

Categorias desajustadas:

Uma crítica à teoria dual de sistemas de Nancy Fraser

Esqueceram-se da economia política, os teóricos da Justiça?¹ Buscamos em raízes culturais os determinantes das injustiças mais importantes? Já é tempo de a teoria social crítica reafirmar uma distinção básica entre os processos materiais da economia política e os processos simbólicos da cultura? Em dois ensaios recentes, Nancy Fraser responde afirmativamente a essas questões (FRASER, 1995a, 1995b). Ela afirma que algumas das teorias e práticas políticas recentes privilegiam o reconhecimento de grupos sociais e tendem a ignorar a distribuição de bens e a divisão do trabalho².

As demandas por “reconhecimento da diferença” estimulam as lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade. Nesses conflitos “pós-socialistas”, a identidade de grupo suplanta os interesses de classe como o principal meio de mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como injustiça fundamental.

¹ Do original “Unruly categories: a critique of Nancy Fraser’s dual systems theory”, publicado na *New Left Review* (1/222, março-abril de 1997). Direitos autorais concedidos pela *New Left Review*. Traduzido por André Villalobos.

² Sou grata a David Alexander, Robin Blackburn, Martin Matustick e Bill Scheuermann por comentários a uma versão anterior deste ensaio.

E o reconhecimento cultural substitui a redistribuição sócio-econômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política (FRASER, 1995, p. 68).

Fraser propõe corrigir esses problemas construindo um arcabouço analítico que opõe conceitualmente cultura e economia política e que, em consequência, situa as opressões dos vários grupos em um *continuum* entre eles. Sugere que, distinguindo claramente entre as questões de justiça relacionadas a questões econômicas e as referidas a questões culturais, podemos restaurar a economia política em seu devido lugar na teoria crítica e avaliar que políticas de reconhecimento são compatíveis com respostas transformativas à injustiça de base econômica.

Os ensaios de Fraser chamam nossa atenção para uma questão importante. Certas teorias políticas recentes sobre multiculturalismo e nacionalismo efetivamente destacam o respeito por valores culturais distintos como questões primordiais de justiça, e muitas parecem ignorar questões de distribuição de riqueza e recursos e de organização do trabalho. Fraser cita o muito discutido trabalho de Charles Taylor, *Multiculturalism and the politics of recognition* (1992), como exemplo dessa atenção unilateral com relação ao reconhecimento a expensas da redistribuição, e penso que ela está certa. Até mesmo o teórico paradigmático da justiça distributiva, John Rawls, agora dá ênfase a diferenças culturais e de valor, negligenciando o conflito sobre recursos escassos³. Ademais, algumas expressões ativistas de multiculturalismo, especialmente em escolas e universidades, tendem a focalizar como um fim em si mesmo a representação de grupos em livros e currículos, perdendo de vista as questões de desigualdade e desvantagem que geraram esses movimentos⁴. Alguns escritos teóricos recentes de feministas, ou de gays e lésbicas, refletiram sobre a identidade de grupo abstraída das relações sociais de privilégio e opressão econômicos.

Não obstante, penso que, assim como o fazem alguns outros recentes críticos de esquerda do multiculturalismo, Fraser exagera o grau em que uma política de reconhecimento se afasta das lutas econômicas. A chamada “guerra de culturas” tem sido lutada sobre o terreno fundamentalmente

³ Ver Rawls (1993). Comentei essa mudança num ensaio-resenha sobre esse livro em *Journal of Political Philosophy*, 3, n. 2.

⁴ Todd Gitlin relata episódios de tal foco no reconhecimento como um fim em si mesmo em batalhas desenvolvidas em administrações escolares na Califórnia. Ver Gitlin (1995). Não creio que tais episódios de excesso na política de diferença justifiquem sua inferência compreensiva de toda a atenção à diferença de grupo foi destrutiva para a política de esquerda nos EUA.

cultural de escolas e universidades. Entretanto, vejo pouca evidência de que os ativistas feministas e antirracistas ignoram regularmente as questões da desvantagem econômica e do controle econômico. Muitos dos que promovem o cultivo da identidade afro-americana, por exemplo, o fazem baseados em que a auto-organização e a solidariedade em áreas predominantemente afro-americanas melhorarão a vida material dos que aí vivem, provendo-lhes serviços e empregos.

Na proporção em que existem tendências para uma política de reconhecimento visando suplantar as preocupações com a justiça econômica, Fraser está certa em criticá-las. Mas o remédio por ela proposto, o de reafirmar uma categoria de economia política inteiramente oposta à de cultura, é pior do que a doença. Sua dicotomia entre economia política e cultura leva-a a distorcer o sentido dos movimentos feminista, antirracista e de liberação dos homossexuais, entendendo-os como movimentos que reivindicam o reconhecimento como um fim em si mesmo, quando eles são mais bem compreendidos como movimentos que concebem o reconhecimento cultural como um meio para alcançar justiça econômica e política. Ela sugere que os movimentos feminista e antirracista, em especial, estão enredados em frustrantes dilemas, que considero uma construção de seu arcabouço analítico mais propriamente do que problemas concretos de estratégias políticas. Esse mesmo arcabouço faz com que as políticas da classe trabalhadora ou dos homossexuais pareçam mais unidimensionais do que efetivamente são.

Sua oposição entre redistribuição e reconhecimento, além disso, constitui um recuo em relação à teorização da Nova Esquerda, que insistiu em que os efeitos materiais da economia política são inextricavelmente ligados à cultura. Alguns dos ensaios anteriores da própria Nancy Fraser representam contribuições significativas a essa insistência em que o Marxismo envolve também estudos culturais. Ao invés de opor a economia política à cultura, argumentarei que é tanto teoricamente quanto politicamente mais produtivo pluralizar as categorias e entendê-las como diferentemente relacionadas a grupos e questões sociais específicos. Assim, o propósito deste ensaio é primordialmente o de levantar questões sobre que estratégias teóricas são mais úteis para a política, e criticar Fraser por adotar uma estratégia polarizadora. Sugiro que o objetivo de fortes coalizões de resistência a forças econômicas dominantes e da retórica política não é bem servido por uma análise que opõe política de cultura a política de economia. Especificar lutas e questões

políticas em termos mais afinados e potencialmente compatíveis possibilita uma melhor identificação de possíveis questões de conflito e aliança.

