

Direitos humanos, gênero e multiculturalismo: tensões em torno do reconhecimento

Raquel Kritsch (UEL) – ENADIR/USP¹

Boa parte dos conflitos políticos que desenharam a história do século XX foram profundamente marcados pelas lutas por maior igualdade e justiça social. Neste início do século XXI, no entanto, os contornos do horizonte político-social ganharam novo conteúdo com o destaque e a preeminência alcançados pelas *lutas por reconhecimento*, especialmente nas sociedades pós-industriais. Desde pelo menos meados dos anos 1980, demandas por “reconhecimento das diferenças” têm dado o tom à luta de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero, sexualidade, etc.

Uma mudança relevante introduzida por tais conflitos “pós-industriais” pode ser percebida no fato de que identidades grupais vêm substituindo paulatinamente os antigos interesses de classe como principal incentivo para a organização e mobilização políticas. Outras formas de subjugação acoplam-se e/ou sobrepõem-se à exploração de classe entendida como injustiça fundamental. O reconhecimento das alteridades num mundo que parece e se entende como mais e mais plural desafia o clássico paradigma da redistribuição socioeconômica como a solução para as injustiças sociais e como o objetivo da luta política. Entretanto, sabe-se que tais disputas por reconhecimento acontecem em um mundo marcado por desigualdades materiais – de renda, posses, acesso a trabalho assalariado, educação, saúde ou lazer. Como entender, então, tal cenário complexo oferecido a homens e mulheres contemporâneos?

Procurando explicar a nova dinâmica sociopolítica que parece orientar as ações de pessoas e grupos, Anne Phillips (2009:223-226) constata que a diferença e a diversidade cultural parecem ter deslocado a desigualdade socioeconômica como preocupação nuclear na teoria política e social contemporânea. Considerando as transformações ocorridas ao longo das últimas décadas no pensamento tradicionalmente entendido como de esquerda, continua a autora, é difícil evitar certa noção de *deslocamento* [*displacement*] quando se tem a pretensão de compreender determinados processos sociais em curso, como o deslocamento do material para o cultural, da

¹ Raquel Kritsch é doutora pela Universidade de São Paulo e professora junto ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Investigação vinculada ao projeto de pesquisa intitulado “Direitos humanos universais e Estados nacionais: fundamentos históricos e problemas teóricos II”, financiado pelo CNPq e apoiado pela UEL (kritsch@uel.br). Este paper foi preparado conjuntamente com Raissa Wihby Ventura, a quem muito agradeço, para o X Congresso Nacional de Ciencia Política.

política de classe para a política de identidade ou ainda da economia da igualdade para a política da reforma constitucional.

Tais “deslocamentos” têm recebido vários nomes por parte dos teóricos da política, aparecendo ora como “lutas por reconhecimento” (como caracterizam Charles Taylor, Nancy Fraser ou Axel Honneth), ora como “movimentos por identidade e/ou diferença” ou ainda “política da diferença” (caso de Iris Young, William Connolly, etc.), ora como “movimentos por direitos culturais e pela cidadania multicultural” (como entendem Will Kymlicka, Bhikhu Parekh e outros). Todas essas denominações representam, em grande medida, reivindicações por parte de pessoas e grupos que desejam por em relevo identidades baseadas no gênero, na língua, na etnia e/ou na orientação sexual, lutas que têm marcado fortemente tanto os novos Estados nacionais surgidos da desintegração de antigos regimes regionais, como a ex-URSS, quanto as fronteiras das democracias liberais já consolidadas.

Tais demandas por presença política são em boa medida resultado da política de movimentos sociais que procuram realçar outras desigualdades que não as de classe social. As lutas das mulheres e dos negros, por exemplo, há muito já deixou o terreno da mera reivindicação por igualdade formal de direitos. Desde, pelo menos, a última década do século XX, as demandas passaram a se concentrar em reconhecimento, revelando um conteúdo carregado de objetivos normativos: a questão, para muitos destes grupos excluídos, desfavorecidos e/ou discriminados não é mais apenas eliminar as desigualdades sociais e econômicas, mas sobretudo anular a degradação, o desrespeito e todas as demais formas de opressão de natureza “simbólica”. Suas categorias fundantes não são mais a “igual distribuição” ou a “igualdade econômica”, e sim a “dignidade” e o “respeito”.

Redistribuição constituiu, desde pelo menos o final do século XIX, uma idéia central das lutas políticas e ideológicas por justiça social que atravessariam o século XX, entre as quais destacam-se aquelas da era do fordismo. Articulado nas grandes filosofias do liberalismo igualitário do pós-II Guerra Mundial, o paradigma da justiça distributiva parecia bastante adequado para a formulação de análises, por exemplo, a respeito das reivindicações dos trabalhadores. Nesse tipo de teorização, o significado da justiça é formulado a partir de reivindicações por redistribuição igualitária.

Nas décadas de 1970 e 1980, essa tradição foi enriquecida com as contribuições de filósofos “analíticos”, como John Rawls (1971; 1993), que elaboraram complexas teorias distributivas. Buscando conciliar a preocupação liberal tradicional em relação às

liberdades individuais com as referências do igualitarismo próprias ao contexto das sociais-democracias, sobretudo as do hemisfério norte, tais autores propuseram novas teorias da justiça que continuariam a afirmar a necessidade da ênfase política recair sobre uma redistribuição socioeconômica mais equânime.

A concepção de justiça como equidade, proposta por John Rawls (2000a:427), se volta exatamente para aquele impasse da história política recente revelado pela inexistência de um acordo sobre a forma por meio da qual as instituições básicas de uma “sociedade bem ordenada” devem ser organizadas para estarem em conformidade com a liberdade e a igualdade dos cidadãos enquanto pessoas. A justiça como equidade dirige-se primeiramente, portanto, aos cidadãos de um regime constitucional. Tal teoria apresenta uma maneira para que concebam o *status* comum e garantido de cidadãos iguais e procura conectar uma determinada forma de entender a liberdade e a igualdade com uma concepção específica de pessoa que, segundo Rawls, seria afim às noções compartilhadas e às convicções essenciais implícitas na cultura política de uma sociedade democrática.

O objetivo primário da justiça social, tópico central da teorização rawlsiana, é a estrutura básica da sociedade, ou, mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social. Por instituições mais importantes, o filósofo americano entende a constituição política e os principais acordos econômicos e sociais. Disso se segue que a justiça de um esquema social depende essencialmente de como são atribuídos aos seus membros direitos e deveres fundamentais e das oportunidades econômicas e condições sociais que existem nos vários setores da sociedade (Rawls, 2000:7-8).

