

PASTA: 38  
COPIAS: 26  
R\$: 3,90

Conferência

## Redistribuição ou reconhecimento? Classe e status na sociedade contemporânea\*

*Nancy Fraser*

Publicamos aqui, na íntegra, o texto pronunciado por Nancy Fraser, em 19 de março de 2001, na aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.

### 1. Introdução

No mundo de hoje, as reivindicações por justiça social parecem, cada vez mais, dividir-se em dois tipos. No primeiro estão as reivindicações redistributivas, mais familiares, que pretendem buscar uma distribuição mais justa de recursos e riquezas. Entre os exemplos estão as reivindicações por uma redistribuição norte-sul, dos ricos para os pobres e (até há pouco) dos proprietários para os trabalhadores. O recente ressurgimento do pensamento do mercado livre, no entanto, deixou os proponentes da redistribuição na defensiva. Ainda assim, as reivindicações redistributivas, igualitárias constituíram o paradigma para a maior parte das teorias sobre justiça social ao longo dos últimos 150 anos.

Atualmente, porém, e cada vez mais, vemos um segundo tipo de reivindicação por justiça social nas "políticas de reconhecimento". Nesses casos, em sua forma mais plausível, a meta é um mundo que acolha amistosamente as diferenças, um mundo onde a assimilação nas normas culturais majoritárias ou dominantes não seja mais o preço que se tenha de pagar por igual respeito. Entre os exemplos estão as reivindicações pelo reconhecimento das distintas perspectivas das minorias étnicas, "raciais", sexuais e das diferenças de gênero. Esse tipo de reivindicação atraiu, recentemente, o interesse de filósofos políticos, alguns dos quais,

\* Esta conferência foi extraída de Fraser (2001a). A presente tradução é de Paulo Martins Garchet.

indo mais além, vêm tentando desenvolver um novo paradigma de justiça que coloque o reconhecimento em seu centro.<sup>4</sup>

Assim, de modo geral, defrontamo-nos com uma nova constelação. O discurso de justiça social, antes centrado na distribuição, está hoje cada vez mais dividido entre reivindicações por redistribuição, de um lado, e por reconhecimento, de outro. E, cada vez mais, as reivindicações por reconhecimento tendem a predominar. A derrocada do comunismo e o surto da ideologia do mercado livre, a ascensão das “políticas de identidade”, tanto em sua forma fundamentalista como na progressista, conspiraram, todos, para afastar do centro – quando não extinguir totalmente – as reivindicações por uma redistribuição igualitária.

É claro que ambos os tipos de reivindicação poderiam – e deveriam – atuar de forma que houvesse sinergia entre eles. No momento, no entanto, tendem a continuar separados. Os proponentes da redistribuição igualitária, que na hegemonia neoliberal pós-comunista de nossos dias estão na defensiva, tipicamente mantêm-se distantes das “políticas de identidade”, quando não as rejeitam de todo. Inversamente, os proponentes do reconhecimento, sentindo o poder do *Zeitgeist* de seu lado, hesitam em fazer causa comum com aqueles que ainda estão engajados em “luta de classes”. O resultado é um divórcio generalizado entre as políticas culturais da diferença e as políticas sociais de igualdade econômica. Em alguns casos, mais ainda, a dissociação transformou-se em polarização. Alguns proponentes da redistribuição rejeitam de plano as políticas de reconhecimento, considerando o reconhecimento das diferenças como “falsa consciência”, um empecilho à luta pela justiça social. Do lado oposto, alguns proponentes do reconhecimento vêm as políticas distributivas como vinculadas a um materialismo ultrapassado, simultaneamente cego a, e cúmplice de, muitas injustiças. Em tais casos, estamos efetivamente diante de uma escolha tipo ou/ou: redistribuição ou reconhecimento? Políticas de classe ou políticas de identidade? Multiculturalismo ou democracia social?

Como já argumentei em outro lugar, essas antíteses são falsas (Fraser, 1995, 1997a, 2000 e 2001a). Justiça, hoje, exige *ambos*: redistribuição e reconhecimento. Nenhum deles basta por si só. Logo que se abraça esta tese, porém, surge a questão de como combiná-los. Defendo o ponto de vista de que os aspectos emancipatórios dos

dois paradigmas precisam ser integrados em uma única e abrangente estrutura. No campo da filosofia moral, a tarefa é imaginar um conceito de justiça que englobe ambos, que acomode as reivindicações defensáveis por igualdade econômica e as reivindicações defensáveis por reconhecimento da diferença. Em teoria social, a tarefa é entender as complexas relações entre economia e cultura, classe e status na sociedade contemporânea. Na teoria política, a tarefa é imaginar um conjunto de esquemas institucionais que possa remediar tanto a má distribuição quanto a falta de reconhecimento, ao mesmo tempo que minimiza as interferências mútuas que, provavelmente, surgirão quando os dois tipos de reparação forem buscados simultaneamente. Na prática política, finalmente, a tarefa é fomentar um engajamento democrático que cruze a fronteira das duas correntes para construir uma orientação programática de base ampla que integre o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento.

Também em outras ocasiões, discuti as dimensões filosófico-morais deste projeto (Fraser, 2001a; Fraser, 2001b). Aqui, examinarei algumas das dimensões teórico-sociais. Na verdade, proporei uma abordagem não culturalista às políticas de reconhecimento e uma revisão de suas relações com a economia. Apenas tal abordagem, defendendo eu, permite integrar redistribuição e reconhecimento em uma teoria crítica da sociedade contemporânea.

## 2. Repensando o reconhecimento: o modelo do status

A pedra angular de minha abordagem é uma concepção não culturalista do reconhecimento, que difere marcadamente da usual. De modo geral, o reconhecimento é visto através da lente da identidade. Nesta perspectiva, o que requer reconhecimento é a identidade cultural específica de cada grupo. O não-reconhecimento apropriado consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano para o sentido de *self* dos membros do grupo. Para se reparar esse dano, é necessário engajar-se em uma política de reconhecimento. Tal política visa a reparar o autodeslocamento interno através da contestação da imagem depreciadora que a cultura dominante faz do grupo de tal indivíduo. Membros dos grupos inapropriadamente reconhecidos têm de rejeitar tais imagens, passando a promover as no-

vas auto-representações criadas por eles próprios. Uma vez reformulada sua identidade coletiva, terão de exibi-la publicamente para obter o respeito e a estima da sociedade como um todo. O resultado, quando bem-sucedido, é o "reconhecimento", uma relação não distorcida consigo mesmo. No modelo da identidade, portanto, políticas de reconhecimento significam políticas de identidade.

É fora de dúvida que esse modelo contém alguns *insights* genuínos sobre os efeitos psicológicos do racismo, do sexismo, da colonização e do imperialismo cultural. No entanto, como já argumentei em outro trabalho, é deficiente em pelo menos dois aspectos importantes (Fraser, 2000): primeiro, ele tende a reificar identidades de grupos, promovendo com isto separatismo e comunitarismo repressivo; segundo, o modelo de identidade obscurece os vínculos entre reconhecimento e redistribuição, barrando, assim, os esforços para integrá-los.

