

Da desigualdade à diferença: um caso grave de deslocamento?

Considerando as mudanças no pensamento de esquerda ao longo dos últimos quinze anos, é difícil evitar certa noção de deslocamento: o cultural deslocando o material; a política de identidade deslocando a de classe; a política da reforma constitucional deslocando a economia da igualdade¹. A diferença, em especial, parece ter deslocado a desigualdade como preocupação central da teoria política e social. Perguntamo-nos como podemos alcançar a igualdade enquanto ainda reconhecendo a diferença, ao invés de como podemos eliminar a desigualdade. Essa maneira de re-frasear as questões pode ser remetida a um variado conjunto de fontes, mas um elemento fora de dúvida é a mudança da exclusiva análise de classe da desigualdade para alternativas que consideram a classe em um *continuum* com desigualdades de gênero, etnicidade ou raça. A desigualdade de classe serviu para uma estratégia de eliminação: uma noção de que as desigualdades desaparecerão quando finalmente houverem desaparecido as diferenças. Uma vez que a atenção se deslocou para outras formas de diferenças de grupos que não eram tão suscetíveis de serem eliminadas, tornou-se inapropriado ver a dife-

¹ Do original "From inequality to difference: a severe case of displacement?", publicado na *New Left Review* (1/224, julho-agosto de 1997). Direitos autorais concedidos pela *New Left Review*. Traduzido por André Villalobos.

rença como sempre e inevitavelmente um problema. Por que a igualdade sexual deveria depender da abolição da distinção entre mulheres e homens? Por que a igualdade entre culturas étnicas deveria depender de cada uma delas perder suas características distintivas? A ideia de que a igualdade é antitética à diferença foi extensamente criticada pelas feministas² e pelos que teorizam sobre as condições para uma cidadania igualitária em sociedades multiculturais e multi-étnicas³.

Para alguns, esse permanece um ponto estratégico: não podemos esperar alcançar a igualdade ignorando as diferenças, pois todos os intentos de não levar em conta as diferenças – não observando se alguém é homem ou mulher, se ela é branca ou negra – acabarão por reforçar a dominância dos grupos já dominantes. Para outros, tal aspecto tem uma dimensão mais digna de celebração: a diversidade deveria ser vista como uma característica positiva e ativamente acolhida em nossas iniciativas políticas. Em qualquer dos casos, a ênfase recai sobre heterogeneidade ao invés de homogeneidade, diversidade ao invés de uniformidade, com o reconhecimento prévio da diferença como um estágio crucial para a consecução da igualdade.

Um exemplo disso é o questionamento de modelos universais de cidadania que supõem que todos os indivíduos desfrutem de idênticos conjuntos de direitos ou que todos os grupos se ajustem aos mesmos arranjos constitucionais⁴. Outro exemplo é a tradição crescentemente influente da democracia deliberativa, que parte da presunção de uma diferença radical: não as diferenças de opinião que levam uma pessoa a votar nos trabalhistas e outra nos conservadores, nem as diferenças de posição de classe que colocam um grupo em conflito com outro, mas as aparentemente intratáveis diferenças de experiências, valores ou práticas culturais que interferem no processo de nossa compreensão mútua⁵.

² Inclusive por Iris Marion Young, em seu *Justice and the politics of difference* (1996).

³ Por exemplo, Kymlicka (1996).

⁴ Como quando Kymlicka defende uma cidadania diferenciada por grupos, ou Young advoga formas adicionais de representação de grupo para os marginalizados e oprimidos: o que está sendo proposto, em ambos os casos, é uma noção de igualdade levando em conta a diferença, ao invés da igualdade como tratamento idêntico. Poder-se-ia pensar também nos argumentos correntes sobre transferência de poder ou autoridade do governo central para o governo regional [*devolution*] na Escócia e no País de Gales. Quando as pessoas perguntam se é justo que os escoceses tenham sua própria assembleia nacional e possam influenciar decisões legislativas para o resto do Reino Unido, elas estão operando no interior de um modelo de cidadania que requer que todos os cidadãos tenham exatamente os mesmos direitos e que todas as áreas de um país tenham exatamente o mesmo arranjo constitucional. Os que defendem arranjos assimétricos estão objetando esse modelo.

⁵ Por exemplo, Cohen (1989), Young (1994) e Gutmann & Thompson (1996).

