

 **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais
Coimbra 16, 17 e 18 de Setembro de 2004**

Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra
Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087 · 3001-401 Coimbra, Portugal
Telef +351 239 85 55 70 Fax + 351 239 85 55 89

**A
QUESTÃO
SOCIAL**

**NO NOVO
MILÉNIO**

email lusoafrobrasileiro@ces.uc.pt
url <http://www.ces.uc.pt/LAB2004>

Da Redistribuição ao Reconhecimento?

Desafios de uma cidadania democrática

*Raphael Cezar da Silva Neves**

"O que é novo, hoje, é a ascensão das políticas de identidade".¹ A frase, em tom de constatação, contém dois elementos que, por assim dizer, motivam este trabalho. O primeiro é que há, atualmente, uma mudança significativa em curso, ainda que não possamos muito bem designá-la. O segundo é que ela traz para o campo político questões relacionadas ao modo como nos vemos uns aos outros, como formamos o que se costuma chamar de *self*.

Existe um debate na teoria política contemporânea que reflete essa afirmação. Por isso, o presente texto assume como tarefa descrever os argumentos que circulam em torno de dois termos que parecem ser importantes para compreender o que está acontecendo e, principalmente, como isso pode afetar a noção de cidadania.

* Pós-graduando em ciência política (FFLCH/USP) e bolsista do CNPq. Para a apresentação deste artigo, o autor contou com o apoio da Fundação Ford. Correio eletrônico: rneves@usp.br

Na primeira parte do trabalho, há uma apresentação da idéia moderna de cidadania como um conjunto de direitos iguais para todos. Isso contrasta com duas espécies de desigualdade que a cidadania passou a combater: a primeira no âmbito do *status* jurídico dos membros da sociedade e a segunda no que diz respeito às condições materiais. Houve uma ampliação gradual dos direitos civis, políticos e sociais até que a cidadania atingisse sua forma mais igualitária no Estado de bem-estar. Mais recentemente, essa concepção de cidadania vem sendo pressionada por conflitos sociais a expandir seu leque de direitos a fim de comportar também direitos especiais para grupos e indivíduos oprimidos. O argumento muitas vezes utilizado é o de que apenas uma "cidadania diferenciada" pode ser capaz de corresponder às expectativas dos "novos" excluídos.

Em seguida, o que se analisa é uma suposta mudança de paradigma: estaria a justiça social se deslocando para além da redistribuição de bens materiais e se redefinindo em termos também de uma política do reconhecimento? E, que significa reconhecimento? Existem algumas teorias para explicar isso. O primeiro sentido que o reconhecimento adquire é o da formação intersubjetiva das identidades individuais. Mas ele talvez possa ser integrado em um quadro analítico que inclua também a noção de redistribuição.

Finalmente, retoma-se a formulação liberal-igualitária de cidadania, traduzida para uma teoria política normativa, e discute-se os argumentos contrários a uma política da diferença e da identidade. A idéia é resgatar as bases das teorias liberais que garantem um tratamento equitativo e um conjunto de iguais oportunidades para mostrar como, dessa perspectiva, a politização da cultura pode gerar efeitos perigosos à noção de cidadania.

I.

Uma das mais importantes formulações da noção moderna de cidadania foi elaborada por T. H. Marshall na conferência *Cidadania e Classe Social*.² Nesse trabalho, ao se perguntar sobre os limites a que a igualdade social pode chegar, Marshall apresenta o desenvolvimento histórico da cidadania a partir de seus elementos civil, político e social.

¹ PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), *Relatório do Desenvolvimento Humano 2004. Liberdade cultural num mundo diversificado*, www.pnud.org.br/rdh.

Essa diferenciação corresponde a uma atribuição de direitos que foram sendo acrescentados à concepção de cidadão moderno. Isso porque, em uma fase anterior, os direitos estavam amalgamados em torno do *status* que a pessoa desfrutava e a partir do qual ela podia esperar uma justiça de acordo com sua posição na sociedade feudal. Nesse caso, o *status* era a marca distintiva de classe e a medida da desigualdade, não se contrastando com nenhum princípio de igualdade.

Em um primeiro sentido, a noção de classe assume a roupagem de uma hierarquia de *status*³ e expressa a diferença entre uma classe e outra em termos de direitos legais e costumes estabelecidos que possuem o caráter coercitivo de lei. Levada ao extremo, ela divide a sociedade em patrícios, plebeus, servos e escravos. A consequência é que não se conhecem direitos igualmente compartilhados por todos. O efeito que uma noção de cidadania tem nesse tipo de desigualdade é justamente oferecer um igual tratamento a todos, ao menos no que concerne ao *status*. "A igualdade implícita no conceito de cidadania, embora limitada em conteúdo, minou a desigualdade do sistema de classe, que era, em princípio, uma desigualdade total. Uma justiça nacional e uma lei igual para todos devem, inevitavelmente, enfraquecer e, eventualmente, destruir a justiça de classe, e a liberdade pessoal, como um direito natural universal, deve eliminar a servidão".⁴

Em um segundo sentido, a classe é uma desigualdade constituída indiretamente, derivada de outras instituições. A diferença surge a partir de uma combinação de fatores relacionados com as instituições da propriedade, da educação e da estrutura econômica. Em oposição a esse tipo de desigualdade vemos surgir no século XX uma nova forma de direitos sociais - em contraste com a *Poor Law*, que estigmatizava aqueles por ela favorecidos. Por isso, à medida que os benefícios sociais da cidadania eram concedidos e ampliados sob a forma de serviços, houve um ganho considerável em termos qualitativos. A

² MARSHALL, "Cidadania e classe social", in MARSHALL, *Cidadania, classe social e status*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

³ Em Marshall encontra-se uma distinção clara entre dois significados de *status*. O *status* legal é "uma posição caracterizada por direitos e obrigações, capacidades ou incapacidades, publicamente reconhecidos que são relevantes para a posição e suas funções na sociedade". O *status* empregado pelos sociólogos, por sua vez, tem um aspecto dinâmico e "abrange todo comportamento que a sociedade espera de uma pessoa na sua capacidade de ocupante da posição e, também, todo comportamento recíproco adequado dos outros para com ela". Cf. *Id.*, "A Natureza e os determinantes do *status* social", in MARSHALL, *op. cit.*, p. 151. O primeiro impacto da cidadania é na desigualdade jurídica das classes sociais.

