



## ENTRE A REDISTRIBUIÇÃO E O RECONHECIMENTO: AS VERSÕES FEMINISTA E QUEER DE UM DILEMA DE JUSTIÇA SOCIAL NO ALVORECER DO SÉCULO XXI

Alex Myller Duarte Lima<sup>1</sup>  
Fabiano de Souza Gontijo<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente artigo intenta delinear o dilema redistribuição-reconhecimento levantado por Nancy Fraser, mostrando a solução proposta pela própria Fraser e evidenciando uma possível solução da pensadora feminista Martha Nussbaum, com base em sua abordagem das capacidades.

**Palavras-chave:** feminismo, redistribuição, reconhecimento, gênero, capacidades.

### 1 INTRODUÇÃO

O mundo contemporâneo assiste ao levante de dois grandes tipos de clamores sociais: as *pretensões redistributivas*, que intentam uma distribuição mais justa e equânime da riqueza (por exemplo, países em desenvolvimento x países desenvolvidos), e as *pretensões de reconhecimento*, visando à construção de uma ambiência amigável à diferença, que não exija adesão necessária aos padrões culturais dominantes como condição de aceitação e respeito igual.

Sem sombra de dúvida, os clamores redistributivos igualitários dominaram nos últimos séculos toda a literatura empenhada em transformações sociais, a ponto de se constituírem como os paradigmas definitivos da teorização acerca da justiça social. No entanto, as lutas por reconhecimento cresceram rapidamente após a queda do socialismo

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Piauí (UFPI). alexmyller@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor Associado I do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí; Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da UFPI; Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas UFPI; Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). fgontijo@hotmail.com.

soviético no final do século XX, inclusas aí as diversificadas bandeiras do gênero, nacionalidade, raça/etnia e sexualidade (FRASER, 1995).

Essa reviravolta nas demandas por justiça social ocorre, porém, no contexto de um mundo ainda profundamente desigual em termos econômicos (consultar a propósito os *Human Development Reports*, publicados anualmente pela Organização das Nações Unidas desde o início da década de 1990). Esse abismo material entre pobres e ricos, intra e internacionalmente considerados, exige então que as duas espécies de demandas por justiça sejam entrosadas de forma harmônica, sem o solapamento de qualquer dessas dimensões.

Autoras feministas renomadas, entretanto, alertam para a dificuldade de harmonização dos dois tipos de políticas requeridas – de redistribuição e de reconhecimento, inclusive no campo teórico. Nesse quadro, “tendências ativistas que olham para a redistribuição como o remédio para a dominação masculina estão crescentemente dissociadas das tendências que olham ao invés para o reconhecimento da diferença de gênero” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 8). É claro o surgimento desse debate dentro do feminismo internacional, no qual “para um grupo (...) a essência do feminismo é uma crítica da dominação sexual” e “para o outro grupo (...) a essência do feminismo é uma crítica da dependência econômica das mulheres” (NUSSBAUM, 2000, p. 290).

No presente artigo, veremos como a professora norte-americana Nancy Fraser evidencia o dilema entre redistribuição e reconhecimento nessa era pós-socialista, repassando na seqüência a história recente do feminismo, especificamente de sua segunda onda, de forma que seja alcançada uma compreensão da versão feminista do referido dilema. Por fim, serão expostas as soluções da própria Fraser e de outra feminista famosa para a encruzilhada hodierna do feminismo, a professora norte-americana Martha Nussbaum, idealizadora (juntamente com Amartya Sen) da *abordagem das capacidades* em filosofia política.

## 2 O DILEMA REDISTRIBUIÇÃO-RECONHECIMENTO

Para um entendimento adequado do venha a ser o dilema entre redistribuição e reconhecimento, argutamente apontado pela pensadora Nancy Fraser desde o seu artigo *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age* de

1995, importa de início um esclarecimento quanto ao significado dos próprios termos, suas origens e especificidades.

Do ponto de vista filosófico, o termo “redistribuição” filia-se à tradição liberal, em especial o seu ramo anglo-americano, ao qual estão vinculadas as diversas teorias de justiça distributiva elaboradas em fins do século XX, entre elas as concepções de John Rawls e Ronald Dworkin. “Redistribuição”, portanto, vem de um longo caminho de pensamento que busca sintetizar a ênfase liberal na liberdade individual com o igualitarismo da democracia social. Por sua vez, “reconhecimento” é termo que deriva da tradição filosófica hegeliana, no contexto de uma relação entre sujeitos que se enxergam como iguais mas separados uns dos outros – relação que é propriamente constitutiva dessa subjetividade. O conteúdo desse reconhecimento foi trabalhado e enriquecido conceitualmente pelos existencialistas do século XX e ressuscitado ainda mais recentemente por neohegelianos como Charles Taylor e Axel Honneth (FRASER; HONNETH, 2003, p. 10).

