentemente das instituições, e, por outro lado, entre padrões de valoração institucionalizados, embora essa não tenha sido uma distinção pouco desenvolvida por Fraser.

Considerou-se que os três paradigmas da justiça de Fraser poderiam ser analisados sob as duas perspectivas: as formas institucionalizadas e não institucionalizadas. O falso reconhecimento, os mecanismos de negação de acesso aos recursos materiais e a negação da representação política poderiam se dar por práticas sociais excludentes, independentes das instituições, ou estarem consolidadas nos aparelhos institucionais. Essa consideração exigiu a análise dos três paradigmas da justiça em Fraser nessas duas dimensões, o que foi feito mais detidamente no capítulo 6. Portanto, as três dimensões atuais da justiça foram enfrentadas a partir das práticas sociais excludentes dos próprios parceiros de interação.

No primeiro caso, tem-se que a negação do reconhecimento, da redistribuição e da representação ocorreria por meio de práticas sociais não mediadas pelas instituições ou, ao menos, em contextos onde o papel das instituições não tem relevância preponderante. Os próprios parceiros de interação consolidariam práticas sociais que impediriam os indivíduos de agirem socialmente em condições de liberdade.

Essa distinção a qual se apoiou promove uma diferenciação entre os papéis dos atores e instituições na exclusão dos grupos vulneráveis. Importante ressaltar que essa distinção não é desenvolvida por Fraser em seus trabalhos, mas pode ser percebida nas entrelinhas de suas críticas a Axel Honneth. Fraser (2003) considera que Honneth teria desconsiderado o papel

das instituições quando desenvolveu a sua teoria do reconhecimento. Nessa crítica, Fraser não nega que as práticas sociais excludentes podem circular de forma razoavelmente livre nas relações sociais, de modo que seriam, em grande medida, independentes das estruturas valorativas dos sujeitos encontradas nas instituições. Por outro lado, essas formas de exclusão presentes na sociedade poderiam, ao longo do tempo, se consolidar em formas de exclusão institucionalizadas, retroalimentando uma a outra.

A LGBTIfobia poderia ser analisada sob essa perspectiva, uma vez que está presente no cotidiano dos LGBTI, impedindo-os de agirem livremente na sociedade, ainda que se coloque de forma analítica, em segundo plano, o papel das instituições. Foi considerada aqui a liberdade. A pesquisa se voltou, nesse ponto, mais detidamente sobre a realidade concreta, pois a LGBTIfobia deveria ser analisada mais sob a perspectiva dos parceiros de interação e menos sob o ângulo das instituições.

Concluiu-se que o combate à LGBTIfobia deve levar em conta que se trata de um mecanismo de exclusão presente não somente nas instituições sociais, mas os próprios parceiros de interação consolidam essa prática excludente. Isso significa que os próprios cidadãos podem ser violadores de direitos de outros indivíduos. O grau de violência LGBTIfóbica no país viola a liberdade dos sujeitos LGBTI, como se demonstrou. O dever do Estado de criminalizar as condutas LGBTIfóbicas decorre da obrigação de tutela contra outros indivíduos ou entidades privadas. A criminalização da LGBTIfobia se justifica sobre as três dimensões da justiça em Fraser.

O parâmetro da liberdade impediria a livre circulação da pluralidade de manifestação da sexualidade. Para demonstrar essa hipótese, a pesquisa se serviu dos dados já catalogados por órgãos oficiais e ONGs de defesa dos direitos humanos da população LGBTI. Isso foi feito no capítulo sob o título *A violência LGBTIfóbica no Brasil* da dissertação. Demonstrou-se que o grau de violência ao qual a população LGBTI está submetida no país corrompe as condições concretas de ação e, dessa maneira, viola o direito à liberdade, mais especificamente o direito à liberdade sexual.

Sustentou-se, pois, que o objeto de tutela penal na criminalização da LGBTIfobia não é apenas a igualdade, mas também a liberdade. O crime busca preservar a igualdade entre pessoas LGBTI e não LGBTI, mas também punir as condutas que interferem indevidamente no livre exercício da sexualidade. Ou seja, a liberdade sexual é um bem jurídico também protegido pela criminalização da LGBTIfobia. Nesse ponto, divergiu-se da posição de Guilherme Nucci (2019), para quem o crime de racismo buscaria proteger a igualdade,

exclusivamente.

De outro lado, a ausência de normas penais que considerem a orientação sexual e a identidade de gênero viola o direito à igualdade. Essa análise se apoia na posição relativa dos sujeitos sociais em suas interações. Sob essa perspectiva, o que interessa são as representações sociais e de classe institucionalizadas. Compreendeu-se que a institucionalização de formas de exclusão ofende essencialmente o direito à igualdade, o qual deve corresponder às dimensões da isonomia, da equidade e da diversidade, de acordo com Alexandre Bahia (2014). Desse modo, devem ser alteradas as práticas sociais já institucionalizadas.

Analizou-se também nesta pesquisa, durante o terceiro capítulo, a forma como a LGBTIfobia foi institucionalizada no e pelo Direito, incorporada a sua estrutura de funcionamento na modernidade. As categorias sociais de orientação sexual e identidade de gênero não estão presentes apenas nas práticas sociais cotidianas, mas foram sustentadas pelo Direito, inclusive pelas leis penais que puniam severamente a sodomia. O propósito do estudo produzido em tal capítulo foi demonstrar que as categorias de gênero foram e, em grande medida, são utilizadas pelo Direito, ora de forma explícita, por meio de normas que puniam as homossexualidades, ora por meio do silêncio cúmplice diante da violência contra essa minoria. Tendo sido incorporada ao Direito, a LGBTIfobia acaba por corromper as condições para a paridade de participação. Portanto, levar a sério as exigências da igualdade significa tratar de forma adequada a violência LGBTIfóbica como prática criminosa.