⁴ *Id.*, "Cidadania e classe social", in MARSHALL, *op. cit.*, p. 77.

cidadania pôde, finalmente, ter algum impacto no tipo de desigualdade que impedia a realização de uma igualdade efetiva.

Como relata Marshall, houve um duplo processo - de fusão geográfica e separação funcional. De um lado, a cidadania constitui-se como *cidadania nacional*, ou seja, determinada no âmbito territorial de um Estado. De outro, os direitos que antes eram enraizados na participação na comunidade da vila, na cidade e nas guildas, foram gradativamente assumindo a feição de instituições especializadas. Tanto é assim, que se pode atribuir o período de formação de cada espécie a um século diferente: os direitos civis ao século XVIII, os políticos ao XIX e os sociais ao XX.⁵

Esse entrelaçamento entre o Estado moderno e uma idéia homogeneizadora de nação, explicitado aqui pelo conceito de cidadania nacional, pôde resolver dois problemas de uma só vez: o estabelecimento de um modo democrático de *legitimação*, com base numa forma nova e mais abstrata de *integração social*.⁶ Uma nova forma de identidade nacional permitiu combinar um modo mais abstrato de integração social - necessário após o processo de modernização das sociedades tradicionais - com um padrão de legitimidade distinto daquele que deriva de uma visão religiosa de mundo compartilhada - em resposta aos conflitos religiosos que criaram sociedades pluralistas. O nacionalismo, lembra Habermas, incentivou a passagem do *status* de súditos particulares para o da cidadania. Uma vez que nunca houve Estado moderno sem a definição daqueles que estão incluídos em sua comunidade jurídica, foi com o atributo da nacionalidade que ser membro de um determinado Estado deixou de ser apenas estar submetido à sua autoridade. "(...) a partir de então, a cidadania ganhava adicionalmente o significado político e cultural de pertencimento, por realização própria, a uma comunidade de cidadãos capacitados, que contribuía ativamente para a sua preservação. Esse acréscimo de significado deve, contudo, ser diferenciado de acordo com os aspectos políticos e culturais dessa cidadania exigente, na qual os aspectos de republicanismo e de nacionalismo operam em conjunto".⁷

⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶ HABERMAS, "O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização", *Novos Estudos*, (43), 1995, p. 91.

⁷ *Ibid.*, p. 92.

Hoje, porém, existem sociedades pluralistas que se afastam muito daquele modelo de Estado-nação fundado em uma população relativamente homogênea em termos culturais. Há uma enorme diversidade de formas culturais de vida, grupos étnicos, visões de mundo e das religiões, que tornam necessária a busca por novas formas de integração, uma vez que "inexistem alternativas para essa marcha rumo a sociedades multiculturais".⁸ Novos movimentos sociais dos grupos oprimidos e excluídos têm questionado por que a expansão dos direitos de cidadania não conduziu à justiça social e à igualdade. Parte da resposta encontra-se na permanência das desigualdades econômicas, que já estavam sob a mira dos direitos sociais da cidadania democrática.

Outra parte, afirma Iris Young, deve estar na incapacidade que a cidadania, pensada nos moldes de Marshall, tem para lidar com a diversidade de valores culturais e para atender as reivindicações que surgem daí. Uma política emancipatória que afirme a diferença de grupos envolve uma redefinição do significado de igualdade. O ideal assimilacionista de igualdade de *status* social para todas as pessoas requer tratar a todos segundo os mesmos princípios, regras e padrões. Uma "política da diferença" discute, por outro lado, que a igualdade como participação e inclusão de todos os grupos às vezes exige tratamento diferenciado para os oprimidos ou grupos em desvantagem. Para promover justiça social, a política deve promover tratamento especial para grupos.

A mudança que ela pretende introduzir consiste no conceito de "cidadania diferenciada", como a melhor forma de realizar a inclusão e participação de todos em uma cidadania plena. Isso ocorre por dois motivos. Primeiro, o ideal de que as atividades dos cidadãos expressam ou criam uma vontade geral reforça a homogeneidade. Por isso, ela argumenta que a inclusão e a participação de todos nas deliberações públicas exigem mecanismos para a representação de grupos. Segundo, onde há diferenças de cultura, valores, estilos de comportamento entre grupos, a adesão ao princípio de igual tratamento tende a perpetuar a opressão e a desvantagem de alguns desse grupos. Por isso, há a necessidade de articular e criar direitos especiais⁹ que atendam às diferenças dos grupos a fim de diminuir a opressão e desvantagem.¹⁰

⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁹ A natureza desses direitos já levanta uma série de problemas. Alguns autores, como Young, vêem nesses direitos especiais um caráter fundamentalmente cultural. Outros, dão a eles um sentido excessivamente étnico

Essas exigências põem uma séria questão para o conceito prevalecente de cidadania. Muitos enxergam na idéia de uma "cidadania diferenciada" uma contradição em termos. Segundo a visão ortodoxa, a cidadania, por definição, é um modo de tratar as pessoas como indivíduos com iguais direitos. A idéia de uma "cidadania diferenciada", portanto, é um desenvolvimento radical na teoria da cidadania.¹¹