Esclarecidas as questões anfibológicas, resta a caracterização do dilema redistribuição-reconhecimento conforme percepção exarada por Nancy Fraser. Enquanto paradigmas populares de justiça, redistribuição e reconhecimento são comumente associados a movimentos sociais específicos, respectivamente políticas de classe e políticas de identidade. Se, por outro lado, os referidos paradigmas forem compreendidos como perspectivas distintas da justiça social abrangerão orientações políticas num sentido ainda mais amplo:

Visto dessa forma, o paradigma da redistribuição pode englobar não apenas orientação políticas centradas-na-classe, tais como o liberalismo do New Deal, social democracia, e socialismo, mas também aquelas formas de feminismo e anti-racismo que olham para a transformação sócio-econômica como o remédio para a injustiça de gênero e étnico-racial (...). O paradigma do reconhecimento, da mesma forma, pode englobar não apenas movimentos objetivando revalorizar identidades injustamente desvalorizadas – por exemplo, feminismo cultural, nacionalismo cultural negro, e política de identidade gay – mas também tendências desconstrutivas, tais como política homossexual, política crítica de “raça”, e feminismo desconstrutivista” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 12).

A confrontação desses dois paradigmas, segundo Fraser, pode se dar em alguns aspectos fundamentais, dentre os quais poderiam ser destacados 1) as diferentes concepções de injustiça por eles pressupostas; 2) os tipos diversos de remédios propostos para essas injustiças.

Quanto ao primeiro ponto, o paradigma da redistribuição considera as injustiças como sócio-econômicas, enraizadas na estrutura econômica da sociedade, incluindo aí a exploração, a marginalização econômica e a escassez de recursos. Por sua vez, o paradigma do reconhecimento entende a injustiça como cultural, enraizada nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação – a dominação cultural, o não-reconhecimento e o desrespeito (FRASER; HONNETH, 2003, p. 12-13). Daí a diversidade dos remédios para a injustiça propostos por cada visão paradigmática:

O remédio para a injustiça econômica é a reestruturação política-econômica de algum tipo. Isto pode envolver redistribuir renda, reorganizar a divisão do trabalho, sujeitar investimentos à tomada democrática de decisões, ou transformar outras estruturas econômicas básicas. (...) O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é algum tipo de mudança cultural ou simbólica. Isto poderia envolver revalorizar positivamente identidades desrespeitadas e os produtos culturais de grupos execrados. Também poderia envolver reconhecer e positivamente valorizar a diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, poderia envolver a transformação completa dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação em formas que modificariam o sentido de eu de *todos* (FRASER, 1995, p. 73).

Essa oposição entre os dois paradigmas, entretanto, consiste para Nancy Fraser numa *falsa antítese*. Ela está ciente de que a distinção entre injustiças econômicas e culturais, bem como entre remédios redistributivos e de reconhecimento é meramente analítica. As duas dimensões seriam apenas perspectivas da justiça social, não dois campos ontológicos diversificados. E as duas estariam profundamente interligadas, existindo para cada injustiça econômica ou remédio distributivo algum componente cultural e efeito de reconhecimento (e vice-versa).

O problema surge justamente quando se tenta delinear as relações entre as políticas de redistribuição e as políticas de reconhecimento, pois elas parecem mirar objetivos mutuamente contraditórios:

Pretensões de reconhecimento freqüentemente tomam a forma de chamar a atenção para, se não performativamente de criar, a especificidade putativa de algum grupo, e então de afirmar o valor daquela especificidade. Logo, elas tendem a promover a diferenciação do grupo. Pretensões de redistribuição, ao contrário, freqüentemente exigem abolir arranjos econômicos que servem de base para a especificidade de grupo (...). Logo, elas tendem a promover a desdiferenciação de grupo (...). Enquanto a primeira [forma de política] tende a promover a diferenciação de grupo, a segunda tende a solapá-la. Os dois tipos de pretensão portanto encontram-se em tensão um com o outro; eles podem interferir um no outro, ou até trabalhar um contra o outro (FRASER, 1995, p. 74).

Para Fraser, qualquer grupo negado em termos de participação paritária na interação social, que ela inicialmente denominou de “coletividades bivalentes” (1995, p. 78) e mais tarde de “categorias sociais bidimensionais” (2003, p. 19-21), necessita de ambos os tipos de remédios para a injustiça descritos até aqui.