As desigualdades de poder têm figurado amplamente nessa tradição, e os favoráveis a uma democracia mais deliberativa frequentemente a apresentam como uma maneira de eliminar o poder dos interesses estabelecidos ou de amenizar a exclusão de perspectivas minoritárias. Mas neste caso há também um perceptível deslocamento do econômico para o cultural, um movimento de afastamento em relação às condições econômicas, que foram consideradas necessárias para a igualdade democrática, e em direção à interação discursiva entre grupos que diferem em seus valores culturais ou crenças morais. O marxismo, por excelência, tendeu a ver a igualdade política como uma conquista enganosa a menos que combinada com igualdades substantivas na vida econômica e social. De fato, mesmo no paradigma da cidadania igualitária, desenvolvido a partir do ensaio de T. H. Marshall sobre os direitos civis, políticos e sociais, fomos estimulados a ver a igualdade política como requerendo direitos sociais substantivos, como o direito à educação ou ao emprego. Os debates contemporâneos, em contraste, estão mais focalizados em assegurar a inclusão política de grupos que diferem em suas normas culturais ou morais. Em sua introdução a uma coletânea recente sobre Democracia e Diferença, Seyla Benhabib observa que um ou dois dos articulistas continuam a enfatizar os direitos econômicos e sociais como parte de uma precondição substantiva para uma bem sucedida democracia deliberativa. Mas a linha de divisão principal está entre aqueles que defendem um modelo procedimental ou deliberativo que preveja a possibilidade do consenso político, e os que desenvolvem um “modelo agonístico de democracia política” (BENHABIB, 1996, p. 7), que vê a diferença como inescapável e a resolução como um sonho impossível.

O deslocamento da desigualdade para a diferença foi tipicamente moldado pelas relações desiguais de poder que negaram reconhecimento a grupos minoritários, mas muitas vezes parece desviar a atenção dos aspectos econômicos da desigualdade – e tem notavelmente pouco a dizer especificamente sobre a desigualdade de classe. Em um artigo recente sobre a relação entre classe e discursos sobre diferença, Diana Coole argumenta que “a desigualdade econômica é posta entre parêntesis na discussão sobre a diferença” (COOLE, 1996, p. 19). Ao ampliar o âmbito das diferenças relevantes, de modo a incluir as associadas a gênero, etnicidade ou raça, podemos ter deixado as desigualdades econômicas para fora do quadro.

Muito do ímpeto para essa exclusão derivou da insistente debilidade da política de esquerda: a mobilização da análise de classe contra qualquer política associada a gênero ou etnicidade; o desdém para com a democracia, que tão frequentemente se desenvolveu a partir do impasse entre liberalismo e socialismo; a tendência a menosprezar o “meramente” cultural como de importância negligenciável em um mundo estruturado pela exploração econômica. A primazia outrora atribuída à classe já não é mais defensável. Atualmente, está bastante claro que a prática de uma política exclusivamente de classe desconsiderou diferenças de experiência cruciais associadas a gênero, etnicidade ou raça; fazendo-o, deixou a “classe” como uma categoria vazia, privada de significação histórica, ou então a abreviou simplisticamente com as experiências e interesses do sexo dominante ou do grupo étnico dominante. Mas se as primeiras formulações dessa crítica ainda pareciam compatíveis com uma análise amplamente materialista da exploração e da opressão, as versões posteriores mostraram-se mais desafiadoras. Grande parte do trabalho feminista nos anos 1970, por exemplo, continuou a se desenvolver no interior de um arcabouço derivado de Marx, em elaborações baseadas em seus *insights*, conquanto chamando a atenção para seus pontos cegos a respeito da opressão das mulheres. A classe não foi propriamente “deslocada”, mas re-teorizada em sua complexidade de raça e de gênero, ao passo que os que adotaram uma abordagem da opressão sexual e de classe como “sistemas duais” tipicamente desenvolveram suas teorias das relações patriarcais em um modelo derivado da análise de classe. Tais iniciativas, entretanto, mostraram-se de vida um tanto curta, e rapidamente deram origem a um questionamento mais profundo da primazia atribuída à economia política de per se. Não era apenas a dominância de classe que tinha que ser questionada. Era também a hierarquia de causalidade subjacente, que havia distinguido uma base econômica de uma superestrutura política e cultural, ou definido os “verdadeiros” interesses através da localização em relações econômicas.

Interesses materiais e dominação

Um dos elementos desse repensar era epistemológico: a incoerência de conceber os interesses fora dos discursos no interior dos quais eles são gerados. Grande parte dela foi diretamente política, pois muitas das lutas dos últimos vinte anos referiram-se a formas de dominação que não podem ser

aprendidas pelos “interesses materiais”: a viciosidade da violência doméstica ou das agressões raciais, a demonização do Islã, a persistente desvalorização das sexualidades “desviantes”, a “incapacitante auto-aversão” que pode ser imposta a pessoas cujos valores culturais são socialmente desprezados (TAYLOR, 1992, p. 25).

Apesar de valorosos esforços ao longo de anos, esses fenômenos continuaram a não ser suscetíveis de uma re-descrição como efeitos da desigualdade econômica. Nenhum deles é inteiramente separado das relações de subordinação na economia: seria desarrazoado procurar explicar a violência contra as mulheres sem nenhuma referência ao posicionamento das mulheres na divisão social do trabalho; ou explicar o racismo nos Estados Unidos de hoje sem qualquer referência ao legado de uma economia escravista. Mas nem os problemas nem as soluções se ajustaram nitidamente ao que passou por análise materialista, pois a primazia atribuída às relações econômicas negligenciou o que era “meramente” cultural, ao passo que a invocação dos interesses “verdadeiros” ou “essenciais” parecia por em dúvida o que as pessoas percebiam como suas preocupações mais urgentes. Foi somente com o desalojamento da economia de sua dominância teórica anterior – descrita por Ernesto Laclau como o “dogma arbitrário” (LACLAU, 1990, p. 7) que atribuiu um papel dominante ao desenvolvimento das forças produtivas – que nos tornamos mais habilitados a tratar do impacto corrosivo da subordinação cultural ou do papel crucial da luta política e cultural na contestação das relações de exclusão.