II

A mudança mais significativa apontada por Young talvez seja o que ela denomina "deslocamento do paradigma distributivo". Segundo ela, as teorias contemporâneas da justiça tendem a restringir o significado da justiça social à distribuição moralmente adequada de ônus e benefícios entre os membros da sociedade. Ela vê aí dois problemas. Primeiro, porque isso leva a pensar a justiça social como a alocação de bens materiais, tais como recursos, renda, riqueza, ou na distribuição de posições sociais, especialmente empregos. Esse foco ignora a estrutura social e o contexto institucional que freqüentemente ajuda a determinar os padrões de distribuição. Daí a preocupação em deslocar a análise para temas como poder de decisão, divisão do trabalho e cultura. Pode-se, é verdade, tentar pensar a justiça distributiva em termos também de poder, oportunidade e auto-respeito. Mas aí surge o segundo problema: quando se amplia o conceito de distribuição para bens sociais que não são de ordem material, o conceito de distribuição os representa como sendo coisas estáticas, quando na verdade existem em função de relações e processos sociais.¹²

A idéia de justiça social vista "como a que provê em primeira instância um padrão por meio do qual aspectos distributivos da estrutura básica da sociedade devem ser

ou de proteção às minorias nacionais, como Kymlicka, que os vê como "exigências dos membros de grupos étnicos e nacionais por direitos diferenciados para grupos, poderes, *status*, ou imunidades, além dos direitos comuns de cidadania", cf. KYMLICKA, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 206.

¹⁰ YOUNG, "Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship", *Ethics*, (99), 1989, pp. 250 - 274.

¹¹ KYMLICKA; NORMAN, "Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory", *Ethics*, (104), 1994, p. 370.

¹² YOUNG, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 15 - 6.

determinados"¹³ soa, para Young, como uma tendência excessiva de se conceber a justiça social e a distribuição como conceitos de mesma extensão. Porém, é preciso reconhecer os limites da aplicação da lógica distributiva, caso contrário, corre-se o risco de reificar aspectos da vida social que são melhor entendidos em função de regras e relações do que como coisas materiais ou mensuráveis quantitativamente. O paradigma distributivo implicitamente assume que os julgamentos sociais dizem respeito ao que indivíduos têm, quanto têm e como isso se compara ao que outras pessoas têm. Young dá três exemplos que não se encaixariam no esquema distributivo: direitos, oportunidade e auto-respeito.

Mas Young não apresenta uma definição precisa de justiça. O que ela faz é frisar, inúmeras vezes, que entende a injustiça social mais em função de conceitos de opressão e dominação, do que de distribuição. Opressão e dominação significam, nesse contexto, impedimentos institucionais ao auto-desenvolvimento e à autodeterminação dos indivíduos.¹⁴

Young vai oferecer uma explicação para o conceito de opressão que ela entende ser usado pelos novos movimentos sociais nos Estados Unidos a partir da década de 60. Isso inclui uma reflexão sobre as condições dos grupos que se dizem oprimidos nesses movimentos: mulheres, negros, chicanos, porto-riquenhos e outros hispânicos, índios, judeus, lésbicas, gays, árabes, asiáticos, idosos, classe trabalhadora, deficientes físicos e mentais. Tradicionalmente, a opressão está associada aos atos tirânicos de um grupo dominante. Os novos movimentos sociais introduziram um significado distinto ao apontar não para um coerção imposta por um tirano ou por um grupo opressor, mas para práticas cotidianas muitas vezes inconscientes e reproduzidas institucionalmente e de forma sistemática nos procedimentos de tomada de decisão, na divisão do trabalho e na cultura. Racismo, sexismo, homofobia e discriminação em função da idade são formas distintas de opressão com suas próprias dinâmicas a despeito das dinâmicas de classe, ainda que possam interagir com elas.¹⁵

Com o intuito de cobrir as várias formas de opressão que afligem os grupos sociais, ela distingue cinco categorias: exploração, marginalização, falta de poder,

¹³ Cf. RAWLS, *A Theory of justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 9

¹⁴ YOUNG, *op. cit.*, 1990, p. 38.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 40 - 2.

imperialismo cultural e violência.¹⁶ Importa notar que Young atribui um caráter compreensivo à sua descrição e pretende que ela dê conta de todas as formas de injustiça sofridas por grupos, tal como vêm sendo apontadas pelos novos movimentos sociais. Mas, que são grupos sociais? "Um grupo social é uma coletividade de pessoas distinta de pelo menos um outro grupo por formas culturais, práticas, ou modo de vida".¹⁷ Assim, os membros de um grupo têm uma afinidade específica uns com os outros em virtude de sua experiência comum, que gera um senso de identidade. Apesar de certos atributos objetivos, como cor da pele, sexo, idade, serem uma condição necessária para classificar a si mesmo ou outros como pertencentes a certo grupo social, é a identidade com um certo *status* social, uma história comum que o *status* social produz e a auto-identificação que definem um grupo como tal.¹⁸

A partir da noção de grupos sociais e almejando encontrar políticas emancipatórias capazes de combater as formas de opressão, Young vai defender um tratamento diferenciado para os grupos oprimidos: ela quer, além de um sistema geral de direitos que são os mesmos para todos, um sistema mais específico de políticas e direitos de grupos (*group-conscious*).¹⁹ É verdade, porém, que as políticas de diferença podem causar um novo tipo de opressão, aumentando o estigma que o grupo carrega. Mas a aposta de Young é que uma politização das diferenças, já presentes na vida social, possa trazer os ganhos emancipatórios que esses movimentos tanto buscam. Uma forma de evitar o dilema da diferença é tornar o próprio significado da diferença terreno da luta política. Não se trata, portanto, de uma concepção essencialista, mas um processo por meio do qual o grupo se define e se altera. "Certamente é difícil articular elementos positivos de afinidade do grupo sem transformá-los em essência, e esses movimentos nem sempre conseguem fazê-lo. Mas