O tema “gênero” é abordado por Fraser nesse contexto geral. Ele possui uma dimensão político-econômica inarredável, constituindo um princípio estruturador básico na economia política: por um lado, estrutura a divisão entre trabalho produtivo pago e trabalho reprodutivo e doméstico não-pago; por outro, a divisão dentro do trabalho pago entre ocupações mais bem remuneradas e profissionais, dominadas pelos homens, e ocupações mal remuneradas e voltadas para serviços domésticos, dominadas pelas mulheres. Mas “gênero” também é uma diferenciação cultural-valorativa. Nesse campo, permanece a construção de normas que privilegiam traços associados com a masculinidade (androcentrismo) e a desvalorização de coisas codificadas como “femininas” (sexismo cultural). Essa inferiorização se expressa nos diversos danos sofridos pelas mulheres, entre eles o assédio sexual, a exploração sexual, a violência doméstica, a marginalização na esfera pública e nos corpos deliberativos, além das estereotípicas representações midiáticas trivializantes, humilhantes e objetificantes da mulher.

As mesmas observações poderiam ser feitas com relação à sexualidade, entendida enquanto categoria bidimensional. As injustiças econômicas sofridas por gays e lésbicas, originadas em princípio como subprodutos da subordinação de *status*, atualmente possuem um peso próprio inegável, pedindo reparações específicas de redistribuição. Mesmo uma categoria de *status* aparentemente unidimensional como “sexualidade” possui um componente distributivo e, portanto, é preciso atentar à dinâmica distributiva das contendas sexuais no processo de luta por reconhecimento

Em resumo, “gênero” e “sexualidade” são justamente coletividades ambivalentes ou categorias sociais bidimensionais, que requerem tanto redistribuição quanto reconhecimento para remediar a injustiça que os seus indivíduos-componentes sofrem cotidianamente. A questão é se o feminismo e o movimento *queer*, enquanto proposições, respectivamente, de políticas de gênero e de sexualidade por excelência, atingiram historicamente a autoconsciência dessa bivalência/bidimensionalidade.

### 3 TEMAS DE TEORIA SOCIAL

Segundo Fraser, compreender as relações entre injustiças econômicas e culturais na sociedade contemporânea exige teorizar a conexão entre classe e *status* no âmbito do capitalismo globalizante. Tal abordagem precisa dar conta da diferenciação entre classe e *status* e das interações causais entre eles, bem como acomodar a um só tempo a mútua irreduzibilidade das injustiças econômica e cultural, bem como o entrelaçamento prático dessas injustiças. Deve ainda ser sensível à história para ser capaz de explicar porque a gramática dos conflitos sociais assume a forma atual – o recente realce das lutas por reconhecimento, o arrefecimento das lutas redistributivas e a contraposição que se estabeleceu entre elas.

No sentido fraseriano, o *status* representa uma ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valoração cultural que constituem alguns membros da sociedade como menos que parceiros plenos na interação. Paralelamente, a classe representa uma ordem de subordinação objetiva derivada de arranjos econômicos que negam a alguns atores os meios e recursos para a paridade de participação. Logo, os termos são usados para denotar ordens de subordinação socialmente arraigadas. Nesse quadro, “a existência, seja de uma estrutura de classe, seja de uma hierarquia de *status*, constitui obstáculo à paridade de participação e, logo, uma injustiça” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 49). Os termos não correspondem exatamente às distinções populares entre os diversos movimentos sociais, mesmo porque os eixos de subordinação tomam parte simultaneamente da ordem de *status* e da estrutura de classe. Ao contrário, representam ordens analiticamente distintas de subordinação que tipicamente se cruzam no âmbito dos movimentos sociais.

Pode-se dizer com isso que o *status* corresponde à dimensão do reconhecimento, na qual a injustiça paradigmática<sup>3</sup> é *misrecognition*, e que a classe corresponde à

---

<sup>3</sup> Ao longo desse trabalho, os termos que Fraser emprega para designar as formas específicas de injustiça econômica (maldistribution), cultural (misrecognition) e política (misrepresentation e misframing) foram mantidos em inglês, pois a tradução se faria impossível sem a perda da elegância conceitual da autora, que se manifesta inclusive nos paralelismos e na simétrica aliteração por ela empregada. Segundo Greenbaum (1996, p. 447), os prefixos mal e mis são pejorativos, o primeiro equivalendo a improprio (impróprio, inadequado,) ou badly (mal, não bem, de maneira ruim, perversamente) e o segundo a wrong (errado, incorreto, errôneo, falso) ou wrongly (erroneamente, falsamente). Além disso, mal é pouco usado na língua inglesa (foi emprestado do francês), ao passo que mis é bem mais comum. Ele explica ainda que, por exemplo, disinformation possui um sentido mais restrito do que misinformation, pois este se refere à difusão intencional de informações falsas ou distorcidas, usualmente por agências governamentais e, particularmente, agências de inteligência. Nesse sentido, maldistribution seria distribuição inadequada ou ruim; misrecognition seria reconhecimento errôneo, falso, incorreto;

dimensão distributiva, na qual a injustiça fundamental é *maldistribution*. Isso não exclui, naturalmente, a possibilidade das injustiças culturais estarem acompanhadas das injustiças econômicas ou vice-versa. Assim, cada uma das dimensões da justiça corresponde a um aspecto analiticamente distinto da ordem social:

A dimensão do reconhecimento corresponde à *ordem de status* da sociedade, e daí a constituição, por padrões socialmente arraigados de valoração cultural, de categorias de atores sociais culturalmente definidas – os vários *status* – cada um distinguido pelo relativo respeito, prestígio e estima de que gozam vis-à-vis os outros. A dimensão distributiva, em contraste, corresponde à *estrutura econômica* da sociedade, e daí a constituição, por regimes de propriedade e mercados de trabalho, de categorias de atores economicamente definidas ou classes, distinguidas pelas suas diferentes fontes de recursos (FRASER; HONNETH, 2003, p. 50, grifos da autora).

Cada dimensão também corresponde a uma forma analiticamente distinta de subordinação: a do reconhecimento à subordinação de *status*; a da redistribuição à subordinação econômica de classe. Tais correspondências permitem situar o problema da integração das duas dimensões da justiça no contexto de um amplo arcabouço sócio-teórico.

Sob essa perspectiva, as sociedades são vistas como campos complexos que abrangem pelo menos dois modos analiticamente distintos de ordenação social – um modo econômico, tipicamente institucionalizado nos mercados, e um modo cultural, expresso em diferentes instituições, entre elas o parentesco, a religião e o direito. Em todas as sociedades essas ordenações estão mutuamente imbricadas, mas como precisamente se relacionam em uma dada formação social – se estão institucionalmente separadas ou fundidas, se divergem ou coincidem – depende da natureza da sociedade sob consideração. Para exemplificar esse ponto, Fraser apresenta dois modelos idealtípicos de sociedade, imaginados com propósito unicamente heurístico.

O primeiro seria de uma sociedade pré-estatal – como as descritas na literatura antropológica clássica – em que o idioma fundamental das relações sociais é o parentesco, o qual organiza o casamento, as relações sexuais, os processos de trabalho e a distribuição de bens, assim como as relações de autoridade, reciprocidade e obrigação – e, por conseguinte, as hierarquias simbólicas de *status* e prestígio. Essa única ordenação de relações sociais assegura a integração econômica e cultural, pela fusão entre estrutura de classe e ordem de *status*. O parentesco, enquanto princípio supremo

---

misrepresentation significaria representação errônea, falsa, incorreta; e misframing equivaleria a estruturação errônea, falsa, incorreta.

da distribuição, dita a posição de classe. Como estão ausentes instituições econômicas autônomas, a subordinação de *status* se traduz imediatamente em injustiça distributiva – *misrecognition* impõe diretamente *maldistribution*.

O outro modelo seria o de uma sociedade completamente mercantilizada, na qual a estrutura econômica dita a valoração cultural. O mercado organiza os processo de trabalho e a distribuição de bens, mas também o casamento, as relações sexuais, as relações políticas (autoridade, reciprocidade e obrigação) e as hierarquias simbólicas de *status* e prestígio. Essa única ordenação de relações sociais, como no exemplo anterior, assegura a integração econômica e cultural, pela fusão entre estrutura de classe e ordem de *status*. Como o mercado é o único e ubíquo mecanismo de valoração, a posição no mercado dita o *status* social. Na ausência de padrões culturais de valoração autônomos, a injustiça distributiva se traduz imediatamente em subordinação de *status* – isto é, *maldistribution* impõe diretamente *misrecognition*.

Nos dois modelos sociais expostos, não se diferencia ordem econômica de ordem cultural. Classe e *status* casam-se perfeitamente, a ponto de que as injustiças de *maldistribution* e de *misrecognition* se convertem uma na outra completamente e sem resíduo. Por isso, seria possível compreender ambas as sociedades acompanhando exclusivamente uma única dimensão da vida social.

Nas sociedades capitalistas contemporâneas, que interessam mais de perto à análise fraseriana, existem tanto arenas mercantilizadas, nas quais predomina a ação estratégica, quanto espaços não-mercantilizados, onde predomina a interação orientada por valores. Ou seja, a estrutura econômica e a ordem cultural estão diferenciadas, o que resulta num parcial desacoplamento dos mecanismos econômicos de distribuição das estruturas de prestígio – um efetivo hiato entre classe e *status*.