Essas as razões pelas quais proponho uma concepção alternativa do reconhecimento (Fraser, 2000). Em meu relato – que chamo “o modelo do status” –, reconhecimento é uma questão de *status social*. O que requer reconhecimento não é a identidade específica de grupo, mas o status dos membros individuais dos grupos como parceiros plenos na interação social. Assim, o reconhecimento inapropriado não significa a depreciação e a deformação da identidade do grupo. Antes, significa subordinação social, no sentido de que os indivíduos inapropriadamente reconhecidos são impedidos de participar *como iguais* na vida social. Reparar tal injustiça exige uma política de reconhecimento, mas isto não significa política de identidade. No modelo do status significa, ao invés, uma política que vise a superar a subordinação através do estabelecimento da parte inapropriadamente reconhecida como membro pleno da sociedade, capaz de participar em condições de igualdade com os demais membros.

Permitam-me explicar: a aplicação do modelo do status exige que se examinem os padrões institucionalizados de valor cultural para verificar seus efeitos sobre a *posição* relativa dos atores sociais. Sempre que tais padrões constituírem os atores como *iguais, capazes* de participar em condições de igualdade com outros na vida social, então poderemos falar de *reconhecimento recíproco e status de igualdade*.

Quando, pelo contrário, os padrões institucionalizados de valor cultural constituírem alguns atores como inferiores, excluídos, ou to-

talmente outros, ou simplesmente invisíveis e, por conseguinte, menos que parceiros plenos na interação social, então poderemos falar de *reconhecimento inapropriado e subordinação de status*.

No modelo do status, portanto, o reconhecimento inapropriado não é uma deformação psíquica, mas uma relação institucionalizada de *subordinação social*. Assim sendo, ele é transmitido, não através de discursos culturais independentes, e sim de *padrões institucionalizados de valor cultural*. O reconhecimento inapropriado surge, em outras palavras, através do funcionamento de instituições sociais que regulam a interação segundo *normas culturais que impedem a paridade*. Entre os exemplos estão as leis matrimoniais que excluem parcerias do mesmo sexo por considerá-las ilegítimas e perversas, políticas de bem-estar social que estigmatizam as mães solteiras como parasitas irresponsáveis, e práticas policiais de "perfis raciais" que associam os indivíduos com a criminalidade em função de sua "raça". Em cada um desses casos, a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valor cultural que constitui algumas categorias de atores sociais como deficientes ou inferiores: hetero é normal, homo é perverso; os lares em que "o homem é o cabeça do casal" são apropriados, aqueles em que "a mulher é a cabeça do casal" não o são; "brancos" respeitam a lei, "pretos" são perigosos. Em cada caso, o resultado é a negação, a alguns membros da sociedade, do status de plenos parceiros na interação, capazes de participar em condições de igualdade com os demais.

No modelo do status, finalmente, o reconhecimento inapropriado constitui uma séria violação da justiça. Sempre que ocorre, qualquer que seja a forma, cabe uma reivindicação por reconhecimento. Observe-se, porém, o que isto não significa: como não visa a *valorizar a identidade de grupo*, e sim a superar a subordinação, as reivindicações por reconhecimento procuram estabelecer a parte como *parceiro pleno na vida social, capaz de interagir em condições de igualdade com os demais*. O objetivo é *desinstitucionalizar os padrões de valor cultural que impedem a participação paritária e substituí-los por outros que, ao contrário, a incentivem*.

Em outro trabalho, já considerei as implicações políticas e institucionais do modelo do status (Fraser, 2001 a). Aqui, explorarei as implicações para a teoria social.

### 3. Classe e status: alguns esclarecimentos conceituais

Permitam-se voltar a meu projeto geral: integrar redistribuição e reconhecimento em uma estrutura única. Diante de tal projeto, a principal tarefa para a teoria social é entender as relações entre distribuição e reconhecimento na sociedade contemporânea. Em minha opinião, isto envolve teorizar as relações entre a *ordem do status* e a *estrutura de classe* no capitalismo globalizante da modernidade tardia. Uma abordagem adequada terá de admitir a complexidade total dessas relações, tratando, tanto da *diferenciação entre classe e status*, como das *interações causais entre eles*, acolhendo a *mútua irreduzibilidade de distribuição e reconhecimento*, assim como seu *entrelaçamento na prática*.

Início com alguns esclarecimentos conceituais. Os termos classe e status, da forma como os uso aqui, denotam ordens de subordinação socialmente arraigadas. Dizer que uma sociedade tem uma estrutura de classes é dizer que ela institucionaliza mecanismos econômicos que sistematicamente negam a alguns de seus membros os meios e as oportunidades de que precisam para participar na vida social em condições de igualdade com outros. Da mesma forma, dizer que uma sociedade tem uma hierarquia de status é dizer que ela institucionaliza padrões de valor cultural que negam generalizadamente a alguns membros a posição social de que precisam para participarem como parceiros plenos na interação social. A existência, seja de uma estrutura de classes, seja de uma hierarquia de status constitui um obstáculo à participação paritária – e é, portanto, uma injustiça.

Tal entendimento diverge de algumas das definições mais familiares de status e classe. Ao contrário da teoria de estratificação da sociologia estadunidense do pós-guerra, por exemplo, eu não concebo status como um quociente de prestígio que se possa atribuir a um indivíduo e que se compõe de fatores quantitativos mensuráveis, aí incluídos os indicadores econômicos como a renda. Em minha concepção, ao invés, status representa uma ordem de subordinação intersubjetiva derivada de padrões institucionalizados de valor cultural que constituem alguns membros da sociedade como parceiros menos que plenos na interação. Igualmente, divergindo da teoria marxista, não concebo classe como uma relação com os meios de produção. Em meu conceito, ao invés, clas-

se é uma ordem de subordinação econômica derivada de esquemas distributivos que negam a alguns atores os meios e recursos de que necessitam para uma participação paritária.<sup>2</sup>

Além disso, segundo minha concepção, status e classe não se ajustam bem às atuais distinções ideológicas entre os movimentos sociais. As lutas contra sexismo e racismo, por exemplo, não visam apenas a transformar a ordem do status, já que gênero e “raça” também implicam estrutura econômica. Nem, da mesma forma, podem as lutas trabalhistas serem reduzidas exclusivamente a questões de classe econômica, já que – apropriadamente – referem-se também a hierarquias de status. De modo mais geral, como já argumentei em outras ocasiões, virtualmente todos os eixos de subordinação compartilham simultaneamente a ordem do status e a estrutura de classe, ainda que em proporções diferentes (Fraser, 2001a). Deste modo, longe de corresponder a distinções ideológicas, status e classe representam ordens analiticamente distintas de subordinação que, tipicamente, perpassam os movimentos sociais.

Aquilo a que status e classe correspondem, contudo, são duas dimensões analiticamente distintas de justiça. Status corresponde à dimensão do reconhecimento, que se refere aos efeitos dos significados e normas institucionalizados sobre a posição relativa dos atores sociais. Em contrapartida, classe corresponde à dimensão distributiva, que se refere à alocação dos recursos econômicos e da riqueza. Conseqüentemente, cada categoria está associada a um tipo analiticamente distinto de injustiça. Em termos de injustiça, o status paradigmático é o reconhecimento inapropriado, enquanto a típica injustiça de classe é a má distribuição – ainda que uma possa estar acompanhada da outra.