Redistribuição versus reconhecimento

Segundo Fraser, há duas espécies fundamentais de injustiça. A primeira, a injustiça sócio-econômica, tem suas “raízes” na estrutura política e econômica da sociedade. Exploração, marginalização econômica e privação de bens básicos são as formas principais de tal injustiça. A segunda espécie de injustiça é cultural ou simbólica. Ela tem suas “raízes” em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Tal injustiça inclui o estar sujeito a uma cultura estranha, o ser submetido a estereótipos e representações culturais depreciativos. Em correspondência a essas duas raízes irreduzíveis da injustiça, há dois diferentes remédios. A redistribuição produz mudanças políticas e econômicas que resultam em maior igualdade econômica. O reconhecimento repara os danos do desrespeito, dos estereótipos e do imperialismo cultural.

Fraser afirma que, no mundo real, as estruturas da economia política e dos significados da representação cultural são inseparáveis:

Mesmo as instituições econômicas mais materiais têm uma dimensão cultural constitutiva e irreduzível; elas são permeadas por significados e normas. Inversamente, mesmo as práticas culturais mais discursivas têm uma dimensão político-econômica constitutiva e irreversível; elas se baseiam em fundamentos materiais (FRASER, 1995, p. 72).

A distinção entre redistribuição e reconhecimento é, portanto, inteiramente teórica, uma distinção analítica necessária para a construção da exposição. Fraser alega que essa oposição categórica é útil, e mesmo necessária, para entender como, algumas vezes, os objetivos políticos dos grupos oprimidos são contraditórios.

Com vistas a demonstrar essa tensão, Fraser constrói um *continuum* para classificar as formas de injustiça sofridas pelos grupos. Em um dos extremos do continuum encontram-se grupos que sofrem uma forma “pura” de injustiça político-econômica. Como a distinção redistribuição-reconhecimento é ideal, e não real, um tal grupo deve ser também um tipo ideal. Considerada em si mesma, a opressão de classe se aproxima desse tipo ideal. No outro extremo do *continuum* encontram-se grupos que sofrem “pura” opressão

cultural. A injustiça sofrida por gays e lésbicas se aproxima desse tipo ideal, na medida em que sua opressão, considerada em si mesma, tem suas raízes em valores culturais que menosprezam suas práticas sexuais.

As soluções para as injustiças em cada um desses extremos são apresentadas como variedades reformistas e revolucionárias, que Fraser denomina respectivamente de “afirmativas” e “transformadoras”. A solução afirmativa para a opressão de classe é um liberalismo de Estado de bem-estar que redistribui bens, serviços e renda, mantendo inalterada a estrutura econômica subjacente. Uma solução transformadora para a injustiça de classe, por outro lado, transforma a estrutura econômica básica e, com isso, elimina o proletariado. Uma solução afirmativa para a opressão sexual visa a solidificar uma específica identidade gay ou lésbica em face de estereótipos depreciativos, ao passo que uma política cultural transformadora desconstrói as próprias categorias de identidade sexual.

A principal dificuldade surge com relação aos grupos situados no meio do *continuum*, sujeitos tanto a injustiças econômico-políticas como a injustiças culturais. Aí se encontram as opressões de gênero e raça, segundo Fraser. Estando submetidas a duas formas diferentes e potencialmente opostas de injustiça, as lutas políticas de mulheres e de pessoas de cor são também potencialmente contraditórias. Da perspectiva da economia política, as lutas radicalmente transformadoras das mulheres e das pessoas de cor devem ter o objetivo de eliminar o grupo de gênero ou racial enquanto posição distinta na divisão do trabalho. Esse objetivo de eliminar a posição estruturada do grupo, entretanto, conflita com uma “política de identidade”. Nesta última, as mulheres ou as pessoas de cor desejam afirmar os valores específicos dos grupos e suas afinidades recíprocas em face dos estereótipos depreciativos e da representação cultural. Segundo Fraser, a política afirmativa de reconhecimento conflita com a política transformadora de redistribuição porque esta última requer eliminar o grupo enquanto grupo, ao passo que a primeira afirma a identidade de grupo. Esse conflito revela o equívoco de tal política afirmativa de reconhecimento e a necessidade de uma política cultural transformadora que desconstrua identidades.

Por que teorizar com uma dicotomia?

Fraser recomenda um enfoque “desconstrutivo” para uma política de reconhecimento, um enfoque que atenuar categorias de identidade claras

e opostas. Não obstante, sua teorização nesses ensaios é flagrantemente dicotômica. As injustiças para com todos os grupos são redutíveis a duas, e apenas duas, categorias mutuamente exclusivas. As correções para essas injustiças vêm também em duas categorias mutuamente exclusivas, cada qual divisível, ademais, em uma versão reformista e uma versão radical. Todos os processos sociais que têm impacto sobre a opressão podem ser conceptualizados em um ou outro lado dessa dicotomia, ou como produto de sua intersecção. Assim, redistribuição e reconhecimento não apenas são categorias exclusivas, mas, conjuntamente, compreendem tudo que é relevante para opressão e injustiça.

Como já observei, Fraser nega que essa dicotomia descreva a realidade. O que, então, justifica seu uso? Sua resposta é a de que um arcabouço analítico requer conceitos com os quais analisar a realidade, e necessita poder distinguir entre esses conceitos. Isso é certamente verdadeiro. Contudo, tal justificação não explica por que uma teoria social crítica deve basear-se em apenas duas categorias. Por que adotar uma estratégia analítica que, ademais, busca reduzir categorizações mais plurais de fenômenos sociais a essa caracterização “bifocal”?