Dessas idéias mais gerais, é possível inferir que o principal problema da justiça distributiva, nessa teoria, é a escolha de um sistema social. Os princípios da justiça se aplicam à estrutura básica e regulam o modo como suas instituições mais importantes se organizam formando um único sistema. A idéia da justiça como equidade é justamente a de usar a noção de *justiça procedimental* para lidar com as contingências de situações particulares: o sistema social deve ser estruturado de tal modo que a distribuição resultante seja justa, independentemente do que venha a acontecer. Para alcançar esse fim, é preciso situar o processo econômico e social dentro de um contexto de instituições políticas e jurídicas adequadas. Pois, sem uma organização apropriada

dessas instituições básicas, o resultado do processo distributivo não será justo (Rawls,2000:303).

Em resposta a este tipo de teorização, que enfatiza a esfera da redistribuição, intelectuais situados num espectro mais à esquerda iriam, sobretudo nos anos 1980, enfatizar a importância de noções como “identidade”, “diferença”, “diversidade cultural” ou “reconhecimento” para a compreensão das discriminações e injustiças sociais duradouras nas sociedades democráticas ocidentais consolidadas. Desigualdades persistentes como aquelas que marcam certos grupos sociais (p. ex., negros, gays ou mulheres), geralmente associadas a status, não são facilmente explicáveis recorrendo-se somente a categorias ligadas à justiça socioeconômica: elas requerem a afirmação da diferença e das identidades e passam por transformações de natureza cultural e simbólica.

Charles Taylor (1997; 2000), por exemplo, argumenta que, na modernidade, a identidade é formada e definida pela existência ou pela inexistência de reconhecimento. A noção de “pessoa”, ele procura mostrar, teria sofrido alterações importantes ao longo da história do Ocidente.

Durante muito tempo, explica ele, o lugar do sujeito foi determinado por fatores externos à pessoa ligados a noções como “status” e “honra” – idéias que serviam para fundamentar hierarquias sociais específicas. Assim, antigamente, a “identidade” das pessoas era “regulada” por meio dos papéis sociais que elas desempenhavam. Tais identidades ele chama de “identidades socialmente derivadas”, pois se baseavam em categorias sociais exteriores à pessoa, que eram tomadas pelos sujeitos como algo dado e, deste modo, sustentavam e garantiam também o reconhecimento social da pessoa. (Taylor, 2000:248).

Entretanto, o incremento das trocas mercantis e as mudanças sociais introduzidas na era moderna teriam promovido uma mudança no paradigma ético, que teve reflexos importantes sobre a noção de *pessoa*. Aos poucos, explica o pensador canadense, as pessoas começaram a se conceber como seres com profundidade interna, isto é, como unidades que carregam um *valor em si* – como unidades que têm uma medida própria que constitui a marca da originalidade de cada ser humano –, caracterizadas pela *dignidade*.

Diferentemente da honra, que é sustentada por relações sociais assimétricas, a dignidade se articula como uma categoria comum a todas as pessoas, o que a torna universalizável e potencialmente igualitária. Assim, paulatinamente, o paradigma da

dignidade substitui o da honra, provocando uma conseqüência importante *do ponto de vista político*, que vai aparecer na esfera pública: a emergência de uma “política do universalismo” (ou uma “política da igualdade”, isto é, uma política de exigência da igual dignidade), que visava agora à igualdade de direitos e privilégios, e que iria desembocar mais tarde no princípio democrático da igual cidadania.

Mas este movimento da honra para a dignidade também criou o seu inverso: uma “política da diferença”, que pode ser percebida quando se analisa esta mesma transformação *do ponto de vista individual*, e cujo significado vai aparecer na esfera íntima: com a modernidade, explica Taylor seguindo as pegadas de Hegel, aquilo que mais tarde seria chamado de “identidade da pessoa” começa a ser construído a partir “de dentro” (e não mais de fora, pela posição social do sujeito). Neste processo, que teve como conseqüência a individualização da identidade, as noções de “bem” e de “mal” deixaram de ser determinadas de fora – por Deus ou outras ordens exteriores – e passaram a ser percebidas como algo enraizado nos sentimentos dos próprios sujeitos.

Por esta razão, inclusive, é que a busca da autenticidade passa a constituir um ideal: agora, ser autêntico é, em primeiro lugar, ser verdadeiro para comigo, como sugere Rousseau – e não só ser verdadeiro diante de Deus –, o que implica também ser verdadeiro para com a minha originalidade (que é a medida da minha dignidade), que só eu conheço, como ensinou Herder². Esta concepção da identidade como oriunda de dentro de cada ser, explica Taylor, foi justamente o que deu origem à “política da diferença”, que visa ao reconhecimento da identidade única, singular de indivíduos ou grupos, raiz das “políticas de reconhecimento” (Taylor, 2000: 249-251).

No entanto, diferentemente da “identidade socialmente derivada”, a “identidade interiormente derivada”, que agora passa a ser “pessoal e original”, já não goza mais de um reconhecimento *a priori*, como tinham aquelas identidades baseadas na honra e na posição social da pessoa. A partir da “virada da subjetividade” provocada pela modernidade, o reconhecimento precisa ser conquistado ativamente pelos sujeitos. E isto só é possível, como já mostrara Hegel, por meio do diálogo e da luta permanente com “outros relevantes”. Ou seja, segundo Taylor, Hegel mostra que a auto-definição do *self* – que supõe a aquisição de linguagens humanas de expressão repletas de significado – só pode ocorrer por meio de “interações comunicativas” e pela disputa

² Taylor (2000: 244-246) lembra ainda que foi Herder quem divulgou a idéia de que o ser humano possui uma medida do bem e da justiça que lhe é própria, o que lhe permitiu defender o princípio da originalidade não só no plano individual, mas também no plano coletivo – justamente a idéia que iria inspirar antropólogos como Franz Boas a pensar na originalidade das culturas humanas.

com outros “eus relevantes”. Ora, se a formação e manutenção da identidade é dialógica, isto é, implica a negociação com terceiros, o que, por sua vez, supõe o reconhecimento da pessoa ou do grupo. Negar este reconhecimento, diz Hegel, é uma *forma de opressão*.