Com efeito, em nossa formação social a estrutura de classe não espelha perfeitamente a ordem de *status*, embora elas se influenciem mutuamente. Isso ocorre, de um lado, porque o mercado não é o único e definitivo mecanismo de valoração – a posição no mercado não dita o *status* social. Padrões de valoração cultural, parcialmente resistentes ao mercado, impedem que as injustiças distributivas se convertam totalmente em danos ao *status*. Por outro lado, nenhum princípio de *status*, tal como o parentesco, atua como único e definitivo princípio de distribuição – o *status* não dita a posição de classe. Instituições econômicas relativamente autônomas impedem que os danos de *status* se convertam totalmente em injustiças distributivas. Em suma, nem *maldistribution* impõe diretamente *misrecognition*, nem *misrecognition* implica



diretamente *maldistribution* (apesar de certamente essas violações contribuírem uma com a outra). A consequência desse traço da sociedade contemporânea é a impossibilidade de se inferir diretamente da dimensão econômica da subordinação a dimensão cultural e vice-versa. Para compreender essa sociedade, uma visão precisa acomodar diferença, divergência e interação em cada nível, ao tempo em que captura a irredutibilidade conceitual, a divergência empírica e o entrelaçamento prático de classe e *status*, *maldistribution* e *misrecognition*. Isso tudo sem reforçar a atual separação entre política de reconhecimento e política de redistribuição.

Fraser alerta que a categoria *status* continua relevante contemporaneamente, apesar da ascensão do contrato na modernidade. Todavia, a feminista reconhece que essas pressuposições demandam explicações, especialmente porque a sociedade contemporânea difere profundamente das sociedades ditas tradicionais, para as quais foi desenvolvida a noção de *status*.

Para analisar essa diferença, a filósofa sugere a retomada daquela sociedade hipotética governada completamente pelo parentesco, na qual a ordenação cultural era o modo primário de integração social e a hierarquia de *status* a forma básica da distribuição. Os antropólogos que a imaginaram teriam assumido tacitamente cinco características centrais de sua ordem cultural. Primeiro, essa ordem seria bem delimitada, pois os contatos interculturais estariam restritos às margens, sem uma hibridização cultural significativa ou qualquer dificuldade de estabelecer onde uma cultura acaba e outra se inicia. Segundo, a ordem cultural era institucionalmente indiferenciada, pois uma única e totalizante instituição (o parentesco) regulava todas as formas de interação, atuando como padrão único de valoração e fornecendo o modelo para a ordem de *status*. Em terceiro lugar, a sociedade era eticamente monística, com todos os seus membros operando dentro de um único e compartilhado horizonte de avaliação – não existiam subculturas encapsuladas apoiando horizontes éticos alternativos. Quarto, a ordem cultural estava livre de contestação, pela ausência das referidas alternativas éticas a partir das quais se poderia criticar ou contestar o padrão de valoração. Por último, a hierarquia resultante era considerada socialmente legítima. Conquanto pudessem existir indivíduos descontentes, não possuíam uma base principiológica para desafiar a autoridade. Como resultado desse conjunto de caracteres, “a ordem de *status* assumia a forma de *uma única hierarquia de status estável e toda-abrangente*” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 55, grifo da autora).

Essas condições, a própria Fraser aduz, não persistem na sociedade contemporânea. A ordem cultural não está rigidamente delimitada, pois os fluxos transculturais permeiam os espaços interiores centrais da interação social. Como fruto das diásporas, migrações, cultura de massa globalizada e esferas públicas transnacionais, não se pode mais afirmar com certeza onde uma cultura termina e outra começa. Além disso, a ordem cultural é institucionalmente diferenciada, vez que não existe instituição suprema ou princípio único que forneça modelo para a valoração cultural e efetivamente governe todas as interações sociais. Na verdade, uma multiplicidade de instituições regula uma multiplicidade de campos de ação, segundo padrões diversos de valoração cultural (alguns incompatíveis entre si). Ademais, a ordem cultural é eticamente pluralística – nem todos os membros compartilham um horizonte valorativo comum, constituindo desse modo “comunidades de valor” ou subculturas com horizontes divergentes (ou mesmo incompatíveis) e que são uma fonte extra de complexidade cultural, além da hibridização e da diferenciação institucional. A combinação das características acima assegura, então, a disponibilidade de perspectivas éticas alternativas que podem ser empregadas para criticar os valores dominantes. Disso resulta que as sociedades contemporâneas são verdadeiros caldeirões de luta cultural, nas quais nenhuma das narrativas, discursos e esquemas interpretativos vive sem contestação. Finalmente, a hierarquia de *status* é ilegítima na sociedade atual, onde o princípio mais básico de legitimidade é a igualdade liberal, expressa tanto em ideais de mercado (trocas iguais, carreiras abertas aos talentos e competição meritocrática) quanto em ideais democráticos (cidadania igual e igualdade formal e material). No contexto atual, a cultura carrega todas as marcas da modernidade: hibridizada, diferenciada, pluralística e contestada, mas misturada a normas anti-hierárquicas. Nossa sociedade abre espaço para um campo mutável de distinções cruzadas de *status*, no qual os atores sociais não ocupam qualquer posição pré-ordenada, mas participam de “*um regime dinâmico de lutas progressivas por reconhecimento*” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 57, grifo da autora).