Em *Justice and the politics of difference*, para explicar uma caracterização plural da opressão, eu distingo cinco “faces” da opressão – exploração, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural e violência (YOUNG, 1990). Muitos exemplos concretos de opressão deveriam ser descritos por meio de várias dessas categorias, embora a maior parte das descrições não precise utilizar todas. O propósito de elaborar uma categorização plural, mas limitada, da opressão é o de acomodar as variações nas estruturas opressivas que situam indivíduos e grupos, e assim resistir à tendência de reduzir a opressão a uma ou duas estruturas com “primazia”.

No ensaio em que critica esse livro, Fraser efetua exatamente uma redução desse tipo (FRASER, 1995a). Essas cinco formas de opressão são “realmente” redutíveis a duas: uma injustiça político-econômica de má-distribuição (exploração, marginalização e carência de poder) e uma injustiça cultural de falta de reconhecimento (imperialismo cultural e violência). Fraser nem justifica essa redução de cinco para duas, nem se dá conta de que a descrição de pelo menos uma das categorias que ela aloca no lado “redistributivo” – a carência de poder – é explicitamente descrita *tanto* em termos da divisão do trabalho *como* em termos de normas de respeito. O ponto que eu levanto aqui

não é uma argumentação em favor do arcabouço específico que desenvolvi, mas um questionamento da razão pela qual não seria arbitrária a imposição de duas categorias.

Em seu último ensaio, “From recognition to redistribution?”, Fraser levanta uma objeção a sua alegação de que as categorias de economia política e cultura esgotam a descrição das estruturas sociais e da injustiça: essa categorização parece não deixar espaço para um terceiro aspecto, político, da realidade social, referente às instituições e práticas do direito, da cidadania, da administração e da participação política. Ao invés de levar a sério essa objeção, Fraser põe-se a trabalhar no sentido de reduzir esses fenômenos políticos ao arcabouço dicotômico de economia política e cultura. Para tanto, ela apela a Habermas:

Minha inclinação é acompanhar Jürgen Habermas, vendo tais questões de maneira bifocal. De uma perspectiva, as instituições políticas (nas sociedades capitalistas com regulação estatal) pertencem à economia, como parte do “sistema” que produz injustiças distributivas sócio-econômicas; em termos rawlsonianos, elas são parte da “estrutura básica” da sociedade. De outra perspectiva, entretanto, tais instituições pertencem ao “mundo da vida”, como parte da estrutura cultural que produz injustiças de reconhecimento; por exemplo, o arranjo dos direitos de cidadania e participação transmite poderosas mensagens implícitas e explícitas sobre o valor moral relativo de várias pessoas (FRASER, 1995, p. 72).

Em um ensaio anterior, “What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender” (FRASER, 1989a), Fraser elaborou uma crítica importante e persuasiva sobre o pensamento dicotômico em geral, bem como dessa dicotomia particular entre “sistema” e “mundo da vida”. Ela argumentou que a categórica oposição de Habermas entre sistema e mundo da vida eclipsa conceitos mais nuançados em sua teoria. Mostrou como essa dicotomia obscurece a contribuição do trabalho doméstico das mulheres para uma reprodução de sistemas estatais e econômicos, enquanto reforça uma oposição marcada por gênero entre o público (sistema) e o privado (o mundo da vida, no qual as pessoas aparecem como indivíduos que necessitam atenção e proteção). Ela argumenta que a dicotomia de Habermas separa equivocadamente as normas culturais dos processos sociais que reproduzem as instituições burocráticas e corporativas. Sugere, por isso, que a teoria dicotômica de Habermas não pode servir de base para a possibilidade de

uma democratização comunicativa no interior dessas instituições estatais e corporativas. Contrariamente à sua redução do político a sistema e mundo da vida na citação acima, em “What’s critical about critical theory?”, Fraser invocou uma categoria de ação e luta política como uma categoria adicional e perturbadora da nítida dicotomia entre sistema e mundo da vida. Enquanto nesse ensaio Fraser sugeriu que teorizar dicotomicamente tende a desvalorizar e obscurecer os fenômenos que não se ajustam facilmente às categorias, e a distorcer os que são conceptualizados em seus termos, penso que uma argumentação similar pode aplicar-se a sua própria estratégia teórica nesses ensaios mais recentes.

Distinções na teoria e na realidade

A razão alegada por Fraser para construir uma dicotomia é a de que uma oposição mutuamente exclusiva habilita melhor o teórico a identificar contradições na realidade. Com a dicotomia entre economia política e cultura, redistribuição e reconhecimento, Fraser quer por em destaque a contradição entre vários objetivos políticos. Ela quer mostrar que os movimentos feministas e antirracistas não podem ter como fins, ao mesmo tempo, a afirmação de suas identidades de grupo e a eliminação de suas posições específicas de gênero – ou de raça – na divisão do trabalho. Conceituando redistribuição transformativa como incompatível com reconhecimento afirmativo, Fraser constrói uma explicação na qual os objetivos dos movimentos feministas e antirracistas aparecem como internamente contraditórios. Se, entretanto, a caracterização dicotômica de redistribuição e reconhecimento não corresponde à realidade, mas é meramente heurística, como poderemos saber que a tensão não é meramente um artefato da dicotomia teórica? Por que deveríamos aceitar a afirmação de Fraser de que a dicotomia revela uma tensão política fundamental, ao invés de uma tensão superficial ou mesmo imaginada? Em suma, sustentarei que essa caracterização não permite compreender que, para a maioria dos movimentos sociais, aquilo que Fraser denomina “reconhecimento” constitui um meio para a igualdade e liberdade econômica e social que ela evoca com a categoria de redistribuição.

Segundo Fraser, as injustiças da economia política incluem exploração, marginalização e privação. A correção para qualquer injustiça econômica é algum tipo de reestruturação político-econômica:

Esta pode envolver redistribuir renda, reorganizar a divisão do trabalho, submeter o investimento a um processo decisório democrático, ou transformar outras estruturas econômicas básicas. Embora essas diversas correções difiram significativamente entre si, de ora em diante referir-me-ei ao conjunto delas através do termo genérico de “redistribuição” (FRASER, 1995, p. 73).