A ansiedade atualmente vocalizada por muitos teóricos é a de que esse desalojamento transformou-se em um deslocamento, e o que prometia ser uma ampliação do terreno político acabou por extirpar o econômico. Em uma série de artigos recentes – agora reunidos sob o título de *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition* –, Nancy Fraser identifica o que considera uma mudança significativa no imaginário político.

Muitos atores parecem estar se distanciando de um imaginário político socialista, no qual o problema central de justiça é a redistribuição, para um imaginário político “pós-socialista”, no qual o problema central de justiça é o reconhecimento. Com essa mudança, os movimentos sociais de maior proeminência não são mais “classes” definidas economicamente, lutando para defender seus “interesses” pelo fim da “exploração” e por conseguir a “redistribuição”. Ao invés disso, são “grupos” culturalmente definidos ou “co-

munidades de valor” que lutam por defender suas “identidades”, por acabar com a “dominação cultural” e conseguir “reconhecimento”. O resultado é um desacoplamento da política cultural em relação à política social, e o relativo eclipse da última pela primeira (FRASER, 1997, p. 2).

Para muitos dos associados com essa mudança, a expectativa inicial era a de que o velho e o novo pudessem ser reunidos em uma combinação mais satisfatória. A questão levantada por Fraser é a de se essa combinação mais satisfatória não acaba sendo um mero deslocamento. Ela fala da identidade de grupo como “suplantando” o interesse de classe, da dominação cultural como “suplantando” a exploração econômica, do reconhecimento cultural como “deslocando” a redistribuição sócio-econômica, e essa linguagem revela sua percepção de que as preocupações anteriores foram postas de lado, não passaram propriamente por uma re-elaboração, mas foram descartadas (FRASER, 1997, p. 11).

A descrição de Fraser da nova política de reconhecimento é, em vários sentidos, específica para a política contemporânea na América do Norte. Ela traz à mente as chamadas “guerras de cultura” nos *campi* das universidades dos EUA, centradas na representação das mulheres ou dos afro-americanos nos currículos acadêmicos, parecendo efetivamente ajustar-se a um discurso sobre dominação cultural; e emprega uma linguagem de reconhecimento que foi particularmente associada aos escritos de Charles Taylor sobre a política do Quebec. Os desenvolvimentos políticos na Grã-Bretanha estão evidentemente menos preocupados com batalhas para defender identidades ou acabar com dominação cultural, ou para conquistar reconhecimento para grupos culturalmente menosprezados: poderíamos citar uns poucos episódios relacionados a reivindicações de minorias muçulmanas ou de grupos de gays e lésbicas, mas não poderíamos argumentar seriamente que a política tenha se transformado em uma política de identidade ou em luta de grupos por reconhecimento. Em outros aspectos, esse deslocamento do econômico é precisamente o que preocupa a tantos na esquerda britânica.

O radicalismo do novo governo trabalhista é muito mais evidente em seu programa de reforma constitucional do que em quaisquer políticas de redistribuição de renda ou riqueza; e, por muito que possamos saudar essa tardia atenção a questões de responsabilidade democrática, a ampliação de horizontes poderia significar a perda de vista da igualdade econômica.

Fraser versus Young

Essa é a questão em jogo na recente polêmica entre Nancy Fraser (1995; 1997a; 1997b) e Iris Marion Young (1997). Ambas têm se notabilizado pela persistente atenção a questões de igualdade socioeconômica, e têm feito soar o alarme em vários momentos quando seus colegas perderam interesse em matérias de privilégio e opressão econômicos. Embora com variação de grau, ambas estão também vinculadas ao que Fraser chama de política de reconhecimento e Young, de política de diferença; isto é, ambas vêem a sociedade contemporânea como caracterizada por uma combinação de injustiças econômicas e culturais, e nenhuma delas faz qualquer afirmação explícita de que uma possa ser mais “fundamental” que a outra. Mas enquanto Young enfatiza a continuidade e o mútuo reforço entre o que poderia ser considerado “econômico” e o que poderia ser considerado “cultural”, Fraser insiste em uma distinção analítica com vistas a evidenciar as tensões entre esses dois aspectos. Para Young, o risco de deslocamento é apenas um daqueles riscos perenes confrontados por qualquer movimento progressista: haverá sempre teóricos ou ativistas que percam de vista questões de desigualdade e desvantagem, e os demais devem manter-se vigilantes na argumentação contra tais retrocessos. Para Fraser, em contraste, o risco de deslocamento é significativamente elevado pela falta de fazer distinções. Algumas maneiras de batalhar contra a injustiça cultural tornam mais difícil lutar contra a injustiça econômica. Se não admitimos as áreas potenciais de conflito, não seremos capazes de seguir adiante em ambas as frentes simultaneamente.