A consequência deste duplo processo, esclarece Taylor, é que vivenciamos uma tensão interminável entre, de um lado, uma “política da diferença”, que redefine sempre a não-discriminação como uma exigência, levando-nos a fazer distinções com base no tratamento diferencial; e, de outro lado, uma “política da dignidade universal”, que luta por formas de não-discriminação que “ignoram” as diferenças entre os cidadãos, fundada na crença de que todos os indivíduos são dignos de *respeito igual* por partilharem uma capacidade comum a todos os seres humanos, a dignidade, o que gera uma política hostil e/ou cega às diferenças [*difference-blind*]. Por isso mesmo, o grande desafio hoje, constata o pensador canadense (2000:273), é encontrar um meio-termo entre estes dois princípios que herdamos, o da igualdade e o da diferença.

Argumentos e idéias como essas opunham-se frontalmente ao igualitarismo “cego às diferenças”, característico do pensamento liberal bem como de parcelas da esquerda, e exigiam uma séria revisão das posições. Inúmero/as intelectuais de peso, muito/as dele/as oriundos do marxismo e dedicados naquele momento aos chamados *estudos culturais*, cuja ênfase recaía em pesquisas sobre gênero, racismo, sexualidade e outras formas de opressão geradoras de subalternidade, passam a sustentar a necessidade de se pensar a eliminação da desigualdade primordialmente por meio do combate de suas raízes e manifestações culturais e simbólicas (cf. p. ex. os trabalhos de S. Hall, E. Thompson, C. Mouffe, J. Butler, etc.).

Com esse movimento, várias questões novas, que incorporam a discussão em torno do par igualdade e diferença, adentram a agenda investigativa: o que fundamenta a defesa segundo a qual a igualdade sexual deve depender da abolição da distinção entre mulheres e homens? Por quais motivos a igualdade entre culturas étnicas dependeria de cada uma delas perder suas especificidades?

**

Como é possível depreender da proposta de Charles Taylor os “deslocamentos” que explicam determinados processos sociais em curso – o movimento do material para o cultural, da política de classe para a política de identidade ou ainda da economia da igualdade para a política da reforma constitucional – passam pela noção de

reconhecimento. Nesse sentido, afirma Axel Honneth (2007:81), “reconhecimento” converteu-se em uma palavra-chave para compreensão do nosso tempo.

É verdade que o conceito de *reconhecimento* sempre exerceu algum papel na história da filosofia prático-moral, recorda o filósofo alemão. A defesa de que somente as pessoas cujas ações encontram aceitação social dentro da *polis* poderiam levar uma boa vida ganhou lugar central na ética da Grécia antiga. Também a filosofia moral escocesa foi articulada a partir da idéia segundo a qual o reconhecimento ou a desaprovação pública constituiriam os mecanismos sociais que guiam os indivíduos em direção à aquisição das virtudes desejáveis. Com Kant, por fim, o conceito de “respeito” atinge a função de mais alto princípio de toda a moralidade, uma vez que contém o centro do imperativo categórico, para tratar o outro como um fim em si mesmo. Todavia, nenhum pensador clássico, com exceção de Hegel que, naquele momento, era o solitário introdutor, ensina Honneth (2007:83), havia colocado o princípio do reconhecimento no centro de sua ética

Essa situação começou a ser transformada ao longo das três últimas décadas, com o surgimento de uma série de debates políticos e movimentos sociais que, por reivindicarem direitos grupais e/ou individuais específicos, exigiam que fosse conferido maior relevo à idéia de reconhecimento. Quer nas discussões sobre o multiculturalismo, quer no auto-esclarecimento teórico do feminismo, passou a fazer parte do repertório tanto acadêmico quanto militante um ideal que compartilhava a visão normativa de que os indivíduos e/ou grupos deveriam ser aceitos e respeitados em suas diferenças. Em outras palavras, aqueles que se dispuseram a entender os debates acerca da identidade e da diferença, direcionaram suas análises para o desvelamento das bases normativas de reivindicações políticas concretas que deixaram de refletir desigualdades relacionadas somente à classe social.

É importante ressaltar que Honneth não compartilha a idéia de que as políticas que se constroem a partir da demanda por identidade sejam fenômenos novos³. Da mesma maneira que não se pode reduzir os movimentos atuais inspirados por uma “política da identidade” a objetivos culturais justos, alerta o alemão, os movimentos tradicionais de resistência do final do século XIX e do início do XX também não devem ser reduzidos a meras demandas materiais ou legais. O ponto importante em seu

³ Honneth (2007:84) lembra que o movimento das mulheres tem raízes de pelo menos duzentos anos; que a fundação das comunas foi tão importante no início do século XIX como na década de 1960. Os nacionalismos europeus também seriam exemplos de políticas de identidade no século XIX. As lutas dos afro-americanos resultantes da escravidão, constituiriam ainda outro exemplo.

argumento, aqui, é não compreender as lutas por reconhecimento como uma questão moral recente que possa ser reduzida apenas ao aspecto do reconhecimento *cultural*, de forma que todas as outras dimensões da luta por reconhecimento permaneçam ignoradas⁴.

O que fundamenta a defesa de Honneth é a pressuposição de que uma concepção compartilhada de justiça está essencialmente conectada à preocupação com a maneira segundo a qual os indivíduos se reconhecem reciprocamente. Ao mobilizar o conceito de reconhecimento para sua construção teórica, o autor o (re)significa estabelecendo uma formulação conceitual que diz respeito à ordem moral da sociedade: “reconhecimento” é também uma categoria normativa que corresponde a todas aquelas demandas políticas hasteadas nos dias de hoje sob a bandeira de uma “política do reconhecimento”, enfatiza o filósofo social. Nessa abordagem, o papel central cabe à idéia de que os eventos experienciados como uma “injustiça” poderiam fornecer os elementos adequados para uma explicação inicial a respeito da conexão interna entre a moralidade e o reconhecimento.

Tomando como base os critérios utilizados pelos indivíduos para diferenciar uma ofensa moral de algum tipo de injúria física, não é complicado demonstrar, sugere Honneth (2007:85), que, no primeiro caso, deve haver um elemento de reconhecimento negado ou recusado, enquanto, no segundo, claramente não há lugar para tais referências. Nesse sentido, a injúria física se torna uma injustiça moral se as vítimas são levadas a compreendê-la como uma ação que intencionalmente desprezou e/ou negou um aspecto central do bem-estar pessoal delas – das vítimas. É evidente que não constitui injúria moral somente a infligência da dor física, mas especificamente a consciência adicional de não ter o seu entendimento reconhecido e aceito.