Todavia, pode-se perguntar por que todos esses diversos processos sociais deveriam ser categorizados como redistribuição, especialmente considerando que a própria Fraser deseja reintroduzir distinções nessa categoria. Ela acredita, e eu concordo com ela, que as correções redistributivas para a injustiça econômica, típicas da provisão governamental de bens e serviços para as pessoas necessitadas, não alteram as condições que produzem essa injustiça e, de certo modo, tendem a reforçar tais condições. Ela, portanto, recomenda aquelas correções que transformam a estrutura econômica básica: “Reestruturando as relações de produção, essas correções não apenas alterariam o resultado final da distribuição das participações no consumo; elas alterariam também a divisão social do trabalho e, portanto, as condições de existência de todos” (FRASER, 1995, p. 84). Fraser denomina essas correções como “redistribuição transformativa”, distinguindo-a das correções “redistributivas afirmativas”, que deixam intacta a estrutura básica. Mas por que razão reuni-las sob uma mesma categoria geral? Por que não preferir categorias plurais para refletir e distinguir as questões de justiça referentes aos padrões da distribuição de bens das questões concernentes à divisão do trabalho ou à organização do poder de tomada de decisões?

Num trabalho anterior, propus exatamente tais distinções com vistas a mostrar que muitas teorias da justiça, equivocadamente, fazem com que todas as questões de justiça recaiam em questões de distribuição e, em razão disso, identificam, muitas vezes erroneamente, as correções para a injustiça com a redistribuição de bens. Critico esse paradigma distributivo exatamente pelas razões pelas quais Fraser distingue entre correções afirmativas e redistributivas transformativas: para enfatizar que os resultados finais das distribuições estão usualmente enraizados nas estruturas sociais e econômicas que organizam a divisão do trabalho e o poder de tomada de decisões sobre os investimentos, a organização da produção, a determinação dos preços, e assim por diante. Para avaliar a justiça das instituições sociais, proponho uma categorização quádrupla. As sociedades e instituições certamente deveriam

ser avaliadas segundo os padrões de distribuição de recursos e bens que elas apresentam; mas, não menos importante, elas deveriam ser avaliadas de acordo com sua divisão do trabalho, com a maneira pela qual organizam o poder de tomada de decisões, e considerando se seus significados culturais elevam o autorrespeito e a expressão própria de todos os membros da sociedade (YOUNG, 1990, p. 1). As estruturas da divisão do trabalho e do poder de tomada de decisões são tão irredutíveis à distribuição de bens como o são os significados culturais. Ambas envolvem práticas que condicionam ações e relações entre agentes em diferentes posições sociais; estas servem como o contexto em cujo interior são distribuídos renda, bens, serviços e recursos. Se, em nosso arcabouço analítico, começamos com distinções entre distribuição, divisão do trabalho e poder de tomada de decisões, não será preciso, posteriormente, descobrir uma confusão entre as correções que “meramente” redistribuem e as que transformam a estrutura básica.

O desejo de Fraser de dicotomizar questões de justiça entre economia e cultura produz categorias demasiado rígidas. Uma categorização mais plural orienta a ação porque mostra como as lutas podem ser dirigidas para diferentes tipos de objetivos e políticas. Por exemplo, distinguir questões de justiça relacionadas ao poder de tomada de decisões daquelas referentes à distribuição, pode evidenciar que as lutas sobre a justiça ambiental não podem ser simplesmente sobre a localização de áreas perigosas, uma questão distributiva, mas, de modo mais importante, precisam ser sobre os processos através dos quais essas localizações são decididas (HUNOLD e YOUNG, s.d). Mudanças na divisão do trabalho, ademais, não importam simplesmente em “redistribuição” de tarefas, como sugere a dicotomia de Fraser, mas importam frequentemente na redefinição do significado cultural e do valor de diferentes tipos de trabalho. A divisão do trabalho segundo o gênero, que, por exemplo, aloca a responsabilidade primordial do trabalho no âmbito do cuidado às mulheres, fora da economia remunerada, não mudará sem um maior reconhecimento da natureza e valor desse trabalho.

Com uma categorização mais plural de questões de justiça, além disso, podemos ver mais claramente as variáveis que precisam ser reunidas para constituir instituições justas, assim como as tensões que possam ocorrer entre elas. Da mesma forma que uma categorização plural dissipa a rigidez da redistribuição, ela reduz a cultura a uma entre várias dessas variáveis a serem combinadas com outras na análise da justiça social.

Uma alternativa: a teorização materialista cultural de Fraser

Fraser introduz a dicotomia entre redistribuição e reconhecimento para corrigir o que percebe como uma tendência, no multiculturalismo e na política de identidade, a ignorar questões de economia política. Conquanto eu concorde que essa caracterização algumas vezes é acurada, a solução para essa falha não consiste em estabelecer uma categoria de economia política ao lado da, e em oposição a, cultura. Uma solução teórica mais apropriada seria conceituar questões de justiça envolvendo reconhecimento e identidade como tendo inevitavelmente fontes e consequências econômicas, sem por isso serem redutíveis à dinâmica do mercado ou à exploração econômica e privação.

Segundo entendo, esse foi o projeto do melhor daquilo que se denomina “estudos culturais”: demonstrar que a economia política, como entendida pelos marxistas, é inteiramente cultural sem deixar de ser materialista, e demonstrar que o que os estudiosos de literatura e artes chamam de “cultura” é econômico, não como base para superestrutura, mas em sua produção, distribuição e efeitos, incluindo efeitos na reprodução das relações de classe. A economia política é cultural, e a cultura é econômica.

