

## Redistribuição e reconhecimento: categorias integradas para um modelo de justiça social

Neste capítulo serão analisados os conceitos de redistribuição e reconhecimento tais como entendidos por Nancy Fraser, acrescentando visões que dialogam com estas categorias nos campos da filosofia moral, da teoria social e na prática política. O objetivo é reconstruir um panorama do modelo de justiça social defendido pela autora; inicialmente um modelo bidimensional (que envolve as dimensões de justiça à redistribuição e ao reconhecimento) e, posteriormente, tridimensional, quando é incluída a categoria política no seu modelo (onde está inserido o remédio de enquadramento, responsável por garantir que as medidas de redistribuição e reconhecimento produzam efeito em um ambiente de paridade de participação), o que será visto no capítulo seguinte.

Inicialmente, serão analisadas as origens das categorias de redistribuição e reconhecimento: os pensamentos filosóficos que estão por trás, as diferenças e por que estas diferenças tornam um desafio a tarefa de unir ambas em um modelo de justiça, ainda que bidimensional. Em seguida, passa-se a explorar como Fraser une estas duas categorias, quais soluções ela apresenta para estas questões. Isto ocorre nos campos da filosofia moral, da teoria social e da prática política, áreas que norteiam a divisão de tópicos deste capítulo.

Em princípio, devem ser consideradas as origens filosóficas das categorias ora trabalhadas. Reconhecimento é conceito proveniente da filosofia hegeliana, atualmente aplicado a questões de identidade e diferença. É utilizado para desdobrar bases normativas de pleitos políticos. No campo da filosofia moral, esta categoria condiciona a autonomia do sujeito à intrasubjetividade, capturando adequadamente os problemas morais de muitos conflitos contemporâneos.

Redistribuição, por sua vez, é fruto de articulação na época do pós-guerra, quando o paradigma de justiça distributiva pareceu ajustado à análise das demandas em relação ao trabalho e aos pobres naquele período.<sup>4</sup> “Com questões

---

<sup>4</sup> FRASER, Nancy. HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?: a political-philosophical exchange**; translated by Joel Golb, James Ingram, and Christiane Wilke. New York: Verso Books,

de diferença usualmente relegadas para as margens, demandas por redistribuição igualitária pareceram tipificar o significado de justiça”<sup>5</sup>. Não havia necessidade de examinar a relação entre redistribuição e reconhecimento. Hoje, no entanto, essa relação merece uma interrogação. O Onze de Setembro aflorou lutas sobre religião, nacionalidade e gênero que estão agora irrevogavelmente imbricadas na discussão sobre justiça social.

“Ao mesmo tempo, no entanto, a justiça distributiva não desapareceu. Ao contrário, desigualdades econômicas crescem, enquanto forças neoliberais promovem a globalização corporativa e enfraquecem as estruturas de governança que anteriormente permitiram alguma redistribuição nos países”<sup>6</sup>.

Portanto, nem redistribuição nem reconhecimento podem ser negligenciados. A premissa fundamental defendida por Fraser, e com a qual Axel Honneth está de acordo no livro em que publicaram juntos, é que um entendimento mais adequado de justiça deveria abranger pelo menos dois conjuntos de preocupações: aqueles da era fordista na luta por redistribuição e aqueles tidos hoje como lutas por reconhecimento.

Ao enxergar uma dissociação entre demandas por reconhecimento e redistribuição, Fraser propõe um modelo de justiça bidimensional que abarca demandas dos dois tipos sem reduzi-los um ao outro. Ligando esta concepção a uma teoria do capitalismo, ela argumenta que somente um enquadramento que integre estas duas perspectivas analiticamente distintas de redistribuição e reconhecimento pode dar conta das interrelações existentes entre desigualdade de classes e hierarquia de status na sociedade contemporânea. O resultado é a formulação de uma teoria na qual má distribuição está entrelaçada com falso reconhecimento, mas um não pode ser reduzido ao outro<sup>7</sup>.

Ao estudar o modelo que liga reconhecimento e representação, Fraser o faz em três níveis diferentes: no da filosofia moral, da teoria social e da análise política. Quanto à filosofia moral, o debate é sobre os méritos relativos de um monismo normativo contra um dualismo normativo, a prioridade do “correto” sobre o “bem” e as implicações pertinentes. À luz da teoria social, debate-se a

---

2003, p. 1.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 2

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Ibidem p. 3

relação entre economia e cultura, o status da distinção entre eles e a estrutura da sociedade capitalista. Na análise política, examina-se a relação entre igualdade e diferença, entre lutas econômicas e políticas identitárias, entre democracia social e multiculturalismo.

## 1.1

### **Reconhecimento e Redistribuição: dois tipos de demanda podem caber em um mesmo modelo de justiça?**

No mundo contemporâneo, demandas por justiça social parecem se dividir em dois tipos. O primeiro são as demandas redistributivas, que procuram uma distribuição justa de recursos e riquezas. A luta por redistribuição pode ser, por exemplo, entre Norte e Sul ou ricos e pobres. Este tipo de demanda serviu de paradigma para a maior parte das teorias sobre justiça social nos últimos 150 anos<sup>8</sup>.

No entanto, aumenta progressivamente o grau de urgência de outra demanda, conhecida por “política de reconhecimento”. Busca-se, através dela, um mundo conciliador das diferenças, onde a assimilação da norma culturalmente dominante não é mais o pressuposto para o mútuo respeito. Carol Gould, neste ponto, demonstra a necessidade de reconhecimento para assegurar paridade de participação dentro de um processo democrático:

“If we take justice as equal freedom to entail not only the negative liberties and equal political rights but also equal rights to the conditions of differentiated self-development, that is, as what I call equal positive freedom, then justice requires not the same conditions for each one but rather equivalent conditions determined by differentiated needs”<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 7

<sup>9</sup> GOULD, Carol. **Diversity and Democracy: Representing Differences**. In: *Democracy and Difference: contesting the boundaries of the political*. Ed. Seyla Benhabib. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 180. Tradução livre: “Se nós tomarmos a justiça como igual liberdade para implicar não apenas liberdades negativas e iguais direitos políticos mas também direitos iguais para as condições diferenciadas de autodesenvolvimento, isto é, como eu chamo igual liberdade positiva, então a justiça requer não as mesmas condições para cada um, mas sim condições equivalentes determinadas por necessidades diferenciadas”.

Neste sentido, a justiça implica o reconhecimento e a consideração de diferenças relevantes. Gould reforça o argumento de que o igual tratamento está profundamente relacionado à e é definido pela diferença. Portanto, ao invés de apenas admitir que existem interesses fora do padrão dominante, a exemplo dos grupos vulneráveis, este princípio da justiça constitui a diferenciação como um requisito básico para o tratamento justo. Também é necessária receptividade e empatia em relação às necessidades alheias, tais como na discussão feminista sobre a obrigação de cuidado.

O declínio do comunismo, a emergência da ideologia do livre-mercado e a ascensão de políticas identitárias – tanto na modalidade fundamentalista quanto progressista – contribuíram para a descentralização política das demandas por redistribuição e o aumento de visibilidade das demandas por reconhecimento.

Ainda assim, vinha-se entendendo que redistribuição e reconhecimento eram dois tipos de demandas sem uma sólida relação entre si. Por exemplo, em meados dos anos 90, a produção acadêmica feminista ainda entendia gênero como apenas uma relação social, mantendo uma considerável distância daqueles que compreendiam a questão como uma identidade ou código cultural. Isto revelava um fenômeno da época: a dissociação entre políticas culturais e políticas sociais, entre política de diferença e política de igualdade<sup>10</sup>. Neste quadro, tratava-se de fazer uma escolha entre redistribuição ou reconhecimento, política de classe ou identitária e ainda multiculturalismo ou democracia social.

Observando esta configuração teórica, Fraser passou a enxergar que a justiça requer tanto redistribuição quanto reconhecimento, formando sua então concepção bidimensional de justiça, acomodando ambas as demandas. O que se analisa a seguir é como Fraser procurou defender sua ideia de integração.

Os termos “redistribuição” e “reconhecimento” têm arcabouços filosóficos e políticos diferentes. No primeiro aspecto, pensam paradigmas normativos da teoria política e da filosofia moral, enquanto politicamente fazem referência a tipos de demandas buscando justiça social na esfera pública<sup>11</sup>.

Filosoficamente, “redistribuição” vem da tradição liberal, sendo aprofundada a partir dos anos 70, quando filósofos analíticos como John Rawls e

---

<sup>10</sup> FRASER, Nancy. op. cit. p. 8

<sup>11</sup> FRASER, Nancy. op. cit. p. 9

Ronald Dworkin desenvolveram teorias sobre justiça redistributiva, com ênfase na liberdade individual e no igualitarismo da social-democracia<sup>12</sup>.

Para Rawls, dentro do Estado de bem-estar social a todos deve ser assegurado um padrão de vida decente, com garantias contra acidentes, desemprego ou assistência médica, por exemplo. Para ele, a distribuição de recursos tem nessa garantia sua finalidade, protegendo liberdades políticas e diferenças:

“The redistribution of income serves this purpose when, at the end of each period, those who need assistance can be identified. Such a system may allow large and inheritable inequities of wealth incompatible with the fair value of the political liberties (introduced in §36), as well as large disparities of income that violate the difference principle”<sup>13</sup>.

Além disso, Rawls entende que a redistribuição não precisa ser exatamente igual entre todos os indivíduos, mas sim precisa ser útil a todos, possibilitando, ao mesmo tempo, acessibilidade a posições de autoridade e responsabilidade<sup>14</sup>. Na sua teoria da justiça, Rawls procura estabelecer os padrões para uma sociedade bem organizada a partir de uma concepção de justiça própria<sup>15</sup>. A ideia básica de Rawls em relação aos seus princípios da justiça é a de que quando os indivíduos, genuinamente geradores de conflitos sociais, são capazes de reconhecer alguns pontos de vista como de interesse em comum para resolver ou diminuir seus conflitos, eles servirão como garantidores da convivência social segura e, conseqüentemente, serão o “traço característico de uma sociedade bem ordenada”<sup>16</sup>.