Para analisar a institucionalização da LGBTIfobia, pesquisou-se a posição social de pessoas LGBTI em relação aos demais parceiros de interação a partir da tutela jurídico-penal. Nesse ponto, a análise teórica se voltou ao conjunto normativo que trata de violências específicas e tem motivação própria no sistema jurídico. Revelou-se importante também analisar de que modo os próprios institutos jurídicos devem ser adequadamente interpretados. Ao mesmo tempo em que os paradigmas da justiça exigem a garantia de condições de ação para o exercício da liberdade (primeira perspectiva reportada acima), também deve haver um padrão de interpretação que considere a todos igualmente dignos de respeito. Esse apontamento conduziu a pesquisa a duas análises: o sentido adequado do termo racismo previsto no texto constitucional (art. 5º, XLII, CR/88), Lei do Racismo e Código Penal, e o conjunto de leis que trata as formas específicas de violência contra grupos vulneráveis no país.

Considerou-se, após o percurso até aqui, que a compreensão adequada do racismo deve incluir a LGBTIfobia. Concluiu-se que o racismo não pode ser associado apenas aos seus

fundamentos biológico ou fenotípico, uma vez que a razão ideológica que justifica a discriminação não pode ser usada como forma de excluir outras formas de marginalização. Como construção artificial de diferenças sociais, a sua base de sustentação é extremamente frágil. O que deve justificar adequadamente a distinção entre práticas racistas e não racistas são critérios sociológicos e históricos. Serão as experiências concretas de exclusão que deverão determinar quais as formas de exclusão que merecem especial repúdio pelo sistema jurídico. Há elementos suficientes para afirmar que LGBTIfobia é uma espécie de racismo, devendo, portanto, ser enquadrada como crime na legislação brasileira atual.

No sexto capítulo, buscou-se relacionar as esferas da justiça em Fraser e a criminalização da LGBTIfobia. Em seus primeiros escritos sobre o tema do reconhecimento, Fraser demonstrava sua preocupação ao que entendia como a substituição da política da redistribuição pelo reconhecimento (FRASER, 1996). A isso a autora chamou de “problema de substituição” (FRASER, 2002, p. 10-14), o que ela pretende enfrentar em sua teoria bidimensional, posteriormente incorporando uma terceira dimensão. A proposta teórica de Fraser é uma tentativa de conciliar adequadamente as demandas por reconhecimento, redistribuição e representação. Entendeu-se, portanto, que as demandas sociais a serem justificadas publicamente devem estar amparadas em uma noção integrada dessas três dimensões. Embora possam eventualmente estar justificadas em uma dessas dimensões da justiça, deve-se demonstrar que não comprometem as outras dimensões, sob risco de resultar no problema ao qual Fraser busca fugir.

Nesse sentido, chegou-se à conclusão de que o combate à LGBTIfobia não é um problema que diz respeito exclusivamente ao paradigma do reconhecimento. Partindo da compreensão de Judith Butler (2016), segundo a qual a LGBTIfobia seria um modo estruturante das práticas sociais que se relacionam também ao sistema capitalista, trata-se de um problema que ao mesmo tempo deve ser analisado em seus efeitos simbólicos, materiais e políticos de exclusão. Se a LGBTIfobia é o que justifica a sua criminalização, essa mesma medida deve corresponder também às dimensões a que está relacionada. Em outras palavras, como a LGBTIfobia implica em formas de privação do reconhecimento, da redistribuição e da representação, qualquer medida que busque enfrentá-la deve levar em conta esses três efeitos. Sendo assim, pode-se dizer que a criminalização da LGBTIfobia atende às três dimensões da justiça, já analisadas anteriormente.

De maneira sintética, a obrigatoriedade de tutela penal específica contra a LGBTIfobia está sustentada em dois elementos centrais: a liberdade e a igualdade. A violência contra a

população LGBTI viola a livre manifestação da liberdade sexual, ao mesmo tempo em que o uso do Direito Penal, neste caso, está fundamentado também no direito à igualdade.

9 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APARELHO EXCRETOR”... São Paulo, 2014, **Uol**, Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2014/10/03/aparelho-excretor-nao-reproduz-veja-frases-da-semana.htm>> Acessado em novembro de 2019.

ADAMO, Betina da Silva. Os direitos fundamentais e o sistema de segurança pública: reflexões com base na teoria dos deveres de proteção do Estado. **Boletim Científico ESMPU**, Brasília, a. 10 – n. 34, p. 53-82 – jan./jun. 2011.

ALBUQUERQUE, Grayce Alencar; PARENTE, Jeanderson Soares; BELÉM, Jameson Moreira; GARCIA, Cintia de Lima. Violência psicológica em lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais no interior do Ceará, Brasil. **Revista Saúde Debate**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 109, p. 100-111. Abr-jun. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sdeb/v40n109/0103-1104-sdeb-40-109-00100.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

ALMEIDA, Bruno Rodrigues de. A liberdade de orientação sexual como expressão da dignidade: análise dos precedentes dos órgãos internacionais e regionais de proteção aos direitos humanos. **Pensar**, Fortaleza, v. 21, n. 3, p. 874-905, set./dez. 2016.

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural**. Belo Horizonte, Letramento: 2018.

AMBULANTE morre após ser espancado em estação do metrô de SP. Luis Carlos Ruas foi atacado ao tentar defender morador de rua homossexual, segundo informações da polícia. **O Globo**, Rio de Janeiro, 26 de dez. 2016. São Paulo. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/ambulante-morre-apos-ser-espancado-em-estacao-de-metro-de-sp.ghtml>>. Acesso em: 27 de nov. 2017.

ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais. **Dossiê: Assassinatos e Transexuais no Brasil em 2018**. BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naidier. Brasil: ANTRA, 2019.

ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais. **Mapa dos Assassinatos de Travestis e Transexuais no Brasil 2017**. Brasil: ANTRA, 2018.

ASSEMBLÉIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Condições**. 25 de novembro de 1981 - Resolução 36/55. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1981Declaração%20sobre%20a%20Eliminação%20de%20Todas%20as%20Formas%20de%20Intolerância%20e%20Discriminação%20Baseadas%20em%20Religião%20ou%20Crença.pdf>> Acesso em 22 de nov. 2019.