¹⁶ *Ibid.*, cap. II.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ Para Seyla Benhabib, Young "reifica 'posições sociais' ao traduzir termos transcendentais de análises [fenomenológicas] em grupos sociais empíricos; além disso, esses grupos sociais possuem uma semelhança esquisita com os componentes das políticas de identidade das últimas décadas nas democracias capitalistas ocidentais, como mulheres, minorias 'raciais' e étnicas, gays e lésbicas, deficientes, judeus, ciganos, e assim por diante. Não há uma razão necessária pela qual um grupo fenomenológico deva sobrepor-se ou ser idêntico a grupos sociais mobilizados em movimentos sociais", in BENHABIB, *The Claims of culture*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 206, nota 8.

¹⁹ YOUNG, *op. cit.*, 1990, p. 174.

eles estão desenvolvendo um linguagem para descrever sua posição social similar e as relações de uns com os outros, e suas percepções similares e perspectivas da vida social".²⁰

A tentativa de Young de redefinir o ideal de justiça e os direitos de cidadania revelam uma forte preocupação com as transformações trazidas pelos movimentos sociais ligados a questões de identidade. Nesse sentido, o conteúdo das cinco "faces" da opressão e a noção de grupo servem para mostrar como a construção das identidades individuais e coletivas dependem de formas livres de interação. Demonstrando uma preocupação semelhante, Charles Taylor ²¹ e Axel Honneth ²² procuram retomar um conceito que a princípio foi utilizado para tratar da formação intersubjetiva das identidades individuais através do confronto e interação com o outro. Hoje, mais do que nunca, o reconhecimento é empregado para se tentar entender a dinâmica desses movimentos e mesmo a lógica dos conflitos sociais.

Taylor aponta duas mudanças significativas que ocorreram na esfera pública e que dizem respeito ao reconhecimento. A primeira mudança deu-se com a passagem na modernidade de um código aristocrático de *honra* para uma noção burguesa de *dignidade*. Isso significou o fim de uma distinção entre cidadãos de primeira e segunda classe e a adoção de políticas universalistas. A segunda mudança foi ocasionada pelo desenvolvimento da noção moderna de identidade, dando origem à política da diferença. Com a política da igual dignidade, ficou estabelecido um conjunto de direitos e imunidades iguais para todos; com a política da diferença, o que temos de reconhecer é a identidade peculiar do indivíduo ou grupo, aquilo que os distinguem de todos os demais. A idéia é que o elemento distinto, que antes havia sido ignorado, distorcido ou assimilado a uma identidade dominante, seja afirmado em nome de um ideal de autenticidade.²³

Assim como uma visão dos seres humanos como condicionados por sua situação socioeconômica alterou a compreensão da cidadania de segunda classe, fazendo com que essa categoria passasse a incluir pessoas cujo legado recebido fora a pobreza, a

²⁰ *Ibid.*, p. 172.

²¹ TAYLOR, "The Politics of recognition", in GUTMANN, *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 25 - 73.

²² HONNETH, *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*, São Paulo, Editora 34, 2003.

²³ TAYLOR, *op. cit.*, pp. 37 - 8.

compreensão da identidade formada pelo reconhecimento, ou falta dele, introduz uma nova forma de *status* de segunda classe em nosso campo de ação. "Onde a política da dignidade universal lutava por formas de não-discriminação quase 'cegas' aos modos pelos quais os cidadãos diferem, a política da diferença redefine com frequência a não-discriminação como algo que exige que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado".²⁴

A proposta de Honneth, por sua vez, é investigar a inter-relação entre desrespeito e integridade humana, delineada a partir de como a constituição da dignidade depende da experiência do reconhecimento intersubjetivo. Enquanto Taylor parece reduzir a noção de reconhecimento ao aspecto cultural de minorias étnicas, Honneth pretende desenhar sistematicamente três formas de desrespeito pessoal e, em seguida, examinar a totalidade das experiências de reconhecimento das quais uma pessoa depende para assegurar sua integridade: autoconfiança, auto-respeito e auto-estima.

Na linguagem cotidiana, conceitos negativos como "insulto" ou "degradação" são usados para descrever experiências pessoais de mau tratamento moral, de negação de reconhecimento. Tais termos não representam uma injustiça apenas porque restringem os sujeitos em sua liberdade de ação, mas sim porque o comportamento que os provoca interfere no entendimento positivo que os ofendidos têm do próprio *self* - um entendimento adquirido intersubjetivamente. Honneth procura basear esse entendimento na luta por reconhecimento de Hegel e na psicologia social de G. H. Mead. Seguindo os passos do que diz ser "uma teoria da intersubjetividade do jovem Hegel num quadro teórico pós-metafísico" ²⁵, Honneth tenta mostrar como conflitos práticos resultados de impulsos morais, - e não orientados à autoconservação como proposto por Maquiavel e Hobbes - podem ser a base de uma teoria social de teor normativo.