As injustiças econômicas a que Fraser se refere estão enraizadas na estrutura político-econômica da sociedade: exploração, marginalização econômica, e a mais severa privação, que impede que as pessoas tenham um padrão de vida adequado. A correção para tais injustiças encontra-se no que Fraser (a despeito das restrições de Marx!) denomina redistribuição – redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, democratização das decisões de investimento, transformação das estruturas econômicas básicas. As injustiças culturais, por contraste, têm suas raízes na ordem cultural ou simbólica: a dominação que sujeita os membros de um grupo cultural a padrões de interpretação e comunicação associados a uma cultura estranha ou hostil; o não-reconhecimento das próprias interpretações culturais, tão frequentemente associadas a isso; a rotineira difamação, calúnia e desrespeito com que pessoas são tratadas em razão de sua sexualidade, gênero ou

raça. É difícil ver qualquer reparação para esses casos a não ser através do reconhecimento e revalorização do que foi menosprezado ou das identidades marginalizadas. Reformas no campo do emprego poderiam eliminar a discriminação manifesta – poderiam assegurar que fosse dado aos homossexuais, por exemplo, o acesso igualitário ao emprego nas forças armadas ou o igual direito ao trabalho com crianças. Mas enquanto as pessoas continuarem a ver os homossexuais com aversão – a tratá-los, na expressão de Fraser, como portadores de uma “sexualidade desprezada” – eles ainda continuarão sujeitos a vergonha, molestamento e violência. A correção para isso não se encontra na redistribuição, mas no reconhecimento, na mudança das valorizações culturais que negaram o respeito igual aos gays e lésbicas.

Fraser não considera uma forma de injustiça como mais fundamental que a outra: “Entendo”, diz ela, “que a justiça requer atualmente tanto redistribuição como reconhecimento”, e deixa claro que lutar apenas em uma dessas frentes não acarretará automaticamente resultados na outra (FRASER, 1997, p. 12). Poderíamos, então, concluir que seria necessário apenas que nos concentrássemos em ambas as tarefas, pois cada uma delas é importante, e nenhuma delas é mais fundamental que a outra. A principal preocupação de Fraser é a de que esse ecletismo fácil não funciona em relação a grupos que sofrem ambas as formas de injustiça: as mulheres, por exemplo, ou as pessoas definidas por sua “raça”. As injustiças socioeconômicas associadas a gênero e raça são mais bem corrigidas deixando-se de lado a raça e o gênero enquanto categorias: reestruturando a divisão do trabalho e a renda de modo que a posição das pessoas nas relações sociais e econômicas não seja mais ditada por seu gênero ou raça. Mas as injustiças culturais – “a difundida desvalorização e depreciação de características (*things*) codificadas como ‘femininas’” e de “características (*things*, no original - NT) codificadas como ‘negras’, ‘pardas’ e ‘amarelas’” – parecem requerer uma reavaliação positiva das características dos grupos desprezados, uma afirmação mais forte de sua identidade de grupo (FRASER, 1997, p. 20-2). Daí, sugere Fraser, a habitual tensão que surge nas políticas de gênero e raça, aquele aparentemente intratável dilema entre estratégias que procuram eliminar a importância de gênero ou raça, e estratégias que insistem no valor intrínseco do sexo ou da raça de alguém. Esse é, segundo argumenta, um dilema real, mas é um dilema que podemos abrandar por meio das abordagens que adotamos. Noções de um *continuum* – ou, numa linguagem menos dinâmica, de muitos terrenos

de luta interconectados – não são particularmente úteis nesse caso, pois nos estimulam a ver todos os avanços como se reforçando mutuamente. Nesse caso, eles desviam nossa atenção do que podem ser questões de escolha estratégica.

Essa é, efetivamente, a acusação que Nancy Fraser dirige a Iris Young. Ela vê o trabalho de Young em *Justice and the politics of difference* como um trabalho não trivial na busca de abarcar tanto as reivindicações de reconhecimento quanto as de redistribuição, mas argumenta que Young não reconhece suficientemente as tensões entre os dois tipos de demanda. Como não refletiu suficientemente sobre a relação entre os dois paradigmas, ela inadvertidamente acaba por fazer “um endosso indiscriminado, indiferenciado e acrítico da política de diferença”, um endosso que “está em desacordo com seu professo compromisso com a política de redistribuição” (FRASER, 1997, p. 190). Fraser argumenta que Iris Young reúne o que são formas diversas de opressão de grupo em uma única categoria de “grupo social” marcada por quaisquer das cinco faces da opressão – exploração, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural, violência. No processo, argumenta Fraser, Young “implicitamente privilegia o grupo social de base cultural”, deixando de perceber que, em outros contextos, a política de diferença pode se mostrar contraprodutiva (FRASER, 1997, p. 196). O que dizer, pergunta Fraser, dos trabalhadores manuais - um grupo carente de poder e submetido à exploração – que, a partir dessas condições, podem desenvolver afinidades culturais que os identificam como um grupo social distinto? Esse grupo efetivamente necessita de uma afirmação cultural associada a uma política de diferença? Ou, ao contrário, necessita de uma reorganização do trabalho que aboliria o hiato entre trabalho mental e trabalho manual e, conseqüentemente, solaparia aquelas afinidades culturais que os haviam separado dos profissionais? Na análise de Young, tudo o que destrói a especificidade cultural tem o sabor de imperialismo cultural. Na de Fraser, há algumas especificidades culturais que deveriam definir em face de uma política de redistribuição bem sucedida.