A obra de Pierre Bourdieu exemplifica bem esse efeito mútuo de cultura e economia política. Em vários de seus trabalhos, Bourdieu demonstra que adquirir e manter posições em estratos econômicos privilegiados depende em parte de fatores culturais como educação, gosto e conexões sociais. Contudo, o acesso a tais processos de aculturação depende, crucialmente, da posse de recursos econômicos e do relativo ócio que acompanha o conforto econômico⁵. Arturo Escobar, em seu notável livro *Encountering development*, defende de maneira similar o efeito recíproco de questões culturais e de acesso a recursos de sobrevivência material nas lutas dos camponeses oprimidos. Muitos camponeses latino-americanos, frequentemente originários de culturas indígenas que não foram eliminadas nem assimiladas pela cultura latina dominante, estão lutando contra governos repressivos e contra gigantes da finança internacional com vistas a conseguir uma vida minimamente decente. Essa resistência camponesa, diz Escobar, “reflete mais do que a luta pela terra e condições de vida; ela é, acima de tudo, uma luta por símbolos e significado, uma luta cultural” (ESCOBAR, 1995, p. 168).

⁵ Ver Bourdieu (1979). Ver também Bourdieu (1988) e Calhoun (1995).

Os camponeses latino-americanos lutam contra representantes do Banco Mundial, autoridades do governo local e líderes bem-intencionados de organizações não-governamentais, quanto à interpretação cultural dos termos mais básicos da economia política: terra, recursos naturais, propriedade, ferramentas, trabalho, saúde, alimento. Não deveríamos tomar, equivocadamente, essa reivindicação por uma “redução” da economia política à cultura. Pelo contrário, nesse caso, a luta sobre significado cultural e identidade tem consequências de vida e morte.

A luta a respeito da representação e pela afirmação cultural precisa ser levada a efeito em conjunção com a luta contra a exploração e a dominação sobre as condições das economias políticas locais, regionais e globais. Os dois são um único e mesmo projeto. Os regimes capitalistas solapam a reprodução de formas de identidade socialmente valorizadas; destruindo práticas culturais existentes, os projetos de desenvolvimento destroem elementos necessários à afirmação cultural (ESCOBAR, 1995, p. 170-1).

Com essa teoria cultural-política materialista pode-se, por exemplo, problematizar o aparentemente simples apelo por um sistema econômico que satisfaça necessidades. Podemos perguntar, com Amartya Sen, *o que* deve ser equalizado quando clamamos por igualdade⁶. Uma abordagem cultural materialista entende que as necessidades são contextualizadas na luta política sobre quem consegue definir as necessidades de quem, e para qual propósito. Essa é a abordagem assumida por Fraser em um artigo mais antigo, “*Struggle over needs*”, onde argumenta que as necessidades estão sempre sujeitas a luta e interpretação, e que as desigualdades nas partes em luta são estruturadas simultaneamente pelo acesso a recursos materiais e a recursos discursivos: “A discussão sobre necessidades aparece como um terreno de luta onde grupos com recursos discursivos e não discursivos desiguais competem com vistas a estabelecer como hegemônicas suas respectivas interpretações das legítimas necessidades sociais” (FRASER, 1989b, p. 116). Com uma análise cultural materialista, podemos observar que, sob circunstâncias de desigualdades social e econômicas, a mobilização da comunicação em públicos oficiais frequentemente reflete e reproduz desigualdades sociais e econômicas. Em outro ensaio anterior,

⁶ Em “From redistribution to recognition?”, Fraser equivocadamente identifica Sen como um puro teórico de economia política. Na verdade, Sen é agudamente sensível às variações no significado cultural e às implicações das necessidades humanas e do significado cultural dos bens e das redes sociais no interior das quais as necessidades devem ser satisfeitas. Ver *Re-examining inequality* (1992).

Fraser argumenta que o melhor recurso de que dispõem os grupos economicamente subordinados é o de constituir contra-públicos subalternos como “arenas discursivas nas quais os membros dos grupos sociais subordinados inventam e circulam contra-discursos para formular interpretações conflitivas a respeito de identidades, interesses e necessidades” (FRASER, 1992, p. 123). Nesse estudo, Fraser sugere que qualquer luta contra a opressão é simultaneamente uma luta contra a dominação cultural e econômica, porque os estilos culturais dos grupos subordinados são desvalorizados e silenciados, e porque a economia política da esfera pública burguesa garante que falte aos grupos subordinados igual acesso aos meios materiais de participação igualitária.

Assim, a Nancy Fraser de “From redistribution to recognition?” aparece como quase o contrário da Nancy Fraser de pelo menos três artigos anteriores por mim mencionados. Enquanto a Nancy Fraser anterior teorizava processos culturais discursivos de identificação de grupo, e de necessidades e interesses do ponto de vista do próprio grupo, como um processo de contexto político para produzir mudanças em estruturas econômicas, a Nancy Fraser mais recente separa cultura de economia e argumenta que elas tendem a se contrapor em movimentos contra a injustiça. Eu recomendo a posição da Fraser anterior preferencialmente à da última. Os artigos anteriores consideram uma política de reconhecimento como um meio de luta voltado para o objetivo de igualdade material, social e econômica, e de bem-estar. No trabalho mais recente, entretanto, ela toma o reconhecimento como um fim em si mesmo, politicamente desconectado da redistribuição.

Reconhecimento em razão da redistribuição

Em sua crítica ao multiculturalismo e à política de identidade, Fraser escreve como se a política de reconhecimento fosse um fim em si mesmo para os grupos subordinados. Algumas vezes o é. É possível afirmar que o movimento separatista dos quebequenses, no qual Taylor modela sua política de diferença, toma como um fim em si mesmo o reconhecimento dos quebequenses como povo distinto, e o mesmo é algumas vezes verdadeiro para outros movimentos nacionalistas. O interesse pelo multiculturalismo em educação, para tomar um exemplo de outro tipo, considera algumas vezes como um fim em si mesmo a atenção para com, e o reconhecimento de grupos previamente excluídos.

Quando o reconhecimento é tomado como um fim em si mesmo, ele é usualmente desconectado das questões econômicas de distribuição e divisão do trabalho. Concordo com Fraser em que constitui um problema o foco político no reconhecimento desconectado das injustiças de exploração, privação ou controle sobre o trabalho. A solução, entretanto, é re-conectar as questões de economia política com as de reconhecimento. Deveríamos mostrar como o reconhecimento é um meio para, ou um elemento na igualdade econômica e política.