Dworkin, similarmente, preza pelo asseguramento da liberdade de escolha dos cidadãos através de uma política redistributiva. Havendo uma igualdade de bem-estar social, os indivíduos seriam capazes de decidir sobre o tipo de vida que

---

<sup>12</sup> RAWLS, John. **A Theory of Justice**, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 15. Tradução livre: “A redistribuição de renda serve a este propósito quando, ao final de cada período, aqueles que precisam de assistência podem ser identificados. Tal sistema pode permitir uma desigualdade de riquezas grande e perpetuável através do valor das liberdades políticas, assim como grandes disparidades de renda que violam o princípio da diferença”.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 53. “While the distribution of wealth and income need not be equal, it must be to everyone’s advantage, and at the same time, positions of authority and responsibility must be accessible to all”.

<sup>15</sup> BUENO, Roberto. **John Rawls e a Teoria da Justiça Revisitada**. Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, XXXIV (Valparaíso, Chile, 1 Semestre de 2010) [pp. 667 - 697], p. 670. In: <http://www.scielo.cl/pdf/rdpucv/n34/a21.pdf>.

<sup>16</sup> RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Cambridge, 1971. p. 21.

desejam independentemente de preocupações se suas escolhas aumentarão ou diminuirão a possibilidade de outros de terem o que desejam. Neste raciocínio, este tipo de informação se tornaria relevante apenas em nível político, do qual administradores se ocupariam em resolver como as escolhas feitas no nível individual requererão distribuição para que estas escolhas obtenham igual sucesso dentro de um determinado conceito de bem-estar que dê uma dimensão do que seja o sucesso. Havendo igualdade de recursos materiais, para Dworkin,

“(...) people decide what sorts of lives to pursue against a background of information about the actual cost their choices impose on other people and hence on the total stock of resources that may fairly be used by them. The information left to an independent political level under equality of welfare is therefore brought into the initial level of individual choice under equality of resources”<sup>17</sup>.

Quanto à categoria do reconhecimento na filosofia, Fraser explica que sua origem é hegeliana, “significando uma “relação recíproca ideal entre sujeitos na qual cada um vê o outro como igual e, ao mesmo tempo, separado de si”<sup>18</sup>. A constituição da subjetividade vem através do reconhecimento recíproco entre os sujeitos.

Esta categoria é geralmente vista como um conceito integrante da ética, em oposição à moral, ou seja, tem por finalidade promover autorrealização e vida digna, ao invés do “bom” ou da “correção” da justiça procedimental<sup>19</sup>. No entanto, o conceito passou por uma espécie de renascimento, através da produção de filósofos como Charles Taylor, Axel Honneth e a própria Nancy Fraser, os quais buscam levar o reconhecimento para o centro de uma política da diferença. Para Taylor, a usufruição da noção de reconhecimento tem a seguinte importância:

---

<sup>17</sup> DWORKIN, Ronald. **What Is Equality? Part 2: Equality of Resources**, in: **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 10, No. 4 (Autumn, 1981), pp. 283-345). Tradução livre: (...) as pessoas decidem que tipo de vida buscar tendo um pano de fundo de informações sobre o real custo que suas escolhas impõem sobre outras pessoas e conseqüentemente sobre o estoque total de recursos que pode ser adequadamente usado por eles. A informação deixada para um nível político independente sob igualdade de bem-estar é portanto trazida ao nível inicial da escolha individual sob a igualdade de recursos.

<sup>18</sup> FRASER, op. cit., p. 10. Tradução livre de: “...ideal reciprocal relation between subjects in which each sees the other as its equal and also separate from it. /this relation is deemed constitutive for subjectivity; one becomes an individual subject only in virtue of recognizing, and being recognized by, another subject”.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 10.

“On the social plane, the understanding that identities are formed in open dialogue, unshaped by a predefined social script, has made the politics of equal recognition more central and stressful. It has, in fact, considerably raised the stakes. Equal recognition is not just the appropriate mode for a healthy democratic society. Its refusal can inflict damage on those who are denied it, according to a widespread modern view, as I indicated at the outset. The projection of an inferior or demeaning image on another can actually distort and oppress, to the extent that the image is internalized. Not only contemporary feminism but also race relations and discussions of multiculturalism are undergirded by the premise that the withholding of recognition can be a form of oppression”<sup>20</sup>.

Já para Honneth, em complemento, a estrutura de uma relação onde haja reconhecimento recíproco é tida por Hegel como tal: um sujeito que se saiba reconhecido por outro em suas capacidades e propriedades será capaz de conhecer, primeiro em si próprio, sua identidade inconfundível, sendo então possível colocar-se diante de outro novamente como um particular e a reconhecer este outro como também um indivíduo dotado de capacidades e propriedades<sup>21</sup>.

Aparentemente, portanto, “redistribuição” e “reconhecimento” são conceitos que não combinam filosoficamente. Segundo Fraser, muitos teóricos liberais da justiça distributiva argumentam que a teoria do reconhecimento traz consigo um componente comunitarista inaceitável, enquanto filósofos do reconhecimento consideram a teoria distributivista individualista. Há ainda outros tipos de críticas segundo a autora: pensadores da tradição marxista entendem que a categoria distribuição não é capaz de apreender totalmente os problemas de injustiça produzidos pelo capitalismo, enquanto os pós-estruturalistas entendem que reconhecimento traz afirmações normalizadoras de uma subjetividade centralizada, o que impediria críticas mais radicais de desconstrução<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> TAYLOR, Charles. **The Politics of Recognition**, p. 36. In: [http://elplandehiram.org/documentos/JoustingNYC/Politics\\_of\\_Recognition.pdf](http://elplandehiram.org/documentos/JoustingNYC/Politics_of_Recognition.pdf) Tradução livre: “No plano social, o entendimento de que identidades são formadas em diálogo aberto, sem serem moldadas por um script social predefinido, tornou a política de igual reconhecimento mais central e relevante. Isto, de fato, aumentou consideravelmente os riscos. Igual reconhecimento não é apenas o modo apropriado para uma sociedade democrática próspera. Sua recusa pode infligir danos sobre aqueles a quem o reconhecimento é negado, de acordo com uma difundida visão moderna, como indiquei no início. A projeção de uma imagem inferior ou depreciativa sobre outro pode distorcer e oprimir, na extensão de que a imagem seja internalizada. Não apenas o feminismo contemporâneo mas também relações raciais e discussões multiculturalistas são embasadas na premissa de que a sonegação do reconhecimento pode ser uma forma de opressão”.

<sup>21</sup> HONNETH, Axel. **The Struggle for Recognition**. the moral grammar of social conflicts; translated by Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1995. p. 47

<sup>22</sup> FRASER, Nancy, op. cit. pp. 10 e 11.

Para estabelecer a relação entre redistribuição e reconhecimento, no entanto, Fraser abandona por ora o debate filosófico para se concentrar no referencial político destes termos, ou seja, no conjunto de tipos ideais de demandas contestadas na esfera pública. Sob este prisma, reconhecimento e redistribuição são o que se pode chamar de “paradigma popular de justiça”<sup>23</sup>, significando as lutas presentes na sociedade civil contemporânea. Consistem em pressupostos tomados pelos movimentos sociais sobre causas e remédios de injustiças.

Sendo paradigmas populares, redistribuição é frequentemente associada a políticas de classe, enquanto reconhecimento remeta a políticas de identidade, no entanto, estas assimilações são enganosas, como se demonstrará. A princípio, deve-se dizer que, vistos dessa forma, reconhecimento ofusca aspectos econômicos de injustiça que tradicionalmente movimentos de classe ignoram, como problemas econômicos decorrentes de identidades sexuais. Ao mesmo tempo, não se permite vislumbrar através da redistribuição aspectos de reconhecimento nas lutas de classe, considerando que a redistribuição de renda não é o único objetivo destas lutas<sup>24</sup>. Por fim, entender políticas de reconhecimento como políticas identitárias reduz a uma só os diferentes tipos de demandas por reconhecimento, como necessidade de afirmação da especificidade de um grupo.

“Premised on what I have called *the identity model for recognition*, such a politics aims to counter demeaning representations of a disadvantaged group by validating its purportedly distinctive cultural identity. I agree with Rorty that this kind of politics of recognition is problematic. From my perspective, the difficulties can be summarized under two counts. First, by treating misrecognition as a free-standing cultural harm, identity politics abstracts the injustice from its institutional matrix and obscures its entwinement with economic inequality. Thus, far from synergizing with struggles for redistribution, it all too easily displaces the latter. (I have called this the problem of *displacement*.) Second, by seeking to consolidate an authentic self-elaborated group culture, this approach essentializes identity, pressuring individual members to conform, denying the complexity of their lives, the multiplicity of their identifications, and the cross-pulls of their various affiliations. Thus, far from promoting interaction across differences, it reifies group identities and neglects shared humanity, promoting separatism and repressive communitarianism. (I have called this the problem of *reification*.)”<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Tradução livre de “folk paradigms of justice”. P. 11

<sup>24</sup> FRASER, Nancy. op. cit., p.12

<sup>25</sup> FRASER, Nancy. **Why Overcoming Prejudice Is Not Enough, A Response to Richard Rorty**. In: **Adding Insult to Injury**, p. 83. Tradução livre: “Partindo do que eu chamei de *modelo de reconhecimento da identidade*, tal política visa combater representações pejorativas de um grupo em desvantagem validando sua supostamente distinta identidade cultural. Eu



Para iniciar sua argumentação, Fraser estabelece que usará cada paradigma popular como uma perspectiva distinta de justiça social, que poderia, em princípio, ser usada por qualquer movimento social. Fraser faz essa escolha pelo seguinte:

“Viewed in this way, the paradigm of redistribution can encompass not only class-centered political orientations, such as New Deal liberalism, social democracy, and socialism, but also those forms of feminism and anti-racism that look to socioeconomic transformation or reform as the remedy for gender and racial-ethnic injustice. Thus, it is broader than class politics in the conventional sense. The paradigm of recognition, likewise, can encompass not only movements aiming to revalue unjustly devalued identities - for example, cultural feminism, lack cultural nationalism, and gay identity politics - but also deconstructive tendencies, such as queer politics, critical "race" politics, and deconstructive feminism, which reject the "essentialism" of traditional identity politics. Thus, it is broader than identity politics in the conventional sense”<sup>26</sup>.