A imbricação entre cultura e economia

Há duas questões aqui: se é teórica e/ou politicamente apropriado fazer essa distinção entre redistribuição e reconhecimento; e se a análise de Fraser acaba por restabelecer a injustiça econômica como sua preocupação central.

Fraser apresenta a mudança de uma linguagem de exploração para uma linguagem de opressão cultural e reconhecimento como um deslocamento das preocupações econômicas para as culturais, um movimento de uma esfera para outra – e um movimento que, então, corre o risco de abandonar a primeira. Young observa que essa visão ignora a extensa literatura – para a qual a própria Fraser contribuiu – que desafiou as distinções dicotômicas entre o econômico e o cultural e explorou o poder das representações culturais na definição do assim chamado “econômico”. Iris Young resume isso em sua descrição do projeto do melhor daquilo que é chamado de estudos culturais:

para demonstrar que a economia política, como pensada pelos marxistas, é cultural em toda a sua extensão, sem deixar de ser material, e para 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 os efeitos na reprodução das relações de classe. Economia política é cultural, e cultura é econômica (YOUNG, 1997, p. 154)

Em certo nível, dever-se-ia observar, isso é também o que afirma Fraser. Ela diz que “mesmo as mais materiais instituições econômicas” têm “uma dimensão cultural constitutiva e irredutível”, e “mesmo as práticas culturais mais discursivas” têm “uma dimensão político-econômica constitutiva e irredutível” (FRASER, 1997, p. 15). Se Fraser continua a usar o termo “econômico” como podendo ser distinguido de “cultural”, assim também o faz Iris Young quando se refere à maneira pela qual eles se produzem ou reforçam mutuamente. Na verdade, é difícil ver como poderíamos operar sem algum tipo de distinção, pois mesmo que descrevamos a economia política como cultural, e a cultura como econômica, ainda quereremos poder falar dos recursos econômicos que sustentam a identidade cultural, ou dos recursos culturais que possibilitam às pessoas pressionar por suas reivindicações econômicas. (Para fazer um paralelo óbvio, poderíamos querer dizer que tudo é político, mas isso não nos obrigaria à visão de que não há diferença entre a vida privada e a vida pública, nem à conclusão de que a igualdade política significa simplesmente igualdade econômica, como se não houvesse distinção entre ambas). O ponto fundamental não diz respeito a se fazemos ou não uma separação analítica, mas a se vemos as coisas que separamos como tendo uma vida própria. Fraser enfatiza os potenciais conflitos que podem

surgir entre uma e outra forma de luta. Young é muito mais sensibilizada por sua interconexão. Quando os afro-americanos, por exemplo, defendem culturalmente escolas e universidades de base afro-americana, eles não estão simplesmente em busca de alguma noção de orgulho cultural ou identidade; estão também prevendo que tais escolas os ajudarão a alcançar justiça econômica e igualdade social. Quando as mulheres afirmam o valor normativo do trabalho dos cuidados da casa e dos filhos que elas realizam fora da força de trabalho, elas não estão apenas afirmando o orgulho pela diferença das mulheres; estão também clamando por uma reestruturação da divisão social do trabalho de modo a restabelecer o equilíbrio entre o trabalho pago e o trabalho não-pago. Young, em outras palavras, toma posição no interior de uma pluralidade de lutas que se reforçam mutuamente. Ela vê isso como algo que já acontece, e se coloca a favor de uma forma de análise que continue a fortalecer as interconexões. Precisamos “pluralizar os conceitos de injustiça e opressão de modo que a cultura se torne um dos diversos terrenos de luta em interação com outros” (YOUNG, 1997, p. 160). Tomar a posição de um deles como oposto e em luta com os outros é algo que não ajuda.