Essas correspondências nos permitem situar o problema da integração de redistribuição e reconhecimento em um quadro socioteórico abrangente. Nesta perspectiva, as sociedades aparecem como campos complexos que abarcam pelo menos dois modos analiticamente distintos de ordenamento social: um modo econômico, em que a interação é regulada pelo entrelaçamento de imperativos estratégicos, e um modo cultural, em que é regulada por padrões institucionalizados de valor cultural. Como veremos adiante, tipicamente, o ordenamento econômico é institucionalizado em mercados. O ordenamento cultural pode funcionar através de uma diversidade de instituições, entre as quais

estão parentesco, religião e direito. Em todas as sociedades, os ordenamentos econômico e cultural estão mutuamente imbricados. Surge, todavia, a questão de como um e outro se inter-relacionam precisamente em uma dada formação social. Estaria a estrutura econômica institucionalmente diferenciada da ordem cultural, ou estariam ambas efetivamente fundidas? A estrutura de classe e a hierarquia de status divergem uma da outra, ou são coincidentes? A má distribuição e o reconhecimento inapropriado convertem-se um no outro, ou tais conversões são efetivamente bloqueadas?

#### 4. Para além do economicismo e do culturalismo

As respostas a essas perguntas dependem da natureza da sociedade em questão. Considere, por exemplo, um caso puramente hipotético: a típica sociedade ideal pré-Estado frequentemente descrita na literatura e que abrange a questão de precisão etnográfica. Em tal sociedade, o idioma mestre das relações sociais é o parentesco. O parentesco organiza, não só os casamentos e as relações sexuais, mas também os processos trabalhistas e a distribuição de bens, as relações de autoridade, reciprocidade e obrigação, além das hierarquias simbólicas de status e prestígio. É claro que tal sociedade pode jamais ter existido em forma pura. Ainda assim, podemos imaginar um mundo em que não existam nem instituições distintamente econômicas, nem instituições distintamente culturais. Uma única ordem de relações sociais asseguraria tanto a integração econômica quanto a integração cultural da sociedade. A estrutura de classe e a ordem de status estariam, assim, fundidas. Como o parentesco constituiria o princípio abrangente de distribuição, o status de parentesco ditaria a posição de classe. Na ausência de instituições econômicas quase autônomas, a subordinação de status traduzir-se-ia imediatamente naquilo que consideramos injustiça distributiva: o reconhecimento inapropriado implicaria diretamente má distribuição.

Tomemos agora o exemplo oposto de uma sociedade totalmente mercadizada, em que a estrutura econômica ditasse o valor cultural. Em uma tal sociedade, a instância mestra determinante seria o mercado. Os mercados organizariam não apenas o processo de trabalho e

a distrib  
sexuais,  
gação, e  
que tal s  
a existiu  
podemo  
ções soc  
bém a ir  
anterior,  
mente f  
rio: com  
valoraçã  
de pad  
traduzir  
buição

Verd  
socieda  
duas di  
Em am  
tament  
inaprop  
nescen  
ambas  
da vida  
rentese  
mente  
à má d  
a socie  
mensã  
inferir  
diretan  
ção pró  
tanto,  
da,<sup>3</sup> en  
mente  
lhorar

Qu:  
tais at



a distribuição de bens, mas também o casamento e as relações sexuais, as relações políticas de autoridade, reciprocidade e obrigação, e as hierarquias simbólicas de status e prestígio. É fato que tal sociedade jamais existiu e pode bem ser que jamais venha a existir (Polanyi, 1957). Para propósitos heurísticos, contudo, podemos imaginar um mundo em que uma única ordem de relações sociais assegure não apenas a integração econômica, como também a integração cultural da sociedade. Aqui também, como no caso anterior, a estrutura de classe e a ordem de status estariam efetivamente fundidas. Mas as determinações correriam em sentido contrário: como o mercado constituiria o único e prevalente mecanismo de valoração, a posição no mercado ditaria o status social. Na ausência de padrões quase autônomos de valor cultural, a injustiça distributiva traduzir-se-ia imediatamente em subordinação de status: a má distribuição implicaria diretamente o reconhecimento inapropriado.

Verdadeiramente imagens de espelho uma da outra, essas duas sociedades compartilham uma importante característica: nenhuma das duas diferencia o ordenamento econômico do ordenamento cultural. Em ambas, conseqüentemente, classe e status se superpõem perfeitamente. Assim, também a má distribuição e o reconhecimento inapropriado convertem-se totalmente entre si e sem deixar remanescentes. Como resultado, pode-se entender razoavelmente bem ambas as sociedades observando exclusivamente um única dimensão da vida social. No caso da sociedade totalmente governada por parentesco, pode-se ver a dimensão econômica da subordinação diretamente na cultura, podendo-se inferir classe diretamente de status, e a má distribuição diretamente do reconhecimento inapropriado. Para a sociedade totalmente mercadizada, ao inverso, pode-se ver a dimensão cultural da subordinação diretamente na economia. Pode-se inferir o status diretamente da classe e o reconhecimento inapropriado diretamente da má distribuição. Para entender as formas de dominação próprias da sociedade totalmente governada por parentesco, portanto, o culturalismo será uma teoria social perfeitamente apropriada,<sup>3</sup> enquanto, em contrapartida, para se entender a sociedade totalmente mercadizada dificilmente se poderá introduzir qualquer melhoramento no economicismo.<sup>4</sup>

Quando nos voltamos para outros tipos de sociedade, contudo, tais abordagens simples e elegantes já não bastam. Elas são clara-

mente inadequadas para nossa própria sociedade, que contém tanto arenas mercadizadas onde a ação estratégica predomina quanto arenas não-mercadizadas nas quais a interação é predominantemente orientada por valor. O resultado é um desacoplamento parcial dos mecanismos econômicos de distribuição das estruturas de prestígio, criando-se, assim, um hiato entre status e classe. Em nossa sociedade, então, a estrutura de classe já não reflete com exatidão a ordem de status, ainda que uma influencie a outra. Como o mercado não constitui o único e prevalente mecanismo de valoração, a posição no mercado não dita o status social. A má distribuição não implica diretamente reconhecimento inapropriado, ainda que certamente contribua para ele. Inversamente, como nenhum princípio único de status – como parentesco, por exemplo – constitui o único e prevalente princípio de distribuição, o status não dita a posição de classe. O reconhecimento inapropriado não implica diretamente má distribuição, ainda que também contribua para ela. Em consequência, é impossível entender essa sociedade observando-se uma única dimensão da vida social. Não seria possível ver a dimensão econômica de subordinação diretamente na cultura, nem a dimensão cultural diretamente na economia.

Segue-se que nem o culturalismo, nem o economicismo bastam para entendermos a sociedade contemporânea. Antes, faz-se necessária uma abordagem que acomode tanto a diferenciação entre classe e status quanto as interações causais entre ambos. Antes de tentarmos esboçar tal abordagem, contudo, desejo explicar um pressuposto tácito da discussão precedente.