Segundo seu argumento, Fraser compara os paradigmas populares de redistribuição e reconhecimento em quatro sentidos que julga importantes. O primeiro é acerca da concepção de justiça de cada um. Redistribuição entende a injustiça como socioeconômica e presume que suas raízes estejam na estrutura econômica da sociedade. Reconhecimento, em contrapartida, entende a injustiça

---

concordo com Rorty que este tipo de política de reconhecimento é problemático. Da minha perspectiva, as dificuldades podem ser sumariadas em duas contas. Primeiro, tratando falso reconhecimento como um dano cultural autônomo, políticas identitárias abstraem a injustiça da sua matriz institucional e obscurecem sua ligação com a desigualdade econômica. Assim, longe de entrar em sinergia com lutas por redistribuição, elas deslocam estas últimas. (Eu chamei isto de problema de *deslocamento*.) Segundo, procurando consolidar uma autêntica cultura de grupo autoelaborada, essa abordagem essencializa a identidade, pressionando membros individuais a se conformarem, negando a complexidade de suas vidas, a multiplicidade de suas identificações, e os entrecruzamentos de suas várias afiliações. Portanto, longe de promover interação entre as diferenças, reificam-se as identidades de grupo e se negam humanidade compartilhada, promovendo separatismo e comunitarismo repressivo. (Eu chamei isto de problema de *reificação*.)”

<sup>26</sup> FRASER, Nancy. op. cit. p. 12. Tradução livre: “Visto desse modo, o paradigma da redistribuição pode encompassar não apenas orientações políticas centradas em classes, como o liberalismo do New Deal, social-democracia, e socialismo, mas também aquelas formas de feminismo e antirracismo que olham para a transformação ou reforma socioeconômica como o remédio para injustiça de gênero e de raça. Portanto, isto é mais amplo que política de classe no sentido convencional. O paradigma de reconhecimento, da mesma forma, pode envolver não apenas movimentos objetivando a revalorização de identidades injustamente valoradas – por exemplo, feminismo cultural, nacionalismo cultural negro, e políticas identitárias gay – mas também tendências desconstrutivas, como a política queer, políticas críticas de raça e feminismo desconstrutivista, que rejeitam o “essencialismo” das políticas identitárias tradicionais. Portanto, isto é maior do que política identitária no sentido convencional”.

como algo cultural, enraizado em padrões de representação, interpretação e comunicação<sup>27</sup>.

Em segundo lugar, cada um destes paradigmas propõe remédios diferentes para as injustiças: o remédio para problemas de redistribuição é alguma forma de reestruturação econômica, o que pode envolver distribuir rendas, reorganizar a divisão do trabalho, dentre outras ideias; já para problemas de reconhecimento, os remédios propostos dizem respeito a mudanças culturais ou simbólicas, o que pode incluir uma reavaliação positiva de identidades desrespeitadas ou de produtos culturais de grupos marginalizados, a valorização da diversidade cultural ou ainda, numa abordagem desconstrutivista, uma transformação integral dos padrões, o que mudaria a identidade social de todas as pessoas<sup>28</sup>.

O terceiro aspecto comparativo é o da concepção das coletividades que sofrem injustiças. No paradigma redistributivo, os sujeitos coletivos injustiçados são classes ou entidades similares, definidas economicamente por uma relação desigual com o mercado ou os meios de produção. No entanto, é possível abarcar outros tipos de grupos. Por exemplo, quando a economia abarca o trabalho não remunerado, onde estão incluídas mulheres que exercem apenas as atividades domésticas, entra em cena a questão de gênero como um grupo que sofre injustiças de ordem econômica. Em comparação, para o paradigma de reconhecimento, as vítimas da injustiça social se aproximam mais dos grupos de status weberianos, que se definem por relações de reconhecimento, levando em consideração aspectos como respeito, estima e prestígio em comparação com outros grupos<sup>29</sup>. Aqui também são cabíveis interseções de grupos, considerando indivíduos que perpassam, por exemplo, relações de gênero, raça e sexualidade simultaneamente.

O quarto e último ponto diz respeito à compreensão de diferenças de grupo entre reconhecimento e representação. O paradigma de redistribuição trata das diferenças como injustas. Ao invés de ser da natureza dos grupos serem diferentes, elas são resultados injustos de uma política econômica. Nessa perspectiva, diferenças devem ser abolidas. Quanto à perspectiva de reconhecimento, por outro lado, duas versões são abordadas. Uma trata a

---

<sup>27</sup> Ibidem, p. 13

<sup>28</sup> Idem.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 14

diferença como benignas, sendo variações culturais preexistentes às injustiças causadas por um determinado esquema interpretativo. Outra entende que as diferenças não preexistem a uma valoração hierárquica, mas são construídas concomitantemente<sup>30</sup>. Na versão anterior, as diferenças devem ser valorizadas, nesta última, os eventos que deram causa às diferenças devem ser desconstruídos.

Como se pode notar, redistribuição e reconhecimento são muitas vezes tratados como alternativas excludentes. Dentre os que concordam com esta afirmativa, Richard Rorty insiste que uma política identitária é contraprodutiva frente aos problemas econômicos, enquanto entende que o objeto central da injustiça social é a economia<sup>31</sup>. Em oposição, defensores do paradigma de reconhecimento, como Iris Marion Young, entendem que uma redistribuição que não enxergue diferenças apenas reforça as injustiças por universalizar normas de grupos dominantes<sup>32</sup>. Em um argumento que parece mais afinado com as ideias de Fraser, Young antecipa a presença do aspecto político da justiça, o que será tratado no capítulo seguinte, ao dizer que ainda que teóricos deliberativos tendam a assumir que agrupar os poderes econômico e político seria o suficiente para tornar as vozes iguais, esta afirmação é falha porque não nota que o poder social pode impedir as pessoas de ter voz igual, vez que esta desigualdade não vem só da dependência econômica ou da dominação política, mas também de um sentido internalizado de ter ou não o direito de falar, valorando positiva ou negativamente o estilo de discurso das pessoas. Continuando a crítica feita por Young, ela diz:

“The deliberative ideal tends to assume that when we eliminate the influence of economic and political power, people's ways of speaking and understanding will be the same; but this will be true only if we also eliminate their cultural differences and different social positions. The model of deliberative democracy, that is, tends to assume that deliberation is both culturally neutral and universal. A theory of communicative democracy that attends to social difference, to the way that power sometimes enters speech itself, recognizes the cultural specificity of deliberative practices, and proposes a more inclusive model of communication.”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ibidem, p. 15

<sup>31</sup> RORTY, Richard. Is “Cultural Recognition” a Useful Notion for Leftist Politics? In: *Adding Insult to Injury*, pp. 69-81.

<sup>32</sup> Ver também: Iris Marion Young, *Justice and the politics of Difference*, Princeton, 1990 e Justice Interruptus, “cultural, political economy and difference...”

<sup>33</sup> YOUNG, Iris, *Communication and the other: beyond deliberative democracy*. In: *Democracy and Difference*. pp. 122-123. Tradução livre: “O ideal deliberativo tende a afirmar que quando nós eliminamos a influência dos poderes econômico e político, a forma de falar e de entender será igual; mas isto só será verdade se nós também eliminarmos suas diferenças culturais e diferentes posições sociais. O modelo de democracia deliberativa tende a afirmar que

Até aqui, no entanto, os aspectos contrastantes destes paradigmas foram vistos nos extremos dos seus conceitos. Se a análise recai sobre um ponto no meio deste modelo conceitual, surgem figuras híbridas, mas aproximadas da realidade, que combinam, por exemplo, características de um grupo explorado economicamente com um que seja sexualmente menosprezado. A este tipo de figura Fraser chama de “divisões bidimensionais”<sup>34</sup>.

Grupos que sofram deste tipo de subordinação bidimensional sofrem tanto de má distribuição quanto de falso reconhecimento de forma que ambas estas injustiças são originais, ou seja, de uma não decorre a outra. Gênero, por exemplo, não é nem exclusivamente classe, nem exclusivamente grupo, sendo categoria calcada em fenômenos tanto econômicos quanto culturais, necessitando de remédios tanto redistributivos como recognitivos<sup>35</sup>.

Da perspectiva distributiva, a divisão de gênero serve de princípio organizacional da sociedade capitalista. Encontra-se aqui a divisão entre trabalho “produtivo” remunerado e trabalho “reprodutivo” e doméstico não remunerado, assim como as diferenças entre maiores salários, atividades e ofícios predominantemente masculinos e salários menores com atividades e ofícios predominantemente femininos. Vê-se nesta divisão que existem injustiças distributivas específicas de gênero, que incluem exploração do trabalho feminino, marginalização econômica e privação de recursos<sup>36</sup>.

Por outro lado, os problemas de gênero também têm um viés de injustiça de reconhecimento, mais ligado à sexualidade do que à classe. Gênero contém um código de interpretação e valoração dos sujeitos, o que é central para a ordem de status. Como resultado, não apenas mulheres, mas todos os grupos de baixo status são feminizados e conseqüentemente depreciados. Neste viés, a característica marcante da injustiça de gênero é o androcentrismo, tido como um padrão cultural

---

deliberação é tanto culturalmente neutra quanto universal. Uma teoria da democracia comunicativa que atenda às diferenças sociais, de forma que o poder algumas vezes adentre o próprio discurso, reconhece a especificidade cultural das práticas deliberativas, e propõe um modelo mais inclusivo de comunicação”.