Nesse ponto, encontro-me na posição amistosa de concordar com ambas. A grande contribuição do trabalho de Nancy Fraser é fazer com que pensemos com mais precisão a respeito de dilemas políticos: considerar como um objetivo desejável poderia entrar em conflito com outro igualmente desejável; e pensar se há maneiras alternativas de abordar nossos objetivos que poderiam evitar – ou, no termo que ela usa, “*finesse*” – o dilema. A distinção entre as injustiças econômica e cultural é de fato incerta – o que exatamente se enquadra em um campo ou no outro? –, mas creio ser extremamente esclarecedor o argumento subjacente sobre reconhecer a importância de diferentes tipos de luta identificando, ao mesmo tempo, seus potenciais conflitos e tensões. A divisão entre políticas de classe e de identidade não é, como observa Fraser, uma invenção de sua imaginação, e mesmo que alguns dos que pressionam por reconhecimento vejam sua reivindicação como contribuindo para a reestruturação econômica, é-se ainda obrigado a considerar se a rota que eles escolheram torna mais difícil que eles alcancem ambos os fins (FRASER, 1997, p. 160). Na divisão do trabalho, ninguém pode esperar fazer tudo ao mesmo tempo, mas se as escolhas que fazemos bloqueiam outras questões, não é suficiente dizer apenas que tudo é interconectado.

Considerem-se, nesse contexto, as amplamente proclamadas reivindicações de igualdade de representação política para as mulheres e as pessoas das minorias étnicas e raciais. No velho paradigma socialista, que via as igualdades políticas como um reflexo de igualdades socioeconômicas, seria dificilmente apropriado fazer dessa questão um tema independente de contestação política: é auto-evidente que a sub-representação das mulheres e dos negros é uma consequência da posição que ocupam na divisão social do trabalho, e pode ser tratada com mais proficiência procurando resolver a questão das relações de subordinação econômica. Não há necessidade de se preocupar, então, com iniciativas perturbadoras como as listas preferenciais para candidatas mulheres organizadas pelo Partido Trabalhista britânico, ou com o redesenho dos limites de distritos eleitorais nos EUA com vistas a definir eleitorados nos quais os grupos minoritários possam constituir uma maioria de votantes; a igualdade na representação política virá prontamente quando tivermos igualdade nas relações econômicas. Essa resposta me choca como profundamente inadequada. Ela apresenta a transformação socioeconômica como a condição para desafiar os padrões de dominância política e cultural, muito embora as nossas chances com relação à primeira permaneçam mínimas até que consigamos algum avanço quanto à segunda. Ela também diminui a importância independente de uma injustiça política – “cultural”, na terminologia de Fraser –, como se a marginalização de segmentos inteiros da população não tivesse, por si só, direito à nossa atenção. É importante aumentar a representação política das mulheres ou dos negros. Essa é uma questão importante por si só, como uma maneira de contestar a exclusão – a quase infantilização – da maioria da população; é importante também como uma maneira de transformar a agenda política de modo a tornar possível a mudança econômica.

Os riscos da política de reconhecimento

Mas, se isso é auto-evidente para mim, também o são os riscos. Quando a batalha pela paridade de representação é conduzida em nome dos “interesses das mulheres” ou dos “interesses dos negros”, isso pode gerar noções essencialistas de uma voz unificada, que não tem validade teórica nem empírica. Estimulando a visão de que qualquer mulher é representativa de todas as mulheres, ou de que qualquer negro é representativo de todos os negros, ela pode também obscurecer a diferenciação econômica dentro de cada catego-

ria e deslocar para um limbo distante quaisquer questões remanescentes de igualdade econômica. Daí os argumentos desenvolvidos nos EUA em favor de mecanismos de voto cumulativo e representação proporcional, que podem aumentar a representação política de grupos minoritários e, ao mesmo tempo, separar a demanda por representação dos grupos raciais de sua perigosa fundamentação na autenticidade racial⁶. Daí, também, os argumentos para mudar a composição de gênero das assembleias eleitas, que separem a reivindicação de paridade na representação de definições essencialistas de “mulheres” ou “homens”⁷. A escolha de argumentos, como a de mecanismos, faz diferença, pois enquanto alguns ameaçam colocar entre parênteses questões de privilégio ou desigualdade econômica, outros facilitam sustentar as conexões. Nossas chances de alcançar estas últimas melhoram muito se reconhecermos que pode haver dilemas reais. Não o fazendo, podemos acabar por deslocar o que precisamos desesperadamente encontrar.

Sobre esse ponto, estou em perfeito acordo com Nancy Fraser. Mas, espreitando abaixo da superfície, há um elemento mais perturbador que parece restabelecer a prioridade do “econômico”. Fraser não utiliza a injustiça socioeconômica de modo a minimizar a importância da injustiça cultural, e diz explicitamente que a justiça requer a consideração de ambas. Não obstante, as questões por ela colocadas sugerem que as lutas por redistribuição têm prioridade em sua visão de conjunto: “Em que circunstâncias pode uma política de reconhecimento ajudar a sustentar uma política de redistribuição? E quando é mais provável que ela a prejudique?” (FRASER, 1997, p. 12). As respostas que ela dá reafirmam a importância das lutas culturais, mas poder-se-ia dizer que ela o faz recusando, ao mesmo tempo, a importância intrínseca da cultura.

Sua solução preferida é uma política desconstrutiva que joga com as instabilidades das identidades de gênero ou de raça, obscurece a nitidez das distinções masculino/feminino, branco/negro, e faz com que as pessoas se desabituem dessas construções rígidas. Tal política “corrigiria o desrespeito através da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente”. Mas, ao invés de simplesmente reverter a antiga ordem de prioridades em caracterizações que de outro modo permaneceriam as mesmas, essa abordagem desestabilizaria todas as nossas identidades, alterando “a percepção de per-

⁶ Especialmente Guinier (1995).