### **5. Modernidade cultural e desigualdade de status**

Ao longo de toda esta discussão, assumi como premissa que a categoria de status continua relevante para a sociedade contemporânea. Vale dizer que a hierarquia de status não é um fenômeno exclusivamente pré-moderno que tenha desaparecido com o surgimento do “contrato”. Igualmente assumi que as formas de subordinação de status que hoje ainda se mantêm não são simples vestígios arcaicos, pré-capitalistas. Ao contrário, uma premissa de minha abordagem é que as injustiças de status são intrínsecas à estrutura social do capitalismo moderno, inclui-

da em sua fase contemporânea de globalização. Permitam-me explicar e justificar essas premissas.

Esta explicação faz-se necessária porque a sociedade contemporânea difere drasticamente das sociedades "tradicionais", para as quais foi desenvolvido o conceito de status. Para apreciar a diferença, voltemos por um momento à nossa sociedade hipotética governada por parentesco. Nesta, como vimos, o ordenamento cultural seria o modo primordial de integração social, e a hierarquia de status estaria na raiz da forma de subordinação. Mais ainda, podemos ver, retrospectivamente, que os antropólogos que imaginaram a sociedade assumiram tacitamente que sua ordem cultural teria cinco características principais. Primeiro, suas fronteiras seriam nitidamente demarcadas porque, ficando os contatos interculturais restritos às margens, não haveria hibridização cultural significativa, nem grandes dificuldades em estabelecer-se onde terminaria uma cultura e começaria outra. Segundo, a ordem cultural seria institucionalmente indiferenciada. Como uma única e abrangente instituição – o parentesco – regularia todas as formas de interação social, um padrão único de valor cultural serviria de gabarito para a ordem de status. Terceiro, a sociedade seria eticamente monista: todos os seus membros operariam segundo os termos de um único e compartilhado horizonte de avaliação, uniformemente difuso, que tudo permearia. E não haveria qualquer subcultura encapsulada que aderisse a horizontes éticos alternativos. Quarto, não haveria contestação à ordem cultural. Na ausência de qualquer horizonte alternativo de avaliação, nem haveria qualquer perspectiva pela qual se pudesse criticar o padrão institucionalizado de valor cultural, nem se apresentaria alguma perspectiva alternativa que sustentasse a contestação. Finalmente, a hierarquia resultante seria socialmente legítima: independente de quanto os indivíduos sofressem sob ela, faltar-lhes-ia uma base, sustentada em princípios, para desafiar sua autoridade. Em nossa sociedade hipotética totalmente governada pelo parentesco, a ordem cultural seria nitidamente restrita, institucionalmente indiferenciada, eticamente monista, e socialmente legítima. Em conseqüência, a ordem de status assumiria a forma de uma *hierarquia de status única, fixa e totalmente abrangente*.

Nenhuma dessas condições se verifica na sociedade contemporânea. Primeiro, a ordem cultural da sociedade atual não tem fronteiras nitidamente demarcadas. Não mais restritos às margens, os fluxos

transculturais permeiam os espaços centrais "internos" da interação social. Graças às migrações de massa, diásporas, cultura de massa globalizada e esferas públicas transnacionais, é impossível dizer com certeza onde, precisamente, termina uma cultura e começa outra. Antes, todas são internamente hibridizadas. Segundo, a ordem cultural da sociedade contemporânea é institucionalmente diferenciada. Não há uma única instituição mestre, como o parentesco, que forneça o gabarito de valor cultural que efetivamente governe toda a interação social. Antes, uma multiplicidade de instituições regula uma multiplicidade de arenas de ação segundo padrões distintos de valores culturais, alguns dos quais, pelo menos, são mutuamente incompatíveis. O esquema para interpretação e avaliação da sexualidade, por exemplo, que organiza a cultura de massa, diverge daquele institucionalizado nas leis que governam o matrimônio.<sup>5</sup> Terceiro, a ordem cultural da sociedade contemporânea é eticamente pluralista. Nem todos os membros compartilham um horizonte de avaliação comum, uniformemente difuso. Pelo contrário, diferentes subculturas ou "comunidades de valor" subscrevem distintos – às vezes incompatíveis – horizontes de valor. Quarto, os padrões de valor e os horizontes de avaliação são intensamente contestados. A combinação de hibridização transcultural, diferenciação institucional e pluralismo ético garante a disponibilidade de perspectivas alternativas que podem ser usadas para criticar os valores dominantes. De fato, as sociedades contemporâneas são verdadeiros caldeirões de efervescência cultural, onde os atores sociais lutam para institucionalizar seus próprios horizontes de valor como autoridade. Finalmente, a hierarquia de status é ilegítima na sociedade moderna. O mais básico princípio da legitimidade nesta sociedade é a igualdade liberal, expressa tanto nos ideais do mercado – como troca equitativa, carreira aberta aos talentos e concorrência meritocrática –, quanto nos ideais democráticos – como a cidadania equitativa e a igualdade de status. A hierarquia de status viola todos esses ideais.

Assim, a sociedade contemporânea está, em geral, a anos luz de distância de nossa sociedade hipotética, totalmente governada pelo parentesco. Distinta da ordem cultural desta sociedade, que é estável, monolítica, com padrões de valor abrangentemente institucionalizados, a cultura, hoje, traz todas as marcas da modernidade. Hibridizada, diferenciada, pluralista e contestada, ela

está impregnada de normas anti-hierárquicas. A ordem de status atual, conseqüentemente, não se assemelha à de uma sociedade totalmente governada segundo relações de parentesco. Onde essa última instituiu uma hierarquia de status fixa, inconteste e que tudo abrangia, a nossa faz surgir um regime dinâmico de distinções entrecruzadas de status. Neste regime, os atores sociais não ocupam nenhum "lugar" pré-ordenado. Antes, engajam-se ativamente na disputa corrente por reconhecimento.

Nem todos, porém, entram nessa disputa em termos iguais. Pelo contrário, graças a esquemas econômicos injustos, alguns contestantes carecem dos recursos para participar paritariamente com os demais. A outros, graças a injustos padrões institucionalizados de valor cultural, falta posição social. Apesar da complexidade cultural, os padrões de valor que impedem a paridade continuam a regular a interação em instituições sociais da maior importância, como o testemunham religião, educação e direito. É claro que tais padrões de valores não formam uma malha sem costuras, totalmente abrangente e inultrapassável. E já não são pontos pacíficos, aceitos sem discussão. Ainda assim, normas que privilegiam brancos, europeus, heterossexuais, homens e cristãos estão institucionalizadas pelo mundo inteiro. Elas continuam a impedir a paridade de participação e, com isto, definem os eixos de subordinação de status.

Em geral, portanto, a subordinação de status persiste na sociedade contemporânea, ainda que com outro disfarce. Longe de ter sido eliminada, ela passou por uma transformação qualitativa. No regime moderno, nem há uma pirâmide estável de corporações ou estados sociais, nem cada ator social é designado para um único "grupo de status" exclusivo que defina sua posição em termos gerais. Antes, os indivíduos são nódulos de convergência para eixos de subordinação entrecruzados. Frequentemente em desvantagem em alguns eixos e simultaneamente em vantagem em outros, eles lutam pelo reconhecimento em um regime dinâmico moderno.

Dois amplos processos históricos contribuíram para a modernização da subordinação de status. O primeiro é a mercantilização, que é um processo de diferenciação social. Os mercados sempre existiram, claro, mas seu escopo, autonomia e influência atingiram um novo nível qualitativo com o desenvolvimento do capitalismo moderno.