As teorias de Taylor e Honneth compartilham uma perspectiva interna dos indivíduos engajados em relações intersubjetivas de reconhecimento e formação da identidade. Certamente pode-se concordar com a tese de uma constituição intersubjetiva do *self* por meio de práticas morais dialógicas. Porém, passa a haver uma certa dificuldade em compreender como isso gera implicações políticas, em particular quais implicações essas

²⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁵ HONNETH, *op. cit.*, p. 125.

hipóteses em nível ontológico e de psicologia moral podem ter, ou não, para a política contemporânea da identidade e diferença.²⁶

Ao invés de pensar o reconhecimento como uma questão de formação intersubjetiva de nossas identidades, Nancy Fraser procura criar um modelo de reconhecimento baseado no *status* social. Com isso, ela redefine o conceito não em termos de uma auto-realização ética, mas de um *status* que precisa ser reconhecido pelos padrões institucionalizados de valor cultural a fim de que os atores possam participar de modo paritário na interação social. Ao conceito de reconhecimento, Fraser atribui um conteúdo ao mesmo tempo empírico e analítico que pode estar faltando em outras abordagens,²⁷ e ainda procura integrar duas perspectivas distintas para formar uma concepção "bidimensional" de justiça que inclua tanto a distribuição e o reconhecimento sem reduzi-los um ao outro.²⁸

De acordo com Fraser, a injustiça socioeconômica é uma forma de injustiça que se encontra enraizada na estrutura político-econômica da sociedade. O que conta como injustiça é a má distribuição de recursos e que ocasiona uma separação de classes na qual o proletário tem suas energias usurpadas a fim de beneficiar outros, constituindo um esquema de exploração.

Essa concepção de injustiça, porém, não é única. Segundo Fraser, a luta por reconhecimento tornou-se a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Nesses conflitos, denominados por ela de "pós-socialistas", as identidades de grupos substituem interesses de classe como principal incentivo para a mobilização política. O que passa a ser contestado por esses movimentos são uma série de injustiças de caráter cultural ou simbólico, arraigadas ao *status* social e a padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Exemplos do primeiro tipo incluem "exploração (ter os frutos do trabalho

²⁶ Essa inquietação encontra-se em BENHABIB, *op. cit.*, p. 51.

²⁷ Para uma comparação entre essas teorias do reconhecimento, *vide* ZURN, "Identity or status? Struggles over 'recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor", *Constellations*, 10 (4), 2003, pp. 519 - 37.

²⁸ Fraser considera que a distinção feita por Young das cinco "faces" da opressão podem, na verdade, ser expressas pelas duas categorias - distribuição e reconhecimento. Young, por sua vez, acha que isso seria reduzir demais as diversas formas de opressão e injustiça. Essa dicotomização distorce a complexidade da realidade social e da política, pois, uma vez que economia e cultura são mutuamente constitutivas, elas não podem ser distinguidas. A discussão a respeito dessas tipologias encontra-se em: FRASER, "Recognition or redistribution? A critical reading of Iris Young's *Justice and the politics of difference*", *Journal of Political Philosophy*, 3 (2), 1995, pp. 166 - 80; YOUNG, "Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual systems theory", *New Left Review*, (222), 1997, pp. 147 - 60; FRASER, "A Rejoinder to Iris Young", *New Left Review*, (223), 1997, pp. 126 - 9.

de uma pessoa apropriado para o benefício de outros); marginalização econômica (ser limitado a trabalho indesejável ou baixamente remunerado ou ter negado acesso a trabalho assalariado completamente) e privação (ter negado um padrão material adequado de vida)" e do segundo, "dominação cultural (sendo sujeitados a padrões de interpretação e de comunicação associados a outra cultura estranha e/ou hostil); não-reconhecimento (ser considerado invisível pelas práticas representacionais, comunicativas e interpretativas de uma cultura); e desrespeito (ser difamado habitualmente em representações públicas estereotipadas culturais e/ou em interações quotidianas)".²⁹

Mas ela faz questão de dizer que essa distinção entre injustiça econômica e injustiça cultural é analítica. Na prática, as estruturas da economia política e os significados da representação cultural são inseparáveis: "Até mesmo as instituições econômicas mais materiais têm uma dimensão cultural constitutiva, irredutível; estão atravessadas por significados e normas. Similarmente, até mesmo as práticas culturais mais discursivas têm uma dimensão político-econômica constitutiva, irredutível; são suportadas por meios materiais".³⁰ Fraser propõe, então, que os aspectos emancipatórios envolvidos nas duas problemáticas sejam integrados em um esquema compreensivo singular. Em termos teóricos, a tarefa é delinear um conceito bidimensional de justiça que possa acomodar reivindicações por igualdade social e reivindicações por reconhecimento das diferenças. Em termos práticos, a tarefa é delinear uma orientação política programática que possa integrar o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento.³¹

Para isso, Fraser constrói um *continuum* onde se localizam, em um extremo, casos de justiça distributiva e, em outro, casos relacionados ao modelo de reconhecimento. Como exemplo do primeiro caso, a opressão de classe poderia ser considerada muito próxima desse tipo ideal. No final do espectro, grupos que sofrem opressões culturais "puras" poderiam servir de modelo, como os que padecem de uma sexualidade

²⁹ FRASER, "Da Redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista", in SOUZA, (org.), *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*, Brasília, Editora UnB, 2001, pp. 249 - 50.

³⁰ *Ibid.*, p. 251.

³¹ *Id.*, "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation", in FRASER; HONNETH, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Nova Iorque, Verso, 2003, p. 9.

menosprezada, arraigada na estrutura cultural-valorativa da sociedade. Nesse sentido, gays e lésbicas seriam vítimas da injustiça do segundo tipo.