A tortura e o estupro são bons exemplos de tipos básicos de humilhação física. Isso porque privam os seres humanos da manifestação corporal de sua autonomia em relação a si mesmos, e, portanto, de uma parte de sua confiança elementar em *seu* mundo. A relação de reconhecimento positivo que corresponde a essa forma de desrespeito, e que leva o indivíduo a construir a autoconfiança corporal, é o cuidado emocional – aquilo que Hegel, filósofo romântico, tentou capturar na idéia de “amor”.

⁴ Honneth tem destino certo ao formular essa argumentação. Como será explorado a seguir, o autor critica uma certa visão das “políticas de reconhecimento” que, a seu ver, reduzem o reconhecimento social das pessoas a um único aspecto do reconhecimento: o da aceitação cultural de formas distintas de vida. O mal-entendido crucial estaria nas formulações de Charles Taylor, divulgadas em seu *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*.

Como as necessidades físicas e afetivas só podem ser “validadas”, de alguma maneira, por meio do fato de se estar satisfeito ou de se sentir respondido diretamente, o reconhecimento, aqui, deve ter o caráter de aceitação e encorajamento efetivo. Desse modo, a relação de reconhecimento está ligada à existência física dos “Outros concretos”, que retribuem seus sentimentos de estima especial. A atitude positiva, surgida do reconhecimento efetivo, que emerge em relação a si próprio é a confiança em si mesmo.

Tal atitude positiva faz referência à camada fundamental de autoconfiança emocional e corporal na expressão das necessidades e sentimentos do indivíduo, que forma as condições para o desenvolvimento de todos os outros aspectos do auto-respeito – para Honneth, esse reconhecimento recíproco só é válido para as ligações afetivas como o amor, a amizade ou a família. A essa atitude de aceitação emocional estão vinculadas precondições situadas além do controle individual, como a afinidade e a atração, que não podem ser transferidas de acordo com a vontade de outros membros inter-agentes do círculo. É por esse motivo, continua o autor, que esse tipo de relação de reconhecimento possui um particularismo moral que não consegue ser dissolvido em nenhuma tentativa de generalização.

É possível detectar ainda uma segunda forma de desrespeito, assinala Honneth (2007:86), distinta daquela dos maus-tratos físicos cuja correspondência positiva repousa na a atenção emocional dispensada nos relacionamentos primários. Neste segundo caso, está se lidando com a negação de direitos e com a exclusão social, situação em que seres humanos padecem em sua dignidade por terem sido privados de seus direitos morais e de suas responsabilidades enquanto pessoa legal plena em sua própria comunidade de pertença. Portanto, nesse caso, o combate ao desrespeito tem de mirar sua relação correspondente, isto é, o reconhecimento recíproco por meio do qual os indivíduos passam a se considerar como portadores iguais de direitos, a partir da perspectiva – e isto é relevante – de seus companheiros⁵. Nas palavras do autor:

“A atitude positiva que os sujeitos podem tomar em relação a si mesmos, quando eles adquirem esse reconhecimento legal, é a de um auto-respeito elementar. Eles se tornam capazes de compartilhar, na comunidade, os atributos de um ator moralmente competente. As relações legalmente fundamentadas, em contraste com as relações de reconhecimento dentro dos relacionamentos primários, permitem a generalização de seu ambiente

⁵ Honneth(2007:86) retoma, nessa altura, as formulações propostas por Mead, que refletiu sobre e discutiu o mecanismo envolvido nesse processo de reconhecimento a partir da perspectiva do “Outro generalizado”, na qual, junto à imposição normativa específica de certos deveres, é também concedida ao eu a satisfação de algumas demandas.

característico de reconhecimento, nas duas direções da extensão material e social dos direitos. No primeiro caso, o conteúdo material resulta da ordem legal, de forma que pode ser dada consideração legal às diferenças nas oportunidades disponíveis aos indivíduos para perceberem suas liberdades intersubjetivamente garantidas. No segundo caso, as relações legais são universalizadas, no sentido em que, a um círculo crescente de grupos até agora excluídos ou desprotegidos dentro de uma comunidade, são concebidos os mesmos direitos que os concebidos a todos os outros membros. Por esta razão, a relação de reconhecimento aparente na ordem legal contém, em seu cerne, uma dinâmica universalizadora que sobe ao poder através de lutas históricas” (Honneth,2007:86-87)

O terceiro tipo de desrespeito distinguido por Honneth se refere à depreciação do valor social das formas de auto-realização. Essa desvalorização de feitos ou formas específicas de vida tem como resultado não permitir que os sujeitos em questão criem laços com as habilidades adquiridas ao longo de suas vidas, no que respeita à estima social. À depreciação de valores sociais corresponde um relacionamento positivo de reconhecimento, em que se permite aos indivíduos adquirir uma medida de auto-estima que pode ser encontrada na aceitação solidária e no aspecto social das habilidades de um indivíduo bem como em seu estilo de vida.

As normas éticas que permitem aos indivíduos reconhecer reciprocamente sua individualidade abrem-se assim ao processo de destradicionalização (dado que é por meio da tradição que se propaga o caráter hierárquico e prescritivo do sistema moral de valores), à medida que elas se tornam cada vez mais generalizadas. Por essa razão, continua o filósofo social, o relacionamento de reconhecimento associado à solidariedade incorpora o princípio da diferença igualitária, resultante da pressão proveniente dos sujeitos individualizados, o qual pode agora se desenvolver plenamente.

Partindo desses três padrões de reconhecimento – amor, ordem legal e solidariedade –, Honneth pretende fornecer as bases explicativas para a compreensão da efetivação da integração dentro da qual os seres humanos podem ter certeza de sua “dignidade” e integridade⁶. Entretanto, essa linha de argumentação acarreta algumas implicações normativas que exigiriam ampliar o conceito de moralidade social, já que a intenção normativa do reconhecimento destorcido não pode ser abarcada plenamente

⁶ Integridade é mencionada para deixar indicado que os sujeitos são capazes de ficar tranquilos ao saberem que toda a gama de sua auto-orientação prática encontra suporte dentro de sua sociedade. Sempre que participam de um mundo social no qual encontram os três padrões de reconhecimento, eles podem, então, relacionar-se entre si por meio das formas positivas da autoconfiança, auto-respeito e auto-estima.

pelo conceito de “justiça” sem que este seja reconstruído a partir da estrutura de uma concepção formal de boa vida.