Em uma sociedade capitalista, os mercados constituem as instituições centrais de uma zona especializada de relações econômicas, legalmente diferenciadas de outras zonas. Nesta zona mercadizada, a interação não é diretamente regulada por padrões de valor cultural. Governa-se, antes, pelo entrelaçamento funcional de imperativos estratégicos na luta dos indivíduos para maximizar seus próprios interesses. Conseqüentemente, a mercantilização introduz quebras na ordem cultural, fraturando padrões normativos pré-existentes e fazendo com que os valores tradicionais fiquem potencialmente abertos a questionamento. Os mercados capitalistas, porém, não fazem com que as distinções de status simplesmente “desapareçam no ar”, como previram Marx e Engels (1978). Um dos motivos é que eles, os mercados, não ocupam todo o espaço social, e nem governam a totalidade da interação social. Antes, eles coexistem com – na verdade, dependem de – instituições que regulam as interações segundo valores que codificam as distinções de status, principalmente a família e o Estado.<sup>6</sup> Mesmo em seu próprio campo, mais ainda, os mercados não dissolvem simplesmente as distinções de status. Elas são, antes, instrumentalizadas, curvando-se a padrões de valor cultural preexistentes aos propósitos capitalistas. As hierarquias raciais, por exemplo, que antecederam de muito o capitalismo, não foram abolidas junto com a escravidão no Novo Mundo, ou com a eliminação da prática de discriminação sistemática contra indivíduos negros. Foram reconfiguradas para adaptar-se à sociedade de mercado. Já não mais codificadas em leis, e já não mais socialmente legítimas, as normas racistas se inseriram na infra-estrutura dos mercados capitalistas de trabalho.<sup>7</sup> Assim, o resultado líquido da mercantilização é a modernização – não a supressão – da subordinação de status.

O segundo processo histórico é o surgimento de uma sociedade civil pluralista. Isso também envolve diferenciação, mas de outro tipo. Com a sociedade civil, surge uma ampla gama de instituições não mercadizadas: legais, políticas, culturais, educacionais, associativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profissionais, intelectuais. À medida que tais instituições adquirem alguma autonomia, cada uma delas desenvolve seu próprio padrão particular de valor cultural para regulamentação da interação. Esses padrões se superpõem, claro, mas não coincidem totalmente. Assim, na sociedade civil, diferentes locais de interação são governados por diferentes padrões de valor cul-

tural, e os atores sociais são distintamente posicionados em diferentes locais, aqui e ali negando-se-lhes a paridade conforme quais distinções tenham maior valor do que quais outras em um dado contexto. Além disto, o surgimento da sociedade civil está freqüentemente ligado ao advento da tolerância, que permite a coexistência de distintas subculturas e pluraliza ainda mais os horizontes. Finalmente, uma sociedade civil moderna tende a encorajar contatos transculturais. Ao acomodar o comércio, as viagens e redes transnacionais de comunicação, ela coloca em movimento, ou acelera, processos de hibridização cultural. Em geral, portanto, a sociedade civil pluraliza e hibridiza horizontes de valor, agindo, assim como a mercantilização, para modernizar a subordinação de status.

A moral é que uma teoria crítica da sociedade contemporânea não pode deixar de lado a subordinação de status. Antes, ela tem de reconstruir os conceitos sociológicos clássicos para um regime moderno dinâmico. Desta forma, uma teoria crítica terá necessariamente de descartar a premissa durkheimiana de um padrão de valor cultural único e totalmente abrangente.<sup>8</sup> Terá de descartar também a premissa pluralista de uma série de culturas distintas, internamente homogêneas, que coexistam sem afetar constitutivamente umas às outras.<sup>9</sup> De igual maneira, terá de descartar o quadro da "pirâmide estável" de subordinação, que atribui cada indivíduo a um único "grupo de status". Finalmente, uma teoria crítica da sociedade contemporânea terá de incluir um relato das relações da subordinação de status com a subordinação de classe, do reconhecimento inapropriado com a má distribuição. Acima de tudo, ela terá de esclarecer as perspectivas de mudança emancipadora para uma época em que as lutas pelo reconhecimento ficam cada vez mais divorciadas das lutas pela redistribuição igualitária, ainda que a justiça exija que se combata pelas duas.

## 6. Um argumento para o dualismo perspectivo

Que tipo de teoria social pode dar conta desta tarefa? Qual abordagem pode teorizar as formas dinâmicas de subordinação de status que caracterizam o capitalismo globalizante da modernidade tardia? Que abordagem pode também teorizar as complexas relações entre status e classe, reconhecimento inapropriado e má distribuição nesta sociedade?

Vimos mais cedo que nem o economicismo, nem o culturalismo dão conta desta tarefa. O mesmo pode ser dito de uma terceira abordagem, que chamarei "antidualismo pós-estruturalista". Seus proponentes, como Judith Butler (1997) e Iris Marion Young (1997), rejeitam distinções entre ordenamento econômico e ordenamento cultural, considerando-as "dicotomizadoras". Afirmam que cultura e economia são tão profundamente interligadas, tão mutuamente constitutivas, que não podem ser distinguidas de uma forma que faça sentido. Longe de teorizar as relações entre status e classe, portanto, o antidualismo pós-estruturalista defende a completa desconstrução da distinção.

Apesar de mais elegante que o economicismo e o culturalismo, o antidualismo pós-estruturalista não é mais adequado que eles para teorizar a sociedade contemporânea. Estipular simplesmente que todas as injustiças e todas as reivindicações para remediá-las são, simultaneamente, econômicas e culturais é pintar uma noite em que todos os gatos são pardos. Obscurecendo as divergências que de fato existem entre status e classe, essa abordagem abdica das ferramentas conceituais que são necessárias para entender a realidade social. Longe de propor esforços para unir as lutas por reconhecimento às lutas por redistribuição, o antidualismo pós-estruturalista torna impossível imaginar as urgentes questões políticas sobre como se poderia levar os dois tipos de lutas a criar sinergia e se harmonizar quando, no momento, eles divergem e conflitam entre si (Fraser, 1997b e 1997c). Em geral, portanto, nenhuma das três abordagens consideradas até aqui fornece uma teoria aceitável da sociedade contemporânea. Que abordagens alternativas seriam possíveis?

Duas possibilidades se apresentam, ambas espécies de dualismo. A primeira chamarei "dualismo substantivo". Ela trata redistribuição e reconhecimento como duas "esferas de justiça" distintas, pertencentes a dois domínios sociais diferentes. A primeira pertence ao domínio econômico da sociedade, o das relações de produção. A segunda pertence ao domínio cultural, às relações de reconhecimento. Quando consideramos questões econômicas, como a estrutura dos mercados de trabalho, devemos assumir a posição de justiça distributiva, cuidando do impacto das estruturas e instituições econômicas sobre as posições econômicas relativas dos atores sociais. Quando, por outro lado, consideramos questões culturais, como a repre-



sentação da sexualidade feminina na MTV, devemos assumir a posição do reconhecimento, cuidando do impacto dos padrões institucionalizados de valor cultural sobre as posições relativas dos atores sociais.