Essas duas situações parecem requerer remédios distintos. "Quando lidamos com coletividades que se aproximam do caso da classe operária explorada, lidamos com injustiças distributivistas que exigem curas redistributivistas. Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal da sexualidade menosprezada, enfrentamos injustiças de não-reconhecimento que exigem remédios de reconhecimento. No primeiro caso, a lógica do remédio é de homogeneizar os grupos sociais. No segundo caso, ao contrário, é de valorizar a peculiaridade do grupo, reconhecendo sua especificidade".³²

No meio do *continuum*, encontram-se os casos ambivalentes. Raça e gênero, afirma Fraser, são dois casos paradigmáticos, pois englobam dimensões político-econômicas e culturais-valorativas. Por um lado, o gênero estrutura a divisão entre trabalho "produtivo" assalariado e trabalho "reprodutivo" e doméstico não assalariado, por outro, também apresenta elementos ligados ao sexismo cultural, à desvalorização de coisas vistas como "femininas" e outras formas de discriminação. De modo análogo, a raça tanto serve para estruturar uma divisão do trabalho que reserva aos "brancos" as melhores posições, empregos e salários, quanto para servir a vários tipos de racismo e depreciação. Essa ambigüidade ajuda a explicar, segundo Fraser, porque a história dos movimentos feministas e dos negros, principalmente nos Estados Unidos, apresentam um padrão de oscilação entre integração à maioria da população e afirmação das diferenças.

Fraser faz ainda uma última distinção referente aos remédios cabíveis em cada caso de injustiça. Ela denomina remédios afirmativos os voltados para a correção de resultados indesejáveis de arranjos sociais sem perturbar o arcabouço que os gera. Por remédios transformativos, ao contrário, entendem-se remédios orientados para a correção dos resultados indesejáveis precisamente pela reestruturação do arcabouço que os produz. Nesse sentido, o remédio afirmativo para a opressão da classe operária explorada é o Estado de bem-estar liberal, enquanto o remédio transformativo seria uma reestruturação profunda das relações de produção. Já o remédio afirmativo das injustiças culturais ou simbólicas seria um multiculturalismo reparador do desrespeito por meio da diferenciação entre

³² *Id.*, *op. cit.*, 2001, p. 259.

grupos, enquanto o remédio transformativo seria uma desconstrução das categorias como gênero e raça.³³

Em trabalhos mais recentes, Fraser tem preferido uma abordagem mais pragmática e contextualizada das políticas de redistribuição e reconhecimento. Ao invés de fazer uma recomendação geral e *a priori* das políticas a serem adotadas, como, por exemplo, reivindicar o reconhecimento das diferenças, ela diz que é preciso considerar antes o que as pessoas necessitam para ser tratadas de forma paritária. O núcleo normativo de sua teoria passou a ser então a noção de *paridade de participação*. Segundo esse preceito, a justiça exige que os arranjos sociais permitam a todos os membros da sociedade interagir entre si como pares. Para isso, ao menos duas condições precisam ser satisfeitas: uma distribuição de recursos materiais deve assegurar aos participantes independência e "voz" e os padrões institucionalizados de valor cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e assegurar igual oportunidade para que eles obtenham estima social.³⁴

Ainda que Fraser tenha promovido uma "kantianização" do conceito de reconhecimento, subordinando-o à idéia de justiça, há certamente uma preocupação de fundo sociológico em atender às reivindicações dos movimentos sociais ligados a questões de identidade. Não é à toa que ela procura combinar uma política igualitária de redistribuição com uma política emancipatória de reconhecimento. Talvez, sem essa perspectiva sociológica, muito da noção de reconhecimento estaria perdida. Mas, quem disse que ela é necessária?

III

³³ *Ibid.*, p. 273.

³⁴ *Id.*, *op. cit.*, 2003, p. 36. Segundo Fraser, aqueles que reivindicam reconhecimento devem, para justificar suas exigências, mostrar em processos públicos de deliberação democrática que padrões institucionalizados de valor cultural injustamente negam-lhes as condições intersubjetivas de paridade de participação e que a remoção desses padrões representa um passo em direção à paridade. "(...) [A] justiça poderia em princípio requerer o reconhecimento da diferença, a despeito de nossa humanidade comum; mas se ela o faz, então qualquer caso dado pode apenas ser determinado pragmaticamente à luz dos obstáculos à paridade de participação específica para o caso", *Ibid.*, pp. 48.

Uma crítica ferrenha ao tipo de mudança proposta pelos defensores dos direitos de grupos é formulada pelo "liberalismo-igualitário". É em *A Theory of Justice* de John Rawls, que se pode encontrar a melhor formulação dessa teoria e também fazer uma retrospectiva da concepção de cidadania formulada por Marshall. O primeiro princípio de justiça é o que estabelece iguais liberdades a todos os cidadãos. Isso implica uma noção de tolerância e imparcialidade. Ao regular uma sociedade bem-ordenada, os princípios de justiça devem lidar com o fato do pluralismo moral, isto é, de haver indivíduos com concepções do bem distintas, e também garantir a liberdade que eles têm para realizar aquelas concepções. Os princípios devem também proporcionar um arranjo institucional que não beneficie um determinado cidadão em virtude de sua concepção do bem, *status*, poder econômico ou qualquer fator moralmente arbitrário.

O segundo princípio está ligado ao que se pode chamar de justiça distributiva e visa combater as desigualdades socioeconômicas. Pode-se dizer que, juntamente com o primeiro, o segundo princípio forma um *continuum* que vai da noção de liberdade individual, passando pela igualdade equitativa de oportunidades até o princípio da diferença. O sentido desses dois princípios é eliminar as desigualdades, da mais moralmente arbitrária à que resulta da ausência de laços de fraternidade.