Obviamente, nem todos entram nessas lutas em igualdade de condições. Alguns não possuem os recursos para participar como iguais, graças a arranjos econômicos injustos. Outros não possuem relevância social, em virtude de iníquos padrões institucionalizados de valoração cultural. Nesse ponto, padrões impeditivos da paridade continuam a regular a interação nas mais importantes instituições sociais, tais como a religião, o direito e a educação. É claro que esses padrões não formam uma rede

perfeitamente coerente e inextricável e nem passam mais despercebidos. Mesmo assim, normas favorecendo brancos, europeus, heterossexuais, homens e cristãos, por exemplo, estão institucionalizadas em muitos pontos do globo. Portanto, a subordinação de *status* persiste na sociedade contemporânea, embora nenhum ator social possa ser classificado em um único e exclusivo grupo de *status* – os indivíduos são “nódulos de convergência para múltiplos eixos cruzados de subordinação” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 57).

Diante desse quadro, na visão de Fraser, é dever de todas as feministas (e dos demais ativistas) uma revisitação da relação entre as políticas de redistribuição e de reconhecimento, ainda mais diante das vitórias neoliberais que progressivamente foram retirando a segurança material de diversas camadas populacionais por meio dos cortes nos sistemas públicos de seguridade (FRASER, 2005, p. 303). É que o deslumbramento feminista no embate contra a dominação cultural masculina teve seus equivalentes nos demais movimentos sociais, o que vale também para os movimentos que lutam desde muito tempo pelo igual respeito no campo da sexualidade. E essa mentalidade pós-socialista desempenhou importante papel na perplexidade e paralisia argumentativa desses ativismos perante o avanço do neoliberalismo.

No entanto, ao tentar cumprir aquele dever apontado por Fraser, as feministas se deparam com os mesmos problemas levantados pela autora em 1995. Aqui surge então a versão feminista do dilema: “como podem as feministas lutar simultaneamente para abolir a diferenciação de gênero e para valorizar a especificidade de gênero?” (FRASER, 1995, p. 80). Da mesma forma, se levamos a sério a argumentação pelo caráter multidimensional da luta contra a depreciação das diversas sexualidades, também vale para o movimento *queer* a indagação: podem os seus defensores lutar concomitantemente para abolir a diferenciação homofóbica (no campo econômico) e valorizar (culturalmente) as especificidades das variadas sexualidades?

#### 4 SOLUÇÕES PARA UM DILEMA DE JUSTIÇA SOCIAL (DE GÊNERO, SEXUAL, E MUITOS OUTROS...)

Possíveis soluções para o dilema da redistribuição-reconhecimento, inclusas aqui as suas versões de gênero e sexual, precisam então dar conta do desafio teórico-prático levantado por Fraser. Se as dificuldades valem para ambos os movimentos

sociais progressistas, são aqui reproduzidas as considerações quanto ao gênero, por questões de espaço.

Já em seu artigo de 1995, a própria professora norte-americana aponta as dificuldades envolvidas no sobrepujamento desse desafio. Concepções políticas que pressuponham tão-somente uma das dimensões da justiça social, ainda que combinadas, fracassarão – especialmente se os remédios que propuserem para as injustiças econômicas e culturais não ultrapassarem o caráter afirmativo, ou seja, objetivarem apenas “corrigir as conseqüências injustas dos arranjos sociais sem perturbar a estrutura subjacente que as geram” (FRASER, 1995, p. 82).

No caso da sujeição de gênero, Fraser explica que as ações afirmativas de redistribuição caminham no sentido de assegurar às mulheres uma parcela justa nos empregos existentes e nos espaços educacionais (deixando intacta a natureza destes empregos e espaços). Culturalmente, os remédios afirmativos estariam ocupados em assegurar respeito às mulheres, reestimando a feminilidade (sem alterar o código binário de gênero). Nesse sentido, ela considera infeliz o casamento do multiculturalismo com o *welfare state* liberal (ou da política do feminismo cultural com a política do feminismo liberal), remédios afirmativos respectivamente para o não-reconhecimento e a má-distribuição:

A afirmação redistributiva (...) não ataca a divisão por gênero do trabalho pago e não pago, nem a divisão por gênero em ocupações masculinas e femininas dentro do trabalho pago (...). O resultado é não apenas sublinhar a diferenciação por gênero. É também marcar as mulheres como deficientes e insaciáveis, sempre necessitando de mais e mais. Com o tempo, as mulheres podem até chegar a parecerem destinatárias privilegiadas de tratamento especial e dádivas imerecidas. Logo uma abordagem voltada para a reparação das injustiças de distribuição pode acabar alimentando retrocessos nas injustiças de reconhecimento.