O dualismo substantivo pode ser preferível ao economicismo, ao culturalismo e ao antidualismo pós-estruturalista, mas continua sendo inadequado. Ao tratar economia e cultura como duas esferas separadas, ele deixa de observar suas interpenetrações. O que se apresenta como "a economia" já está sempre permeado de interpretações e normas – como o evidenciam as distinções entre "trabalho" e "cuidado", "trabalho para homem" e "trabalho para mulher" – que são tão fundamentais para o capitalismo histórico. De modo similar, o que se apresenta como "a esfera cultural" está profundamente permeado pela preocupação com o lucro – basta ver o entretenimento de massa global, o mercado de arte e a propaganda transnacional, todos fundamentais para a cultura contemporânea. Assim, contra o dualismo substantivo pode-se dizer que questões nominalmente econômicas geralmente afetam não apenas a posição econômica, como também o status e as identidades dos atores sociais. De modo similar, as questões nominalmente culturais afetam não apenas o status, mas também a posição econômica. Em nenhum dos casos, portanto, estamos tratando de esferas separadas (Fraser, 1989b).

Na prática, mais ainda, o dualismo substantivo não consegue contrapor-se à atual dissociação entre políticas culturais e políticas sociais. Considerando cultura e economia como esferas impermeáveis, de fronteiras nitidamente demarcadas, ele divorcia as injustiças culturais das injustiças econômicas, as lutas culturais das lutas sociais. O dualismo substantivo não é uma solução, mas um sintoma de nosso problema. Ele reflete, mas não interroga criticamente as distinções institucionais do capitalismo moderno.

Uma perspectiva genuinamente crítica, ao contrário, não pode assumir a aparência de esferas separadas como valor de face. Antes, ela deve explorar para além das aparências, revelando as conexões ocultas entre distribuição e reconhecimento. Ela deve tornar visíveis e *criticáveis* os subtextos culturais dos processos nominalmente econômicos e os subtextos econômicos das práticas nominalmente culturais. Tratando *todas* as práticas como simultaneamente econômicas e

culturais, ainda que não necessariamente em proporções iguais, ela deve avaliar cada uma delas em duas perspectivas distintas.

A uma tal abordagem chamo "dualismo perspectivo". Aqui, redistribuição e reconhecimento não correspondem a dois domínios sociais substantivos – economia e cultura. Antes, constituem duas perspectivas analíticas que podem ser assumidas com respeito a qualquer domínio. Além disso, essas perspectivas podem ser dispostas criticamente contra o veio ideológico. Pode-se assumir a perspectiva do reconhecimento para identificar as dimensões culturais do que geralmente se vê como políticas econômicas redistributivas. Enfocando-se a institucionalização de interpretações e normas sobre a renda – programas de apoio, por exemplo – pode-se avaliar seus efeitos sobre o status social das mulheres e imigrantes (Fraser, 1989c e 1989d; Fraser e Gordon, 1994). Inversamente, pode-se usar a perspectiva da redistribuição para ajustar o foco das dimensões econômicas do que geralmente é visto como questões de reconhecimento. Enfocando-se os altos "custos de transação" de uma vida dupla, por exemplo, é possível avaliar os efeitos do reconhecimento inapropriado dos heterossexuais sobre a posição econômica dos homossexuais de ambos os sexos (Escoffier, 1998). Assim, com o dualismo perspectivo, pode-se avaliar a justiça de qualquer prática social, independentemente de onde ela esteja institucionalmente localizada, de dois pontos de vista normativos analiticamente distintos.

### 7. Combatendo efeitos não intencionais

O dualismo perspectivo oferece outra vantagem: ele nos permite conceituar algumas dificuldades práticas que podem surgir no curso das lutas políticas. Ao conceber economia e cultura como interpenetrantes, ele aprecia que nem as reivindicações por redistribuição, nem as reivindicações por reconhecimento podem ser contidas em uma esfera separada. Pelo contrário, elas afetam uma a outra de formas que provocam efeitos não pretendidos.

Considere, primeiro, que a redistribuição afeta o reconhecimento. Virtualmente, todas as reivindicações por redistribuição terão alguns efeitos de reconhecimento, sejam eles intencionais ou não. As propostas de redistribuição de renda têm uma irredutível dimensão expres-

siva (Anderson, 1996); elas transmitem interpretações do sentido e do valor das diferentes atividades, como, por exemplo, “criar os filhos” contra “ganhar salário”, ao mesmo tempo que também constroem e classificam posições dos diferentes sujeitos, por exemplo “mães que vivem às custas da seguridade social” (*welfare mothers*) contra “contribuintes de impostos” (*tax payers*) (Fraser, 1993). Assim, as reivindicações redistributivas afetam as posições e identidades dos atores sociais, tanto quanto suas posições econômicas. Esses efeitos sobre o status devem ser tematizados e analisados para evitar que algum deles termine alimentando o reconhecimento inapropriado no afã de tentar remediar a má distribuição.

O exemplo clássico, mais uma vez, é a “seguridade social”. Benefícios dirigidos especificamente para os pobres são a forma mais diretamente redistributiva de seguridade social. No entanto, tais benefícios tendem a estigmatizar os recipientes, fazendo que sejam vistos como transviados e parasitas, distinguindo-os negativamente dos que “ganham salários” e dos “contribuintes” que “arcam com suas próprias custas”. Os programas de bem-estar desse tipo “visam” ao pobre não apenas para ajuda material, mas também para a hostilidade pública. Frequentemente, o resultado final agrega à injúria da privação o insulto, do reconhecimento inapropriado. As políticas redistributivas têm efeitos de reconhecimento inapropriado quando os padrões subjacentes de valor cultural desviam o sentido das reformas econômicas; quando, por exemplo, há uma desvalorização generalizada da mulher que cuida dos seus como alguém que “ganha alguma coisa sem fazer nada”. Neste contexto, a reforma de bem estar não terá sucesso se não vier unida a lutas por mudança cultural que visem a reavaliar, por exemplo, o cuidado das crianças e as associações femininas que o codificam. Em resumo, *nenhuma redistribuição sem reconhecimento*.

Considere, agora, a dinâmica inversa, pela qual o reconhecimento afeta a distribuição. Praticamente todas as reivindicações por reconhecimento terão algum efeito redistributivo, sejam eles intencionais ou não. Propostas para reparar os padrões de avaliação androcêntrica, por exemplo, têm implicações econômicas que podem prejudicar os beneficiários visados. Por exemplo, as campanhas para eliminação da prostituição e da pornografia que visam a melhorar o status das mulheres podem ter efeitos negativos sobre a posição econômica das operárias

do sexo, enquanto as reformas para introdução do divórcio sem justificativa, que também visavam a melhorar o status das mulheres, tiveram efeitos negativos sobre a posição econômica de algumas mulheres divorciadas – ainda que se discuta hoje até que ponto isto ocorreu (Weitzman 1985). Assim, reivindicações por reconhecimento podem afetar ainda mais a posição econômica, indo além de seus efeitos sobre o status. Tais efeitos também precisam ser analisados, para evitar que terminem acirrando a má distribuição na tentativa de remediar o reconhecimento inapropriado. Além disso, as reivindicações por reconhecimento estão sujeitas à acusação de serem meramente simbólicas.<sup>10</sup> Quando perseguidas em contextos de graves disparidades de posição econômica, as reformas que visam a afirmar a distinção tendem a tornar-se gestos vazios. Como o tipo de reconhecimento que colocaria a mulher em um pedestal, fazem pouco de danos sérios, em vez de repará-los. Em tais contextos, as reformas de reconhecimento não podem ser bem-sucedidas se não vierem unidas a lutas por redistribuição. Em resumo, *nenhum reconhecimento sem redistribuição*.