Em “From redistribution to recognition?”, Fraser faz exatamente o oposto. Ela trata todos os casos de reivindicações de base grupal à especificidade cultural e ao reconhecimento como se o reconhecimento fosse um fim em si mesmo. Contudo, para os movimentos com que Fraser está mais preocupada – a saber, movimentos de mulheres, movimentos de pessoas de cor, movimentos de gays e lésbicas, movimentos de pobres e trabalhadores –, uma política de reconhecimento funciona como um meio para, ou como um elemento ligado a propósitos mais amplos de igualdade social e econômica, mais propriamente do que como um objetivo de justiça distinto.

Fraser constrói a liberação de gays e lésbicas como um caso “puro” de política de reconhecimento. Nesse tipo ideal, a “raiz” da injustiça para com gays e lésbicas é inteiramente cultural. Gays e lésbicas sofrem injustiça porque as imagens de gays e lésbicas como desprezíveis e não conformes com a natureza têm consequências distributivas; porque a raiz da opressão é a cultura, a correção também precisa ser cultural: o reconhecimento como normais e valorizados os estilos de vida e as práticas dos gays e lésbicas, e a atribuição de igual respeito às pessoas identificadas com tais práticas.

Conquanto seja possível argumentar que, historicamente, o casamento é uma instituição em ampla medida econômica, não entrarei em polêmica, aqui, com a alegação de que o heterossexualismo e a homofobia são culturais. Não obstante, a alegação de que a opressão através da sexualidade é puramente cultural, mesmo que como um tipo ideal, trivializa a política dos oprimidos em função da sexualidade. Quaisquer que sejam as “raízes” do heterossexualismo – e eu as teorizaria como múltiplas –, esse dano é importante porque os que se encontram do lado errado da matriz heterossexual sofrem limitação sistemática de sua liberdade, constante risco de abuso, de violência e de morte, e acesso injustamente limitado a recursos e oportunidades. Entre os objetivos primordiais dos ativistas gays, lésbicas,

bissexuais ou transexuais está a igualdade material, econômica e política: o fim da discriminação no emprego, na habitação, na atenção à saúde; proteção igualitária pela polícia e pelo judiciário; igual liberdade de escolha do parceiro e de criar filhos. Precisamente porque a fonte da desigualdade, nesse caso, é a imagem cultural que demoniza os que transgridem as normas heterossexuais, uma política de diferença é um meio crucial para conquistar os objetivos materiais de proteção igualitária e igualdade de oportunidades. Por exemplo, imagens positivas e divertidas das possibilidades da sexualidade visam a solapar a construção monolítica da norma e do comportamento desviante, solapamento esse que constitui uma condição necessária para o respeito e a liberdade.

Conforme argumentei, a polarização entre economia política e cultura, redistribuição e reconhecimento, distorce a pluralidade e complexidade da realidade social e da política. A explanação de Fraser sobre a política antirracista e a política feminista revela tais distorções. Raça e gênero, segundo argumenta, são modos “dilemáticos” de coletividade. As injustiças de raça e de gênero consistem numa combinação dialética de dois modos de opressão analiticamente distintos, injustiça distributiva e falta de reconhecimento, para os quais há dois tipos distintos de correção, redistribuição e reconhecimento. Mas, segundo Fraser, essas duas formas de correção são frequentemente contraditórias. O objetivo transformativo radical para as mulheres ou para as pessoas de cor deveria consistir em eliminar as estruturas da divisão do trabalho que alocam certos tipos de trabalho desvalorizado às mulheres brancas e às mulheres de cor, que as mantêm – especialmente as pessoas de cor – num “exército de reserva” de uma subclasse marginalizada. Na medida em que gênero e raça são definidos por essa divisão do trabalho e marginalização estrutural, o objetivo de redistribuição deveria ser eliminar o gênero ou raça oprimido enquanto grupo, da mesma maneira que o objetivo dos movimentos da classe trabalhadora deve ser a eliminação do proletariado enquanto grupo.

De acordo com Fraser, todavia, a política de reconhecimento, quando aplicada a gênero ou raça, vai em outro sentido. O objetivo de tal política cultural é o de afirmar a diferença específica das mulheres ou dos afro-americanos, ou chicanos, ou Navajos, é o de desenvolver o orgulho na orientação relacional das mulheres, ou as qualidades morais geradas pelos legados musicais, religiosos e narrativos. Assim, uma política de reconheci-

mento busca afirmar o grupo como um bem, o que contradiz e enfraquece o objetivo transformativo de redistribuição.

Na medida em que as pessoas de cor sofrem pelo menos dois tipos analiticamente distintos de injustiça, elas necessariamente requerem pelo menos dois tipos analiticamente distintos de correções que não são facilmente perseguidos simultaneamente. Enquanto a lógica da redistribuição é a de excluir a questão de raça enquanto tal, a lógica do reconhecimento é a de valorizar a especificidade de grupo... Como podem os antirracistas lutar simultaneamente para abolir a “raça” e para valorizar a especificidade do grupo racialmente categorizado? (FRASER, 1995, p. 81).

Aqui, Fraser impõe categorias dicotômicas a uma realidade mais complexa e, assim fazendo, encontra contradição onde não existe. Ela sugere que movimentos culturalmente afirmativos das pessoas de cor visam a abolir a “raça” por meio da afirmação da “raça”. Porém, isso é uma distorção da maior parte da política cultural dos negros, por exemplo. O propósito da afirmação da especificidade cultural e social dos afro-americanos, ou das nações originárias, ou dos imigrantes muçulmanos norte-africanos, é precisamente o de invalidar a construção naturalizada desses grupos como marcados por “raça”. Esses grupos afirmam a especificidade cultural para negar a concepção essencialista de “raça” e estimular a solidariedade dos membros do grupo contra estereótipos depreciativos. A posição de Fraser parece similar à dos opositores conservadores da política antirracista que se recusam a distinguir a afirmação de instituições econômicas, políticas e culturais específicas de solidariedade e fortalecimento das pessoas de cor, das instituições discriminatórias e racistas da exclusão branca.