Este problema é exacerbado quando acrescentamos a estratégia de reconhecimento afirmativo do feminismo cultural (...). Neste contexto (...) é mais provável que ele tenha o efeito de pôr óleo nas chamas do ressentimento contra a ação afirmativa. Lida por essas lentes, a política cultural de afirmação das diferenças das mulheres aparece como uma afronta ao compromisso oficial do estado de bem-estar liberal com o igual valor moral das pessoas (FRASER, 1995, p. 89).

A solução fraseriana para o dilema, por sua vez, exige uma compreensão bidimensional da justiça social com a correspondente assunção de que *maldistribution* e *misrecognition* assumem formas primárias e co-originais as quais não se configuram meramente como efeitos indiretos uma da outra (são irredutíveis). O núcleo da

concepção de Fraser é o que ela chama de *paridade de participação* – a visão de que a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como parceiros (*peers*).

A paridade de participação, por sua vez, além de requerer padrões de igualdade legal formal, também possui uma *precondição objetiva* e uma *precondição intersubjetiva*. A primeira diz respeito à distribuição de recursos materiais, que deve ser tal de modo a assegurar aos participantes do diálogo social independência e voz. A segunda se vincula a padrões institucionalizados de interpretação e avaliação que expressem respeito igual a todos e garantam oportunidades iguais no alcance da estima social (FRASER; HONNETH, 2003, p. 36).

Deve ser destacado que Fraser associa essa paridade, diante da sociedade globalizada contemporânea, a remédios transformativos (alteram a estrutura social geradora de injustiças) de redistribuição e reconhecimento – que desde 1995 ela apontava respectivamente como o socialismo e a desconstrução (cultural). O primeiro tenderia à abolição das diferenças de classe e trabalho (proprietários *versus* não-proprietários; homens trabalhadores-produtivos fora de casa *versus* mulheres trabalhadoras-reprodutivas dentro de casa); a segunda à eliminação das diferenças pré-figuradas de papel social (“coisas de homem” *versus* “coisas de mulher”).

Por sua vez, a solução de Martha Nussbaum passa necessariamente por sua *abordagem das capacidades*, que ela pretende uma filosofia política (uma teoria parcial da justiça) que provenha princípios normativos para a elaboração de garantias político-legais (constituições) – conquanto em sua idealização primeira tenha essa abordagem servido fundamentalmente à medição/avaliação do bem-estar das pessoas dentro das nações, assim como comparativamente entre estas (em oposição aos instrumentos tradicionais do PIB *per capita* e similares).

O foco da abordagem é o que as pessoas são efetivamente capazes de fazer e ser, suas capacidades para o funcionamento (*functioning*). Funções aqui devem ser compreendidas como o ser e o fazer das pessoas, ao passo que capacidades enquanto as várias combinações de funções que as pessoas podem alcançar, ou seja, “capacidade é então um conjunto de vetores de funcionamentos, refletindo a liberdade da pessoa de levar um tipo de vida ou outro” (SEN, 2007, p. 40). Nesse sentido

A idéia intuitiva por trás da abordagem é desdobrada em duas: primeiro, que certas funções são particularmente centrais na vida humana, no sentido de que sua presença ou falta é tipicamente entendida como uma marca da presença ou falta de vida humana; e segundo – isto é o que Marx encontrou

em Aristóteles – que existe algo que é efetuar essas funções de um modo verdadeiramente humano, não de forma meramente animal (NUSSBAUM, 2000, p. 71-72).

Portanto, o ser humano é assim encarado como um ser livre dignificado, que molda sua própria vida em cooperação com os demais, não como um animal de carga modelado ou empurrado pelo mundo ao seu redor. Em suma, como um fim em si mesmo. Ora, se a abordagem não é dogmática no sentido de determinar que as pessoas devam desenvolver necessariamente suas capacidades em forma de funcionamentos – pois variam as concepções defensáveis de vida boa – ela se enquadra na tradição filosófica liberal de ênfase na autonomia individual, ao tempo em que envolve uma grave preocupação com a diversidade. Na verdade, muitas das críticas de Sen e Nussbaum às abordagens que, de uma forma ou de outra, pressupõem o utilitarismo filosófico envolvem justamente a consideração de que a diversidade humana é um fato fundamental (NUSSBAUM, 1995, p. 21-24; ROBEYNS, 2003(b), p. 9-10; 17-18)

Nussbaum diverge de Sen, entretanto, quando crê que seja possível enumerar os elementos centrais de um funcionamento verdadeiramente humano. E ela apresenta uma lista desse tipo, incluindo como capacidades funcionais humanas centrais as seguintes: 1) vida; 2) saúde corporal; 3) integridade corporal; 4) sentidos, imaginação e pensamento; 5) emoções; 6) razão prática; 7) associatividade; 8) convivência com outras espécies; 9) diversão; 10) controle sobre o seu ambiente. A lista, segundo Nussbaum, é aberta à discussão e despretensiosa. Além disso, não nega que até certo ponto os seus itens componentes sejam construídos diversamente por sociedades diferentes, ou seja, possam ser concretamente especificados em consonância com as crenças e circunstâncias locais (múltipla realizabilidade).