Com isso, Rawls pôde conciliar duas concepções de igualdade. Uma igualdade relacionada à distribuição de certos bens, alguns dos quais certamente dão maior prestígio ou *status* aos sujeitos que os detêm, por um lado, e, por outro, uma igualdade qualificada em termos do respeito devido aos sujeitos independentemente da sua posição social. Segundo Rawls: "A primeira espécie de igualdade é definida através do segundo princípio de justiça, que regula a estrutura das organizações e da distribuição, de forma a que a cooperação social seja, ao mesmo tempo, eficaz e justa. Mas a igualdade da segunda espécie é fundamental. Ela é definida pelo primeiro princípio da justiça e por deveres naturais, como o de respeito mútuo; é devida aos seres humanos enquanto sujeitos morais. A base natural da igualdade explica seu significado profundo. A prioridade do primeiro princípio sobre o segundo permite-nos evitar ter de equilibrar essas concepções de

igualdade de uma forma *ad hoc*, enquanto a argumentação feita a partir do ponto de vista da posição original mostra como é que esta relação de precedência se estabelece".³⁵

É a partir dessas idéias de Rawls (e sem levar muito em conta algumas alterações que a teoria veio a sofrer) que Brian Barry lança um contra-ataque liberal aos "multiculturalistas".³⁶ A começar pelo uso do termo que, segundo ele, é enganador, pois designa simultaneamente um estado de coisas e um programa político. "O reconhecimento do fato do multiculturalismo pode facilmente ser usado para vincular um compromisso com o programa multicultural; ao contrário, qualquer um que discorde do multiculturalismo normativo é automaticamente acusado de ser cego ao fato do multiculturalismo".³⁷

Outro erro dos que defendem "políticas da diferença" ocorre em relação ao diagnóstico. Nem todos os grupos sociais têm base cultural.³⁸ O grupo constituído pelas mulheres tem sua pertença definida em termos fisiológicos, os idosos são definidos por idade, os homossexuais, por sua orientação sexual e assim por diante. Há uma suposição de que características culturais definem todos os grupos, porém isso leva à conclusão de que quaisquer problemas que um grupo possa enfrentar surgem de seus traços culturais. A consequência dessa "culturalização", diz Barry, é desconsiderar outras causas da desvantagem de um grupo.

Barry usa um modelo simples de tomada de decisão racional para apresentar sua posição: as regras definem um conjunto de escolhas, que é o mesmo para todos. As pessoas calculam e decidem qual curso particular de ação tomar dentro do conjunto, a fim de satisfazer suas preferências por resultados. As crenças sobre o modo que as ações conectam-se aos resultados já são dadas. Do ponto de vista liberal-igualitário, o que importa são iguais oportunidades. Se regras uniformes criam conjuntos idênticos de escolhas, então as oportunidades são iguais. Algumas dessas preferências e crenças são decorrentes de aspectos de uma cultura compartilhada com outros, algumas são idiossincráticas. Mas não

³⁵ RAWLS, *op. cit.*, p. 511.

³⁶ BARRY, *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

³⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁸ O que Barry contesta aqui é a definição que Young faz de grupo social, cf. YOUNG, *op. cit.*, 1990, p. 43.

importa, isso é irrelevante para as exigências de justiça, desde que a justiça seja garantida por iguais oportunidades.³⁹

Os teóricos multiculturalistas aspiram defender arranjos para acomodar crenças religiosas e práticas culturais como demandas de justiça. Isso resulta em políticas de regra-e-exceção, pois enquanto são editadas normas gerais para a maioria dos cidadãos alguns membros de grupos ficam excluídos. O argumento é que a ausência de tratamento especial é em si uma forma de tratamento desigual. Dizem que a mesma lei tem diferentes impactos em diferentes pessoas em virtude de suas crenças religiosas ou práticas culturais. Portanto, a reivindicação liberal de que igual tratamento é gerado por um sistema de leis uniformes é inválida. Que pode ser dito sobre esse tipo de argumentação? Barry não duvida dos diferentes resultados gerados pelas leis em diferentes pessoas. Mas, ele pergunta: que há de injusto nisso? Os interesses dos não-fumantes são priorizados em relação aos interesses dos fumantes, de acordo com a lei que proíbe fumar em lugares públicos. A lei claramente tem um impacto mais oneroso naqueles que são acometidos pelo vício do cigarro, mas é absurdo sugerir que a lei seja injusta.⁴⁰

Esse tipo de argumento conduz a uma linha de pensamento da filosofia política contemporânea de acordo com a qual uma reivindicação legítima por recursos extras pode, ao menos em princípio, ser feita por quem possui gostos caros. Para explicar o que está errado com a idéia, temos de invocar a premissa que o objeto da justiça é a distribuição de direitos, recursos e oportunidades. "Suponha que eu e você tenhamos uma reivindicação igual pelos recursos sociais, por qualquer motivo. Não é nem um pouco relevante que você terá mais satisfação do que eu usando aqueles recursos. O que é justo é que nossa reivindicação igual transforme-se em igual poder de compra: o que fazemos é da nossa conta".⁴¹ Os diferentes impactos de uma lei geral não podem eles mesmos fundar uma alegação de que a lei é injusta.

Ao contrário da crença, uma deficiência física, por exemplo, justifica exigências de compensação porque ela limita a oportunidade de exercer uma atividade que outros são

³⁹ BARRY, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 34. A seguir, Barry expõe um argumento muito próximo daquele defendido por Dworkin. A esse respeito, *vide* DWORKIN, "What is equality? (Part 1: equality of welfare. Part 2: equality of resources)", *Philosophy and Public Affairs*, 10 (3) e (4), 1981.

⁴¹ BARRY, *op. cit.*, p. 35.

capazes de realizar. O efeito de alguma crença ou preferência é restringir certas escolhas dentre um conjunto de oportunidades disponíveis a todos que estão em condições físicas ou financeiras similares. O argumento de Barry aqui é distinguir a barreira imposta por uma crença da barreira imposta por uma deficiência física, ou seja, moralmente arbitrária. A crença seria comparável a preferências e, portanto, quem tem um "crença cara" não pode exigir da sociedade mais recursos para um tratamento diferenciado.