BAHIA, Alexandre Gustavo M. Franco de Moraes. **Anti-semitismo, tolerância e valores: anotações sobre o papel do judiciário e a questão da intolerância a partir do voto do ministro Celso de Mello no HC 82.424**. Revista dos Tribunais (São Paulo. Impresso), São Paulo, v. 847, p. 443-470, 2006.

BAHIA, Alexandre Gustavo M. Franco de Moraes. **Igualdade: 3 Dimensões, 3 Desafios.** In: CLÈVE, Clèmerson Merlin; FREIRE, Alexandre (org.). *Direitos Fundamentais e Jurisdição Constitucional.* São Paulo: Revistas dos Tribunais, 2014.

BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes. Necessidade de Criminalizar a Homofobia no Brasil: Porvir Democrático e Inclusão das Minorias. **Revista da Faculdade de Direito – UFPR,** Curitiba, vol. 60, n. 2, maio/ago. 2015, p. 177-207.

BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes; BOMFIM, Rainer. Estado brasileiro e normas internacionais: análise sobre a viabilidade o ajuizamento da denúncia de homotransfobia institucionalizada do perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Direito Izabela Hendrix,** vol. 18, nº 18, p. 54-66, julho de 2017.

BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco. Sobre a (in)capacidade do direito de lidar com a gramática da diversidade de gênero. **Revista Jurídica da Presidência,** Brasília, v. 18 n. 116 Out. 2016./Jan. 2017, p. 481-506.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo: fatos e mitos.** Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BECARIA, Cesare. **Dos Delitos e das Penas.** Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2 ed. rev. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

BERNARDI, Iara. **Projeto de Lei n. 5.003/2001.** Determina sanções às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas. Brasília: Câmara dos Deputados, 10 ago. 2001. P. 50-51. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD10AGO2001.pdf#page=52>. Acesso em: 15 nov. 2019.

BEZERRA, Mirthyani. Jovens que agrediram gays com lâmpadas na Paulista são Condenados a pagar R\$ 25,7 mil. **UOL,** São Paulo. 17 out. 2018. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/10/17/jovens-que-agrediram-gays-com-lampadas-na-paulista-sao-condenados-a-pagar-r-257-mil.htm>> Acesso em: 20 abr. 2019.

BORRILLO, Daniel. **Homofobia: História e crítica de um preconceito.** Tradução João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte, Autêntica: 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação Masculina.** Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRANCO, Guilherme Castelo. Racismo, Individualismo, Biopoder. **Rev. Filos., Aurora,** Curitiba, v. 21, n. 28, p. 29-38, jan./jun. 2009.

BRASIL. 1988. **Constituição: República Federativa do Brasil.** Brasília: Senado Federal.

BRASIL. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.275.** Supremo Tribunal Federal – DF, 2018. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15339649246&ext=.pdf> Acessado em 01 de mar. 2019.

BRASIL. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132/Rio de Janeiro**. Supremo Tribunal Federal – DF, 2011. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628633> Acessado em 01 de mar. 2019.

BRASIL. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4275**. Supremo Tribunal Federal – DF, 2018. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=749297200>

BRASIL. **Arquivo da Assembleia Nacional Constituinte. Vol. 187**, Doc. Parlaentar. VII – Comissão da Ordem Social, Anteprojeto da Comissão, 1987. Disponível em <<HTTP://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-187.pdf>

BRASIL. **Certidão de Julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade – DO nº 26**. Supremo Tribunal Federal, 2019. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=4515053>> Acesso em: 15 nov. 2019.

BRASIL. **Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial**. Promulgada pelo Decreto n.º 65.810, de 8.12.1969. Publicada no D.O. de 10.12.1969. Disponível: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-e-politica-externa/ConvIntElimTodForDiscRac.html> Acesso em: 27 nov. 2019.

BRASIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Código Penal dos Estados Unidos do Brasil**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html> Acessado em 01 de mar. 2019.

BRASIL. Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Código Penal**, Brasília, DF, mar. 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm> Acesso em 22 de nov. 2019.

BRASIL. Decreto-Lei n. 678, de 6 de novembro de 1992. **Promulga a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica)**, de 22 de novembro de 1969, Brasília, DF, nov. 1992. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D0678.htm> Acesso em 22 de nov. 2019.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 7.967, de 27 de agosto de 1945. Dispõe sobre a Imigração e Colonização, e dá outras providências**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/Del7967impressao.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 1º, de 17 de outubro de 1969**. Edita o novo texto da Constituição Federal de 24 de janeiro de 1967. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830. Manda executar o Código Criminal**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm Acessado em 01 de

mar. 2019.

BRASIL. **Lei nº 1.390, de 3 de julho de 1951.** Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L1390.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 1.973, de 1º de agosto de 1996.** Promulga a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, concluída em Belém do Pará, em 9 de junho de 1994. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1996/D1973.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003.** Dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.741.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006.** Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11340.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015.** Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113146.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 13.641, de 3 de abril de 2018.** Altera a Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha), para tipificar o crime de descumprimento de medidas protetivas de urgência. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/L13641.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 4.377, de 13 de setembro de 2002.** Promulga a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, de 1979, e revoga o Decreto nº 89.460, de 20 de março de 1984. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4377.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 9.029, de 13 de abril de 1995.** Proíbe a exigência de atestados de gravidez e esterilização, e outras práticas discriminatórias, para efeitos admissionais ou de permanência da relação jurídica de trabalho, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19029.htm> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997.** Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9459.htm#art1> Acesso em 16 de out. 2019.

BRASIL. **Parecer nº 110.474/2015-AsJConst/SAJ/PGR, na ADO nº 26.** 2015. Brasília: Procuradoria Geral da República. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=4515053>> Acesso em: 15 nov. 2019.

BRASIL. **Recurso Extraordinário 670.422.** Supremo Tribunal Federal – DF, 2018b. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4192182> Acessado em 01 de mar. 2019.

BRASIL. **Relatório sobre violência homofóbica no Brasil: ano de 2011.** CALAF, Priscila Pinto; BERNARDES, Gustavo Carvalho; ROCHA, Gabriel dos Santos (org.). Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2012.