Mas pode essa abordagem dar conta do dilema levantado por Nancy Fraser? Quanto à subordinação das mulheres, a própria Nussbaum esclarece que ela possui aspectos que são sexuais e econômicos, prevalecendo uma ou outra faceta conforme o caso. Numa solução para o dilema redistribuição-reconhecimento nos termos da abordagem das capacidades, portanto

Nós começamos com a idéia de que tanto as capacidades relacionadas-ao-emprego quanto às relacionadas-ao-sexo (tais como a integridade corporal, a saúde emocional, e a capacidade para a expressão sexual) são capacidades humanas fundamentais que não deveriam ser restringidas. A abordagem de barganha então nos ajuda a pensar sobre as muitas formas pelas quais as duas capacidades complementam uma a outra. Mulheres que desejam evitar a brutalidade sexual ou a exploração no casamento e perseguir autonomia

sexual podem fazê-lo muito mais facilmente se elas estão numa forte posição de barganha; e acesso ao emprego crédito, e direitos de propriedade sobre a terra são fontes importantes de força para sua posição de barganha. Ao mesmo tempo, a percepção de que as mulheres são adúlteras ou infantis (...) poda a busca delas por emprego e enfraquece a sua posição de barganha no local de trabalho. Assim, tentativas de alterar essas percepções da sexualidade feminina são importantes acompanhamentos para a busca das mulheres por igualdade econômica (NUSSBAUM, 2000, p. 293-294).

Logo, a solução nussbaumiana indica que nenhuma das capacidades deveria ser subordinada a outra e que a ação pública nas duas frentes é um caminho legítimo para a promoção tanto da liberdade sexual quanto da econômica. Afinal as capacidades seriam um conjunto integrado, umas apoiando as outras (e os obstáculos a algumas consistindo igualmente em impedimentos as outras).

Por fim, a visão entrevê elevado grau de liberdade no amadurecimento das capacidades (ROBEYNS, 2003(a), p. 544), exatamente em respeito àquela diversidade sempre menosprezada nas abordagens economicistas. Por isso,

A atenção intrínseca da abordagem das capacidades à diversidade humana, e o impacto dos fatores de conversão sociais, ambientais e individuais sobre o bem-estar de uma pessoa, nos permitem incorporar aspectos da justiça distributiva bem como temas de reconhecimento. Em suma, parece claro que a abordagem das capacidades pode acomodar tanto o reconhecimento quanto a redistribuição (ROBEYNS, 2003(a), p. 545).

## CONCLUSÕES

Como visto, não é trivial a superação do dilema da redistribuição-reconhecimento. Qualquer das soluções apontadas pelo brilhantismo de Fraser ou Nussbaum necessariamente ultrapassa todo reducionismo quanto à visão de justiça social. Isso indica, evidentemente, que diversas proposições clássicas/tradicionais acerca da correção de arranjos sociais injustos não conseguirão dar conta das perplexidades que assolam o mundo contemporâneo.

Com efeito, o avanço nas lutas por reconhecimento desde a queda do socialismo soviético, assinalado por Fraser, impingiu complexidades novas no quadro social desta aldeia globalizada de inícios do século XXI, que ainda aguardam plena resolução, tanto teórica quanto – principalmente – prática.

## REFERÊNCIAS

FRASER, Nancy. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. *New Left Review*, n. 212, p. 68-93, jul-ago/1995.

FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.

GREENBAUM, Sidney. *The Oxford English Grammar*. New York: Oxford University Press, 1996.

NUSSBAUM, Martha. *Women and Human Development*. New York: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Poetic Justice: Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press, 1995.

ROBEYNS, Ingrid. Is Nancy Frasers' critique of theories of distributive justice justified? *Constellations*, Malden, vol. 10, n. 4, p. 538-553, dez/2003(a).

ROBEYNS, Ingrid. *The capability approach: an interdisciplinary introduction*. Amsterdam, Department of Political Science and Amsterdam School of Social Sciences Research, 2003(b). Disponível em <<http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/CAtraining20031209.pdf>>. Acesso em 30 jul 2008.

SEN, Amartya. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.