⁷ Desenvolvo esses argumentos em *The politics of presence* (1995).

tencimento, de afiliação, e de si mesmo, de todos” (FRASER, 1997, p. 24). Ela requereria de nós o desafio a nossas noções estabelecidas de identidade cultural, o questionamento de nossa ligação com as construções culturais usuais de nossos interesses e identidades, o solapamento das oposições binárias entre masculino/feminino, branco/negro, e sua substituição “por redes de múltiplas diferenças cruzadas, desconcentradas e cambiantes” (FRASER, 1997, p. 31). Tenho considerável simpatia com isso em relação às identidades de gênero, mas isso ainda me soa como uma estratégia para desmistificar a importância da cultura: desafiar as noções de feminilidade ou masculinidade, por exemplo, enfatizando as múltiplas maneiras pelas quais os indivíduos cruzam os limites do que é concebido como masculino e feminino; ou desafiar as noções de identidade étnica, enfatizando as muitas maneiras pelas quais os indivíduos escapam de uma definição por sua assim chamada cultura. De uma perspectiva, isso promete uma muito desejada libertação de estreitamente codificadas noções de identidades de gênero ou raciais. De outra perspectiva, se parece com um projeto assimilacionista que, em última instância, espera que se dissolvam todas as barreiras e divisões. O peso atribuído à transformação sugere inevitavelmente um processo de convergência entre o que atualmente são valores e identidades distintos, um “*melting pot*” cultural em que novas identidades – então não mais “culturais” – serão forjadas.

Essa é uma política cultural sem a cultura. É provavelmente sintomático que, enquanto acusa Young de derivar sua política de diferença do modelo do grupo étnico, a própria Fraser deixa a questão da identidade étnica para uma nota de pé de página ocasional, e não trata daquelas outras lutas por reconhecimento que se dão em torno de identidades religiosas ou linguísticas. A cultura não é apenas analiticamente distinguida do econômico; ela é também transformada em algo mais propriamente insubstancial. Segundo Fraser, é preciso batalhar no terreno da construção cultural – não deveríamos ignorar as injustiças culturais como se elas não tivessem relevância no mundo da grave desigualdade material –, mas devemos fazer isso sem atribuir um peso real à noção de reconhecimento cultural. O argumento de Fraser corre, conseqüentemente, o risco de reintroduzir aquela priorização do econômico que tanto confundiu o pensamento de esquerda ao longo de anos: medir a validade das lutas culturais pelo critério de saber se elas reforçam ou desorganizam as lutas econômicas; atribuir autenticidade a demandas por

igualdade econômica, mas não uma autenticidade análoga a demandas por reconhecimento cultural. Assim, é possível que Young esteja certa. Parece que a separação entre o econômico e o cultural – mesmo se buscada como um artifício analítico, sem afirmar tratar-se de uma separação “real” – esvaziou o cultural de grande parte de seu significado. Apesar do objetivo declarado de Fraser, a redistribuição surge como o terreno central da luta política, com um aceno, antes superficial, na direção do reconhecimento.

Fraser comentou que os teóricos da justiça distributiva tendem simplesmente a ignorar a política de identidade, enquanto os teóricos do reconhecimento tendem a ignorar as questões de igualdade social – e eu concordo com ela em que essa escolha entre uma coisa ou outra é inaceitável. Contudo, a reintegração proposta por Fraser é menos imparcial do que ela pretende, em parte pelas razões sugeridas por Iris Young – de que ela emprega uma dicotomia demasiado rígida entre o econômico e o cultural – e, em parte, porque o efeito dessa dicotomia é fazer com que as demandas econômicas pareçam mais reais que as culturais. No entanto, o argumento subjacente permanece: de que há algo de profundamente insatisfatório em simplesmente situar tudo em um *continuum* de preocupações que se reforçam mutuamente, ou em incorporar todos os problemas existentes de desigualdade e injustiça unicamente sob a rubrica da “diferença”. Em sua avaliação paralela dos discursos sobre diferença, Diana Coole também desenvolveu o argumento de que esses discursos funcionam melhor para alguns grupos do que para outros – funcionam particularmente mal, segundo sugere, para aquela categoria aproximativa de “subclasse”, definida pelo desemprego ou pela insegurança no emprego. Mudar o foco de problemas de desigualdade para questões de diferença foi, em minha opinião, imensamente frutífero, mas quando a diferença se torna a linguagem hegemônica através da qual abordamos todos os problemas de desigualdade, ela pode levar de fato ao deslocamento. Na avaliação de Coole, os discursos sobre diferença “transmitem uma impressão errônea de que possuem a capacidade de acomodar diversidades de todos os tipos” (COOLE, 1996, p. 24). Muito frequentemente, o resultado disso é que a diferença econômica é silenciada enquanto uma forma significativa.