BRASIL. **Relatório sobre violência homofóbica no Brasil: ano de 2012.** MONTEIRO, Bruno Gomes; IVANILDA, Gustavo Bernardes; FERREIRA, Maria Figueiredo Lyra; LARRAT, Symmy (org.). Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2013.

BRASIL. **Relatório sobre violência homofóbica no Brasil: ano de 2013.** Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2016.

BRASIL. **Resolução nº 175, de 14 de maio de 2013.** Conselho Nacional de Justiça. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/busca-atos-adm?documento=2504>> Acessado em 01 de mar. 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Habeas Corpus nº 82.424/RS.** Relator: Ministro Presidente Maurício Corrêa. Diário de Justiça Eletrônico, Brasília, 17 de set. 2003. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=79052>>. Acesso em: 25 de nov. 2017.

BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Recurso Extraordinário nº 418.376-5/MS.** José Adélio Franco de Moraes e Ministério Público do Estado do Mato Grosso do Sul. Relator: Ministro Marco Aurélio Mello, Relator para Acórdão: Ministro Joaquim Barbosa. Tribunal Pleno. 09 de fevereiro de 2006. Acesso em 01 de nov. 2019.

BRASIL. **Violência LGBTfóbicas no Brasil: dados da violência.** Elaboração de Marcos Vinícius Moura Silva. Brasília: Secretaria Nacional de Cidadania, 2018.

BUTLER, Judith. Meramente cultural. Tradução de Aléxia Bretas. **Idéias**, Campinas, v.7, n. 2, p. 227-248, jul/dez. 2016. Recuperado de <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649503>.

CASTRO, Francisco José Viveiro de. **Attentados ao pudor.** Rio Janeiro: Freitas Bastos, 1894.

COLOMBIA DIVERSA. **Cuando el prejuicio mata, informe de derechos humanos de lesbianas, gay, bisexuales y personas trans en Colombia 2012.** Bogotá, 2012. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/231437240/Informe-DDHH-Lgbt-2012-Colombia-Diversa#download&from_embed>. Acesso em: 20 abr. 2019.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS – CIDH. **Um panorama da violência contra as pessoas LGBTI na América: um registro que documenta atos de violência entre 1º de janeiro de 2013 e 31 de março de 2014.** Washington, 2014. Disponível em <<http://www.oas.org/pt/cidh/prensa/notas/2014/153A.asp>> Acesso em: 20 abr. 2019.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS – CIDH. **Violência contra Pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersexo nas Américas, 2015.** Disponível em <<http://www.oas.org/pt/cidh/docs/pdf/violenciapessoaslgbti.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

COSTA, Ana Maria Machado. **A Discriminação por Orientação Sexual no Trabalho – Aspectos Legais.** In: POCAHY, Fernando. Rompendo o silêncio: homofobia e heterossexismo na sociedade contemporânea. Porto Alegre: Nuances, 2007.

EM POST, jovem disse antes de morrer que foi agredido pela mãe por ser gay. **G1**, Ribeirão e Franca. 16 de jan. 2017. Disponível em <<http://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2017/01/em-post-jovem-disse-antes-de-morrer-que-foi-agredido-pela-mae-por-ser-gay.html>> Acesso em: 20 abr. 2019.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** Tradução de Leandro Konder. 9º Edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ESTUDANTE da UERJ foi executado em favela da zona norte do Rio, diz polícia. **Último Segundo**, São Paulo. 07 de mai. 2018. Disponível em <<https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2018-05-07/morte-estudante-ufrj-rio.html>> Acesso em: 20 abr. 2019.

FELDENS, Luciano. **A Constituição Penal – A dupla face da proporcionalidade no controle de normas penais.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

FERREIRA, Dalton; TOMAZ, Kleber. Cabeleireiro é ofendido, esfaqueado e morto na Paulista; família fala em homofobia. **G1**, São Paulo. 22 de dez. 2018. Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/12/22/cabeleireiro-e-ofendido-esfaqueado-e-morto-por-dupla-na-paulista-familia-fala-em-homofobia.ghtml>> Acesso em: 20 abr. 2019.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA E INSTITUTO DE PESQUISA DATAFOLHA. **Visível e Invisível: a Vitimização de Mulheres no Brasil.** 2ª Ed. BUENO, Samia; LIMA, Renato Sérgio (Orgs.). 2019. Disponível em <<http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/02/relatorio-pesquisa-2019-v6.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade.** Tradução de Maria Ermatina Galvão. São Paulo, Martins Fontes: 2005.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo.** Tradução de Alfredo Tzveibel. La Plata, Altamira: 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade Volume I: a vontade de saber.** Tradução de Maria Thereza da Costa Alburquerque e J. A. GuilhonAlburquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOX, Richard.; LAWLESS, Jennifer. (2012). Entrando na arena? Gênero e a decisão de concorrer a um cargo eletivo. Tradução de Roberto Cataldo Costa. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 8. Brasília, mai/agos. 2012, p. 129-163. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n8/06.pdf>> Acesso em 06 de nov. 2019.

FRASER, Nancy. A Triple movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi. **New Left Review**, 81 may/june, 2013.

FRASER, Nancy. Abnormal Justice. **Critical Inquiry**, Chicago, Vol. 34, nº. 3, 2008a, p. 393-422.

FRASER, Nancy. Da Redistribuição ao Reconhecimento: dilemas da justiça numa Era “Pós-Socialista”. Tradução de Júlio Assis Simões. **Revista Cadernos de Campo**, São Paulo, nº 14/15, 2006, p. 231-239.

FRASER, Nancy. **Escalas de justicia**. Tradução de Antoni Martínez Riu. Barcelona, Herder: 2008b.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a “postsocialist” age. **New Left Review**, nº 212, p. 68-93, jul/ago, 1996a.

FRASER, Nancy. Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento. **Revista New left Review**, nº 4, 2000, set./out, p. 55-68. Recuperado de <https://newleftreview.es/issues/4/articles/nancy-fraser-nuevas-reflexiones-sobre-el-reconocimiento.pdf>

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações**, Londrina, v. 14, n.2, p. 11-33, Jul/Dez. 2009.