Aqui cabe uma observação: o modelo de Honneth, que parte de um conceito de eticidade sobre o qual se ergue uma teoria formal da vida boa e “bem sucedida”, evitaria, de um lado, por meio de uma definição formal do bem, a prescrição normativa de certos valores de uma tradição e comunidade particulares; entretanto, de outro lado, alia-se à crítica ao suposto caráter unilateral e incompleto das concepções deontológicas de justiça na tradição kantiana⁷. Como alerta Rainer Forst (2010:331), a teoria precisa extrair seus conceitos e padrões normativos a partir de dentro, isto é, das expectativas (especialmente negativas) dos indivíduos concretos. Só assim poder-se-ia desenvolver um receptor para as condições sociais a partir das quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva diante de si mesmos.

Mais uma vez, uma linha negativa de argumentação pode fornecer uma forma inicial de raciocínio. Ou seja, sem a suposição de uma certa medida de autoconfiança, de autonomia legalmente considerada e de uma crença na habilidade de alguém é pouco provável imaginar um processo bem-sucedido de auto-realização, que signifique a busca espontânea dos objetivos escolhidos livremente na vida. Com “espontânea” e “livre”, Honneth pretende assinalar que nesse contexto tais noções não podem significar apenas a mera ausência de pressão ou influência externa, mas devem implicar a ausência de obstáculos internos, inibições psicológicas e ansiedade.

Considerada positivamente, essa noção de liberdade passa a ser entendida como um tipo de confiança interna, que confere aos indivíduos a segurança exigida para articular suas necessidades e para colocar seus talentos em bom uso. Como já mencionado, tanto essa autoconfiança quanto as formas sem ansiedade de se relacionar com o *self* configuram aspectos de uma relação positiva com o eu, que só pode ser alcançada por meio da experiência do reconhecimento. Desse modo, o escopo por auto-realização é dependente de condições não disponíveis aos próprios sujeitos, já que elas só podem ser adquiridas com a cooperação do outro. “Estes diferentes padrões de reconhecimento representam pré-requisitos intersubjetivos, que temos que acrescentar a

⁷ Honneth (2003:271) distingue a sua posição daquela da tradição kantiana nos seguintes termos: “Nossa abordagem desvia-se da tradição que remonta Kant porque se trata para ela não somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de autorealização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilidade de uma vida boa”.

nossas mentes quando tentamos descrever as estruturas gerais de uma vida bem-sucedida” (Honneth,2007:88).

Várias restrições foram formuladas para combater essa concepção epistemológica da ordem moral da sociedade apresentada por Honneth. Elas sugerem, em geral, que essa concepção não ofereceria subsídios suficientes para examinar, sem falar para justificar, as reivindicações razoáveis por redistribuição material. Frente à desigualdade econômica crescente, seria perigoso e imprudente afirmar que o reconhecimento apenas da identidade pessoal ou coletiva pudesse formar o objetivo de uma sociedade justa, já que desse modo seria impossível ressaltar os requisitos materiais de uma sociedade justa. Tal desafio encontrou corpo mais sólido no artigo de Nancy Fraser, intitulado *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Post-Socialist” Age* (1995).

Nele, Fraser assume que “a luta pelo reconhecimento tornou-se rapidamente a forma paradigmática do conflito político no fim do século XX” (Fraser,2001:245). Porém, com essa afirmação não se contaria a história toda, pois tais disputas por reconhecimento, explica a autora, acontecem em um mundo de desigualdades materiais exacerbadas. Diante de um tal contexto, questiona Fraser, como é possível afirmar simplesmente o eclipse de um imaginário centrado em termos como “interesse”, “exploração” e “redistribuição”, e sustentar que ele teria sido suplantado por explicações que passam pelas noções de “identidade”, “dignidade” e “reconhecimento”?

Seguindo os termos propostos por Fraser, ao invés de simplesmente se endossar ou rejeitar toda a simplicidade da política da identidade, esta deveria ser entendida como uma nova tarefa intelectual e prática: a de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que identifique e defenda *apenas* versões da política cultural da diferença que possam ser coerentemente combinadas com a política social da igualdade.

Ao formular tal proposta, Fraser (2006:149-150) assume que a justiça pensada no cenário atual requer tanto o reconhecimento como a redistribuição. A proposta passa então pela necessidade de se (re)pensar a relação entre ambos. Em parte, essa tarefa requer que se descubra um modo mais adequado de conceituar reconhecimento cultural e igualdade social, de forma que ambos se sustentem e não enfraqueçam um ao outro. Mas também significa teorizar sobre os modos pelos quais desvantagens econômicas e desrespeitos culturais encontram-se entrelaçados e apóiam um ao outro. Por fim, requer ainda uma explanação dos dilemas políticos que surgem quando se pretende combater ambas as injustiças simultaneamente.

Seguindo esses passos, a engajada feminista norte-americana, pretende construir, sobre um marco “perspectivista-dualista”, um caminho que viabilize a conexão das duas problemáticas políticas, geralmente dissociadas na literatura de área. A importância de se apontar os caminhos dessa associação reside, segundo esse raciocínio, na defesa da idéia de que somente por meio da reintegração entre o reconhecimento e a redistribuição poder-se-ia alcançar um quadro explicativo adequado às reivindicações do nosso tempo.

Essa é uma maneira de compreender o reconhecimento distinta daquela proposta por Honneth e discutida aqui. De acordo com Fraser (2006:150-51), o marco sobre o qual Honneth teria erguido sua concepção de reconhecimento caracteriza-se por ser monista, ou seja, constitui uma formulação na qual o conceito predominaria de maneira exclusiva como categoria explicativa. Nessa acepção, não haveria a necessidade de formular um segundo eixo de categorias orientadas à justiça distributiva e à lógica econômica, dado que o reconhecimento é concebido como suficiente para a compreensão dos déficits normativos da sociedade contemporânea, de todos os processos que os geram e dos desafios políticos enfrentados, que, aliás, não necessariamente buscariam um caminho emancipador.