O que é necessário, em todos os casos, é pensar integradamente, com campanhas por “valor comparável”. Aqui, uma reivindicação pela alteração da distribuição de renda entre homens e mulheres é expressamente integrada em uma reivindicação pela alteração dos padrões de valores culturais codificados por sexo. A premissa subjacente é que as injustiças de distribuição baseadas em gênero e as injustiças de reconhecimento estão de tal forma complexamente entrelaçadas que nenhuma pode ser totalmente resolvida sem a outra. Assim, os esforços pela redução da diferença salarial entre os gêneros não podem ser totalmente bem-sucedidos se, continuando totalmente “econômicos”, deixarem de questionar os significados de gênero que codificam as ocupações de trabalho que pagam baixos salários como “trabalho de mulher”, ocupações que, em grande parte, dispensam inteligência e habilidade. De modo similar, esforços para reavaliar os traços codificados como femininos, tais como uma sensibilidade interpessoal e uma pendência para cuidar dos outros, não terão sucesso se, continuando totalmente “culturais”, deixarem de questionar as condições econômicas estruturais que vinculam esses traços com dependência e impotência. Apenas uma abordagem que repare a desvalorização cultural do “feminino” precisamente *dentro* da economia (além de em outros lugares) pode levar a uma séria redistribuição e a um genuíno reconhecimento.

O valor comparável epitomiza as vantagens do dualismo perspectivo. Ao tornar possível teorizar as relações entre classe e status, esta abordagem à teoria social fornece *insights* que são politicamente relevantes.

### 8. Reflexões conceituais finais

Em outro lugar elaborei as implicações político-teóricas desta abordagem (Fraser, 2001a). Aqui, ao contrário, concluo explicando algumas implicações conceituais do argumento precedente. Três pontos, em particular, merecem atenção. O primeiro refere-se às distinções entre classe e status, economia e cultura, má distribuição e reconhecimento inapropriado. No argumento aqui apresentado, elas não foram tratadas como distinções ontológicas. Ao contrário de alguns críticos pós-estruturalistas, não alinhei a distribuição com o material, e o reconhecimento com o "meramente simbólico" (Butler, 1997). Antes, assumi que as injustiças de status podem ser tão materiais quanto as injustiças de classe, como o testemunham as agressões físicas aos homossexuais, as curras e o genocídio. Longe de ontologizar a distinção, eu a *historicizei*, buscando suas ligações com desenvolvimentos históricos na organização social. Assim, liguei a distinção entre ordenamento cultural e ordenamento econômico à diferenciação histórica entre mercados e instituições sociais reguladas por valores. De modo similar, liguei a distinção entre status e classe ao desacoplamento histórico entre os mecanismos especializados de distribuição econômica e as estruturas de prestígio culturalmente definidas. Finalmente, liguei a distinção entre má distribuição e reconhecimento inapropriado à diferenciação histórica entre obstáculos econômicos e culturais à paridade participativa. Em resumo, liguei todas as três distinções ao surgimento do capitalismo, primeira formação social na história, pode-se argumentar, a elaborar sistematicamente duas ordens distintas de subordinação, baseadas em duas dimensões distintas de injustiça (Fraser, 1997c).

O segundo ponto refere-se à abertura conceitual deste relato. No argumento precedente, considerei dois modos de ordenamento social, o econômico e o cultural, correspondendo a dois tipos de subordinação e dois tipos de obstáculos à paridade participativa. Mas não descartei a possibilidade de outros modos. Ao contrário, deixei em aberto a questão

da possibilidade de haver ou não outros modos de ordenamento social que corresponderem a outros tipos de subordinação e outras dimensões de justiça. A candidata mais plausível a uma terceira dimensão é a dimensão "política". Entre os obstáculos "políticos" à paridade participativa estariam os processos decisórios que sistematicamente marginalizam algumas pessoas, mesmo não havendo má distribuição e reconhecimento inapropriado, como, por exemplo, regras eleitorais em que os distritos têm um só representante, e pelas quais o vencedor leva tudo, regras estas que negam voz às minorias quase permanentes (Guinier, 1994). A injustiça correspondente seria a "marginalização política", ou "exclusão", e o remédio correspondente seria a "democratização".<sup>11</sup>

Um terceiro e último ponto refere-se à interpretação da atual conjuntura política. Meu argumento implica que o atual desacoplamento entre as políticas de reconhecimento e as políticas de redistribuição não é resultado de um simples equívoco. Antes, a possibilidade de tal desacoplamento está embutida na estrutura da sociedade capitalista moderna. Nesta sociedade, como vimos, a ordem cultural é híbrida, diferenciada, pluralista e contestada, enquanto a hierarquia de status é considerada ilegítima. Ao mesmo tempo, o ordenamento econômico é institucionalmente diferenciado do ordenamento cultural assim como o são classe e status e má distribuição e reconhecimento inapropriado. Tomadas juntas, essas características estruturais de nossa sociedade codificam a possibilidade das dissociações políticas de hoje. Elas encorajam a proliferação de lutas por reconhecimento, enquanto também permitem o desacoplamento entre estas e as lutas por redistribuição.

Ao mesmo tempo, contudo, o argumento aqui apresentado implica que a estrutura da sociedade moderna é tal que nem a subordinação de classe, nem a subordinação de status podem ser adequadamente entendidas se isoladas uma da outra. Ao contrário, o reconhecimento inapropriado e a má distribuição estão tão complexamente entrelaçados que cada um tem de ser observado em uma perspectiva mais ampla e integrada que abranja ambos. A este respeito, o argumento aqui apresentado responde ao diagnóstico político de nosso tempo. Ele foi desenhado como contribuição às discussões do que presumo seja a questão política chave de nossos dias: como se pode desenvolver uma perspectiva programática coerente que integre redistribuição e reconhecimento? Como se pode desenvolver uma estrutura que integre o que perma-

nece convincente e insuperável na visão socialista com o que é defensável e se impõe na visão aparentemente "pós-socialista" do multiculturalismo?

Se deixarmos de fazer esta pergunta, se, ao invés, nos apegarmos a falsas antíteses e enganadoras dicotomias "isto ou aquilo", perderemos a oportunidade de imaginar esquemas sociais que possam reparar tanto as injustiças econômicas quanto as culturais. Apenas se buscarmos abordagens integradoras que unam redistribuição e reconhecimento poderemos atender aos reclamos de justiça para todos.

### NOTAS

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, Taylor (1994) e Honneth (1995).

<sup>2</sup> É claro que esses esquemas econômicos podem ser teorizados em termos marxistas. Minha ênfase, no entanto, está menos nos mecanismos de exploração que em suas conseqüências normativas, que concebo em termos do impacto dos resultados distributivos na participação social.