FRASER, Nancy. O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero. Tradução de Maria José Magalhães e Marinela Freitas. **Revista Ex Aequo**, nº 8, 2013, p.57-89. Recuperado de <https://exaequo.apem-estudos.org/artigo/o-que-e-critico-na-teoria-critica>

FRASER, Nancy. Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida do Capitalismo. Tradução de Mayra Cotta. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, Vol. 06, n. 10, 2015, p. 704-728.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética. Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. **Revista Lua Nova**, São Paulo, v. 70, 2007, p. 101-138. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>>. Acessado em 01 de mar. 2019.

FRASER, Nancy. **Redistribuição, reconhecimento e participação: por uma concepção integrada da justiça**. In: D. IKAWA; F. PIOVESAN; D. SARMENTO (coord.), Igualdade, Diferença e Direitos Humanos. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008. p. 172-191.

FRASER, Nancy. Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género. **Revista Internacional de Filosofía política**. nº 8, p.18-40, 1996b.

FRASER, Nancy. **Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado**. Tradução de Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. Lua Nova, São Paulo, 2009, n° 77. Recuperado de: < <http://www.scielo.br/pdf/ln/n77/a01n77.pdf>>.

FRASER, Nancy. **Social Justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation**. In: AXEL, Honneth; FRASER, Nancy (org). Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange. New York: Verso, 2003. p. 7-110.

FRASER, Nancy. **Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation**. Stanford University. 1996c, april 30, may 2, p. 1-68. Recuperado de https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/f/Fraser98.pdf

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. New York, Verso: 2003.

FRASER, Nancy. **A Justiça Social na Globalização: Redistribuição, Reconhecimento e Participação**. Tradução de Tradução de Teresa Tavares. Revista Crítica de Ciências Sociais, São Paulo, 2002, n° 62, p. 7-20. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/63/RCCS63-Nancy%20Fraser-007-020.pdf>

FRAZÃO, Felipe. Justiça condena a 9 anos de prisão acusado de tentar matar gay com golpes de lâmpada. **Veja**, São Paulo. 21 out. 2015. Disponível em <<https://veja.abril.com.br/brasil/justica-condena-a-9-anos-de-prisao-acusado-de-tentar-matar-gay-com-golpes-de-lampada/>> Acesso em: 20 abr. 2019.

FREGADOLLI, Luciana. Antecedentes históricos do Código Criminal de 1830. **Akrópolis – Revista de Ciências Humanas da UNIPAR**. Umuarama, v. 5, n. 20, 1997.

GOMES, David Francisco Lopes. Sobre o Conceito Moderno de Constituição: Proposta de uma Nova Abordagem. **Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito PPGDIrJUFRRGS**, Porto Alegre, Vol. XIII, Número 1, 2018, p. 124-148. Disponível em: < https://www.academia.edu/37701496/Sobre_o_conceito_moderno_de_Constitui%C3%A7%C3%A3o_proposta_de_uma_nova_abordagem> Acesso em 01 de nov. 2019.

GOMES, Luiz Flávio. **Norma e Bem Jurídico no Direito Penal**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

GOMES, Verônica de Jesus. **Vício dos Clérigos: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa**. Niterói, 2010. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense.

GONÇALVES, Eduardo. “Não aguentava mais ele”, afirma mãe que matou e queimou filho. **Veja**, São Paulo. 12 de jan. 2017. Disponível em <<https://veja.abril.com.br/brasil/nao-aguentava-mais-ele-afirma-mae-que-matou-e-queimou-filho/>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GONÇALVES, Luiz Carlos dos Santos. **Mandados Expressos de Criminalização e Proteção de Direitos Fundamentais na Constituição Brasileira de 1988**. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do**

século XX. Tradução Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: UNIESP, 2000.

GRUPO AFROREGGAE. InfoReggae. **Projeto Além do Arco-Íris.** GARCIA, Marcelo (Orgs.). 2013. Disponível em <<http://www.afroreggae.org/wp-content/uploads/2014/06/InfoReggae-01-A1%C3%A9m-Arco-%C3%8Dris.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Assassinatos de homossexuais (LGBT) no Brasil – Relatório 2011.** Salvador: GGB, 2011. Disponível em <<https://pt.calameo.com/read/004650218e9aeab5f5efb>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Assassinatos de homossexuais no Brasil – Relatório 2013.** Salvador: GGB, 2013. Disponível em <<https://homofobiamata.wordpress.com/relatorios/2013-2/>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Assassinatos de homossexuais no Brasil – Relatório 2012.** Salvador: GGB, 2012. Disponível em <<https://pt.calameo.com/read/004650218142ea882ec8a>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Assassinatos de homossexuais no Brasil – Relatório 2010.** Salvador: GGB, 2010. Disponível em <<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2012/04/tabela-geral-de-assassinatos-2010.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Assassinatos de LGBT no Brasil – Relatório 2016.** Salvador: GGB, 2016a. Disponível em <<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2017/01/relatc3b3rio-2016-ps.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Assassinatos de LGBT no Brasil – Relatório 2015.** Salvador: GGB, 2015a. Disponível em <<https://pt.calameo.com/read/0046502188e8a65b8c3e2>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Assassinatos de LGBT no Brasil – Relatório 2014.** Salvador: GGB, 2014. Disponível em <<https://pt.calameo.com/read/004650218f17f4d3d773e>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Homossexuais GLBT Assassinados no Brasil – Relatório 2009.** Salvador: GGB, 2009. Disponível em <<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2012/04/tabela-geral-de-assassinatos-2009.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Mortes violentas de LGBTI+ no Brasil – Relatório 2018.** Salvador: GGB, 2018. Disponível em <<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2019/01/relatorio-2018-1.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Pessoas LGBT mortas no Brasil – Relatório 2017.** Salvador: GGB, 2017. Disponível em

<<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2017/12/relatorio-2081.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Registro de Homicídios em 2016**. Salvador: GGB, 2016b. Disponível em <<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2017/01/planilha-2016.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

GRUPO GAY DA BAHIA – GGB. **Relatório 2015: Quem a Homotransfobia matou hoje?**. Salvador: GGB, 2015b. Disponível em <<https://homofobiamata.files.wordpress.com/2016/01/listagem1.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019

GRUPO GAY DA BAHIA. **The murder of lesbian, gay, bisexual, transsexual and transvestite (LGBT), Persons in Brazil: Report 2016**. Salvador: GGB, 2016.