Contra essa defesa, Fraser (2001:251-52) mobiliza a necessidade de se compreender a relação entre injustiça cultural e injustiça econômica. É evidente que a distinção entre as formas de injustiça é puramente analítica, alerta a autora: ambas estão enraizadas em processos e práticas que sistematicamente prejudicam alguns grupos em detrimento de outros. Até as instituições econômicas, por exemplo, têm uma dimensão cultural constitutiva, irreduzível, e estão atravessadas por significados e normas. Do mesmo modo, até mesmo as práticas culturais mais discursivas apresentam uma dimensão político-econômica constitutiva, irreduzível, e são alicerçadas em apoios materiais. Portanto, longe de ocuparem esferas separadas, injustiça econômica e injustiça cultural normalmente encontram-se imbricadas, dialeticamente, reforçando-se mutuamente. O resultado, conclui Fraser, é um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica. Seguindo a distinção analítica, ainda que reconheça a relação intrínseca real entre os fenômenos, Fraser constrói possibilidades de análise também diferenciadas:

“O remédio para injustiça econômica é reestruturação político-econômica de algum tipo. Isso poderia envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, sujeitar investimentos à tomada de decisão democrática ou transformar outras estruturas econômicas básicas. Embora esses vários remédios se diferenciem de forma marcante, devo referir-me a esse grupo pelo termo genérico de ‘redistribuição’. O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é algum tipo de mudança cultural ou simbólica. Isso poderia

envolver a reavaliação positiva de identidades desrespeitadas e dos produtos culturais de grupos marginalizados. Poderia também envolver reconhecimento e valorização positiva da diversidade cultural. Ainda mais radicalmente, poderia envolver a transformação geral dos padrões societais de representação, interpretação e comunicação, a fim de alterar todas as percepções de individualidade. Embora esses remédios sejam diferentes entre si, devo referir-me [a eles] (...) pelo termo genérico ‘reconhecimento’” (Fraser, 2001:252).

Por serem essas distinções meramente analíticas, remédios redistributivos pressupõem, segundo esta visão, uma concepção subjacente de reconhecimento. Alguns proponentes de redistribuição socioeconômica igualitária, como por exemplo R. Dworkin (1981:181-204), fundamentam suas alegações na defesa do valor moral igual de cada pessoa; assim, trata-se redistribuição econômica como expressão do reconhecimento. De modo similar, remédios de reconhecimento pressupõem uma idéia de redistribuição: proponentes do reconhecimento multicultural, como p. ex. W. Kymlicka (1996), embasam suas demandas no imperativo da distribuição justa de “bens primários” de uma “estrutura cultural intacta”; por conseguinte, o reconhecimento cultural é entendido como um tipo de redistribuição.

A partir destas distinções, Fraser (2001:253) elabora as seguintes perguntas: “qual a relação entre demandas por reconhecimento, cujo objetivo é sanar injustiças culturais, e reivindicações por redistribuição, cujo fim é reparar injustiças econômicas? E que tipo de interferências mútuas podem surgir quando ambos os tipos de demanda são feitas simultaneamente?”

Na maior parte dos casos, as reivindicações por reconhecimento assumem uma forma marcada pela atenção conferida à especificidade atribuída a um grupo particular para afirmar seus valores. Conseqüentemente, gera-se diferenciação entre os grupos. Já demandas redistributivas reivindicam, em contraste, a abolição de arranjos econômicos que geram especificidades de grupos – por exemplo, as demandas feministas pela abolição da divisão do trabalho por gênero. Desse modo, tendem a promover a homogeneização entre grupos. O ponto que deve ser ressaltado é que a política de reconhecimento e a política de redistribuição freqüentemente aparentam ter objetivos e resultados contraditórios – nas esferas em que uma tende a promover diferenciação, a outra inviabiliza isso. O que quer dizer que os dois tipos de reivindicação estão em tensão, podem interferir e até restringir uma à outra.

Dessa constatação, prossegue Fraser (2003:272), deriva-se a necessidade de reformular a pergunta formulada acima. A questão passa agora a ser: “para os grupos

alvo de injustiças de ambos os tipos, que combinação de remédios contribui da melhor forma para minimizar, se não eliminar, as interferências mútuas que podem surgir quando tanto a redistribuição quanto o reconhecimento são perseguidos simultaneamente?”

Um dos casos que ilustram a necessidade de despolarizar as respostas para as demandas erguidas a partir de injustiças econômicas e culturais é aquele relativo às questões de gênero. O gênero, por exemplo, contempla dimensões político-econômicas, já que a distinção homem/mulher constitui um princípio estruturador básico da economia política. Por um lado, ela estrutura a divisão fundamental entre *trabalho produtivo* assalariado e *trabalho reprodutivo* e doméstico não assalariado, designando inicialmente a mulher para o segundo. E, por outro lado, o gênero também estrutura a divisão dentro do trabalho assalariado entre ocupações manufatureiras e profissionais bem pagas, dominadas por homem, e trabalho doméstico e/ou subemprego, mal pago, dominado por mulheres. O resultado, explica Fraser (2001:260), é uma estrutura político-econômica que gera modos de exploração, marginalização e privação específicos de gênero. A partir desse ângulo, injustiça de gênero aparece como uma espécie de injustiça distributiva que exige redistribuição.

Entretanto, essa explicação só nos permite entender metade da história. O gênero, de fato, não é somente uma diferenciação político-econômica, mas constitui também uma distinção cultural-valorativa. Certamente, continua a americana, o androcentrismo – a construção autoritária de normas que privilegiam características associadas à masculinidade – é um traço central da injustiça de gênero, acompanhado do sexismo cultural – a desvalorização e o menosprezo agudos de coisas vistas como paradigmaticamente “femininas”, mas não apenas da mulher.

Essa desvalorização é expressa por meio de um leque de depreciações e punições sofridas pelas mulheres, que não raro incluem agressão sexual, exploração sexual e violência doméstica; molestamento e depreciação em todas as esferas da vida cotidiana; sujeição a normas androcêntricas; exclusão ou marginalização em esferas públicas e corpos deliberativos; negação de plenos direitos legais e proteção iguais. Essas são injustiças de reconhecimento que não podem ser remediadas exclusivamente pela redistribuição, mas requerem remédios independentes adicionais de reconhecimento.

Em suma, segundo essa visão, gênero é um modo ambivalente de coletividade. Contém uma face político-econômica e outra cultural-valorativa que encontram-se

entrelaçadas e se reforçam mutuamente, já que as normas androcêntricas e sexistas encontram-se institucionalizadas no Estado e na economia, e a desvantagem econômica das mulheres restringe sua voz, impedindo sua participação igual na fabricação da cultura, em esferas públicas e na vida cotidiana. Tal realidade resulta numa dupla subordinação, a cultural e a econômica, que se retroalimentam, conclui Fraser (2002:261), num círculo vicioso. Nesse sentido, reparar injustiças de gênero requer mudanças na economia política e na cultura.⁸

Com tais exemplos, é possível demonstrar que reivindicações culturais têm implicações distributivas, e que demandas econômicas incluem subtextos de reconhecimento. Por isso, quando se pretende compreender as lutas por justiça social no mundo contemporâneo, deve-se colocar em relevo, ao invés das dicotomias, a influência recíproca dos dois processos. Tanto as teorias do reconhecimento quanto as da redistribuição ajudam a esclarecer essas tensões, na medida em que não se apóiam meramente na defesa da idéia de que o reconhecimento das diferenças culturais pode promover a reestruturação econômica. Do mesmo modo, não se resolve a questão das injustiças apostando-se que as tensões no interior dos movimentos sociais progressistas, e entre esses movimentos, seriam de, alguma forma, automaticamente resolvidas por meio de uma aliança abrangente, com base e conteúdo que não precisam ser especificados.