O material e o cultural entrelaçados

Além disso, Fraser vê esses movimentos como internamente contraditórios porque assume que sua política de reconhecimento constitui um fim em si mesmo. Pode ser verdade que algumas atividades e escritos de movimentos culturalmente afirmativos das pessoas de cor tratem o fortalecimento e o reconhecimento cultural como sendo, em si mesmos, a substância da liberação. Mais frequentemente, contudo, os que afirmam o orgulho cultural e a identidade das pessoas de cor entendem esse reconhecimento como um meio para a justiça econômica e a igualdade social. A maioria dos afro-americanos que defendem escolas e universidades de base cultural afro-americana, por

exemplo, acreditam que essas escolas terão mais capacidade de prover os jovens afro-americanos com as habilidades e a autoconfiança para confrontar a sociedade branca e ajudar a transformá-la coletivamente numa sociedade mais prócia ao sucesso dos afro-americanos.

Os movimentos dos indígenas, para tomar outro exemplo, certamente consideram o reconhecimento de sua especificidade cultural como um fim em si mesmo. Mas também o veem como um meio crucial para o desenvolvimento econômico. Eles reivindicam a terra com o fim de construir uma base econômica para o desenvolvimento coletivo e para alcançar a efetiva redistribuição dos frutos da exploração colonial branca. Muitos acreditam também que a retomada dos valores culturais indígenas tradicionais proporciona visibilidade a formas de interação econômica e de proteção da natureza cuja institucionalização mais abrangente confrontaria o capitalismo com possibilidades transformativas.

A alegação de Fraser a respeito de contradição interna pode ter um pouco mais de pertinência no que toca às lutas contra a opressão de gênero. O abjeto debate “igualdade versus diferença” coloca um dilema genuíno para a política feminista. Devem as feministas reivindicar, por exemplo, a indiferença em relação ao sexo nas políticas dos empregadores quanto à alocação dos benefícios relativos à saúde, à concessão de licenças, aos critérios de promoção e às jornadas de trabalho? Ou devem reivindicar que os empregadores levem explicitamente em consideração, na deliberação sobre a justa alocação, a posição das mulheres como primordialmente responsáveis pelo cuidado das crianças e dos parentes idosos? A opção por esta última estratégia corre o risco de solidificar uma divisão sexual do trabalho que a maioria das feministas considera injusta e que deve ser eliminada. A opção pela primeira, entretanto, permite que, sob a bandeira da igualdade, os empregadores continuem privilegiando os homens.

Observe-se, entretanto, que esse dilema feminista não é entre uma estratégia redistributivista e uma estratégia de reconhecimento, mas antes entre duas estratégias redistributivistas diferentes. Pelos próprios critérios de Fraser, ademais, poder-se-ia argumentar que a segunda estratégia tem mais possibilidades transformativas porque leva explicitamente em conta a divisão do trabalho de gênero, ao passo que a primeira ignora essa estrutura básica. Seja como for, é difícil ver como uma política feminista de reconhecimento “entra em conflito” com uma política feminista de redistribuição.

Na medida em que o solapamento da misoginia, que torna as mulheres vítimas de violência e degradação, implica afirmar a humanidade específica de gênero das mulheres, isso também contribuiria para uma revalorização econômica das mulheres. Afirmando o valor normativo e humano do trabalho que as mulheres realizam fora da força de trabalho é, ademais, contribuir para uma reestruturação redistributiva que leve em conta os custos sociais ocultos dos mercados e das políticas sociais.

As feministas discutem essas questões em contra-públicos nos quais elas mutuamente se encorajam a falar por si mesmas, a partir de sua própria experiência. Nesses públicos mais restritos, elas formam imagens e interesses com os quais falar para um público mais amplo que ignora ou distorce as preocupações das mulheres. Conformando uma política de identidade, essa solidariedade não reduz necessariamente as mulheres a algum tipo de cultura comum ou conjunto de interesses. Enquanto certo discurso feminista constrói e celebra uma “cultura das mulheres” em seu próprio interesse, no mais das vezes a reivindicação de atenção para a experiência e posição específica de gênero ocorre no contexto de lutas relacionadas com oportunidade econômica e política.

Concluo, portanto, que Fraser está equivocada em conceitualizar as lutas pelo reconhecimento da especificidade cultural como contraditórias com as lutas por transformação radical das estruturas econômicas. Enquanto o aviltamento cultural de grupos produz ou reforça opressões econômicas estruturais, as duas lutas são conexas. Se uma política de diferença desconecta a cultura de seu papel na produção de opressões e privações materiais, e afirma a expressão cultural como um fim em si mesmo, essa política pode, nesse caso, obscurecer complexas conexões sociais entre opressão e liberação. Se os muçulmanos se concentrassem apenas em sua liberdade de enviar suas meninas à escola com os véus cobrindo a cabeça, ou se os nativos americanos originários limitassem suas lutas à liberdade religiosa e à recuperação de sua propriedade cultural, sua política, nesse caso, seria superficial. Contudo, situadas no contexto de uma reivindicação mais ampla no sentido de que as pessoas não devem ser submetidas a desvantagem material e privação em virtude de serem culturalmente diferentes, mesmo questões desse tipo tornam-se radicais.

Conclusão

Fraser tem razão em insistir que os radicais renovam a atenção para com as questões materiais das transformações sociais requeridas para produzir uma sociedade em que todos possam ser livres para desenvolver e exercitar suas capacidades, em associação com outros, e expressar-se sob condições de conforto material. Sua polarização – redistribuição versus reconhecimento –, entretanto, leva-a a exagerar a extensão em que alguns grupos que reivindicam reconhecimento ignoram essas questões. No grau em que tal tendência existe, argumentei, o remédio é re-conectar as questões de símbolos e discurso a suas consequências na organização material do trabalho, no acesso a recursos e no poder de tomada de decisões, ao invés de solidificar uma dicotomia entre elas. Sugeri que uma melhor abordagem teórica é a de pluralizar conceitos de injustiça e opressão de modo que a cultura se torne um dos vários terrenos de luta interagindo com outros.