A distinção crucial está entre os limites de um círculo de oportunidades aberto às pessoas e os limites das escolhas que elas fazem dentro desse círculo. Bhikhu Parekh embaraça essa distinção quando escreve que "oportunidade é um conceito dependente do sujeito" no sentido de que um recurso não constitui uma oportunidade para você a menos que você tenha "a disposição cultural para tirar vantagem disso".⁴² Ora, contrapõe-se Barry, a existência de oportunidade é um estado de coisas (*state of affairs*) objetivo. Uma "incapacidade cultural" não se encontra no mesmo patamar das incapacidades físicas ou das incapacidades decorrentes da falta de recursos. A diferença é que as duas últimas podem limitar o conjunto de oportunidades a que temos acesso, mas uma convicção cultural não. O objetivo dessa argumentação é, como sustentam os liberais-igualitários, compensar a "arbitrariedade moral" ou "loteria natural" para que os indivíduos tenham acesso a um conjunto de oportunidades iguais. Por isso não é justo que membros de uma cultura ou religião devam ser compensados para que tenham mais oportunidades que outros.⁴³

Taylor afirma que o liberalismo igualitário é "inóspito à diferença, porque (a) insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e (b) suspeita de metas coletivas".⁴⁴ Barry concorda e afirma que o liberalismo "cego às diferenças" é capaz de acomodar o tipo de coisa que Taylor diz ser inadequada. O caso em questão é o da minoria francófona do Canadá, e que, segundo Taylor, deveria suscitar políticas públicas para a preservação do idioma francês. A noção segundo a qual o Estado pode (e talvez deva) empregar seus poderes coercitivos para assegurar a "religião

⁴² PAREKH, "Equality in a multicultural society", in FRANKLIN, *Equality*, Londres, Institute for Public Policy Research, 1997, pp. 123 - 155 *apud* BARRY, *op. cit.*, p. 37.

⁴³ O tratamento especial para membros de grupos em desvantagem é justificável apenas enquanto persistir a desigualdade. Pode-se dizer, portanto, que o objetivo do tratamento especial para membros de grupos em desvantagem é fazer a necessidade de tratamento especial desaparecer tão rapidamente quanto possível. BARRY, *op. cit.*, p. 13.

verdadeira" é o tipo de proposição a que o liberalismo historicamente opõe-se. Em sua forma original, a idéia era de que o Estado promovesse a *verdadeira* religião - e a exigência de verdade era essencial. Em contraste, a proposta de que a força estatal seja utilizada para manter a "cultura" não repousa em nenhuma exigência sobre o valor objetivo - valor verdadeiro ou qualquer outro valor - da cultura em questão. "Na prática, a idéia de que a tradição é de algum modo válida por si mesma fornece uma *carte blanche* para políticos que definem a tradição decidirem sobre o conteúdo educacional, artístico e midiático".⁴⁵ O erro fundamental de Taylor, é que culturas não são o tipo de entidade às quais direitos são imputados. "Comunidades definidas por algum tipo de característica cultural compartilhada (por exemplo, a língua) podem ter, sob algumas circunstâncias, reivindicações válidas, mas as reivindicações neste caso surgem dos interesses legítimos dos membros do grupo".⁴⁶

Iris Young diz que os liberais adotam um "ideal de assimilação" que consiste na eliminação das diferenças baseadas em grupo. A esse ideal, ela contrasta um "ideal de diversidade", ou seja, um ideal não definido em termos de um estado de coisas, mas em termos de política pública: no qual às identidades de grupos é dado um papel explícito na relação de decisão política. Barry afirma que o caso de um sistema universal de direitos não se liga a uma idéia assimilacionista de sociedade. Mas se o "ideal de diversidade" significa que membros de diferentes grupos devem ter diferentes direitos políticos e obrigações, então o liberalismo igualitário é contrário a isso. "O que distingue um liberal de um não-liberal é uma objeção primária a qualquer tentativa de promover um tal ideal através da criação de políticas pública específica para grupos - o tipo de coisa que Young erroneamente chama de 'ideal de diversidade'. Para os liberais, a porção correta de diversidade - e a porção correta de assimilação - é o que surge como resultado de livres escolhas em uma estrutura de instituições justas".⁴⁷

IV

⁴⁴ TAYLOR, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁵ BARRY, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

O que se quiz mostrar aqui é um pouco do debate político em torno da ampliação da cidadania democrática. Originalmente apresentada como um agrupamento tripartite de direitos - civis, políticos e sociais, a cidadania enfrenta hoje uma série de questões. Deverá ela incluir também direitos e políticas de reconhecimento? E em que medida isso pode, ou não, tensionar a base liberal-igualitária sobre a qual ela foi construída?

Ainda que restem muitas dúvidas, os termos da discussão ajudam a compreender certos conceitos em disputa. Nesse sentido, quando a falta de reconhecimento é interpretada como um distúrbio na identidade pessoal ou nos modos de auto-realização, as políticas de reconhecimento adquirem o sentido reverso de políticas de identidade que objetivam afirmar a identidade de um grupo, segundo um ideal de autenticidade. Essa interpretação pode ser problemática porque reifica as noções de identidade e cultura, encoraja o separatismo e mascara a dominação intra-grupo.

Por outro lado, contornar as teorias do reconhecimento como auto-realização e tomar o caminho das teorias políticas deontológicas gera o risco de se perder justamente o que as primeiras têm a nos dizer: que os problemas gerados pela falta de reconhecimento podem existir mesmo quando convivemos em estruturas igualitárias.