GUIMARAES, Antônio Sérgio Alfredo. Ação afirmativa, autoritarismo e liberalismo no Brasil de 1968. **Revista Novos Estudos**. São Paulo, a. 01, n° 101, p. 05-25, jan/mar. 2015.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de Geoge Sperber. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre factividade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2°. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**, Parte I. Tradução de Paulo Meneses. 2ª Edição, Petrópolis: Vozes, 1992.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Marlins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003.

HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. Tradução: Emil Sobottka e Giovani Saavedra. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n° 1, p. 46-67, jan/abr., 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios: Síntese de indicadores 2015**. Rio de Janeiro: IBGE, 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA E FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Atlas da violência 2017**. Rio de Janeiro: IPEA e FBSP, 2017. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/170609_atlas_da_violencia_2017.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA E FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Atlas da violência 2018**. Rio de Janeiro: IPEA e FBSP, 2018.

Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf. Acesso em: 20 abr. 2019.

INSTITUTO RUNA. **Realidades Invisibles: Violencia contra Travestis, Transexuales y Transgeneros que Ejercen Comercio Sexual en la Ciudad de Lima**. Lima (Perú): Instituto Runa, 2007. Disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0B7Fu2AR-2ZdvNzk3NDE3NGItOWFIYy00Zjc1LWI0YTEtYTA1YTkxYmM1ZDE2/edit> Acesso em 19 de abr. de 2019.

IOTTI, PAULO. Pela lógica do Direito Penal Mínimo, Homotransfobia tem que ser criminalizada. 2017, **Justificando**. Disponível em: <http://www.justificando.com/2017/07/10/pela-logica-do-direito-penal-minimo-homotransfobia-tem-que-ser-criminalizada/> Acesso em 19 de abr. de 2019.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Tradução Cesar Gordon. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía Multicultural: una teoría de los derechos de las minorías**. Traducción de Carme Castells Auleda. Buenos Aires, Paidós: 1996.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo: Corpo e Gênero dos Gregos à Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEMOS, Marcela. Matheusa foi morta ao tentar tirar fuzil de traficante no Rio, diz polícia. **Bol**, Rio de Janeiro, 7 de jan. 2019. Disponível em: <https://www.bol.uol.com.br/noticias/2019/01/07/matheusa-morta-fuzil-traficante-favela-rio-diz-policia.htm> Acesso em: 20 abr. 2019.

MACHADO, Fernando Luís. Os novos nomes do racismo: especificação ou inflação conceptual? **Sociologia Problemas e Práticas**, 33, p. 9-44, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/spp/n33/n33a01.pdf>

MÃE de travesti morta por espancamento diz que filha é vítima da homofobia. **Informe baiano**, Fortaleza. 12 de mar. 2017. Disponível em <https://informebaiano.com.br/26157/noticia/mae-de-travesti-morta-por-espancamento-diz-que-filha-e-vitima-da-homofobia> Acesso em: 20 abr. 2019.

MARÉS, Chico; BECKER, Clara; AFONSO, Nathália; RESENDE, Leandro. **Homofobia, salário de mulheres e inadimplência: os erros de Bolsonaro em sabatina**. Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2018/08/04/bolsonaro-sabatina-globonews/> Acesso em 01/11/2019.

MARIDO de cabeleireiro esfaqueado e morto na Paulista cobra justiça: 'Espero que seja feita'. **G1**, São Paulo. 25 de dez. 2018. Disponível em <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/12/25/marido-de-cabeleireiro-esfaqueado-e-morto-na-paulista-cobra-justica-espero-que-seja-feita.ghtml> Acesso em: 20 abr. 2019.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. O Tribunal Penal Internacional Integração ao direito brasileiro e sua importância para a justiça penal internacional. **Revista de Informação**

Legislativa, Brasília a. 41 n. 164 out./dez. 2004.

MEAD, George Herbert. **Mind, Self e society**. Chicago: Joas Hans, 2015.

MENDES, Maria Manuela. Raça e Racismo: controvérsia e Ambiguidades. **Vivência**, Natal, v. 1, n. 39, p. 101-123, maio, 2009.

MINAS GERAIS. Tribunal de Justiça do Estado de Minas Gerais. **Apelação Criminal nº 1.0024.12.266703-3/001**. Relator: Wanderley Paiva. Belo Horizonte, 2017. Disponível em: <https://www5.tjmg.jus.br/jurisprudencia/pesquisaNumeroCNJEspelhoAcordao.do?jsessionid=07126C1836BA31A565772892701FCBEE.juri_node1?numeroRegistro=1&totalLinhas=1&linhasPorPagina=10&numeroUnico=1.0024.12.266703-3%2F001&pesquisaNumeroCNJ=Pesquisar>

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. **Revista Latino americana**, São Paulo, v. 1, p. 125-157, dez. 2009.

MORAES, Alexandre Rocha Almeida de. A Teoria dos Mandados de Criminalização e o Combate Efetivo à Corrupção. **Revista Jurídica ESMP/SP**, V n° 5, 2014, p. 43-68.

MOREIRA, Adilson José. Cidadania Sexual: Postulado Interpretativo da Igualdade. **Direito, Estado e Sociedade**. Rio de Janeiro, vol. 48, p. 10– 48, jan/jun. 2016b.

MOREIRA, Adilson José. Miscigenando o Círculo do Poder: Ações Afirmativas, Diversidade Racial e Sociedade Democrática. **Revista da Faculdade de Direito – UFPR**, Curitiba, vol. 61, n. 2, p. 117 – 148, maio/ago. 2016.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo, Pólen: 2019.

MOTT, Luiz. A revolução homossexual: a poder de um mito. **Revista USP**, São Paulo, n. 49, p. 40-59, mar/mai., 2001.