<sup>34</sup> FRASER, op. cit. p. 19

<sup>35</sup> Fraser costuma analisar este tópico através dos exemplos de gênero e de raça, mas aqui se aterá apenas à análise das questões de gênero mencionadas.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 20

que privilegia traços relacionados à masculinidade em detrimento da feminilidade e outras expressões. Fraser aprofunda este problema:

“Expressly codified in many areas of law (including family law and criminal law), they [as características do androcentrismo] inform legal constructions of privacy, autonomy, self-defense, and equality. They are also entrenched in many areas of government policy (including reproductive, immigration, and asylum policy) and in standard professional practices (including medicine and psychotherapy). Androcentric value patterns also pervade popular culture and everyday interaction. As a result, women suffer gender-specific forms of *status subordination*, including sexual assault and domestic violence; trivializing, objectifying, and demeaning stereotypical depictions in the media; harassment and disparagement in everyday life; exclusion or marginalization in public spheres and deliberative bodies; and denial of the full rights and equal protections of citizenship. These harms are injustices of recognition.<sup>37</sup>”

Ultrapassar o androcentrismo requer mudança do status de gênero, desinstitucionalizando valores sexistas padronizados e substituindo-os por padrões que expressem igual respeito pelas mulheres. O objetivo, neste paradigma, portanto, é reestruturar relações de reconhecimento, seja afirmando positivamente uma identidade feminina, seja desconstruindo o critério de subjetivação baseado no sexo.<sup>38</sup>

Resumindo, gênero é uma diferenciação social bidimensional. Combina-se uma dimensão similar à de classe, que traz o âmbito da redistribuição com a dimensão de status, que traz os aspectos de reconhecimento. É, no entanto, uma questão em aberto se ambas as dimensões têm o mesmo peso, ainda que em todo o caso os dois paradigmas sejam aplicáveis.

Além da questão de gênero há outros exemplos para observar as relações entre redistribuição e representação. Classe também é um exemplo de bidimensionalidade, apesar da discussão do tópico anterior. Os danos resultantes da divisão econômica em classes incluem falso reconhecimento assim como má

---

<sup>37</sup>Ibidem, p. 21. Tradução livre: “Expressamente codificado em muitas áreas do direito (incluindo direito de família e criminal), elas [as características do androcentrismo] informam as construções legais de privacidade, autonomia, autotutela e igualdade. Elas também estão entranhadas em muitas áreas da política governamental (incluindo políticas reprodutivas, imigratórias e de asilo) e em práticas profissionais tradicionais (incluindo medicina e psicoterapia). Padrões valorativos do androcentrismo atravessam a cultura popular e a interação cotidiana. Como resultado, mulheres sofrem formas de subordinação de status específicas de gênero, incluindo abuso sexual e violência doméstica; trivializando, objetificando e degradando representações estereotipadas na mídia; assédio e depreciação no cotidiano; exclusão ou marginalização nas esferas públicas e corpos deliberativos; e negação dos direitos plenos e igual proteção e cidadania. Estes danos são injustiças de reconhecimento”.

distribuição; danos de status provenientes da estrutura econômica podem desenvolver uma vida própria. Ou seja, até uma categoria econômica aparentemente unidimensional possui um componente de status. Este pode ser subordinado, menos pesado que o componente econômico. No entanto, superar a injustiça de classe pode requerer uma política de reconhecimento conjunta com a de redistribuição<sup>39</sup>.

O mesmo se pode falar da sexualidade. Segundo Fraser, a causa primordial da injustiça heterossexista é a ordem de status, não a estrutura econômica capitalista da sociedade. Os resultados danosos, no entanto, incluem má distribuição assim como falso reconhecimento; da mesma forma que no exemplo acima, danos econômicos provenientes da ordem de status têm uma expressão por si só, podendo inclusive minar a capacidade de mudança através de remédios de reconhecimento. Má distribuição pode ser, aliás, o elo fraco da opressão heterossexista, sendo necessário, para mudar a ordem sexual de status, lutar também por igualdade econômica<sup>40</sup>.

Na concepção de Fraser, portanto, falso reconhecimento não é apenas uma injustiça que encontra expressão na subjetividade, mas consiste também, ou mais ainda, em uma relação social injusta institucionalizada. Neste ponto, quanto à imbricação entre problemas de reconhecimento e de distribuição no campo da sexualidade, Fraser diz:

“In essence a status injury, it is analytically distinct from, and conceptually irreducible to, the injustice of maldistribution, although it *may* be accompanied by the latter. Whether misrecognition converts into maldistribution, and vice versa, depends on the nature of the social formation in question.”<sup>41</sup>.

Judith Butler, ao tecer considerações sobre o tema, discorda em parte de Fraser, objetando que algumas questões classificadas por Fraser como de reconhecimento teriam sim uma expressão na esfera econômica. Butler

<sup>38</sup> Ibidem, p. 21, nota de rodapé 21.

<sup>39</sup> Idem, p. 23

<sup>40</sup> Idem, p. 25

<sup>41</sup> FRASER, Nancy. **Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler. In: Adding Insult to Injury**, p. 59. Tradução livre: “Em essência, um dano de status é analiticamente distinto de, e conceitualmente irreduzível à injustiça de má distribuição, apesar de que pode ser acompanhado pela última. Se falso reconhecimento se converte em má distribuição e vice-versa, depende da natureza da formação social em questão.”

equivocadamente entende que Fraser separa consequências econômicas das culturais sem reconhecer-lhes interdependência.

“In Fraser’s recent book, *Justice Interruptus*, she rightly notes that “in the United States today, the expression ‘identity politics’ is increasingly used as a derogatory term for feminism, anti-racism, and anti-heterosexism”. She insists that such movements have everything to do with social justice, and argues that any left movement must respond to their challenges. Nevertheless, she produces the division that locates certain oppressions as part of political economy, and relegates others to the exclusively cultural sphere. Positing a spectrum that spans political economy and culture, she situates lesbian and gay struggles at the cultural end of this political spectrum. Homophobia, she argues, has no roots in political economy, because homosexuals occupy no distinctive position in the division of labor, are distributed throughout the class structure, and do not constitute and exploited class: “the injustice they suffer is quintessentially a matter of recognition,” thus making their struggles into a matter of cultural recognition, rather than a material oppression”<sup>42</sup>.

Em debate, Fraser esclarece o equívoco reiterando o seguinte: ainda que determinadas demandas sejam classificadas como tipicamente de reconhecimento, elas estão inseparavelmente relacionadas a aspectos de uma política redistributiva, seja pelas suas raízes ou pelo efeito de impedir a paridade de participação.

“Butler’s premise is true, of course, but her conclusion does not follow. She assumes that injustices of misrecognition must be immaterial and non-economic. Leaving aside for the moment her conflation of the material with the economic, the assumption is on both counts mistaken. Consider first the issue of materiality. In my conception, injustices of misrecognition are just as material as injustices of maldistribution. To be sure, the first are rooted in social patterns of interpretation, evaluation, and communication, hence, if you like, in the symbolic order. But this does not mean they are “merely” symbolic. On the contrary, the norms, significations, and constructions of personhood that impede women, racialized peoples, and/or gays and lesbian from parity of participation in social life are materially instantiated – in

<sup>42</sup> BUTLER, Judith. **Merely Cultural. In: Adding Insult to Injury**, p. 49 Tradução livre de: “No livro mais recente de Fraser, *Justice Interruptus*, ela corretamente notou que ‘nos Estados Unidos hoje, a expressão ‘política identitária’ vem crescentemente sendo usada como um termo derogatório para feminismo, antirracismo e anti-heterossexismo”<sup>1</sup>. Ela insiste que tais movimentos têm tudo a ver com justiça social, e argumenta que qualquer movimento de esquerda deve responder aos seus desafios. Ainda assim, ela produz a divisão que posiciona certas opressões como parte da política econômica, e relega outras à esfera exclusivamente cultural. Postulando um espectro que abrange política econômica e cultural, ela situa lutas lésbicas e gays na ponta cultural do seu espectro político. Homofobia, ela argumenta, não têm raízes na política econômica, porque homossexuais não ocupam uma posição distintiva na divisão do trabalho, estão distribuídos por toda a parte da estrutura de classes, e não constituem uma classe explorada: ‘a injustiça que eles sofrem é quintessencialmente uma questão de reconhecimento’, tornando portanto suas lutas em uma questão de reconhecimento cultural ao invés de uma opressão material”<sup>1</sup>.

institutions and social practices, in social action and embodied habitus, and yes, in ideological state apparatuses. Far from occupying some wispy, ethereal realm, they are material in their existence and effects”<sup>43</sup>.

Na prática, todos os eixos de subordinação podem ser tratados bidimensionalmente. Praticamente todos implicam em problemas de distribuição e reconhecimento de uma forma que ambos são capazes de atingir dimensões independentes. Alguns problemas, como os de classe, tendem mais para a redistribuição; outros, como a sexualidade, estão mais inclinados a fins de reconhecimento. Deve-se considerar ainda que problemas de classe, gênero, raça e sexualidade não estão absolutamente separados uns dos outros, mas possuem interseccionalidades que afetam os interesses e identidades de todos, já que nenhum indivíduo é membro de apenas uma coletividade, ainda que possam existir aspectos dominantes.

## 1.2

### **Aspectos da Filosofia Moral sobre a relação entre redistribuição e reconhecimento**

Após demonstrar que há uma relação de coexistência entre redistribuição e reconhecimento, Fraser pretende unir estas duas categorias em um único paradigma de justiça social, reconhecendo desde o início que encontrará profundos problemas em diferentes campos de investigação, como a filosofia moral, a teoria social, a teoria política e a prática política.

---

<sup>43</sup> FRASER, Nancy. op. cit. nota 40, p. 61. Tradução livre: “A premissa de Butler é verdadeira, claro, mas sua conclusão não procede. Ela assume que injustiças de reconhecimento devem ser imateriais e não econômicas. Deixando de lado por enquanto sua fusão do material com o econômico, a suposição está em ambas as contas equivocada. Considere primeiro a questão da imaterialidade. Na minha concepção, injustiças de falso reconhecimento são tão materiais quanto injustiças de má distribuição. Para ter certeza, a primeira está enraizada em padrões sociais de interpretação, valoração e comunicação, conseqüentemente, se você preferir, na ordem simbólica. Mas isso não significa que eles sejam ‘meramente’ simbólicos. Ao contrário, as normas, significações, e construções de personalidade que impedem mulheres, pessoas racializadas e/ou gays e lésbicas de paridade de participação na vida social são materialmente instanciadas – em instituições e práticas sociais, em ações sociais e hábitos incorporados, e sim, no aparato ideológico do Estado. Longe de ocupar alguma insignificante, etérea região, eles são materiais na sua existência e efeitos”.