Apesar de Fraser alegar que valoriza o reconhecimento na mesma medida que a redistribuição, suas críticas do que denomina uma política afirmativa de reconhecimento parecem pragmaticamente similares a outras recentes críticas de esquerda da chamada política de identidade. Nessas explicações, a política de diferença, influente entre os progressistas nos últimos vinte anos, foi um grande equívoco. Os movimentos feministas, de gays e lésbicas, dos afro-americanos, dos americanos originários e outros análogos só produziram divisão e separação, e desviaram a política radical da confrontação com o poder econômico⁷.

Contudo, quando a hegemonia capitalista se beneficia de um discurso de “valores familiares”, quando a ação afirmativa, os direitos reprodutivos, o direito de voto para as pessoas de cor e a soberania indígena estão todos sendo seriamente atacados, sugerir que lutas específicas de gênero – ou de raça – são divisionistas ou meramente reformistas é algo que não promove solidariedade. Ao contrário, ajuda a alimentar uma agenda de direita e marginaliza ainda mais algumas das pessoas economicamente em maior desvantagem. Um forte movimento progressista anticapitalista requer uma política de coalizão que reconheça as diferentes modalidades de opressão vividas pelas pessoas e que afirme suas redes e organizações culturalmente específicas.

⁷ Ver Weinstein (1996).

O mundo dos objetivos e princípios políticos apresentado por Fraser é estranhamente vazio de ação. Ela clama por uma abordagem de cultura e identidade antes “desconstrutiva” do que “afirmativa”, mas não sei o que isso significa para a conduta do ativismo no terreno de lutas. Dos zapatistas desafiando o governo mexicano aos *Ojibwa* defendendo seus direitos de pesca, dos líderes afro-americanos demandando que os bancos invistam em suas vizinhanças aos sindicatos tentando organizar um Partido Trabalhista, até os que dão abrigo às mulheres vítimas de agressão, a resistência tem muitas localizações e é frequentemente específica a um grupo sem nomear ou afirmar uma essência de grupo. A maioria dessas lutas envolve conscientemente questões de reconhecimento cultural e privação econômica, mas não constituídas como fins totalizadores. Nenhuma delas sozinha é “transformativa”, mas, se interligadas, elas podem ser profundamente subversivas. A política de coalizão só pode ser construída e sustentada se cada grupo reconhecer e respeitar a perspectiva específica e as circunstâncias dos demais, e trabalhar com eles em contra-públicos fluidos. Não penso que tal política de coalizão seja promovida por um arcabouço teórico que opõe cultura e economia.

Bibliografia

- BOURDIEU, Pierre. 1979. *Distinction: a social critique of the judgement of pure taste*. Cambridge: Mass.
- . 1988. “What makes a social class?”. *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 32, pp. 1-18.
- CALHOUN, Craig Calhoun. 1995. *Critical social theory: culture, history and the challenge of difference*. Oxford: Oxford University Press.
- ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering development*. Princeton: Princeton University Press.
- FRASER, Nancy. 1989a. “What’s critical about critical theory? The case of Habermas and gender”. In: *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1989b. “Struggle over needs: outline of a socialist-feminist critical theory of late capitalist political culture”. In: *Unruly pPractices: power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1992. “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of

- actually existing democracy”. In: CALHOUN, Craig (ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: Mass.
- . 1995a. “Recognition or redistribution? A critical reading of Iris Young’s *Justice and the politics of difference*”. *Journal of Political Philosophy*, vol. 3, n° 2, pp. 166-80.
- . 1995b. “From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘post-socialist’ age”. *NLR*, 212, pp. 68-93.
- GITLIN, Todd. 1995. *Twilight of common dreams*. New York: Henry Holt and Company.
- HUNOLD, Christian e YOUNG, Iris Marion. “Justice, democracy and hazardous Siting”. *Paper submetido à Political Studies*.
- RAWLS, John. 1993. *Political liberalism*. New York: Columbia University.
- SEN, AMARTYA. 1992. *Re-examining inequality*. Cambridge: Harvard University Press.
- TALYOR, Charles. 1992. *Multiculturalism and the politics of recognition*., Princeton: Princeton University Press.
- WEINSTEIN, James. 1996. “Comunicação sobre política independente”. *These Times*, 18 de Fevereiro, pp. 18-21.
- YOUNG, Iris Marion. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.

Resumo

O texto é uma crítica à dualidade entre reconhecimento e redistribuição e, mais pontualmente, entre ação afirmativa e ação transformadora, em textos da filósofa norte-americana Nancy Fraser. Segundo a crítica aqui presente, a abordagem de Fraser não é capaz de ultrapassar seu caráter dicotômico, mesmo quando sustenta que estabelece um *continuum* entre injustiças sócio-econômicas e identitárias. Isso ocorre porque as injustiças, na proposta de Fraser, são reduzidas a duas categorias, mutuamente excludentes, ou à intersecção entre elas. A posição sustentada no texto é a de que a economia política permeia o cultural sem deixar de ser material e que a “cultura” é econômica em sua produção, distribuição e efeitos, incluindo seus impactos para a reprodução das relações de classe.

Palavras-chave: Nancy Fraser; dualidade; reconhecimento; distribuição; identidades; classes.

Abstract

The article is a critique on the duality between recognition and redistribution and, more specifically, between affirmative action and transformative action, in texts of the American

philosopher Nancy Fraser. According to such critique, Fraser's approach is not capable of surpassing its dichotomous character, even when sustaining that it establishes a continuum between socioeconomic and identity injustices. This occurs because injustices, in Fraser's proposal, are reduced to two mutually exclusory categories, or to the intersection between them. The position supported by the article is that the political economy permeates the cultural domain without losing its materiality, and that "culture" is economic in its production, distribution and effects, including its impacts over the reproduction of class relations.

Key words: Nancy Fraser; duality; recognition; distribution; identity; classes.