MOTT, Luiz. Anti-Homossexualidade: a Gênese da Homofobia. **Revista de Estudos de Cultura**, n° 2, Mai/Ago., p. 16-32 2015. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/revec/article/view/4244>> Acesso em 01 de nov. 2019.

MOTT, Luiz. Relações raciais entre homossexuais no Brasil colonial. **Revista De Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 169-189, dez. 1992.

NAGAMINE, Renata Reverendo Vidal Kawano. Os direitos de pessoas LGBT na ONU (2000-2016). **Revista Latinoamericana**, n° 31, abr./abr., 2019, p. 28-56. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sess/n31/1984-6487-sess-31-28.pdf>> Acesso em: 27 nov. 2019.

NARDI, Henrique Caetano. **Nas Tramas do Humano: Quando a Sexualidade Interditada o Trabalho**. In: POCAHY, Fernando. Rompendo o silêncio: homofobia e hterossexismo na sociedade contemporânea. Porto Alegre: Nuances, 2007.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Código Penal comentado**. 18° ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Código Penal Comentado**. 18ª edição, rev. atual. ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Leis Penais e Processuais Penais Comentadas**, Vol. 1. 12ª edição, rev. atual. ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2019.

OLIVEIRA, Marcelo Andrade Cattoni de; SILVA, Diogo Bacha; BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes. **Sobre a Criminalização da Homofobia e Transfobia: uma crítica da crítica**. 2019. Disponível em: <<https://emporiododireito.com.br/leitura/sobre-a-criminalizacao-da-homofobia-e-transfobia-uma-critica-da-critica>> Acesso em 01/11/2019.

OLIVEIRA, Miguel Tassinari de. **Bem Jurídico-penal e Constituição**. 2010. 169 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/8941/1/Miguel%20Tassinari%20de%20Oliveira.pdf> Acesso em 01 de nov. 2019.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <<http://www.un.org/en/documents/udhr/>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução no 1.904**. Declaração das Nações Unidas sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, 1963. Assembleia Geral das Nações Unidas. Disponível em: <www.un.org>. Acesso em: 27 nov. 2019.

ORDENAÇÕES AFONSINAS. Livro V, Título XVII. **Dos que cometem peccado de sodomia**. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/15pg53.htm>>. Acessado em 01 de mar. 2019.

ORDENAÇÕES MANUELINAS. Livro V, Título XII. **Dos que cometem pecado de fodomia**. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/15p47.htm>>. Acessado em 01 de mar. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS – OEA (ASSEMBLEIA GERAL). **Resolução 2807, de 6 junho de 2013, Direitos Humanos, Orientação Sexual e Identidade e Expressão de Gênero**. La Antigua, Guatemala. Disponível em <<http://www.oas.org/es/cidh/lgtbi/docs/AG-RES-2807XLIII-O-13.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS – OEA (ASSEMBLEIA GERAL). **Resolução 2867, de 5 junho de 2014, Direitos Humanos, Orientação Sexual e Identidade e Expressão de Gênero**. Disponível em <<http://www.oas.org/es/cidh/lgtbi/docs/AG-RES2863-XLIV-O-14esp.pdf>> Acesso em: 20 abr. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Resolução nº 2.435, de 3 de junho de 2008. Dispõe sobre Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de gênero**. Medellín, Colômbia, 3 de junho de 2008. Secretaria Geral Organização dos Estados Americanos. Disponível em:

<<http://www.oas.org/consejo/pr/AG/resoluciones%20y%20declaraciones.asp>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Resolução nº 2.504, de 4 de junho de 2009. Dispõe sobre Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de gênero.** San Pedro Sula, Honduras, 4 de junho de 2009. Secretaria Geral Organização dos Estados Americanos. Disponível em: <<http://www.oas.org/consejo/pr/AG/resoluciones%20y%20declaraciones.asp>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Resolução nº 2.600, de 8 de junho de 2010. Dispõe sobre Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de gênero.** Lima, Peru, 8 de junho de 2010. Secretaria Geral Organização dos Estados Americanos. Disponível em: <<http://www.oas.org/consejo/pr/AG/resoluciones%20y%20declaraciones.asp>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Resolução nº 2.653, de 7 de junho de 2011. Dispõe sobre Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de gênero.** São Salvador, El Salvador, 7 de junho de 2011. Secretaria Geral Organização dos Estados Americanos. Disponível em: <<http://www.oas.org/consejo/pr/AG/resoluciones%20y%20declaraciones.asp>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Resolução nº 2.721, de 4 de junho de 2012. Dispõe sobre Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de gênero.** São Cochabamba, Bolívia, 4 de junho de 2012. Secretaria Geral Organização dos Estados Americanos. Disponível em: <<http://www.oas.org/consejo/pr/AG/resoluciones%20y%20declaraciones.asp>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Resolução nº 2.807, de 6 de junho de 2013. Dispõe sobre Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de gênero.** São La Antigua, Guatemala, 4 de junho de 2013. Secretaria Geral Organização dos Estados Americanos. Disponível em: <<http://www.oas.org/consejo/pr/AG/resoluciones%20y%20declaraciones.asp>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

PELÚCIO, Larissa; MISKOLCI, Richard. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. **Revista Latinoamericana**, n.1, 2009, p.125-157.

PENNAFORT, Roberta. Estudante da UERJ desaparecido foi executado, diz polícia. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 6 de mai. 2018. Disponível em: <<https://brasil.estadao.com.br/noticias/rio-de-janeiro,estudante-da-uerj-desaparecido-foi-executado-diz-irmao,70002297768>> Acesso em: 20 abr. 2019.

PEREIRA, Cleyton Feitosa. Barreiras à Ambição e à Representação Política da População LGBT no Brasil. **Revista Ártemis**, Vol. XXIV nº 1; jul-dez, 2017. p. 120-131.

PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA: Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero. Yogyakarta, Indonésia, 2006. Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf>. Acesso em 25 de nov. 2017.

QUINALHA, Renan. **Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro.** In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (Orgs.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018.