Na filosofia moral<sup>44</sup>, o primeiro campo a ser abordado, o desafio é delimitar uma concepção de justiça que possa acomodar ambos os tipos de demanda – igualdade social e reconhecimento da diferença. Na teoria social, pretende-se distinguir uma explicação para a sociedade contemporânea que acomode tanto diferenciação entre classe e status como suas mútuas imbricações. No campo da teoria política, procura-se vislumbrar um conjunto de arranjos institucionais e reformas políticas capazes de remediar tanto má distribuição quanto falso reconhecimento. Na prática política, por último, a tarefa encontrada é a de promover engajamento democrático entre as divisões atuais para construir uma orientação programática mais ampla e que integre o melhor das políticas de redistribuição e de reconhecimento<sup>45</sup>.

Para Fraser, a abordagem da filosofia moral sobre reconhecimento e redistribuição envolve quatro questionamentos. O primeiro deles consiste em arguir se reconhecimento é realmente uma questão de justiça ou se se trata de autorrealização. Tanto Charles Taylor quanto Axel Honneth entendem tratar-se da última alternativa. Para Taylor, por exemplo, não reconhecimento ou falso reconhecimento consiste em uma forma de opressão que aprisiona um indivíduo em uma visão distorcida do seu modo de ser. Além da falta de respeito, esta falsa visão provoca dor no indivíduo e também tem por consequência infligir naquele vitimado um incapacitante ódio de si mesmo. Neste sentido, segundo Taylor, “reconhecimento não é apenas uma cortesia, mas uma necessidade humana vital”<sup>46</sup>.

Ao contrário desta conceituação, Fraser propõe enxergar reconhecimento como uma questão de justiça, entendendo ser injusto que algum indivíduos e grupos tenham sua condição de total paridade negada na interação social simplesmente por consequência de padrões de valores culturais institucionalizados em cuja construção estes grupos excluídos não participaram e que maculam suas características distintivas<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> “Filosofia Moral (...) 2º: atinente à conduta e, portanto, suscetível de avaliação moral, especialmente de avaliação moral positiva. Assim, não só se fala de atitude moral para indicar uma atitude moralmente valorável, mas também coisas positivamente valoráveis, ou seja, boas”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 5ª Ed. São Paulo, Martins Fontes: 2007.

<sup>45</sup> FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition?** pp. 26 e 27

<sup>46</sup> TAYLOR, Charles, op. cit., p. 25.

<sup>47</sup> FRASER, po, cit., p. 29

Esta abordagem trata reconhecimento como uma questão de status social, o que permite analisar os padrões culturais a partir da perspectiva da posição dos atores sociais. Se estes padrões posicionam um grupo como inferior, excluído ou invisível, ou seja, como algo menos que a paridade entre grupos, então se está diante de uma situação de falso reconhecimento ou subordinação de status. Esta situação é o que Fraser chama de “modelo de status de reconhecimento”<sup>48</sup>.

Conforme este modelo, reinterpreta-se o conceito de reconhecimento, adaptando-o ao termo de “status”. Desta forma, reconhecimento prescinde de uma identidade de grupo, mas tem por fundamental o status de um membro individual de um grupo como participante pleno na interação social. Conseqüentemente, falso reconhecimento não recai sobre a depreciação de uma identidade de grupo, mas implica uma subordinação social ao afastar de um indivíduo o direito de paridade de participação por causa de padrões institucionalizados de valores culturais que produzem esta exclusão ao classificar um indivíduo como indigno de estima ou respeito. A solução, Fraser aponta, é a implementação de uma política de reconhecimento que não se traduza em uma política identitária, mas sim numa política que promova mudanças de status capaz de superar a subordinação através da desinstitucionalização destes padrões causadores de injustiça e da inserção de valores que promovam a paridade de participação<sup>49</sup>.

Nesse sentido, ser mal reconhecido não é ter sua identidade distorcida ou sua subjetividade enfraquecida pela depreciação alheia, mas sim constituir-se por padrões valorativos culturais institucionalizados de forma que alguém se encontre impedido de atuar como um par na vida social. Nesta hipótese lançada por Fraser, são as instituições sociais que, seguindo normas culturais, impedem a paridade de participação, a exemplo de políticas de bem-estar social que estigmatizam mães solteiras como sexualmente irresponsáveis<sup>50</sup>. O objetivo, portanto, passa a ser não o de reparar danos físicos, mas de remover a situação de subordinação.

Este modelo de reconhecimento como questão de justiça (modelo de status) parece ter algumas vantagens em relação aos modelos originais de Taylor e Honneth. Primeiro, o modelo de status permite justificar demandas por

<sup>48</sup> Ver mais em FRASER, Nancy. **Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics**, *New Left Review* 3 (may-june 2000), pp 107-20.

<sup>49</sup> FRASER, Nancy. **Why Overcoming Prejudice is not Enough: A Response to Richard Rorty**. In *Adding Insult to Injury*, p. 84.

<sup>50</sup> FRASER, Nancy, **Redistribution or Recognition?**, p. 29

reconhecimento como moralmente obrigatório dentro da perspectiva do pluralismo, já que através dela não há uma única concepção de vida digna que possa ser estabelecida como norma. O que torna o falso reconhecimento moralmente reprovável é a negação a grupos ou indivíduos da possibilidade de participação paritária no meio social.

Em segundo lugar, o modelo posiciona o problema nas relações sociais ao invés de no âmbito individual. Quanto falso reconhecimento é equiparado ao preconceito dos opressores, superá-lo requer policiamento de crenças, o que pode ser, segundo Fraser, uma medida autoritária. No modelo de status, ao contrário, trata-se de manifestações externas e impedimentos publicamente verificáveis para que alguém atue como um membro pleno da sociedade<sup>51</sup>. O remédio adequado neste caso é superar a subordinação ao invés de focar na supressão do preconceito. Isto significa promover mudanças em instituições e práticas sociais para desmontar padrões culturais que impedem a paridade de participação.

A terceira vantagem defendida por Fraser é que o modelo de status evita a noção de que todos os grupos têm igual direito a consideração social; no lugar, entende-se que todos teriam igual direito a perseguir a consideração social dentro de iguais condições de oportunidade. Embora ninguém tenha o direito a igual consideração social no sentido positivo, todos têm o direito de não ser desconsiderado com base em padrões institucionalizados de classificação de grupos que prejudiquem a participação paritária na sociedade<sup>52</sup>.

Por último, defende-se a facilidade de integração das demandas por reconhecimento com as demandas redistributivas, isso porque dentro desta visão, reconhecimento é tido como um domínio universalmente obrigatório da moralidade deontológica, assim como a justiça distributiva. Portanto, ambas as categorias passam a habitar, assim, o mesmo universo normativo, tornando-se comensuráveis e mescláveis<sup>53</sup>.

Tendo acomodado reconhecimento e redistribuição como uma questão de justiça, os problemas a serem perseguidos a seguir recaem no campo da teoria da justiça. Por um lado, há a questão de se as teorias tradicionais de justiça

---

<sup>51</sup> FRASER, Nancy. op. cit. p. 31

<sup>52</sup> Idem, Nota de rodapé 33

<sup>53</sup> FRASER, Nancy, op. cit. pp. 32 e 33

distributiva poder subsumir adequadamente os problemas de reconhecimento, sendo que a resposta parece ser negativa:

“John Rawls, for example, at times conceives "primary goods" such as income and jobs as "social bases of self-respect," while also speaking of self-respect itself as an especially important primary good whose distribution is a matter of justice. Ronald Dworkin, likewise, defends the idea of "equality of resources" as the distributive expression of the "equal moral worth of persons." Amartya Sen, finally, considers both a "sense of self" and the capacity "to appear in public without shame" as relevant to the "capability to function," hence as falling within the scope of an account of justice that enjoins the equal distribution of basic capabilities”<sup>54</sup>.

Viu-se que nem todo falso reconhecimento vem da má distribuição, nem do falso reconhecimento aliado à discriminação legal. Para dar conta de tais situações, uma teoria da justiça deve ir além da distribuição de direitos e bens para examinar padrões culturais institucionalizados, observando se estes padrões por si só não impedem a paridade de participação no meio social<sup>55</sup>.

Por outro lado, as teorias existentes sobre reconhecimento também não são adequadamente compatibilizáveis com os problemas de distribuição, especialmente quando se reduz os problemas de redistribuição ao culturalismo, como Fraser alega acontecer no pensamento de Axel Honneth<sup>56</sup>, o qual supõe que as igualdades econômicas são provenientes de uma ordem cultural que privilegia

<sup>54</sup> Idem, p. 34, nota 34. Ver também: John Rawls, **A Theory of Justice**, §§67 e 82; Ronald Dworkin, **What Is Equality**, part 2 e Amartya Sen, **Commodities and Capabilities**. Tradução livre: “John Rawls, por exemplo, por vezes concebe “bens primários”, por exemplo renda e trabalho, como as “bases sociais do autorrespeito”, enquanto fala do próprio autorrespeito como um importante bem primário cuja distribuição é uma questão de justiça. Da mesma forma, Ronald Dworkin defende a ideia de “igualdade de recursos” como a expressão distributiva do “igual valor moral das pessoas”. Amartya Sen, por fim, considera tanto um “senso de si” quanto a capacidade “de aparecer em público sem vergonha” como relevantes para a “capacidade de atuar”, conseqüentemente caindo no escopo de uma visão de justiça que prescreve a igual distribuição de capacidades básicas”.