Partindo do dilema redistribuição/reconhecimento, tal como foi formulado por Nancy Fraser, como as teorias normativas da justiça contemporânea⁹ podem ser analisadas? Quão abstrata uma tal teoria pode se mostrar, de modo a ainda ser suficientemente explicativa? Partindo-se do “dilema” colocado pela relação entre redistribuição/reconhecimento, é plausível esperar que uma teoria da justiça política e social possa abarcar elementos de demandas específicas relativas à diferença sem, no entanto, abrir mão por completo de princípios universalizáveis, como a igualdade?

⁸ É válido ressaltar que o dilema redistribuição / reconhecimento não surge apenas endogenamente, como no exemplo proposto. Ele também é resultado de fatores exógenos, entre coletividades cruzadas, ou seja, qualquer um que seja *gay* e da classe trabalhadora enfrentará uma versão desse dilema, do mesmo modo que uma mulher negra o encontrará em uma forma aguda e em múltiplas camadas.

⁹ A questão da justiça é central para a filosofia política desde a *República* de Platão. Trata-se de uma questão antiga, porém, atual, que é a todo o momento respondida e ressignificada – e não somente naquilo que se refere ao conteúdo normativo, mas também com relação à fundamentação metódica de uma teoria da justiça política e social. O cerne das preocupações de uma teoria da justiça, pode ser resumido, em linhas gerais, nas seguintes perguntas: “como podem ser justificadas as normas – e quais são elas? – que legitimam as relações jurídicas, políticas e sociais no interior de uma comunidade política?” (Forst, 2010:9). Contemporaneamente, o problema clássico de uma teoria da justiça política e social, moralmente fundamentada, está no centro da discussão entre liberalismo, comunitarismo e deliberativismo.

Frente aos desafios colocados pelas diferentes interpretações apresentadas até aqui, Iris Young, em seu *Justice and Communicative Democracy* (1993:23-42), procura formular um modelo de democracia comunicativa, a partir da necessidade de se ir além do discurso segundo o qual diferenças de cultura, de perspectiva social ou de comprometimento particularista representam divisões a serem superadas pelos(as) teóricos(as) da justiça por meio da discussão sobre a democracia.

Para Young (2009:194-195), a interpretação da relação entre redistribuição e reconhecimento construída por Fraser é permeada por equívocos. Mais especificamente, o principal erro das formulações de Fraser estaria nos remédios sugeridos por ela para resolução do dilema proposto em sua análise. A dicotomia entre economia política e cultura presente na análise de Fraser, protesta Young, leva-a a distorcer o sentido dos movimentos feministas, anti-racistas e de liberação dos homossexuais, compreendendo-os como movimentos que reivindicam reconhecimento com um fim em si mesmos, quando na verdade são mais bem entendidos quando são percebidos como movimentos que concebem o reconhecimento cultural como um meio para alcançar a justiça econômica e política.

Inserida nesse cenário caracterizado pelos *deslocamentos*, Young, em seu livro *Justice and the politics of difference*, defende a idéia de que a igualdade não é antitética à diferença: pelo contrário, a diferença é entendida por ela como um recurso tanto para se pensar formas adicionais de representação de grupos marginalizados, quanto para a crítica às teorias políticas normativas contemporâneas que não contemplariam as relações de poder presentes nos procedimentos que precedem os arranjos decisórios de um sistema social descrito como justo.

As diferenças tanto de cultura como de perspectiva social ou comprometimento individual, sugere Young (2001: 365), deveriam ser entendidas como recursos a serem utilizados na compreensão da discussão democrática, não como divisões que deveriam ser superadas. Todavia, a proposta de uma *democracia comunicativa*, tal como formulada pela autora, ainda que tenha como fio condutor a necessidade do reconhecimento da diferença, não prescinde da exigência de se pensar as unidades presentes em uma sociedade. Pelo contrário: algum grau de unidade é condição da comunicação democrática, pois não há motivos ou estrutura para que grupos situados diferentemente entrem em discussão democrática se não convivem em uma sociedade. A unidade que motiva a política é a facticidade de pessoas interdependentes economicamente, mas não só, que se juntam e se encontram em proximidades

geográficas, de tal modo que as atividades e ambições de uns afetam a habilidade de outros de desenvolverem suas atividades e capacidades (Young, 2001: 374-376).

Contudo, essa unidade primária ainda não é suficiente para que a comunicação ocorra nos moldes propostos pela autora. Os integrantes de uma sociedade devem comprometer-se com o respeito mútuo, no sentido de reconhecer que todos têm o direito de expressar suas opiniões e pontos de vista e que todos devem saber e/ou aprender a escutar; além disso, os integrantes devem concordar sobre as regras de procedimento da discussão e de processos justos de tomada de decisão. Dito de outra forma, essas três condições – interdependência subjetiva, respeito formalmente igual e procedimentos acordados – constituem os elementos de unidade necessários para uma democracia comunicativa. Dentro do contexto desta unidade, que não passa pelo entendimento comum prévio nem pelo objetivo de encontrar bens comuns, haverá uma compreensão enriquecida dos processos de discussão democrática, e presume-se que as diferenças de posição social e de perspectiva identitária funcionam como recursos para a construção de uma razão pública, e não como divisões que a razão pública transcende.

Segundo Young, interagir comunicativamente significa encontrar diferenças de significado, posição social ou necessidades que não compartilho e com as quais não me identifico. Este é o modo pelo qual se pode descrever melhor como a interação transforma as preferências dos agentes. Posições sociais diferentes se encontram com as percepções de suas diferenças, entendidas aqui não como distinções totais, mas sim como a posição de cada qual consciente de que não compreende a perspectiva daqueles que estão diversamente situados como diferenças inassimiláveis. Há então uma lição a se tirar das outras perspectivas quando comunicam seus significados de maneira precisa, já que as perspectivas estão além umas das outras e não são redutíveis a um bem comum. Esse processo de expressão mútua de experiências e pontos de vista distintos transcende o entendimento inicial de cada um e pode, por isso, promover uma transformação de opiniões.