O que precisamos, como afirma Fraser, é reconhecer que há diferentes tipos de diferenças, e que as estratégias apropriadas para um tipo podem não ser tão apropriadas para outro. Precisamos de uma análise que reconheça

potenciais conflitos, tensões e dilemas, mas temos que buscar isso sem presumir à priori que um conjunto de iniciativas tem sempre prioridade sobre outro. Quando Fraser pergunta – admitidamente como “apenas um aspecto do problema” (FRASER, 1997, p. 12) – sob que circunstâncias uma política de reconhecimento ajuda a sustentar uma política de redistribuição, e quando é mais provável que a prejudique, ela dá a impressão de que deveríamos medir a importância da primeira pelo que já houvéssemos decidido como sendo a importância da última. Isso beira perigosamente um paradigma socialista mais antigo que admitia as lutas de identidade apenas quando se pudesse demonstrar estarem elas sintonizadas com as lutas “reais” em torno das condições econômicas, o que, no processo, prejudica seu próprio endosso oficial da política de reconhecimento. Continuo convencida, entretanto, de que podemos tomar como base as análises de Fraser sobre escolhas estratégicas, de modo a assegurar que as políticas mais recentes acerca do reconhecimento da diferença não desloquem uma política mais antiga em torno da desigualdade econômica. Reconhecer a possibilidade de conflitos é o primeiro passo crucial para isso.

Referências bibliográficas

- BENHABIB, Seyla (org.). 1996. *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press.
- COHEN, Joshua. 1989. “Deliberation and democratic legitimacy”. In: HAMLIN, Alan & PETIT, Philip. (orgs.). *The good polity: normative analysis of the State*. Oxford: Oxford University Press.
- COOLE, Diana. 1996. “Is class a difference that makes a difference?”. *Radical Philosophy*, nº 77, p. 19.
- FRASER, Nancy. 1995. “Recognition or redistribution? A critical reading of Iris Young’s ‘Justice and the politics of difference’”. *Journal of Political Philosophy*, v. 3, n. 2, p. 166-80.
- _____. 1997a. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. Londres: Routledge.
- _____. 1997b. “A rejoinder to Iris Young”. *New Left Review*, n. 223, p. 126-9.
- GUTMANN, Amy & THOMPSON, Dennis. 1996. *Democracy and disagreement*. Cambridge: Harvard University Press.
- GUINIER, Lani. 1995. *The tyranny of the majority: fundamental fairness in representative democracy*. New York: Free Press.

- KYMLICKA, Will. 1996. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- LACLAU, Ernesto. 1990. *New reflections on the revolution of our time*. Verso: Londres.
- PHILIPS, Anne. 1995. *The politics of presence*. Oxford: Clarendon Press.
- TAYLOR, Charles et al. 1992. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- YOUNG, Iris Marion. 1994. "Justice and communicative democracy". In: GOTTLIEB, R. (org.). *Tradition, counter-tradition, politics: dimensions of radical philosophy*. Philadelphia: Temple University Press.
- _____. 1996. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1997. "Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual systems theory". *New Left Review*, n° 222, p. 147-160.

Resumo

Neste texto, a cientista política inglesa Anne Philips situa o debate entre Iris Marion Young e Nancy Fraser, publicado neste número. Segundo a análise aqui presente, ambas levam em consideração o econômico e o cultural em suas análises. Young, porém, não seria capaz de incorporar algumas formas de exploração e marginalização em seu *continuum* de formas de opressão organizado a partir da noção de diferença. Fraser, por sua vez, integra as duas categorias sem que consiga evitar uma valorização da distribuição que a leva a medir o valor do reconhecimento pela promoção ou não da distribuição. Valorizando aspectos das duas análises, o texto considera que o ponto central não é a existência de categorias analíticas distintas, mas o entendimento de que não existem de modo independente, presente nas duas autoras. As diferenças seriam, sobretudo, que Fraser destaca os conflitos entre as dimensões econômica e cultural, enquanto Young opta por ressaltar sua interconexão.

Palavras-chave: Nancy Fraser; Iris Marion Young; identidades; exclusão.

Abstract

In this article, the British political scientist Anne Philips situates the debate between Iris Marion Young and Nancy Fraser, published in this number. According to her analysis, both, Young and Fraser, take into consideration the economic and the cultural in their analyses. Young, however, would not be capable of incorporating some forms of exploitation and marginalization in her *continuum* of forms of oppression organized in base of the notion of difference. Fraser, in her turn, proceeds to an integration of the two categories, but

does not avoid an overvaluation of distribution, what leads her to measure the value of recognition in function of its capacity of promoting, or not, the distribution. Valuating aspects of the two analyses, the text considers that the central point is not the existence of distinct analytical categories, but the understanding that they do not exist independently, an understanding that is common to both authors. The differences would be, above all, that Fraser emphasizes the conflicts between the economic and cultural dimensions, while Young's option is in the sense of giving prominence to their interconnection.

Key words: Nancy Fraser; Iris Marion Young; identities; exclusion.