<sup>55</sup> Interessante adicionar a nota de nº 35, à p. 34: “The outstanding exception of a theorist who has sought to encompass issues of culture within a distributive framework is Will Kymlicka. Kymlicka proposes to treat access to an "intact cultural structure" as a primary good to be fairly distributed. This approach was tailored for multinational polities, such as Canada, as opposed to polyethnic polities, such as the United States. Thus, it is not applicable to cases where mobilized claimants for recognition do not divide neatly into groups with distinct and relatively bounded cultures. Nor for cases where claims for recognition do not take the form of demands for (some level of) sovereignty but aim rather at parity of participation within a polity that is crosscut by multiple, intersecting lines of difference and inequality. For the argument that an intact cultural structure is a primary good, see Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford 1989). For the distinction between multinational and polyethnic polities, see Will Kymlicka, "Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada," in *Democracy and Difference*, ed. Seyla Benhabib (Princeton 1996)”.

<sup>56</sup> FRASER, Nancy, op. cit. p. 34 e HONNETH, Axel, **The Struggle for Recognition**, p. 109.

alguns tipos de trabalho em detrimento de outros, acreditando que mudar esta ordem será suficiente para erradicar a má distribuição. No entanto, como visto anteriormente, nem toda má distribuição é um subproduto do falso reconhecimento. Para dar conta destes casos, uma teoria da justiça deve, portanto, ir além dos padrões de valores culturais para compreender a estrutura do capitalismo. Aqui é inserida uma concepção “bidimensional” de justiça. Esta concepção bidimensional trata redistribuição e reconhecimento como diferentes perspectivas e dimensões da justiça, sem reduzir uma à outra, oferecendo um enquadramento mais amplo para compreender as injustiças.

Tendo por cerne normativo a paridade<sup>57</sup> de participação, uma justiça requer um arranjo social que permita aos membros de uma sociedade interagir uns com os outros como pares. Para tornar possível a paridade de participação, Fraser aponta duas condições necessárias: a distribuição material de recursos para assegurar a independência dos seus atos (condição objetiva) e a institucionalização de padrões de valores culturais que expressem igual respeito e assegurem iguais oportunidades de alcançar consideração social (condição intersubjetiva da paridade de participação).<sup>58</sup>

Nenhum dos dois, sozinhos, é suficiente; a condição objetiva remete a preocupações típicas da justiça distributiva, especialmente as relacionadas com aspectos econômicos da estrutura social e as diferenças de classe. A condição intersubjetiva, por sua vez, traz pontos ressaltados pela filosofia do reconhecimento, como questões atinentes a ordens hierárquicas de status<sup>59</sup>.

Este modelo amplia o entendimento de justiça ao encampar ao mesmo tempo os problemas de redistribuição e reconhecimento. No entanto, esta solução leva a um novo problema: o da compreensão sobre o que sejam demandas justificadas e injustificadas por reconhecimento e redistribuição. A proposta é a

---

<sup>57</sup> Para Fraser, paridade significa a condição de ser par, de ser par com outros, de estar em pé de igualdade com outros, deixando em aberto em qual nível ou grau de igualdade é necessário assegurar a paridade. Acima de tudo, o requisito moral é que aos membros de uma sociedade seja assegurada a possibilidade de paridade, se e quando eles escolherem participar. Nota 39, p. 40. Ver também: *Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy.*, in *Justice Interruptus*, pp. 69 a 98.

<sup>58</sup> Neste ponto, Fraser ressalta que estabelece no mínimo apenas duas condições, deixando em aberto a possibilidade da existência de outras. Neste momento, ainda não havia desenvolvido completamente o que viria a ser a concepção tridimensional de justiça, onde se encontra ainda o requisito “político” da paridade de participação. Este tema será discutido mais à frente em diferentes momentos FRASER, Nancy, op. cit., p. 36

<sup>59</sup> Idem.

aplicação do critério da paridade de participação. Seja a questão sobre distribuição ou reconhecimento, os reclamantes devem demonstrar que os arranjos atuais os afastam da participação em pé de igualdade com outros. Demandantes de redistribuição precisam mostrar que as estruturas econômicas lhes negam as condições objetivas de paridade de participação, enquanto demandantes de reconhecimento precisam esclarecer que os padrões culturais institucionalizados lhes retiram as condições intersubjetivas<sup>60</sup>. Em ambos os casos, portanto, o que se busca de fato é a paridade de participação.

O problema da aplicação do critério da paridade de participação, no entanto, é que ele não apresenta uma transparência *prima facie* para que seja prontamente reconhecido. Ao contrário deve ser determinado dialogicamente pela justaposição de argumentos e sobrepujança de argumentos que podem levar a julgamentos conflitantes. Portanto, a fórmula da paridade de participação deve ser aplicada também discursivamente, através de um processo democrático de debate público<sup>61</sup>.

Benhabib, em argumento contundente, concorda com esta colocação de Fraser quando fala sobre o que é importante numa deliberação democrática. Para ela, a legitimidade em uma sociedade democrática complexa deve ser pensada como o resultado de uma deliberação pública executada de forma livre e sem constrangimento. Para isso, um espaço público de deliberação sobre assuntos de interesse compartilhado é essencial para a legitimidade das instituições democráticas de tal sociedade.

“Democracy, in my view, is best understood as a model for organizing the collective and public exercise of power in the major institutions of a society on the basis of the principle that decisions affecting the well-being of a collectivity can be

<sup>60</sup> Idem, p. 38

<sup>61</sup> Ibidem, ver nota de rodapé 44: Actually, there are several different issues here that are potentially in need of deliberative resolution: 1) determining whether a claim for the existence of an injustice of misrecognition is justified; i.e. whether institutionalized patterns of cultural value really do entrench status subordination; 2) if so, determining whether a proposed reform would really remedy the injustice by mitigating the disparity in question; 3) if so, determining whether a proposed reform would create or exacerbate other disparities in participation in a way and to a degree that is unjustifiable. This last formulation is intended to acknowledge the possibility that "clean solutions" may be unavailable. It could be the case, in other words, that under existing arrangements there is no way to remedy a given disparity without creating or exacerbating another one. To say in such cases that any proposed reform is unwarranted would be too restrictive, however, as it holds claimants to a higher standard than everyone else. Rather, one should allow that in such cases tradeoff may be justifiable in principle. Whether any given proposed tradeoff is justifiable, then, is a further matter for deliberative resolution.

viewed as the outcome of a procedure of free and reasoned deliberation among individuals considered as moral and political equals. Certainly any definition of essentially contested concepts like democracy, freedom, and justice is never a mere definition; the definition itself already articulates the normative theory that justifies the term”<sup>62</sup>.

No modelo de status, a paridade de participação serve como um “idioma de contestação pública e deliberação sobre questões de justiça, é a linguagem preferida para conduzir argumentações político-democráticas sobre assuntos tanto de distribuição quanto de reconhecimento”<sup>63</sup>. Justamente porque interpretação e julgamento são ações inelimináveis do processo, somente a plena participação de todas as partes envolvidas é suficiente para garantir a compreensão adequada das demandas por reconhecimento. Da mesma forma, todo consenso ou decisão majoritária é falível. Em princípio, serão sempre revisáveis e abertas a desafios posteriores.

Esta última observação leva ao fechamento de um círculo; uma deliberação democrática justa leva em conta a participação de todos os possíveis debatedores, o que, por sua vez, requer justa redistribuição e mútuo reconhecimento. Esta circularidade, no entanto, é quebrada por mudanças na realidade social. “Isto requer levantar questões (de primeira ordem) de distribuição e reconhecimento, certamente. Mas também requer levantar questões de segunda ordem ou de metanível sobre as condições nas quais as questões de primeira ordem foram levantadas”<sup>64</sup>.

Esta abordagem também prescreve paridade nas práticas de crítica social, incluindo deliberação sobre quais formas de interação deveriam existir<sup>65</sup>. Realizando debates sobre os debates, há uma tendência para discutir favoritismos

---

<sup>62</sup> BENHABIB, Seyla. **Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy. In: Democracy and Difference**, p. 68. Tradução livre: “Democracia, na minha visão, é melhor entendida como um modelo para organizar o exercício público e coletivo de poder nas principais instituições de uma sociedade tendo por base o princípio de que decisões que afetam o bem-estar de uma coletividade podem ser vistas como o resultado de um procedimento de deliberação livre e racional entre indivíduos considerados iguais política e moralmente. Certamente qualquer definição de conceitos essencialmente contestados como democracia, liberdade e justiça nunca é uma mera definição; a definição por si só já articula a teoria normativa que a justifica”.

<sup>63</sup> FRASER, Nancy. op. cit. p. 43

<sup>64</sup> Ibidem, p. 44, tradução livre: This requires raising (first-order) claims for redistribution and recognition, to be sure. But it also requires raising second-order or meta-level claims about the conditions in which first-order claims are adjudicated.

<sup>65</sup> Este assunto será aprofundado no próximo capítulo.

implícitos dentro dos debates sobre os quais se discute, incluindo preferências pela preservação do *status quo* social ante a criação de uma nova condição.

A última questão filosófica apontada por Fraser diz respeito ao reconhecimento das diferenças. A justiça requer o reconhecimento do que é distintivo entre os indivíduos ou grupos, além e acima do reconhecimento de uma humanidade comum? Fraser ressalta que, dentro dessa pergunta, se deve notar que a paridade de participação é uma norma universalista em dois sentidos: inclui todos os membros na interação e pressupõe igual valor moral entre os seres humanos. Assim sendo, a forma de reconhecimento pela qual se demanda justiça depende da forma de falso reconhecimento sofrida: se envolver a negação da humanidade comum de um grupo, o remédio é um reconhecimento universal, a exemplo do *apartheid* sul-africano; se, no entanto, o problema recaí sobre a valoração negativa de diferenças, o remédio é o reconhecimento das especificidades, razão pela qual algumas feministas afirmam que a superação da subordinação feminina perpassa a capacidade distintiva de dar à luz<sup>66</sup>.

Quais pessoas precisam de quais remédios de reconhecimento, portanto, depende da natureza dos obstáculos opostos à paridade de participação, o que só pode ser determinado com ajuda de uma teoria social crítica, normativamente orientada, empiricamente informada e guiada pelo intento de superar a injustiça.