<sup>3</sup> Por culturalismo, refiro-me à teoria social monista que sustenta que a economia política pode ser reduzida à cultura e que a classe pode ser reduzida ao status. Segundo minha interpretação na leitura de sua obra, Axel Honneth (1995) subscreve tal teoria.

<sup>4</sup> Por economicismo, refiro-me à teoria social monista que sustenta que a cultura pode ser reduzida à economia política e que o status pode ser reduzido à classe. Frequentemente, Karl Marx é (mal) interpretado como que subscrevendo tal teoria.

<sup>5</sup> A diferenciação intra-cultural não é a mesma coisa que a diferenciação discutida na seção anterior. A questão ali era a diferenciação entre as arenas sociais reguladas pelo mercado e aquelas reguladas pelos valores. Aqui, a questão é a diferenciação entre uma pluralidade de arenas reguladas pelos valores, o que institucionaliza uma pluralidade de distintos horizontes de avaliação.

<sup>6</sup> Sobre este ponto, pelo menos, a argumentação de Hegel é melhor que a de Marx. Ver em *Philosophy of right* (1991) de Hegel o argumento de que o "contrato" não pode ser o único princípio de integração social, já que o funcionamento de uma zona de interação baseada em contratos, o "sistema de necessidades", pressupõe e exige a existência das instituições de bases não contratuais da família e do Estado.

<sup>7</sup> Isto não equivale a dizer que as distinções de status deixam totalmente de funcionar de formas mais tradicionais, como o testemunha o sistema judiciário estadunidense, onde, em um cenário que traz os linchamentos à lembrança, os pretos são desproporcionalmente submetidos à brutalidade policial, ao encarceramento e à pena capital. Ironicamente, mais ainda, as normas modernas de equidade liberal podem servir para mascarar novas formas de subordinação de status. Em recentes debates nos Estados Unidos, por exemplo, alguns conservadores argumentaram que a discriminação racial havia terminado com o desmantelamento das práticas sistemáticas de discrimina-

ção contra os negros e que, em vista disto, a ação afirmativa tornara-se desnecessária, injustificada e constituiria uma violação da dignidade da minoria. Apelaram, assim, para a falta de uma hierarquia de status racial fixa, legalmente codificada para mascarar novas formas de racismo e desacreditar políticas voltadas para remediá-las, ao mesmo tempo que insinuavam que quaisquer desigualdades raciais remanescentes refletiriam disparidades reais em competências e habilidades. Em casos como este, os ideais igualitários liberais tornam-se a base para alavancar processos pelos quais formas distintamente modernas de subordinação de status são elaboradas e reproduzidas na sociedade capitalista. Para relatos sobre a modernização da subordinação de status, racial e por sexo, nos Estados Unidos, ver Siegel (1977) e Fraser e Gordon (1994).

\* O fato de que ele mantém esta premissa durkheimiana constitui uma fraqueza da teoria de Axel Honneth (1995)

† Esta premissa é pressuposta nas teorias do reconhecimento de Charles Taylor (1994) e Will Kymlicka (1995), ambos os quais subscrevem noções ultrapassadas de limitações de fronteiras culturais. Defendendo políticas que visam a assegurar a "sobrevivência" ou a "autonomia" de culturas das minorias, eles entendem que ainda é possível demarcar nitidamente "sociedades distintas" ou "culturas sociais", separando-as umas das outras. Presumem também que se pode distinguir de forma inconteste as práticas e crenças intrínsecas a uma cultura daquelas que são inautênticas ou extrínsecas. Mais ainda, tratando culturas nacionais como efetivamente homogêneas internamente, deixam de dar o peso adequado a outros modos de diferença cultural, incluindo os de sexo e sexualidade, que são intrínsecos à e/ou atravessam a nacionalidade. Assim, nem Taylor, nem Kymlicka apreciam totalmente a capacidade que têm os pluralismos que atravessam nações e os pluralismos subnacionais para desestabilizar as "culturas" nacionais cuja "sobrevivência" ou "autonomia" procuram assegurar. Em geral, ambos estes teóricos reificam a cultura, negligenciando a multiplicidade de horizonte de avaliação e a inevitabilidade da hibridização na sociedade contemporânea. Para uma crítica da reificação da cultura na obra de Charles Taylor, ver Amelie Rorty (1994). Para uma crítica da reificação da cultura na obra de Will Kymlicka, ver Benhabib (1999). Para uma crítica geral das concepções do reconhecimento que reificam a cultura, ver Fraser (2000).

‡ Sou grato a Steven Lukes por insistir neste ponto em uma conversação.

§ A possibilidade de uma terceira classe "política" de obstáculos à paridade participativa dá um novo toque weberiano a meu uso da distinção entre classe e status, tendo em vista que a própria distinção de Weber (1958) era tripartite, e não bipartite.

## Referências bibliográficas

- ANDERSON, Elizabeth. Resposta a Nancy Fraser, Social justice in the age of identity politics. Tanner Lecture, apresentada na Stanford University, 30 de abril a 2 de maio de 1996.
- BENHABIB, Seyla. Nous et les autres: the politics of complex cultural dialogue in a global civilization. In: JOPPKE, Christian; LUKES, Steven (Ed.). *Multicultural questions*. Oxford: Oxford University Press, 1999.



- BUTLER, Judith. Merely cultural. *Social Text*, v. 52/53, n. 15(3/4), 1997, p. 265-77.
- ESCOFFIER, Jeffrey. The political economy of the closet: towards an economic history of gay and lesbian life before Stonewall. In: \_\_\_\_\_. *American homo: community and perversity*. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 65-78.
- FRASER, Nancy. *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 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.
- \_\_\_\_\_. Women, welfare, and the politics of need interpretation. In: \_\_\_\_\_. *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989c.
- \_\_\_\_\_. Struggle over needs: outline of a socialist-feminist critical theory of late-capitalist political culture. In: \_\_\_\_\_. *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989d.
- \_\_\_\_\_. Clintonism, welfare, and the antisocial wage: the emergence of a neoliberal political imaginary. *Rethinking Marxism*, v. 6, n. 1, 1993, p. 9-23.
- \_\_\_\_\_. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a postsocialist age. *New Left Review*, n. 212, 1995, p. 68-93.
- \_\_\_\_\_. *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. Nova Iorque: Routledge, 1997a.
- \_\_\_\_\_. A rejoinder to Iris Young. *New Left Review*, n. 223, 1997b, p. 126-30.
- \_\_\_\_\_. Heterosexism, misrecognition and capitalism: a response to Judith Butler. *Social Text*, v. 52/53, n. 15(3/4), 1997c, p. 279-89.
- \_\_\_\_\_. Rethinking recognition: overcoming displacement and reification in cultural politics. *New Left Review*, n. 3, 2000, p. 107-20.
- \_\_\_\_\_. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation. In: \_\_\_\_\_.; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres: Verso e Frankfurt: Suhrkamp, 2001a.
- \_\_\_\_\_. Recognition without ethics? *Theory, culture & society*, (no prelo) 2001b.
- \_\_\_\_\_.; GORDON, Linda. A genealogy of 'dependency': tracing a keyword of the U.S. Welfare State. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 19, n. 2, 1994, p. 309-36.
- GUINIER, Lani. *The tyranny of the majority*. Nova Iorque: The Free Press, 1994.