A concepção de justiça subjacente à idéia de uma democracia comunicativa está ancorada, portanto, na afirmação segundo a qual, em condições marcadas pela diferença, é necessário reconhecer as particularidades dos indivíduos e dos grupos tanto quanto a busca daquilo que é construído como interesse geral. Uma teoria da discussão democrática que tenha utilidade para o mundo contemporâneo, conclui a autora (2001:385-386), precisa antes explicar a possibilidade de comunicação a partir de grandes diferenças de cultura e posição social. Tal teoria da democracia requer uma

concepção de comunicação ampla e plural, que inclua tanto a expressão e a extensão de entendimentos comuns, quando existem, quanto a oferta e o reconhecimento de significados não compartilhados.

Como proposto até aqui, seguindo-se os caminhos analíticos construídos inicialmente por Charles Taylor, é possível constatar que as exigências de reconhecimento assumem caráter de urgência – por exemplo, no caso dos movimentos políticos nacionalistas –, dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que identidade designa algo como a compreensão de quem somos tanto quanto as características definidoras dos seres humanos. A tese que tangencia essa defesa é a de que a identidade é moldada em parte pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo pode sofrer danos reais se as pessoas ou sociedades ao seu redor lhes forneceram um quadro de si mesmos redutor, desmerecedor ou desprezível. “O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionamento de alguém numa moralidade de ser falsa, distorcida e redutora” (Taylor,2000:241)

Em Honneth (2003:23), o propósito explicativo básico é o de compreender a *gramática dos conflitos* e a *lógica* das mudanças sociais, tendo em vista uma intenção mais ampla: explicar a evolução moral das sociedades. A gramática dos conflitos sociais e sua lógica provêm de experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas de reconhecimento postas naquelas dimensões anteriormente citadas – amor, direitos e solidariedade social. O conjunto dessas expectativas formam a identidade pessoal, de modo tal que o indivíduo pode se autocompreender como membro autônomo e individualizado, reconhecido nas formas de sociabilidade comum.

No momento em que essas expectativas são desapontadas, emerge uma experiência moral que se expressa no desrespeito. O sentimento de desrespeito transforma-se na base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo. A equação formada por desrespeito, luta por reconhecimento e, quando bem sucedida, a subsequente mudança social constitui a organização lógica dos movimentos coletivos (cf. Werle, Melo, 2007: 28ff.).

Segundo a perspectiva proposta por Fraser (2009:219-220), no contexto histórico atual, as várias reivindicações de diferenciação e des-diferenciação assumem a

forma de uma suposta contradição real única, à qual se denominou *dilema redistribuição/reconhecimento*.

“Não há nenhuma jogada teórica que permita sua completa dissolução ou resolução. O melhor que podemos fazer é tentar suavizar o dilema achando abordagens que minimizem conflitos entre redistribuição e reconhecimento em casos nos quais ambos devem ser buscados simultaneamente” (Fraser,2001:280).

Entretanto, análises que enfatizam os termos irredutíveis presentes em cada uma das partes desse suposto dilema oferecem a mediação necessária entre temas relativos à diferença cultural e à (des)igualdade social? Ou ainda, até que ponto se justifica partir de uma análise que tenha como premissa um “dilema” entre as categorias redistribuição e reconhecimento?

O grande desafio analítico hoje, em contextos perpassados por movimentos e trânsitos múltiplos, redefinições constantes de fronteiras etc., como sugere A. Hofbauer (2011), parece ser o de construir abordagens que contemplem os temas da diferença cultural e da igualdade, bem como da desigualdade social, a partir das construções e desconstruções dos seus significados. É necessário pensar em estratégias analíticas que desvendem como os agentes movimentam-se entre mundos simbólicos diversos, como em suas práticas concretas estes indivíduos convivem e colocam em prática regimes diversos de diferença e igualdade que eles mesmos, a partir da sua atuação nos espaços sociais, ajudam a criar, afirmar e/ou transformar. Uma “subsunção” da redistribuição ao reconhecimento, semelhante à maneira de Honneth, ou uma proposta de mudança do eixo paradigmático das grandes interpretações teóricas em favor de um “olhar” sobre as práticas concretas dos agentes em um mundo cada vez mais interligado e aberto às “trocas simbólicas”?

Referências

FRASER. N. *From redistribution to recognition?: Dilemmas of justice in a “postsocialist” age*. New Left Review, n. 212, pp. 68-93, jul./ago, 1996.

_____. *Justice Interrupturs: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge, 1997.

_____. *Rethinking Recognition*. New Left Review, n. 3, pp. 107-120, maio/jun, 2000.

_____. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista*. In: SOUZA, J. Democracia hoje. Brasília: editora UNB,2001, p. 245-282.

_____. *Uma réplica a Iris Young*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 2, p. 215-221, jul.-dez, 2009.

HONNETH, Axel. 2003. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Reconhecimento ou redistribuição?* A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J; MATOS, P. *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 79-93.

HONNETH, A. FRASER, N. *Redistribución o reconocimiento?* Madrid, 2006.

HOFBAUER, A. *Cultura, diferença e (des)igualdade*. Trabalho apresentado no II Seminário do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, realizado nos dias 12, 13 e 14 de abril de 2011.

KYMLICKA, W. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

PHILLIPS, A. *De uma política de idéias a uma política de presença?*. *Rev. Estud. Fem.* vol.9, n.1, 2001, pp. 268-290.

_____. *Da desigualdade à diferença: um caso grave de deslocamento?* *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 2, p. 223-240, 2009 jul.-dez.

RAINER, F. *Contextos da Justiça*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. *O liberalismo político*. São Paulo: editora Ática, 2000.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade modera*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

WERLE, D. MELO, R. Introdução: *Teoria crítica, teorias da justiça e a "reatualização" de Hegel*. In: HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera pública, 2007., p. 7-44.

YOUNG, I. *Justice and Communicative Democracy*. In: GOTTLIEV (ed.). *Radical Philosophy: Tradition, Counter Tradition, Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. 23-42.

_____. *Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's dual Systems Theory*. In: *New Left Review*, 222, (1997, March/April) p. 147-160.

_____. *Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa*. In: SOUZA, J. *Democracia hoje*. Brasília: editora UNB, 2001, p. 365-386.

_____. *Categorias desajustadas: Uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser*. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 2, p. 193-214, 2009 jul.-dez.