Portanto, os problemas filosóficos observados na junção paradigmática de reconhecimento e representação foram quatro: o primeiro de que reconhecimento deve ser tratado como uma questão de justiça; o segundo, de que a teoria da justiça deve adotar uma concepção bidimensional baseada na norma da paridade de participação; terceiro, os demandantes por reconhecimento devem demonstrar na esfera pública, através de um processo democrático, que padrões culturais institucionalizados os impedem sua participação paritária e que estes padrões devem ser alterados; em quarto e último lugar, foi enfrentada a questão de como a justiça pode, em princípio, reconhecer distintividades além e acima de uma humanidade comum.

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 46.



### 1.3

## Pensando Criticamente Redistribuição e Reconhecimento na Teoria Social

Neste tópico será analisado outro tipo de problema do encaixe em um único enquadramento das categorias de redistribuição e reconhecimento. O principal objetivo é compreender as relações entre má distribuição e falso reconhecimento na sociedade contemporânea, teorizando as relações entre a estrutura de classes e a ordem de status no capitalismo globalizado moderno recente<sup>67</sup>. Para esta questão Fraser atenta que a gramática social deve ser considerada por seus fatores nacionais e internacionais ao observar a forma que os conflitos vêm tomando, ou seja, por que conflitos de reconhecimento vêm tomando força.

Cada uma das categorias do modelo bidimensional de justiça corresponde a um aspecto da sociedade analiticamente distinto<sup>68</sup>. Reconhecimento corresponde à ordem de status da sociedade, enquanto a dimensão distributiva está ligada à estrutura econômica. Dessa forma, sociedades se apresentam como campos complexos que contêm pelo menos duas formas de ordenamento social<sup>69</sup>: um econômico, outro cultural. A ordem econômica está tipicamente institucionalizada nos mercados, enquanto a ordem cultural opera por uma variedade de instituições, como afinidade, religião e direito. Em todas as sociedades, no entanto, as duas ordens estão profundamente entremeadas. Fraser defende que nem o culturalismo nem o economicismo por si só seriam capazes de explicar a sociedade

---

<sup>67</sup> Importante esclarecer o que Nancy Fraser entende por status e classe: "... status represents an order of intersubjective subordination derived from institutionalized patterns of cultural value that constitute some members of society as less than full partners in interaction. Unlike Marxist theory, likewise, I do not conceive class as a relation to the means of production. In my conception, rather, class is an order of objective subordination derived from economic arrangements that deny some actors the means and resources they need for participatory parity. According to my conceptions, moreover, status and class do not map neatly onto current folk distinctions among social movements. Struggles against sexism and racism, for example, do not aim solely at transforming the status order, as gender and "race" implicate class structure as well. Nor, likewise, should labor struggles be reduced exclusively to matters of economic class, as they properly concern status hierarchies, too. More generally, as I noted earlier, virtually all axes of subordination partake simultaneously of the status order and the class structure, albeit in different proportions." Ibidem, p. 49.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 51

<sup>69</sup> Mais adiante será visto o terceiro campo que Fraser incorporou em seu modelo, o campo político que enseja remédios de representação para o problema do mal enquadramento.

contemporânea; é necessária uma abordagem que compreenda interações em diversos níveis.

Ao longo de sua obra Fraser repete que a categoria de status, tendo passado por profundas transformações em seu significado, continua relevante para a teoria social, sendo pressuposto para ela que as injustiças de status são intrínsecas às estruturas sociais do capitalismo moderno, inclusive na fase contemporânea de globalização<sup>70</sup>. Fluxos transculturais permeiam o espaço interior da interação social graças a fenômenos como imigração, cultura de massa e esferas públicas transnacionais, dificultando enxergar que características pertencem especificamente a cada cultura. Além disso, a sociedade contemporânea se tornou eticamente plural: os seus membros nem sempre compartilham mais um mesmo horizonte valorativo. A partir disso são formadas subculturas, um terceiro fator a ser considerado junto com a hibridização cultural e a diferenciação institucional; combinados, eles reforçam a possibilidade de oferecer perspectivas alternativas aos valores dominantes que sejam criticados<sup>71</sup>. É por estes fatores pluralistas que uma hierarquia de status é ilegítima na sociedade moderna. Considera-se, por conseguinte, que os atores sociais não ocupam nenhum lugar de forma pré-ordenada; ao contrário, há uma participação ativa na dinâmica imanente das lutas por reconhecimento<sup>72</sup>.

Não há mais uma pirâmide de estados sociais, nem um único indivíduo pertence somente a um grupo de status. Indivíduos hoje são mais propriamente vistos como um feixe de convergências de relações de status, subordinação e superposição<sup>73</sup>. Para Fraser, dois processos contribuíram para modernizar a subordinação por status na sociedade contemporânea. O primeiro deles é a mercantilização, pois na sociedade capitalista os mercados são a instituição principal de uma zona de relações econômicas legalmente diferenciada das outras. A mercantilização introduziu rupturas na ordem cultural, tornando valores

---

<sup>70</sup> Ibidem nota 66, p. 54.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 57 a 59.

<sup>73</sup> A afirmação da ocorrência destas mudanças implica uma crítica às teorias de reconhecimento de Chales Taylor e Will Kimlicka, que construíram seus argumentos a partir da possibilidade de uma delimitação mais nítida entre culturas ou grupos minoritários, sem considerar que por vezes expressões culturais como sexualidade, gênero ou religião perpassam outros grupos culturais, como nacionalidades ou etnias, sem que se possa separar o que pertence a cada grupo cultural dentro de um indivíduo, pois estas expressões não possuem autonomia. Para Fraser, ambos os autores não escapam do problema da reificação cultural. Ibidem, p. 59, nota 59.

tradicionais potencialmente abertos a mudanças. Ao mesmo tempo, mercados não ocupam a totalidade do espaço público, mas sim coexistem com ele, principalmente, a família e o Estado.

O segundo processo é o surgimento de uma sociedade civil pluralista. Com isso veio uma gama de instituições não mercantis – legal, política, cultural, educacional, familiar, estética, profissional etc. Cada uma destas esferas desenvolve um padrão de valor cultural relativamente próprio para regular suas interações. Estes padrões se interseccionam, mas não coincidem completamente. É por essa razão que uma teoria crítica da sociedade contemporânea não pode se esquivar da subordinação de status, inclusive ao analisar a subordinação de classe, adicionando falso reconhecimento à má distribuição.

Todavia, uma perspectiva genuinamente crítica, ao invés de considerar as esferas como separadas idealmente, para Fraser, deve procurar, além das aparências, as conexões não aparentes de plano entre reconhecimento e redistribuição a ponte de demonstrá-las de modo a possibilitar um pensamento crítico a seu respeito<sup>74</sup>. Estas relações escondidas devem ser procuradas nas entrelinhas culturais dos processos econômicos e nas entrelinhas econômicas dos processos culturais. A isto se dá o nome de “dualismo perspectivo”.

Por exemplo, ao focar na institucionalização de interpretações e normas de programas de fomento econômico, pode-se chegar aos efeitos provocados no status social de mulheres e imigrantes. O dualismo perspectivo permite distinguir distribuição de reconhecimento e, ao mesmo tempo, analisar as relações entre eles, ao contrário das abordagens economicista e culturalista ou que reduzem um aspecto a outro, permitindo teorizar relações mais complexas entre as ordens de subordinação<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 62.

## 1.4

### **Problemas Político-Teóricos no exame da junção entre Redistribuição e Reconhecimento**

Alguns problemas políticos de ordem teórica também surgem quando se coloca redistribuição e reconhecimento na mesma moldura, como quais arranjos institucionais asseguram as condições objetiva e intersubjetiva da paridade de participação vistas anteriormente, quais reformas podem minimizar os problemas de status e de classe simultaneamente e ainda qual orientação política programática pode satisfazer tanto demandas de reconhecimento quanto de representação minimizando a interferência mútua entre estas duas categorias.

Para observar estas questões, deve-se ter em mente que tipo de resposta se busca. Se se pretende operacionalizar as necessidades da justiça, segunda uma perspectiva platonista, a resposta se assemelhará ou a uma forma utópica e abrangente de desenhos institucionais ou numa perspectiva mais realista consistente em reformas feitas pouco a pouco<sup>76</sup>. Outra possibilidade é partir do ponto de vista da justiça democrática, aristotélica, procurando estimular uma deliberação entre os cidadãos sobre que maneira seria a melhor para implementar as condições para uma justiça. Neste caso, as respostas parecerão mais com uma heurística para organizar um debate democrático.

Fraser considera esta última a abordagem preferível por se adequar melhor ao momento da globalização, no qual questões sobre diferença são politizadas e as fronteiras da cidadania política vêm sendo contestadas, fazendo com que a legitimidade da democracia se torne um objeto que requer urgente discussão. Dentro deste diálogo, aponta-se que é necessário buscar um ponto no qual a argumentação teórica termina e um julgamento dialógico começa, já que argumentos teóricos costumam ser introduzidos nos debates entre cidadãos, enquanto considerações contextuais também informam a construção das teorias<sup>77</sup>. Por conta da inexactidão deste ponto de equilíbrio, a primeira tarefa à qual Fraser se dedica neste tópico é a investigação dos parâmetros do debate público,

---

<sup>75</sup> Ibidem, pp. 63 e 64.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 70

<sup>77</sup> Ibidem, p. 71.

identificando opções programáticas que promovam paridade de participação nas duas esferas de justiça ao mesmo tempo.

Neste ponto analisa-se: quais reformas institucionais podem remediar situações de injustiça de classe e status ao mesmo tempo. Considerando o remédio da injustiça como a remoção ou impedimento da paridade de participação, o remédio da má distribuição deve ser a remoção dos impedimentos econômicos via redistribuição, assegurando as condições objetivas da paridade de participação; o remédio do falso reconhecimento deve ser a remoção dos impedimentos culturais via reconhecimento, estabelecendo políticas que preencham os requisitos intersubjetivos. Aplicando este mesmo entendimento a uma terceira dimensão, para remediar a exclusão política ou marginalização deve-se remover obstáculos políticos pela democratização, uma ideia que será mais bem elaborada no capítulo posterior.