RAWLS, JOHN. **Justiça e Democracia.** Tradução de Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, João Ronaldo. **A Proibição da Discriminação no Trabalho: uma análise da construção dos incisos XXX, XXXI e XXXII do art. 7º da Constituição nos trabalhos constituintes de 1987/1988.** In: ALVES, Amauri Cesar; LINHARES, Roberta Castro Lana; CASTRO, Thiago Henrique Lopes. **Direitos dos Trabalhadores na Assembleia Nacional Constituinte: análise crítica da tramitação de regras dos art. 7º, 8 e 9º da Constituição da República.** Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

RIOS, Roger Raupp. **Liberdades públicas e homossexualidade: a liberdade de orientação sexual no direito brasileiro e o Supremo Tribunal Federal (ADPF 132).** In: RAMOS, Marcelo Maciel; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá; ALKMIN, Gabriela Campos (Org.). *Gênero, Sexualidade e Direitos Humanos: Perspectivas Multidisciplinares*. Belo Horizonte: Initia Via, 2017, p. 42-62.

RIOS, Roger Raupp. Para um Direito Democrático da Sexualidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 71-100, jul./dez. 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Gustavo Gomes da Costa. Diversidade sexual, partidos políticos e eleições no Brasil contemporâneo. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 21. Brasília, set/dez, 2016, p. 147-186. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522016000300147&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em 06 de nov. 2019.

SANTOS, Gustavo Gomes da Costa. Movimento LGBT e partidos políticos no Brasil. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, v. 6, n. 1, jan/jun. 2016, p. 179-212.

SANTOS, Ivair Augusto Alves. **Direitos humanos e as práticas de racismo.** Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2013.

SEDGWICK, Eve Konofsky. A epistemologia do armário. **Caderno Pagu**, Campinas, ano 2007, n. 28, p. 19-54, jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

SILVA, José Afonso. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 37º Ed. rev. atual., São Paulo: Malheiros, 2014.

SIRKIS, Alfredo. Homofobia e política. **Uol**, 2013. Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniao/colunas/homofobia-e-politica/>> acesso em 06 de nov. 2019.

SOUZA, Jessé. (Não) Reconhecimento e Subcidadania, ou o que é “ser Gente”? **Lua Nova**, São Paulo, nº 59, 2003, p. 51-73. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n59/a03n59.pdf>> Acesso em 24/10/2019.

STRECK, Lenio Luiz. A Dupla Face do Princípio da Proporcionalidade e o Cabimento de Mandado de Segurança em Matéria Criminal: Superando o Ideário Liberal Individualista-Clássico. **Revista do Ministério Público**, nº 53, 2002, p. 223-251.

SUSPEITOS de matar jovem e queimar corpo, mãe e padrasto são presos. Tatiana Lozano Pereira afirma que matou o filho a facadas após briga em SP. Morte ocorreu em dezembro e corpo foi encontrado dias depois pela polícia. **O Globo**, Rio de Janeiro, 11 de jan. 2017. Ribeirão e Franca. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2017/01/suspeitos-de-matar-jovem-e-queimar-corpo-mae-e-padrasto-sao->

SZKLAROWSKY, Leon Frejda. Crimes de racismo. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, a. 34, nº 135, p. 19-36, jul./set. 1997.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento**. Tradução de Marta Machado. Instituto Piaget: Lisboa, 1998.

TAYLOR, Charles. **The Politics of Recognition**. Disponível em: <http://elplandehiram.org/documentos/JoustingNYC/Politics_of_Recognition.pdf>. Acessado em: 05 de dez. 2017.

TRANSGENDER EUROPE. **Transrespeto versus transfobia em el mundo: um estudio comparativo de la situación de los derechos humanos de las personas Trans**. Traducción de Isabel Ferreira. Berlin, 2013a. Disponível em <http://transrespect.org/wp-content/uploads/2015/08/TvT_research-report_ES_.pdf>. Acessado em 01 de mar. 2019.

TRAVESTI Dandara foi apedrejada e morta a tiros no Ceará, diz secretário. **G1**, Fortaleza. 7 de mar. 2017a. Disponível em <<http://g1.globo.com/ceara/noticia/2017/03/apos-agressao-dandara-foi-morta-com-tiro-diz-secretario-andre-costa.html>> Acesso em: 20 abr. 2019.

TRAVESTI é espancada até a morte no Bom Jardim. **O Povo**, Fortaleza. 3 de mar. de 2017b. Disponível em <<https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2017/03/travesti-e-espancada-ate-a-morte-no-bom-jardim.html>> Acesso em: 20 abr. 2019.

UNESCO. **The Race Question**. 1950. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128291>>. Acesso em 01/11/2019.

UNITED NATIONS. **Nascidos Livres e Iguais: orientação sexual e identidade de gênero no Regime Internacional de Direitos Humanos**. Brasília, 2013. Disponível em: <https://www.ohchr.org/Documents/Publications/BornFreeAndEqualLowRes_Portuguese.pdf>

Acesso em: 27 nov. 2019

UOL. “**Aparelho excretor não reproduz**”, diz Levy Fidelix; veja frases da semana. 2014. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2014/10/03/aparelho-excretor-nao-reproduz-veja-frases-da-semana.htm>> Acesso em 01/11/2019.

VAZ, Luiza. Suspeito de ofender, esfaquear e matar gay na Paulista é preso, mas nega crime motivado por homofobia. **G1**, São Paulo. 26 de dez. 2018. Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/12/26/suspeito-de-ofender-esfaquear-e-matar-gay-na-paulista-e-preso-e-nega-crime-de-homofobia.ghtml>> Acesso em: 20 abr. 2019.

VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. **Maioria histórica do STF considera homotransfobia como crime de racismo**. Resposta a críticas. 2019. Disponível em <<https://www.justificando.com/2019/05/27/maioria-historica-do-stf-considera-homotransfobia-como-crime-de-racismo-respostas-a-criticas/>> Acesso em: 15 nov. 2019.

KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

ZICA, Luciano. **Relatório sobre o Projeto de Lei n. 5.003/2001**. Determina sanções às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas. Brasília: Câmara dos Deputados, 10 abr. 2005. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=297961&filename=Tramitacao-PL+5003/2001> Acesso em: 15 nov. 2019.