Seguindo este esquema, Fraser propõe duas estratégias amplas para resolver as injustiças que perpassam a divisão redistribuição-reconhecimento: afirmação e transformação<sup>78</sup>. Distinguindo uma da outra, estratégias afirmativas para correção de injustiças visam consertar alguns efeitos do arranjo social vigente sem propor grandes modificações às estruturas sociais que geraram estes resultados. As transformativas, por sua vez, procuram corrigir o que há de injusto reestruturando a conjuntura geradora dos problemas até seu âmago. Enquanto a afirmação visa os resultados, a transformação busca as raízes das causas.

A distinção entre afirmação e transformação se vislumbra da seguinte forma na justiça distributiva: o exemplo paradigmático da estratégia de afirmação é o estado de bem-estar liberal, que busca reverter a má distribuição através da redistribuição de rendas. O exemplo de estratégia transformativa seria o socialismo, buscando resolver o problema deste a sua estrutura-base.

Quando aplicadas à esfera do reconhecimento, afirmação e transformação se mostram assim: medidas afirmativas como remédio para o falso reconhecimento são o que Fraser chama de “multiculturalismo convencional”, procurando revalorar identidades de grupos injustiçados, mas sem ressignificar o conteúdo destas identidades e as relações que mantêm com outras identidades. Já a estratégia transformativa é aqui chamada de desconstrução, procurando resolver

---

<sup>78</sup> Ibidem, p. 74.

a situação de subordinação desconstruindo oposições simbólicas subjacentes aos padrões culturais de valores institucionalizados. Ao invés de elevar a autoestima dos mal reconhecidos, a desconstrução busca desestabilizar as diferenciações de status e modificar a autoidentidade de todos<sup>79</sup>, assumindo que distinções de status são opressivas por si só<sup>80</sup>. No entanto, considerados abstratamente, remédios afirmativos tendem a reificar identidades coletivas, como já demonstrado<sup>81</sup>, simplificando drasticamente a autocompreensão das pessoas, além de suprimir eventuais subdivisões de grupos.

Outro problema que os remédios afirmativos propõem é que, quando aplicados à má distribuição, por vezes causam um agravamento do falso reconhecimento. Exemplo são os programas de assistência social aplicados isoladamente, sem que sejam modificadas as estruturas que causam a pobreza<sup>82</sup>.

Remédios transformativos, todavia, se aplicados a situações de falso reconhecimento, causam desreificação, enfraquecendo divisões de status e promovendo interações entre diferenças. Quando aplicados à má distribuição, estes remédios são solidários, ou seja, projetam direitos em termos universalistas, reduzindo igualdade sem estigmatizar grupos vulneráveis que sejam beneficiados

---

<sup>79</sup> Fraser nota que esta ideia de desconstrução pode parecer um oxímoro para alguns por entremear ideias hegelianas e derridianas, mas ressalta sua utilidade na política contemporânea. *Ibidem*, p. 75.

<sup>80</sup> *Ibidem*, nota 83, p. 76: Erik Olin Wright has suggested several additional approaches, including: *destruction* (of one identity, but not the other, within a binary pair - e.g. destroying whiteness, but not blackness, as a source of identity; or, alternatively, of only specific oppressive elements of an identity e. g. the misogynist and homophobic elements of a religious identity); *separation* (radical disengagement of the parties to decrease social interaction among them and minimize the occasion for oppressive practices); and *depolicitization* (transforming publicly salient antagonisms into private matters of taste or belief). I shall consider some of these alternatives later in this section. Wright has also proposed to correlate specific remedies with specific axes of misrecognition: thus, he contends that ethnic misrecognition is best redressed by affirmative approaches that valorize diversity; that sexual misrecognition is best redressed by deconstruction followed by depoliticization; that gender misrecognition is best redressed by deconstruction; that religious misrecognition is best redressed by depoliticization; that racial misrecognition is best redressed by destruction; and that national misrecognition is best redressed by separation. Most of these correlations are intuitively plausible. Nevertheless, I believe that the political questions are too complex to be resolved by this level of categorial argument. Thus, I propose to refrain from such conclusions, while leaving it to democratic publics to decide such matters through deliberation. See Erik Olin Wright, "Comments on a General Typology of Emancipatory Projects" (unpublished manuscript, February 1997)

<sup>81</sup> Ver nota 23 deste capítulo. FRASER, Nancy. Why Overcoming Prejudice Is Not Enough, A Response to Richard Rorty. Adding Insult to Injury, p. 83.

<sup>82</sup> FRASER, Nancy. Redistribution or Recognition?, pp. 76 e 77.

com esta prática. Pelo exposto, Fraser conclui que a abordagem transformativa é preferível, mas contém problemas, como a vulnerabilidade a ações coletivas<sup>83</sup>.

No entanto, enquanto a realidade dificilmente permite optar entre medidas totalmente afirmativas ou transformativas, há uma hipótese híbrida que torna a distinção entre estes remédios apenas contextual. O meio-termo entre uma estratégia afirmativa praticável mas ineficaz e uma transformativa que é programaticamente aceitável mas politicamente impraticável está no que Fraser chama de “reformas não-reformistas”<sup>84</sup>. Estas seriam políticas com dupla face: por um lado, envolvem a identidade das pessoas e satisfazem algumas de suas necessidades dentro dos campos de redistribuição e reconhecimento, ao passo que colocam em movimento uma mudança que permitirá a aplicação de reformas mais radicais no futuro<sup>85</sup>.

No campo da redistribuição, Fraser aponta que a aplicação deste tipo de medida não será possível de ser feita apenas em âmbito nacional por causa da globalização econômica. Quanto às políticas de reconhecimento, cita o exemplo das mulheres para analisar a questão. Para algumas feministas, a afirmação das diferenças femininas não é um fim em si mesmo. No contexto atual, onde a diferenciação de gênero é considerada natural, tal afirmação pode produzir reificação. Já numa cultura pós-modernista, onde há uma consciência de que as identidades são construídas e classificadas, pode gerar transformação<sup>86</sup>.

Há ainda uma outra forma de conceber reforma não reformista quando se trata de reconhecimento. A estratégia anterior assumiu que diferenciação de gênero é inerentemente opressiva e deve, eventualmente, ser desconstruída. Aqui, as diferenças não são tidas como opressivas em seu âmago e, portanto, a finalidade da mudança pode não ser a desconstrução. Nestes casos, o objetivo é eliminar as disparidades e, após feito, a sociedade de então determinará se estas

<sup>83</sup> Idem, p. 78 e *Justice Interruptus*, p. 23.

<sup>84</sup> Termo original de Andre Gorz, **Strategy Jor Labor: A Radical Proposal**, trans. Martin A. Nicolaus and Victoria Ortiz (Boston 1967).

<sup>85</sup> FRASER, Nancy. op. cit., p. 79.

<sup>86</sup> I count myself among the skeptics. To date, unfortunately, the feminist debate on this question has remained largely abstract. Cultural feminists have yet to specify a plausible concrete scenario by which the valorization of feminine identity could lead to the deconstruction of gender difference; and the discussion has not been pursued in an institutionally grounded way. A notable exception is Anne Phillips's judicious weighing of the transformative prospects and reification perils attending gender quotas in political representation. See Anne Phillips, *The Politics of Presence* (Oxford 1995). Nota 94, op. cit, p. 81

diferenças permanecerão ou serão extintas<sup>87</sup>. O ponto chave, para Fraser, é o seguinte: onde distinções de status não estão vinculadas a subordinação, a estratégia da reforma não reformista não predetermina o destino final da mudança. Ao invés, são as gerações futuras que decidirão se vale a pena preservar tal distinção, devendo-se apenas assegurar que esta decisão seja tomada livremente.

Surge aqui a questão de como integrar reformas de redistribuição e reconhecimento que não afetem negativamente uma a outra, como alertado anteriormente e para a qual Fraser sugeriu o dualismo perspectivo, que permite observar os dois tipos de política ao mesmo tempo. Todavia, são sugeridas neste ponto ainda mais duas abordagens.

A primeira é chamada de “reparação cruzada”<sup>88</sup> e é consistente de medidas associadas com uma dimensão de justiça para remediar problemas da outra dimensão – ou seja, usar medidas distributivas para resolver problemas de reconhecimento e vice-versa. No entanto esta medida é viável apenas em pequena escala.

A outra abordagem recebe o nome de “consciência dos limites”<sup>89</sup> e significa a consciência do impacto de várias reformas nos limites dos grupos. Se esta consciência não é perseguida, pode-se estar recorrendo a reformas que venham de encontro a outros propósitos, podendo trabalhar tanto a favor ou contra o outro tipo de injustiça.

Fraser contribui com esta tarefa, que julga dever ser feita por uma pluralidade de teóricos, sugerindo algumas linhas a serem observadas no momento de deliberação pública voltado para debater o projeto político aqui analisado. A primeira sugestão consiste no papel da redistribuição na discussão sobre como institucionalizar a justiça, pois movimentos que ignoram a dimensão distributiva tendem a exacerbar injustiças econômicas, apesar de seus objetivos progressistas. Como exemplo deste lapso, Fraser cita o passo em falso das feministas americanas durante a eleição de 2004, quando direcionaram suas forças a combater a promoção de valores masculinizados para vencer a ‘guerra contra o terror’ da campanha de George W. Bush, o que acabou por contribuir com a

---

<sup>87</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>88</sup> Tradução livre de “cross-redressing”, ibidem, p. 83.

<sup>89</sup> Tradução livre de “awareness of boundaries”, p. 85.



distração do ponto fraco da campanha deste candidato, ou seja, sua política redistributiva regressiva<sup>90</sup>.

Outro ponto consiste na função do reconhecimento na institucionalização da justiça, porque é possível que se observe como resultado o problema da reificação. O terceiro e último tópico fala da dimensão política. Deliberações sobre justiça deveriam explicitamente considerar o problema do “enquadramento”. Em cada questão, deve-se perguntar: quem exatamente é um sujeito relevante para a justiça nessa situação<sup>91</sup>?

---

<sup>90</sup> FRASER, Nancy. **Mapping the Feminist Imagination**. In: Scales of Justice. pp. 108-109.

<sup>91</sup> FRASER, **Redistribution or Recognition?** p. 83.